

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA – UEFS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – DCIS
CURSO DE BACHARELADO EM DIREITO**

ELIABE RIBEIRO VIDAL

“SOMOS DISCRIMINADOS”:

Racismo religioso e a atuação do Poder Público na perspectiva das lideranças de terreiro em Feira de Santana

**FEIRA DE SANTANA
2020**

ELIABE RIBEIRO VIDAL

“SOMOS DISCRIMINADOS”: racismo religioso e a atuação do Poder Público na perspectiva das lideranças de terreiro em Feira de Santana

**FEIRA DE SANTANA
2020**

Tr
C
So
de
gr
O

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA – UEFS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – DCIS
CURSO DE BACHARELADO EM DIREITO**

FOLHA DE APROVAÇÃO

ELIABE RIBEIRO VIDAL

“SOMOS DISCRIMINADOS”: racismo religioso e a atuação do Poder Público na perspectiva das lideranças de terreiro em Feira de Santana

Aprovado em: ___ de _____ de 2020.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Riccardo Cappi (orientador)

Prof. Me. Maurício Azevedo de Araújo

Prof.^a. Ma. Mirna Silva Oliveira

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Antônio e Maria Rita, por, desde muito cedo, me fazerem acreditar na minha capacidade intelectual. Sem o vosso estímulo, renúncia e dedicação, eu não teria chegado aqui.

Agradeço aos zeladores e zeladoras de santo, representantes das comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana, por terem me concedido, de forma tão generosa, as entrevistas que tornaram possível esta pesquisa, ainda que tocassem em um aspecto tão delicado e sensível das vossas vidas, bem como àqueles que articularam esses contatos ou que, de alguma outra forma, contribuíram para os resultados aqui apresentados.

Agradeço ao meu orientador, Riccardo Cappi, pelo esforço, dedicação, como também pelos incentivos e direcionamentos.

Agradeço aos meus amigos por me darem suporte e ouvirem meus desabaços nos momentos, às vezes não tão fáceis, de escrita e produção do presente trabalho. Sob risco de ser injusto na omissão de nomes, agradeço especialmente a Sthefanie, Tiago, Tainan, Suellen e Luane pela companhia, afeto e cuidado. Agradeço também por terem compreendido e respeitado as minhas ausências, os distanciamentos que a universidade impõe, principalmente a nós, atravessados por tantas formas de violência e opressão. Agradeço também a Maria Araújo por todo o apoio prestado na minha vida e jornada acadêmica.

Agradeço aos meus ancestrais, aqueles que vieram antes de mim, por terem sobrevivido e resistido por mim, em face de tanta escassez e adversidade, e por terem lutado para que hoje eu possa não apenas existir e sobreviver, mas viver e viver abundantemente. A vossa luta não foi e não será em vão.

Agradeço, por fim, às forças que me acompanham e me sustentam, sem que eu possa compreendê-las em sua inteireza, mas que sinto e acredito.

RESUMO

Trata-se de pesquisa voltada a apreender, compreender, descrever e analisar as percepções das comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana acerca da atuação do Poder Público no enfrentamento ao racismo religioso. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas junto a lideranças de terreiros residentes no Município de Feira de Santana com o fim de coletar os dados necessários à pesquisa. Os dados coletados foram então analisados por meio da técnica da teorização fundamentada nos dados e à luz, principalmente, da teoria do racismo estrutural (ALMEIDA, 2018), bem como da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e dos tipos de violência (CAPPI, 2009). Foi possível identificar manifestações do racismo religioso nos níveis interpessoal, institucional e possivelmente estrutural, o primeiro nas modalidades física, psicológica, patrimonial e moral (BRASIL, 2006). Foram identificadas diversas formas de resposta à violência sofrida e de prevenção de conflitos. Por fim, a partir dos relatos de experiência dos(as) entrevistados(as) com o Poder Público e das críticas apresentadas, constatou-se a existência de dois olhares distintos das lideranças das comunidades visitadas sobre a atuação do Poder Público no contexto do racismo religioso: a) o crítico, sustentado por sujeitos que acionaram a força estatal em algum momento como resposta a situações de racismo religioso, e que relatam de forma crítica esses encontros com o Poder Público, mesmo quando esse respondeu de forma satisfatória à situação de violência; b) o confiante, observado naquelas lideranças que afirmaram nunca ter acionado o Poder Público, mas que demonstraram confiança na possibilidade de uma intervenção eficaz do Estado para sua proteção.

Palavras-chave: Racismo Religioso; Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Violência; Racismo Estrutural.

ABSTRACT

This is a study aimed at apprehending, understanding, describing and analyzing the perceptions of traditional communities of African matrix in Feira de Santana about the role of the State in tackling religious racism. Semi-structured interviews were conducted with leaders of terreiros resident in the Municipality of Feira de Santana in order to collect the necessary data for the research. The collected data were then analyzed using grounded theory and, mainly, in the light of the theory of structural racism (ALMEIDA, 2018) but also the coloniality of power (QUIJANO, 2005) and types of violence (CAPPI, 2009). It was possible to identify manifestations of religious racism at the interpersonal, institutional and possibly structural levels, the first in the physical, psychological, patrimonial and moral modalities (BRASIL, 2006). Several ways of preventing and responding to violence were identified. Finally, from the interviewees' reported experience with the State and the critique presented, it was found that there are two different views of the leaders of the communities visited on the performance of the State in the context of religious racism: a) the critic, supported by subjects who mobilized the state force at some point in response to situations of religious racism, and who critically report these encounters with the State, even when it responded satisfactorily to the situation of violence; b) the confident, observed in those leaders who said they had never mobilized the State, but who showed confidence in the possibility of an effective State intervention for their protection.

Keywords: Religious Racism; Traditional Communities of African Matrix; Violence; Structural Racism.

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| 1. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO DO RACISMO ESTRUTURAL | 10 |
| 1.1. QUEM SÃO AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA? | 11 |
| 1.2. “GUERRA AS MACUMBAS!” | 19 |
| 1.3. O QUE É RACISMO RELIGIOSO? | 30 |
| 2. A PROTEÇÃO JURÍDICO-NORMATIVA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA | 41 |
| 2.1. NORMAS JURÍDICAS DE PROTEÇÃO ÀS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA | 42 |
| 2.2. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA NA JURISPRUDÊNCIA DOS TRIBUNAIS SUPERIORES | 46 |
| 3. DA VOZ DAS LIDERANÇAS DE TERREIRO: ANÁLISE DOS RESULTADOS DA PESQUISA | 48 |
| 3.1. DOS CAMINHOS DA PESQUISA | 48 |
| 3.2. “SOMOS DISCRIMINADOS. SOMOS, SOMOS MESMO”: PERCEPÇÕES GERAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA EM FEIRA DE SANTANA ACERCA DO FENÔMENO DO RACISMO RELIGIOSO | 52 |
| 3.3. DIMENSÕES E TIPOS DE VIOLÊNCIAS | 57 |
| 3.3.1.1. “FUI ESPANCADO”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL FÍSICA | 59 |
| 3.3.1.2. “ISSO DÓI, VIU?”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL PSICOLÓGICA | 59 |
| 3.3.1.3. “NÃO TEM DINHEIRO QUE PAGUE”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL PATRIMONIAL | 62 |
| 3.3.1.4. “A CASA DELE TÁ CHEIA DE MARGINAL”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL MORAL | 63 |
| 3.3.2. “SE A POLÍCIA CHEGAR AÍ, VAI TER QUE APREENDER OS ATABAQUES DELE”: RACISMO RELIGIOSO INSTITUCIONAL | 64 |
| 3.3.3. “A GENTE PASSA A TER MEDO”: RACISMO RELIGIOSO ESTRUTURAL | 68 |
| 3.5. “AÍ É CASO DE POLÍCIA MESMO!”: RESPOSTAS AO RACISMO RELIGIOSO | 70 |
| 3.6. “ISSO É COISA DO DEMÔNIO”: EXPERIÊNCIAS COM O PODER PÚBLICO | 73 |
| 3.7. “NÃO VAI RESOLVER” OU “EU VOU PROCESSAR O SENHOR”: PERCEPÇÕES GERAIS ACERCA DA ATUAÇÃO DO PODER PÚBLICO NO ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO | 74 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 77 |
| REFERÊNCIA | 81 |

INTRODUÇÃO

Este é um trabalho de pesquisa voltado a compreender como as pessoas pertencentes às comunidades tradicionais de matriz africana, situadas no Município de Feira de Santana percebem a atuação do Poder Público no que diz respeito ao enfrentamento ao racismo religioso.

A intolerância religiosa no Brasil tem sido objeto de preocupação dos órgãos públicos nacionais e entidades internacionais, bem como dos movimentos sociais organizados em defesa dos direitos humanos e, principalmente, das comunidades afro-religiosas, apontadas pelo Ministério dos Direitos Humanos como o alvo principal da violência de caráter religioso (BRASIL, 2018). Utiliza-se aqui a expressão “racismo religioso” em vez “intolerância religiosa”, expressão mais comum, em virtude de se entender a violência praticada contra religiões de matriz africana como expressão do racismo estrutural ínsito à sociedade brasileira, o que será explorado de forma mais aprofundada tem tópico próprio.

Apesar de todo o arcabouço jurídico criado com a finalidade declarada de proteger estas comunidades da violência (a exemplo da liberdade de culto, da criminalização do racismo, do princípio constitucional da isonomia, entre outros), tem-se registrado um aumento nos casos reportados de ataques a templos, objetos ritualísticos e aos corpos dos praticantes das religiões de matrizes africanas, fazendo-se necessário compreender quais os processos político-sociais envolvidos neste tipo de violência, como estas comunidades recepcionam tais dispositivos e como o Estado tem atuado para dar-lhes efetivo cumprimento: em outras palavras, como se dá o relacionamento entre o Estado e as comunidades tradicionais de matriz africana em referência ao racismo religioso sob a perspectiva do grupo social a quem estas normas se destinam.

Em consulta realizada ao Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), revelaram-se 58 pesquisas registradas junto àquele órgão com as palavras “racismo religioso”. Dentre estas, foram identificados cinco trabalhos que abordam a relação entre os povos de terreiro e o Estado na efetivação dos direitos relativos à liberdade religiosa e tratamento isonômico, isto é, o respeito às suas formas de culto e proteção aos seus templos sagrados e rituais, bem como aos corpos de seus praticantes. Apenas um destes trabalhos se preocupou diretamente com a percepção daquele grupo social sobre o sistema de justiça; todavia, com recorte espacial diferente do que se propõe aqui. Desta forma, verifica-se uma lacuna na produção acadêmica relativa ao tema

no que se refere a estas comunidades, no âmbito de Feira de Santana, na contemporaneidade, lacuna que este trabalho procura sanar.

Diante destes fatos, percebe-se a necessidade de um estudo que possa apresentar um quadro geral da violência perpetrada contra estas comunidades, bem como suas estratégias de resistência, dados que ainda nos faltam, para que seja possível uma melhor atuação das instituições jurídicas na defesa dos direitos humanos desta parcela da população.

Existe todo um corpo jurídico, um complexo de normas jurídicas estatais, voltado à proteção destas comunidades, tanto no seu aspecto cultural quanto no religioso. Entendendo, todavia, que a existência de tais normas não implica necessariamente em sua efetivação, a intenção desta pesquisa é compreender se e como estas normas vêm sendo aplicadas pelo Poder Público na percepção dos próprios atores sociais supostamente beneficiados com a implementação daquelas normas, além de preocupar-se em como estes atores sociais vêm as recepcionando.

O primeiro capítulo destina-se a aproximar o leitor do objeto da nossa pesquisa, oferecendo um panorama conceitual, histórico e teórico do que se pretende tratar neste trabalho, dividindo as referidas dimensões em tópicos. Nesse capítulo, falaremos sobre os sujeitos da nossa pesquisa, os atores sociais aos quais voltamos o nosso olhar, aqueles cuja percepção interessa à nossa pesquisa, apoiando-nos em conceitos gravados em normas jurídicas, bem como em trabalhos de outros campos da ciência.

Abordaremos, em seguida, a história destas comunidades no Brasil e notadamente na Bahia e em Feira de Santana, desde os primórdios da invasão portuguesa das Américas (o primeiro calundu encontrado na nossa pesquisa data de 1646), em que as práticas místicas dos africanos escravizados eram tidas pelos colonizadores como superstição e feitiçaria, condenadas pela Igreja Católica, passando pelo período imperial e inicial da era republicana, com a criminalização de tais práticas num contexto histórico de racismo científico e eugenia, posteriormente acobertados por um discurso oficial de democracia racial e folclorização, até os tempos mais recentes, com a demonização das entidades cultuadas nas religiões afro-brasileiras pelos neopentecostais.

Passaremos, então, à fundamentação teórica da pesquisa, em que se articularão os conceitos de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2005) e racismo estrutural de Sílvio Luiz Almeida (2018) para chegar ao conceito de racismo religioso, em que se defende que o preconceito e discriminação contra as religiões de matriz africana se fundam não estritamente em uma intolerância da religião hegemônica, o cristianismo, contra religiões minoritárias, mas

no racismo anti-negro, notadamente no eurocentrismo, que coloca os povos negros e ameríndios como “atrasados”, incivilizados e naturalmente inferiores em relação aos europeus, porquanto também suas produções culturais foram rechaçadas. Nota-se ainda que a discriminação e as disparidades socio-político-econômicas entre brancos e negros impediram a emergência de uma narrativa hegemônica contrária àquelas propostas pelas elites ocidentais, que depreciavam o negro e suas práticas místicas e culturais.

No capítulo segundo, fizemos um levantamento das normas jurídicas estatais de proteção às comunidades tradicionais de matriz africana, desde os tratados internacionais que tratam do tema, passando pelas normas federais, até às estaduais e locais, bem como da jurisprudência correlata, a fim de se ter um quadro geral da proteção jurídica assegurada normativamente a estas comunidades, uma vez que tais normas são os instrumentos mobilizados pelos juristas para a garantia do Direito.

No terceiro capítulo, falaremos sobre a metodologia utilizada, consistente na teorização fundamentada nos dados, a partir de entrevistas semi-estruturadas concedidas por lideranças de comunidades tradicionais de matriz africana com atuação no Município de Feira de Santana. Falaremos ainda dos resultados da pesquisa, descrevendo e analisando as dimensões (interpessoal, institucional e estrutural) e as formas de violência (física, psicológica, patrimonial e moral) relatadas pelos sujeitos da pesquisa, as respostas apresentadas em reação a essas violências, suas experiências e percepções acerca da atuação do Poder Público nesse contexto, porquanto se conclui pela existência de dois olhares distintos para a atuação do Poder Público em situações de racismo religioso: o crítico e o confiante.

1. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO DO RACISMO ESTRUTURAL

Este capítulo visa a aproximar o leitor dos sujeitos da pesquisa: as comunidades tradicionais de matriz africana. No tópico 1.1, buscou-se descrever os elementos que possibilitam identificar essas comunidades, como suas crenças, suas formas de organização social, seus territórios e designações, além de pontuar algumas das principais diferenças entre esse grupo social e o contexto social hegemônico (cristão e capitalista) em que estão inseridos.

No tópico 1.2, tratou-se da história destas comunidades no Brasil, desde os primeiros esforços das pessoas negras escravizadas trazidas de África ao território posteriormente conhecido

como Brasil para recriação da sociabilidade e religiosidade originárias, os calundus e as irmandades negras, até a estruturação dos primeiros terreiros, as perseguições inquisitoriais, a criminalização ocorrida nos séculos XIX e XX e o advento dos evangélicos neopentecostais como um dos principais grupos de oposição às religiosidades de matriz africana.

No tópico 1.3, falou-se sobre colonialidade e racismo estrutural, bem como das diversas dimensões e tipos de violência (individual/interpessoal, institucional e estrutural) com a finalidade de contextualizar as violações de direitos humanos sofridas pelas comunidades tradicionais de matriz africana, o que permitirá uma identificação desses fenômenos e ocorrências nas falas das lideranças entrevistadas.

1.1. QUEM SÃO AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA?

Existem no Brasil diversas tradições religiosas denominadas “religiões de matriz africana”, entre as quais se incluem o candomblé e a umbanda, aparentemente as mais conhecidas pela população brasileira geral, bem como o batuque no sul do país, o xangô no nordeste, entre outras denominações. Estas tradições têm como características o culto a ancestrais africanos divinizados ou forças da natureza, denominados orixás no candomblé de Ketu, nkisis no candomblé de Angola ou os voduns da tradição jeje, noções que, em maior ou menor grau, se equivalem, a despeito das diferenças litúrgicas, em especial a língua de referência utilizada nos cultos, como o iorubá ou o quimbundo, por exemplo, já que cada tradição ou vertente do candomblé - “nação” - realiza os cultos em sua respectiva língua. Estes entes espirituais ancestrais são incorporados por médiuns em rituais quando então se diz que eles “vêm em terra”; tratam-se, portanto, de cultos mediúnicos. Todavia, estas comunidades se caracterizam por elementos que vão além da estrita religiosidade, como adiante se verá.

O Decreto Estadual nº 15.671/2014, que regulamenta o Estatuto da Igualdade Racial do Estado da Bahia (Lei 13.182/2014), traz a seguinte definição:

Art. 2º - Para os fins deste Decreto, consideram-se:

[...]

II - povos de terreiros de religiões afro-brasileiras: os grupos ligados aos espaços de culto de religiões afro-brasileiras, segundo critérios de auto atribuição, que utilizam espaços comuns para a manutenção das tradições de matriz africana, respeito aos ancestrais e forças da natureza, e mediante relações pautadas pelo conceito de família ampliada, também denominados de povos de terreiros, povos de religião de matriz africana, povos de terreiros de religiões de matriz africana, comunidades tradicionais de terreiros, povos de santo ou comunidades de religiões afro-brasileiras (BAHIA, 2014)

Também conhecidos como povo de santo ou de terreiro, tais grupos, por força do Decreto n. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, passaram a se incluir na noção de “comunidade tradicional”, em virtude de suas particulares formas da de organização social:

O artigo 3º, inciso I, do referido Decreto define como Povos e Comunidades Tradicionais os "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".

Em todo o território tradicional, os valores de organização coletiva e tradições, incluindo a relação com o universo sagrado oriundo de diferentes contextos culturais africanos são vivenciados nos chamados "terreiros" ou "roças". As práticas tradicionais de matrizes africanas rearmam a dimensão histórica, social e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil dos quais a religiosidade e a religião – relação com o sagrado – são algumas de suas facetas, o que nos remete aos princípios do Decreto nº. 6.040/2007: "(I) reconhecimento das comunidades tradicionais, levando-se em conta os recortes raciais, de gênero, [...] e religiosidade e ancestralidade" (BRASIL, 2016, p. 08).

Assim, os povos de terreiro são reconhecidos oficialmente como integrantes da categoria Povos e Comunidades Tradicionais, porém a sua inclusão neste grupo não passou sem críticas, como aponta Daniela Cordovil no texto “Religiões Afro: Introdução, Associação e Políticas Públicas”:

Em 2012, entrou em discussão a mudança de nomenclatura de Povos Tradicionais de Terreiro para Povos Tradicionais de Matriz Africana. Burocratas da Seppir justificaram-se diante das lideranças afroreligiosas afirmando que a mudança facilitaria o andamento das políticas. Com a anuência dos afroreligiosos, foi lançada em reunião em Brasília, em agosto de 2012, a proposta de criação de um grupo de trabalho para elaborar uma política específica para os antigos “povos de terreiro”, que passariam a chamar-se “povos tradicionais de matriz africana”... No texto de divulgação da reunião, encontrado no site do MDS, a palavras “religião” ou “terreiro” não são mencionadas em nenhum momento... O que toda esta reconfiguração semântica esconde é a luta em torno do polêmico fato de que, entre todos os grupos sociais excluídos que demandam políticas públicas por parte do Estado os afroreligiosos são os únicos que reivindicam estas políticas com base em um fundamento identitário que se produz por conta de um pertencimento religioso, fato que pode se tornar problemático diante de argumentos de grupos religiosos fundamentalistas que tentam deslegitimar estes atores políticos sob o argumento da laicidade do Estado (CORDOVIL, 2014, pp. 67-68).

No entanto, essas comunidades definem-se “para além do elemento religioso, representando uma espécie de contínuo civilizatório africano, baseado em vivência

comunitária e na constituição de uma extensa rede de solidariedade e acolhimento” (LIMA JÚNIOR et al, 2016, p. 40). Maurício Azevedo de Araújo descreve os povos de terreiro como “um dos espaços privilegiados de preservação e continuidade da cosmovisão africana na diáspora” (ARAÚJO, 2018, p. 72), merecendo, por isso, a proteção conferida pelos artigos 215 e 216 da Constituição Federal às manifestações culturais afro-brasileiras, além de reconhecê-las como patrimônio cultural do país. Corroborando esta perspectiva, Lima Júnior et al afirma:

Historicamente, esses territórios tradicionais mostraram-se lugares essenciais de resistência e resiliência de práticas da cultura negra trazida de diferentes lugares da África para o Brasil. Sodré (1988) indica que os terreiros ou as roças, como também são conhecidos os territórios tradicionais, são uns dos principais espaços de sociabilidade na história do negro no Brasil e que nasceram em ambientes de grandes dimensões, com ampla área verde e afastados do centro das cidades, sendo incorporados aos espaços urbanos na medida em que se expandiam os limites dos municípios. Constituem, portanto, a memória viva da resistência negra no Brasil, de valor simbólico intangível. (LIMA JÚNIOR et al, 2016, p. 40)

Merece destaque a citação acima, pois nos permite vislumbrar ligeiramente todo um panorama histórico e geográfico da ocupação e produção dos terreiros. Segundo Braga (1995), os terreiros teriam se construído aos arredores das áreas centrais da cidade como uma resposta à violência policial e aos conflitos de vizinhança, ou seja, na busca por segurança, os terreiros teriam se instalado em áreas mais remotas, onde a repressão às suas práticas seria menor. Outro motivo elencado pelo autor é a proximidade dessas áreas a recursos naturais (notadamente, matas e rios) dos quais o culto necessita. O afastamento dos terreiros das áreas centrais se daria ainda em decorrência da valorização e encarecimento dos terrenos naquelas áreas, uma vez que o candomblé tem sido, historicamente, uma religião de pessoas negras empobrecidas, embora tenha-se tornado de uma religião ancestral a uma religião universalista, na qual estão presentes diversos segmentos da sociedade (CORDOVIL, 2014). A relação entre os terreiros e a cidade em Feira de Santana não foi diferente. É digna de transcrição a observação feita pelo memorialista Lajedinho:

normalmente os terreiros ficavam longe do centro da Cidade, quase sempre em roças onde os vizinhos eram colegas ou admiradores. Mas, de vez em quando, um católico corria a contar ao Delegado e no dia seguinte a polícia ia lá e trazia o Pai de Santo e as filhas, todos com mesas cheias de imagens, nas cabeças, atabaques, enfim tudo que encontrassem. E desfilavam por quase todas as ruas com a molecada vaiando (LAJEDINHO, 2004 *apud* SILVA, 2016, p. 60)

O trabalho de Oliveira (2011) também nota que os terreiros em Feira de Santana geralmente se localizavam nas zonas suburbanas da cidade. O fator do encarecimento dos imóveis urbanos em Feira de Santana é destacado por Silva (2016). A autora cita artigo do jornal Folha do Norte de 24 de agosto de 1929, intitulado “Onde irão residir as classes pobres?”, em que é dito que o valor dos imóveis no centro da cidade havia os tornado inacessíveis à população pauperizada. O articulista chega a recomendar, como solução ao problema, a construção de “bairros pobres pelos vários e aprazíveis subúrbios que possuímos, cujas edificações embora pequenas mas bem asseadas e providas de certo conforto, estejam no alcance de qualquer” (FOLHA DO NORTE, 1929 *apud* SILVA, 2016, p. 93).

Cumprе salientar, todavia, que os terreiros não constituem os únicos territórios possíveis das comunidades tradicionais de matriz africana. Como destacado por Bruno Barbosa Heim (2018), os povos de terreiro ocupam territórios descontínuos. De fato, a mata, os rios, as cachoeiras, as encruzilhadas e o mar são alguns locais de importância para essas comunidades, bem como de onde extraem elementos naturais essenciais ao culto aos orixás, sintetizado nos dizeres, de origem yorubá, “*Kó si ewé, kó sí Òrìsà*” (“sem folha, não há orixá”) e “*Kó si omi, kó sí Òrìsà*” (“sem água, não há orixá”), de que se depreende a relevância da preservação ambiental para estes grupos. De fato, Heim (2018), ao ressaltar a importância da preservação dos recursos naturais para os povos de terreiro, revela a essencialidade destes recursos para a continuidade do próprio culto: “Neste sentido, Bastide (2001), cuja obra foi publicada pela primeira vez em 1958, já afirmava que algumas entidades não mais ‘descem’, como o Xangô de ouro, pois as ervas necessárias para sua encarnação não são mais localizadas” (HEIM, 2018, p. 251). Carvalho (2011) também destaca a importância da relação das comunidades tradicionais de matriz africana com a natureza:

Pensando na sustentabilidade inerente à pluricultura – natural, vegetal e animal –, a relação mantida pelo povo de santo com as matas, rios, cachoeiras e demais espaços naturais é de grande importância. Muitos espaços naturais estão ainda preservados nas cidades inventariadas devido aos trabalhos feitos pelos adeptos para atender aos orixás, que exigem seus lugares de manifestação limpos e intactos... Indo além das obrigações realizadas no interior das casas de santo, os orixás e ancestrais demandam também celebrações realizadas diretamente no espaço da natureza plena. Assim, [...] todo o entorno natural que faz possível a continuidade da vida humana deve também ser cuidado e preservado. Presentes para Oxum e outras entidades semelhantes são feitos em córregos, rios, cachoeiras e lagoas; presentes para Oxóssi e

entidades semelhantes devem ser entregues nas matas; presentes para Iemanjá devem ser entregues no mar; presentes para Exú e entidades semelhantes devem ser entregues nas encruzilhadas urbanas, outros ainda, nas capoeiras, nos espaços liminares em que a urbe começa a acabar e a zona rural começa a aparecer. (CARVALHO, 2011, p. 51, 56)

Para os iorubás, a religião era “marcantemente uma religião ligada à família” (HEIM, 2018, p. 243). Com a desestruturação das famílias sob a dura opressão secular do tráfico de seres humanos, os africanos transplantados para o Brasil formaram as primeiras famílias de santo e nações do candomblé, com suas respectivas línguas, como forma de reproduzir ou reconstruir uma organização social peculiar, perdida do outro lado do Atlântico, baseada não mais em laços sanguíneos, mas afetivos, transferindo, assim, para o Brasil, através do terreiro, “grande parte do patrimônio cultural negro-africano, flexível o suficiente para poder responder à situação concreta vivida na diáspora” (ROLNIK, 2003 *apud* HEIM, 2018, p. 245).

Assim, o terreiro continua sendo espaço de sobrevivência e resistência de um modelo de organização social em tensão com aquele em vigência hegemônica em nossa era:

[O]s candomblés, cada uma à sua maneira, eram capazes de sugerir “novas ordens sociais”, modelos próprios de sociedades que contrapunham à nova ordem sugerida; instituir comportamentos e maneiras tradicionais de organizações social [*sic*]; conservavam hábitos antigos referentes ao ordenamento do espaço; noções de higiene, tratamento de doenças, etc. Assim, as formas antigas de moradia, o “barulho” provocado pelos atabaques, agogôs, cuícas, ganzás, violas e outros instrumentos que incomodavam o sossego público, o tempo de reclusão exigido para a iniciação, resistiam aos novos valores culturais (SOUSA JÚNIOR, 2018, pp. 14-15).

Júlio Braga descreve o candomblé como uma “comunidade de natureza alternativa que permite aos seus membros um estilo de vida muito diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla” e como um “sistema religioso impregnado de forças civilizatórias negro-africanas” (BRAGA, 1995, p. 20).

Diante de tais considerações, observa-se que as comunidades tradicionais de matriz africana possuem modos de vida próprios que destoam da sociedade hegemônica. A suas relações com os animais destinados aos rituais e ao consumo comunitário ilustram esta constatação, como se infere das falas da sacerdotisa Juliana de Oyá e do babalorixá (pai-de-santo, sacerdote) Edson de Omolu em entrevista ao programa Realidades da TVU Recife, em

04 de março de 2018.

Segundo os entrevistados, os animais imolados em rituais religiosos servem de alimento não só aos fiéis, mas ainda à comunidade externa, cumprindo assim uma função social. Tais animais teriam um valor simbólico, ao contrário do que ocorre na sociedade externa, em que os animais destinados ao consumo têm apenas valor de troca. O entrevistador, naquele programa, chega a perguntar se os animais têm um “aspecto sagrado”, se eles “não são apenas números” num processo de produção, ao que os entrevistados respondem positivamente. O sacrifício ou a sacralização destes animais, nas palavras da entrevistada, “remete aos nossos antepassados, porque há 500 anos atrás, há 1.000 anos atrás [*sic*], as pessoas, elas não iam para o supermercado e compravam a bandejinha de carne pronta já ou a comida processada” (TVU RECIFE, 2018). O babalorixá entrevistado explicita isto:

Não é qualquer animal que pode ser oferendado, né? Um animal ferido, um animal doente, um animal que tenha sofrido toda tortura de hormônio que sofrem os animais que ficam aí nessas grandes empresas capitalistas, né, que lucram, né, com esse tipo de relação com a natureza. Esse tipo de animal não serve. Os animais ou são criados no próprio terreiro de forma cuidadosa e reverenciada ou são adquiridos em roças, em pequenos roçados ali também ao redor dos terreiros ou em áreas do interior (TVU RECIFE, 2018)

A dimensão econômica das comunidades tradicionais de matriz africana foi estudada por Carvalho (2011). O autor explana que

A vida religiosa dos terreiros e a vida espiritual de cada um dos seus membros não podem apoiar-se no circuito industrial hegemônico, que passa pelos supermercados e pelas empresas de maior porte, pois os bens materiais produzidos, distribuídos e controlados pelo grande capital não atendem às necessidades rituais dos terreiros... Na visão do povo de santo, os produtos da grande indústria (e muito particularmente os alimentos industrializados) são objetos sem axé, que não podem ser oferecidos aos orixás, ao ori ou aos eguns: sua energia está comprometida pela própria natureza despersonalizada, profana e inclusive violenta que caracteriza a produção massificada capitalista (CARVALHO, 2011, p. 38)

Ainda segundo o autor, a “economia do axé” é marcada pela produção familiar e artesanal em pequena e larga escala, sustentável, de baixo impacto ambiental e incentivadora da biodiversidade, já que os cultos aos orixás demandam o uso de animais e plantas diversificadas e não padronizadas, diferentemente do que ocorre na indústria capitalista. Outrossim, tomando em conta que a produção dos objetos sagrados utilizados nos cultos

demandam saberes específicos, esse modelo socioeconômico “valoriza a diversidade das ocupações tradicionais, dos ofícios, das artes, dos saberes, da agricultura, do extrativismo e da pecuária familiares. Estimula, além disso, a articulação da produção em dinâmicas de circulação plasmadas em feiras e mercados não industriais” (CARVALHO, 2011, p. 52).

Além das suas relações socioeconômicas, entre as características que historicamente diferenciaram o povo de santo da sociedade hegemônica têm destaque as representações do feminino. Enquanto a religião dominante (cristã) pautava a atuação da mulher no mundo sob os signos da submissão desta ao homem, nos candomblés, as mulheres sempre exerceram papéis de liderança e destaque. Mariosa e Mayorga (2017), com base em Ruth Landes (1939), afirma que, àquela época, “o sacerdócio baiano nagô era quase exclusivamente feminino” (MARIOSA, MAYORGA, 2017, p. 112). Desta forma, o terreiro subvertia a lógica prevalecente na sociedade hegemônica:

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento em uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões (SILVA, 2010 *apud* MARIOSA, MAYORGA, 2017, p. 112).

Outro ponto que desafia a lógica capitalista-mercadológica são os períodos de reclusão geralmente exigidos dos iniciados (iaôs) conhecido como “feitura de santo”, em que o iniciado, mulher ou homem, raspa os cabelos e permanecem no terreiro por um período de tempo, reclusos. Interditado o acesso ao mundo exterior ao terreiro, o iniciado se desprende das suas tarefas seculares, o que poderia ser interpretado, numa leitura capitalista, como tempo “improdutivo”, uma vez que o iniciado estará afastado do trabalho mercadológico. Parés (2007, p. 325) nota que o período de reclusão no candomblé contemporâneo tem se reduzido, antes de um a dois anos, para, hoje, um período que oscila entre três semanas e três meses. Tal movimento talvez seja um reflexo da necessidade, possivelmente sentida pelos fiéis, de se adaptar às demandas do mercado de trabalho urbano, embora o autor não faça tal afirmação.

Segundo dados do mais recente censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, havia no Brasil cerca de 588.767 praticantes da umbanda, do candomblé e outras religiosidades de matriz africana, ou seja, aproximadamente

0,3% da população nacional.

As religiões de matriz africana são, ainda de acordo com o censo de 2010, a religião que mais tem, proporcionalmente, em sua composição, pessoas autodeclaradas pretas: 21,1%. O grupo sem religião vem em segundo lugar com 11,1%.

33,1% das pessoas pertencentes às religiões de terreiro com 16 anos ou mais possuem ensino médio de instrução e 12,9% delas o ensino superior. Nos dois quesitos, o grupo fica atrás apenas dos espíritas com 36,5% e 31,5%, respectivamente. 26,3% dos afrorreligiosos possui renda de mais de um e até dois salários mínimos, sendo esta a faixa salarial prevalecente.

Na cidade de Feira de Santana, havia 1.092 praticantes da fé afro-brasileira, segundo o mesmo estudo, o que equivalia a aproximadamente 0,19% da população feirense. Destes, 90,6% são pretos ou pardos (43,3% e 47,3%, respectivamente); 55,6% são mulheres e 48,1% são pessoas maiores de 25 anos, sem instrução ou com ensino fundamental incompleto.

1.2. “GUERRA AS MACUMBAS!”

Em “A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia”, Luís Nicolau Parés (2007) explica que, quando representantes de diversos povos africanos foram deslocados de suas sociedades para o Brasil, trasladaram para o novo continente seus valores e práticas (“fragmentos de cultura”), “porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão” (PARES, 2007, p. 109). Estes fragmentos de cultura, todavia, foram sendo reconstruídos, dando lugar a novas instituições.

Essa reconstrução teria se dado, sobretudo, “no contexto urbano e nas plantações de açúcar, onde se concentrava grande quantidade de escravos”, como forma de resistência cultural coletiva, “mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os ‘tempos de experiência difícil’, dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos” (PARES, 2007, pp. 109-110), além da busca pela “maximização da boa sorte”.

Em seus primórdios, essa reinstitucionalização, que teve início ainda no século XVII, ocorreu em duas dimensões: uma de adaptação das práticas espirituais negras “ao redor dos cantos, batuques e irmandades católicas” e outra de “formação de estruturas sociais mais complexas como os calundus e candomblés” (PARES, 2007, p. 109). Tais dimensões, entretanto, se sobrepunham. Diz o autor:

As irmandades de homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes. Certamente, como aponta Karasch em relação aos escravos no Rio de Janeiro, uma parte dos africanos, fosse por educação recebida na própria África ou na sua chegada ao Brasil, podia aceitar o credo católico e atuar com uma devoção “sincera”.... Entretanto, outra parte dos africanos envolvida nas irmandades, talvez a maioria, não sofria uma conversão tão radical... Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus (PARES, 2007, pp. 110-111)

Tal “dupla participação”, no entanto, alerta o autor, não era vivida como uma contradição, mas como uma “justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano” (PARES, 2007, p. 111).

O termo *calundu*, de origem angola, foi utilizado nos autos da Inquisição ao longo dos séculos XVII e XVIII para designar práticas espirituais de origem africana no Brasil, associadas à dança, cura, adivinhação, exorcismo de “demônios africanos” e feitiçaria:

Vemos, assim, como no século XVIII “*calundu*” foi um termo genérico utilizado para designar atividades religiosas de várias índoles, porém de origem africana, em oposição às práticas católicas e ameríndias. Embora as danças e tambores fossem parte da atividade ritual, a sua funcionalidade era essencialmente terapêutica e oracular, sendo que “*calunduzeiro*” podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho. Essas práticas eram oficiadas por um especialista religioso, às vezes com um número reduzido de assistentes que, secundado ou “incorporado” por “entidades espirituais”, em muitos casos “almas dos seus parentes”, interagem numa relação interpessoal com o “cliente” ou paciente, “dizendo venturas”, prescrevendo remédios ou fazendo curas, assim como malefícios. Também é importante notar que o *calunduzeiro* deslocava-se para onde seus serviços eram requeridos, sem ter normalmente um lugar fixo para a realização de suas práticas (PARES, 2007, p. 115).

A história dos povos de terreiro está diretamente imbricada com a história do povo negro no Brasil, da sua escravização e resistência à opressão. Sua trajetória está tão repleta de lutas e perseguições que seria impossível falar destas comunidades sem abordar seu histórico de resistência.

A partir da literatura que trata da história das religiões de matrizes africanas no Brasil, foi possível perceber que, embora as elites tenham, desde a era colonial, rechaçado tais comunidades, as perseguições a este grupo social foram adquirindo novas roupagens através dos séculos. A perseguição e os conflitos religiosos têm se mantido, todavia, sustentados por fundamentos que se transformaram ao longo do tempo. Entretanto, tais fundamentos dialogam, se atravessam, sobrepõem e sobrevivem uns aos outros de modo que o esforço para criação de uma linha do tempo do conflito aqui tratado não deve ser encarado de forma rígida.

Num primeiro momento, pode-se dizer que a perseguição às manifestações da religiosidade africana encontrou fundamento no poderio do clero católico inquisitorial e da

empreitada colonial europeia sobre as Américas.

Neste período, as danças e batuques de origem africana eram, por um lado, tolerados, desde que não se evidenciassem elementos de religiosidade não-cristã. As celebrações profanas eram toleradas e as sagradas deveriam ser reprimidas. Todavia, tal tarefa não era das mais fáceis para as autoridades cléricas e coloniais, pois

na prática, a fronteira entre a festa sagrada e a profana podia ser bem nebulosa, uma vez que a vida africana estava impregnada de religiosidade, e a religiosidade africana impregnada de ritmos animados... o que tornava a proibição um tanto delicada, mesmo os juízes de paz mais rigorosos hesitavam em proibir tais festejos (SILVEIRA, 2006, p. 175).

Ademais, como pontua Silveira (2006), as decisões quanto à repressão ou tolerância a tais práticas eram tomadas de acordo com a tendência “moderada ou tirânica” (p. 252) da autoridade local. Embora a lei canônica, em especial as “Constituições primeiras do arcebispado da Bahia”, vigentes desde 1707 até o fim do período colonial, proibisse práticas mágicas,

os visitantes da Santa Inquisição “demonstravam maior rigor e intolerância com os *crístãos-novos*, *sodomitas* e *bígamos* do que com os praticantes de rituais pagãos, alterando-se, porém, tal complacência quando o (a) feiticeiro (a) dava indícios de *pacto com o demônio*, operando ações preternaturais e arrebanhando grande número de seguidores”. Mott afirma que mais de 90% das delações sobre a existência de calundus no Brasil “foram sumariamente arquivadas, sem desdobramento processual” e que, entre dezenas de denúncias, apenas uma “feiticeira” africana, Luzia Pinta, foi enviada para os cárceres da Inquisição de Lisboa, em 1741, degradada, presa e torturada... A coação física só entrava em cena quando uma liderança comesasse a arrastar atrás de si “grande número de seguidores”. (SILVEIRA, 2006, pp. 174-175).

É neste momento também, como acima dito, que começam a surgir irmandades negras vinculadas à fé católica e os primeiros calundus. O mais antigo calundu de que se tem notícia é o do liberto Domingos Umbata, em Porto Seguro, no ano de 1646 (SILVEIRA, 2006).

Nathalia Vince Esgalha Fernandes, em seu artigo à Revista Calundu intitulado “A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana”, assim descreve a relação entre a religião dominante (Igreja Católica), o Estado (os poderes coloniais) e os praticantes da espiritualidade africana transportados para a colônia Brasil:

Os preconceitos e ações direcionados contra esse grupo, o de praticantes das religiões afro, em todos os países americanos em que essas religiões são praticadas, têm a ver com a formação da estrutura estatal sob a colonial modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da

empreitada colonial... Na sociedade colonial do século XVIII, as práticas religiosas africanas eram consideradas manifestações de magia ou feitiçaria, e passíveis de punição pelo código canônico e perseguidas pela igreja e pelas autoridades. Yvonne Maggie descreve que “a crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais” (1992, p.22). Assim, a religiosidade negra teve efeitos marcantes no imaginário dos agentes colonizadores sob um misto de admiração e de terror encarnado nas figuras das ‘feiticeiras’ e ‘curandeiras’ (FERNANDES, 2017, pp. 118-119).

A autora destaca que os cultos e práticas de matriz africana, ainda não institucionalizados como religiões organizadas, expressas por meio de festas e batuques, eram geralmente mal vistas; contudo, sofriam momentos de maior ou menor tolerância pelas autoridades.

Deixando de ser colônia e passando ao estatuto de Império nos princípios do século XIX, o Brasil vê a criação de sua primeira Constituição Federal: a “Constituição Política do Império do Brasil”, datada de 25 de março de 1824, em cujo preâmbulo se lê “EM NOME DA SANTÍSSIMA TRINDADE”. A religião é tema logo do primeiro título (“Do Império do Brasil, seu Territorio, Governo, Dynastia, e Religião”). Nesta carta, o catolicismo é oficialmente reconhecido como religião de Estado. No entanto, é reconhecida certa liberdade às demais religiões, desde que praticadas em “culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824).

Ainda assim “[s]egundo a mentalidade de muitas autoridades locais, este direito ao culto doméstico era válido apenas para os protestantes europeus, nunca para os africanos” (SILVEIRA, 2006, p. 252). Acerca disto, merece transcrição o trecho de Silveira (2006):

Por outro lado, “era sempre fácil, num meio regularmente perturbado por revoltas de escravos - observou Roger Bastide - ver nas reuniões de negros um atentado contra o Estado e nos sacrifícios de animais, nas danças acompanhadas de transe místicos, uma ofensa aos bons costumes. Em resumo, apesar das proclamações liberais da Constituição e do Código Criminal, o sistema de controle das religiões negras deixava uma boa margem de arbítrio nas mãos das autoridades locais (SILVEIRA, 2006, p. 252)

É também por volta deste tempo, na primeira metade do século XIX, que o candomblé começa a ganhar força e forma como religião organizada. Segundo Gilmara Santos Mariosa e Claudia Mayorga em texto que destaca o papel das mulheres negras na institucionalização e expansão do candomblé:

A primeira casa de candomblé de que se tem notícia foi fundada na primeira metade do século XIX por mulheres africanas, de acordo com Monique

Augras. O primeiro grande templo foi fundado no centro de Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha. Silva faz um relato sobre as mulheres originárias da cidade de Keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha. Compostas exclusivamente de mulheres de origem nagô, teriam fundado o terreiro de Candomblé chamado “Iyá Omí Asé Aira Intilé”. Este, logo depois, tomaria o nome de “Ilê Axé Iyá Nassô” e seria transferido para o subúrbio do Engenho Velho, passando a ser conhecido como Casa Branca. As fundadoras eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Esse terreiro foi berço de todas as casas mais tradicionais de candomblé Keto, formando uma imensa família de santo. A proliferação da religião se deu mesmo por volta do final do século XIX, e no século XX se expandiu pelo país. (MARIOSA, MAYORGA, 2018, pp. 102-103)

Com o fim do período inquisitorial da Igreja Católica e o florescer de ideias liberais e humanistas, a ciência vai ganhando maior espaço na vida pública e no imaginário das elites ocidentais. Desta mesma forma, a perseguição às religiões de matrizes africanas começa a se reconfigurar, encontrando novos fundamentos e narrativas, como destaca João Ferreira Dias no artigo “‘Chuta que é macumba’: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras”:

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... Colocando os negros yorùbá como a elite africana, dispôs o negro, contudo, pela via da cientificidade da época, ao papel de renegado social, de verdadeiro perigo, poluição e doença social. A religião, naturalmente, serviu de medidor de grau de civilidade do africano, e o médico legista foi claro em considerar que os islâmicos seriam os mais “evoluídos” de entre os negros, ainda que bárbaros. (DIAS, 2019, p. 43)

Produz-se, a esta época, um discurso científico que legitima a ideia de superioridade racial dos brancos (europeus) em relação às demais raças (notadamente, negros e índios). Prossegue Dias (2019):

Efetivamente, o cenário de perseguição marca a existência *longue durée* das religiões afro-brasileiras no campo religioso brasileiro. Schritzmeyer (2004), mostrou a relação, no imaginário social e judiciário, entre a ideia de charlatanice e curandeirismo e as religiões africanas no Brasil, deixando claro que aquelas jamais foram concebidas como religiões de fato. Quer isto dizer que as mesmas sempre se encontraram envoltas em teorias científicas e avaliações judiciárias como “polutas”, “inferiores”, “desestabilizadoras da ordem” e “responsáveis pelo atraso civilizacional brasileiro”, mantendo as

classes inferiores num estado “primitivo” e contaminando as classes superiores com as suas credences e falsos deuses... Conforme nos contextualiza Anderson Oliva (2005, p. 14), a visão cristã acerca de África é polida na “passagem bíblica sobre os descendentes de Cam e a da transposição da cosmologia celestial católica para a cartografia terrestre, localizando na África o inferno na Terra”. Este cenário construído desde a Idade Média, a partir do conhecimento da existência do continente africano e, mais tarde, dos primórdios da presença europeia no continente africano, permitiu extrapolar a realidade através do imaginário cristão, povoado de figuras demoníacas e do combate eterno entre o Bem e o Mal. A antropofagia fazia parte do imaginário europeu acerca de África, desde o século XVIII até ao século XX, uniformizando o continente africano. Em referência ao espaço geográfico que remete aos cultos dos Orixás, os relatos de missionários e viajantes contribuíram para a construção de uma imagem nefasta dos povos yorùbá. Desses trabalhos destacam-se os de Bosman, *Voyage de Guine*, de 1705, Francesco Borghero, *Le Dahom, souvenirs de voyage et de mission*, de 1872, Noel Baudin, *Fetichisme et feticheurs*, de 1884 e o de Pierre Bouche, *La Cote Des Esclaves et Le Dahomey*, de 1885. Tratam-se de relatos marcados pelo imaginário judaico-cristão, em que se demonizam os deuses africanos e os negros, considerando as suas crenças ridículas, e os deuses como aberrações, assemelhados aos mais feios negros vivos (DIAS, 2019, pp. 47, 52-53)

No Brasil, o já mencionado médico-legista Raimundo Nina Rodrigues será o mais influente expoente destas ideias. Também será o primeiro cientista brasileiro a se debruçar sobre a religiosidade afro-brasileira. Tais ideias passaram a justificar políticas eugenistas de Estado no Brasil, como a proibição da entrada de indígenas (nativos) da África e da Ásia “que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas” (BRASIL, 1890) e, ainda, posteriormente, o Decreto-lei 7.967 de 1945, o qual previa a necessidade de se atender, na admissão de imigrantes, “à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia” (BRASIL, 1945). Tendo em vista este cenário, não é de se espantar que o discurso oficial prescrevia que as religiosidades negras “deveriam ser afastadas de um meio social que se pretendia oriundo e portador de uma civilização ocidental” (BRAGA, 1995, p. 23).

Os candomblés eram vistos como uma manifestação do atraso intelectual do negro, uma das práticas “originárias de africanos imbecis” como noticiado no jornal *A Noite* de 26 de maio de 1925 (BRAGA, 1995, p. 157)

Ante o exposto, tem-se que as elites acadêmicas e políticas brasileiras pensavam a herança africana, inclusive a religiosa, como um entrave para “a sedimentação da desejada civilização moldada em padrões europeus” (BRAGA, 1995, p. 25), como “cultos primitivos”, a serem superados ou extirpados seja por meio da miscigenação, biológica e cultural, com

européus, cuja imigração foi incentivada com políticas públicas, seja pelo forte braço repressivo do Estado.

Assim, o Estado Brasileiro, republicano e laico a partir de 1890, viu-se diante do dilema que impunha a difícil tarefa de preservar a sua laicidade ao mesmo tempo em que a ameaça ou risco de expansão das religiosidades negras era tida como um problema social. Esta tarefa foi levada a cabo por meio da criminalização das expressões culturais e religiosas negras no Brasil, como a capoeira e o candomblé.

O “Código Penal dos Estados Unidos do Brazil”, promulgado em 1890 pelo Marechal Deodoro da Fonseca, então Chefe do Governo Federal Provisório, em seu capítulo intitulado “Dos crimes contra a saúde pública”, tipificava as práticas do “espiritismo, a magia e seus sortilégios”, bem como a prescrição de “substância de qualquer dos reinos da natureza” como meio curativo (BRASIL, 1890).

Como destaca Josivaldo Pires de Oliveira (Bel Pires), em tese intitulada “Adeptos da Mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)”, obra destinada ao estudo da repressão policial às religiões de matrizes africanas em Feira de Santana no século XX, a “partir do Código Penal de 1890, em seus artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública, a polícia encontrava argumento jurídico para enquadrar judicialmente os adeptos das práticas afro-religiosas, a exemplo do candomblé” (OLIVEIRA, 2010, p. 111).

Iniciou-se a partir daí uma campanha contra os “adeptos da mandinga” que tinha como base acusações de prática da falsa medicina e curandeirismo, haja vista que pelo menos parte dos juristas da época, a exemplo de Macedo Soares e Nelson Hungria, associavam os tipos penais supracitados a práticas comuns às religiosidades negras, tais como “‘garrafadas’, ‘raízes do mato’, ‘banhos de folha’” (OLIVEIRA, 2010, p. 114).

Em 1940, promulga-se um novo Código Penal, o qual passa a tipificar os crimes de exercício ilegal da medicina (art. 282), charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284), ainda hoje em vigência. Oliveira (2010) salienta que estes tipos penais encontram correspondência com as práticas descritas nos arts. 157 e 158 do Código anterior. Em comentário aos novos delitos, Nelson Hungria pontua:

Outra perniciosa casta de medicastros são os oficiantes do feitiço ou da *macumba*, a que, alhures, também já assim nos referimos: “Ainda são legião entre nós as pessoas que acreditam piamente nas forças misteriosas do *catimbó* e *candomblés*. Ainda há muita gente por este Brasil afora imbuída até o cerne d’alma do miraculoso prestígio de broncos feiticeiros e dos

farçantes da *macumba*. Há por aí muito cavalheiro a par da última novidade literária ou científica do Velho Mundo, mas que estaca, arrepiado e trêmulo, diante de um “despacho” ou de um “ebó”, receoso de que, se nele tocar, contrairá o azar ou mal de outrem. Não só os ignorantes frequentam os lóbregos desvãos da *macumba*, tangidos da convicção de influências supra-sensíveis sôbre as coisas terrenas. Muita gente boa vai, frutivamente, a esses ântros de bruchedos e ritos bárbaros (cognominados “terreiros”), para consultar velhos negros boçais, que dizem conhecer o segredo de afugentar *Exu*, operar uma “troca de cabeça” ou preparar uma “comida de santo” (HUNGRIA, 1959 *apud* OLIVEIRA, 2010, p. 117).

A partir de então, as religiosidades negras passaram oficialmente ao discurso jurídico como um problema de segurança e saúde públicas que devia ser prontamente reprimido: o axé havia virado crime. Neste período, tornaram-se comuns as chamadas “batidas”, intervenções policiais, em terreiros, em que apreendiam objetos sagrados e levavam presos os fiéis. Há ainda inúmeros relatos de pessoas abordadas pela polícia militar nas ruas que foram presas, investigadas, fisicamente agredidas, inclusive pelo uso da palmatória, ou simplesmente “repreendidas” (SOUSA JÚNIOR, 2018; OLIVEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2010; BRAGA, 1995).

Clóvis Frederico Ramaiana Moraes Oliveira (2011) e Josivaldo Pires de Oliveira (2010) abordaram a questão da repressão policial ao povo de santo de Feira de Santana no século XX. O primeiro autor traz diversos relatos, extraídos de jornais da época, em especial o Folha do Norte, de circulação local, de abordagens, prisões, tortura e apreensão de bens e itens ritualísticos de praticantes do cultos orixaísticos, que os articulistas despudoradamente descreviam como “feitiçaria e bruxedo” (p. 48), “bruxaria perversa e criminosa” (p. 49) e “magia negra” (p. 51). As lideranças eram acusadas da prática ilegal da medicina e charlatanismo. Um artigo jornalístico datado de 1933 chega a narrar que, em uma daquelas “batidas”, os policiais “pegaram os prosélitos da magia negra e raspam-lhes a cabeça à navalha, imprimindo-lhes uma cruz sobre o couro cabeludo” (OLIVEIRA, 2011, p. 50). Outro artigo, do mesmo ano, anunciava uma “guerra às macumbas”, consubstanciada na prisão de duas lideranças afroreligiosas.

O segundo autor, além de artigos jornalísticos, analisou também processos, queixa-crime, inquéritos policiais e sumários de culpa produzidos à época, trazendo relatos semelhantes:

Alguns dos casos aqui tratados representam ilustrações irrefutáveis do que se pode denominar de criminalização silenciosa das práticas de candomblé em Feira de Santana. Trata-se, por exemplo, de prisões que recolhiam pessoas à cadeia pública sob a acusação de estarem exercitando o curandeirismo e eram questionadas sobre suas experiências com o candomblé. Foi registrado

pela documentação prisões de pessoas que foram autuadas enquanto cumpriam o processo de iniciação religiosa do candomblé. Encontrei ainda registro de autuação por curandeirismo no qual a justiça determinou apreensão e busca na residência do acusado, tendo como consequência a destruição de objetos sagrados do culto afro-brasileiro na ação policial, ao atender a ordem judiciária (OLIVEIRA, 2010, p. 139)

Entre os casos analisados por Oliveira (2010) incluem-se acusações de curandeirismo ou prática ilegal da medicina e do “baixo espiritismo”. O trabalho de Gabriela Nascimento Silva (2016), que aborda o conflito religioso em Feira de Santana entre 1890 e 1940, corrobora as narrativas dos dois autores, analisando processos criminais e notícias jornalísticas, em que os candomblecistas e demais praticantes de práticas mágico-curativas de origem afro-brasileira eram novamente opostas à noção de civilidade e associados ao primitivismo, ao charlatanismo e à feitiçaria, ao mesmo tempo em que descreviam a forma violenta como eram tratados pela polícia, que chegou a ser criticada pela mesma imprensa devido aos seus excessos:

que os srs. Mantenedores da ordem publica varejem as casas de candomblé e recolham, os macumbeiros, á prisão está direito; porém, se espanquem em plena rua criaturas indefesas, não, porque Feira é, antes de tudo, uma cidade civilizada, cujo meio não tolera cenas deponentes de vandalismo. Continuem os prepostos da policia a perseguir o candomblé, mas, que o façam com um pouco mais de prudência (FOLHA DO NORTE, 1930 *apud* SILVA, 2016, p. 59).

A autora nota que os mais famosos e requisitados entre estes “criavam concorrência frente aos detentores da medicina legal, bem como aos que vendiam remédios” (SILVA, 2016, p. 48). Braga levanta a hipótese de que “a classe médica em geral tivesse parcela de responsabilidade, ainda que subreptícia, na conceituação do que seria falsa medicina para os legisladores, para assim preservar a exclusividade do mercado de cura” (BRAGA, 1995, p. 150). Se, por um lado, a classe médica disputava o “mercado da cura” com os candomblés; por outro, a Igreja Católica disputava a hegemonia do mercado religioso.

Silva destaca que os jornais locais associavam tais práticas à incivilidade, utilizando-se, inclusive, dos adjetivos “negro”, “negra”, “preto” e “preta” como “como forma de desqualificar os indivíduos tidos como curandeiros” (SILVA, 2016, p. 49). Em dois casos, essas palavras foram escritas em negrito nas notícias. A autora afirma ainda:

Na maioria das notícias sobre candomblés e curandeiros, encontramos a recorrência dos termos pejorativos, como pudemos analisar brevemente, bem como a relação entre a procura por tais práticas de cura ou busca religiosa como ações de pessoas ignorantes, que usualmente eram exploradas por espertalhões (SILVA, 2018, p. 56).

A repressão policial às comunidades de terreiro foi perdendo força a partir da década de 1950. Júlio Braga credits esta mudança a “uma nova postura da própria comunidade negra que começou a se organizar na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais” (BRAGA, 1995, p. 25), bem como por uma nova postura do Estado brasileiro que passa a se preocupar mais com seu desenvolvimento industrial, momento em que “essas formas consideradas singulares e bizarras de religiosidade deixariam de ser uma questão essencial e de interesse maior” (BRAGA, 1995, p. 26). Para Araújo (2018), o enfraquecimento da “intolerância sistemática” e “repressão desenfreada” se inicia na década de 1930 e coincide com a entrada em cena “o mito da democracia racial e seu modelo de convivência pautado por uma tolerância assimilacionista” (ARAÚJO, 2018, p. 75). Assim, a religiosidade afro-brasileira começa a sair dos discursos oficiais como uma religião primitiva e atrasada para tornar-se símbolo de uma sociedade brasileira, mestiça, sincrética e homogênea, em que o convívio entre as raças teria se dado de forma harmoniosa. Impulsiona-se, desta forma, “o imaginário do negro e suas relações folclorizadas, exóticas e reificadas das religiões de matriz africana” (RAMOS, 2018, p. 26).

Na Bahia, a partir desta época, o Poder Público passa a exigir uma “licença para bater candomblé”, a ser obtida em Delegacia de Polícia (BRAGA, 1995; SOUSA JÚNIOR, 2018). Braga (1995, p. 26) declara que essa autorização passou a ser exigida a partir da década de 1950, porém, no trabalho de Oliveira (2010), foi possível notar, entre os processos analisados, a existência de um *habeas corpus* que cita, em nome da acusada, uma “licença para bater candomblé” (pp. 65, 146). A petição é datada de 1949, o que indica que tal permissão já era exigida anteriormente à década de 1950. Sousa Júnior (2018) dá a entender que a exigência de tal licença é simultânea à criação da Delegacia de Jogos e Costumes em 1938. Todavia, em carta datada de 15 de julho de 1937, Edison Carneiro, um dos fundadores da União das Seitas Afro-Brasileiras, afirma que está organizando um “Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições” (BRAGA, 1995, p. 165). Em outra carta do ativista, endereçada ao Governador do Estado da Bahia, datada de julho de 1937, é dito que “[s]omente a religião dos negros está, no particular, em plano inferior dependendo diretamente, para o exercício das suas funções sociais, das autoridades policiais do Estado” (BRAGA, 1995, p. 167). As cartas de Edison Carneiro permitem entrever, portanto, que a exigência de licença junto às autoridades policiais já estava em vigor na Bahia muito antes da década de 1950, convivendo, aparentemente, com um tipo

de repressão mais agressiva, como assinala Braga em seu comentário à reunião de posse da primeira diretoria da União das Seitas Afro-Brasileiras:

A presença de um representante do Governo do Estado assim como a de um Juiz Federal à reunião de posse da primeira Diretoria é bem uma demonstração do surgimento de canais mais sólidos para negociações envolvendo os candomblés da Bahia e a máquina administrativa do Estado. Contudo, para aquele período não se tem notícia da realização de nenhum entendimento entre as partes citadas que implicasse numa redefinição comportamental da sociedade em relação aos candomblés da Bahia, que permaneceram submetidos à perseguição policial (BRAGA, 1995, p. 171).

A solidificação das negociações entre os terreiros e o Estado em decorrência da organização de uma entidade representativa (a União das Seitas Afro-Brasileiras, sucedida pela Federação Baiana dos Cultos Afrobrasileiros), o ganho em prestígio de alguns grandes terreiros frente à sociedade baiana e nacional (alguns dos quais nunca chegaram a obter licença para funcionar, sem que sofressem maior impedimentos) e a assimilação da religiosidade afrobrasileira ao discurso da identidade nacional como uma democracia racial e sua consequente folclorização e mercantilização, bem como a atuação dos movimentos negros, foram alguns dos fatores que contribuíram para o enfraquecimento da agressividade da atuação policial.

Em 15 de janeiro de 1976, os terreiros conquistam o fim da exigência de licença para a realização das suas atividades religiosas, por meio do Decreto nº 25.095 do então governador do Estado da Bahia. Tal flexibilização, todavia, coincide com o fortalecimento do protestantismo neopentecostal no Brasil, o qual passa a ser um novo componente do racismo religioso de longa data enfrentado pelos povos de terreiro, do que se falará a seguir.

Na década de 1960, o missionário canadense Robert McAllister mudou-se para a cidade do Rio de Janeiro. Posteriormente, ele viria a fundar a Igreja Nova Vida. Em 1968, McAllister publica o livro “Mãe de Santo”, em que afirma revelar “a verdadeira fonte do poder inerente às práticas afro-religiosas: a inspiração do demônio (...) não há a negação do estatuto mágico dessas religiões e sim sua negativização, que conduz ao seu combate” (ORO, 2008 *apud* DIAS, 2019, p. 48) em uma “guerra espiritual”.

Da Igreja Nova Vida saem dois grandes nomes do neopentecostalismo brasileiro: Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, e Romildo Ribeiro Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Arrastando multidões por todo o país, estas duas personalidades logo se tornarão proeminentes líderes evangélicos com suas próprias emissoras de TV: respectivamente, a Rede Record e a RIT TV.

Já em 1988, Edir Macedo lança o livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?” As citadas obras marcam o início de um novo movimento evangélico que se constrói a partir de uma identidade contrastativa às religiosidades afro-brasileiras, as quais representariam o mal e o Diabo enquanto os evangélicos seriam os representantes do bem e de Deus, devendo estes prevalecer sobre aqueles (DIAS, 2019).

O discurso de ódio contra as religiosidades afro-brasileiras sustentado pelas igrejas evangélicas é um dos problemas mais atuais do racismo religioso no Brasil, sendo este um desafio para os juristas, uma vez que, sendo o comportamento intolerante inerente à própria identidade dos neopentecostais, garantir o respeito às religiões de matriz africana sem, ao mesmo tempo, ferir o direito à liberdade de crença e culto dos grupos protestantes requer um delicado exercício de ponderação por parte dos operadores do direito (DIAS, 2019).

Outras questões atuais envolvem os direitos territoriais, o sacrifício de animais (objeto de recente julgamento pelo Supremo Tribunal Federal), a regularização fundiária e a isenção tributária. Todavia, repete-se aqui o que foi dito anteriormente: a fase atual da relação entre os povos de terreiro e a sociedade mais ampla, inclusive com o Estado, não representa uma superação total e definitiva com elementos do passado, haja vista a manutenção contemporânea no Brasil do racismo estrutural e da colonialidade do poder como se verá (ALMEIDA, 2018; QUIJANO, 2005).

1.3. O QUE É RACISMO RELIGIOSO?

Os movimentos sociais organizados em torno dos interesses coletivos da população negra têm entendido a que luta pelos direitos humanos das comunidades tradicionais de matriz africana se insere numa luta mais ampla contra o racismo (ARAÚJO, 2018). Por esta razão, ativistas, acadêmicos e teóricos, a exemplo de Flor do Nascimento (2017) e Ariadne de Oliveira (2017), têm insistido que a expressão “intolerância religiosa” é insuficiente para descrever as violências experienciadas por este segmento social, sendo mais precisa a expressão “racismo religioso”.

A fim de examinar a hipótese fixada pelos autores supracitados, visitaram-se as construções teóricas de Silvio Almeida (2018), relativas à conceituação do fenômeno do racismo, elaborado de um ponto de vista crítico e estrutural, e de Aníbal Quijano (2005) referentes à colonialidade do poder. Tais construções teóricas contribuíram para a apreensão do fenômeno denominado racismo religioso e de sua utilidade para compreensão das

condições vividas e enfrentadas pelas comunidades tradicionais de matriz africana.

A partir de uma leitura conjunta dos citados autores, foi possível formular o entendimento de que a categoria raça, nascida na Europa Ocidental no século XVI, como “referência a distintas categorias de seres humanos” (ALMEIDA, 2018, p. 19), logo passou a representar

a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia (QUIJANO, 2005, p. 117).

Assim, o crescente poder colonial europeu encontrou justificativa filosófica e científica na suposta inferioridade natural dos povos que foram sendo subalternizados por meio do colonialismo, notadamente negros e índios.

“A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa” colocou sob a sua hegemonia “o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121). Assim, o eurocentrismo, perspectiva epistemológica gerada como resposta “à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América” (QUIJANO, 2005, p. 126), se tornou mundialmente hegemônico.

A partir da perspectiva eurocêntrica, a história era concebida como uma sequência de acontecimentos linear, unidirecional e evolucionista, na qual a humanidade teria partido de um “estado de natureza”, aos quais os negros e índios eram associados, em direção à civilização, à modernidade, representada pelos europeus:

[O]s europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa (Mignolo, 1995; Blaut, 1993; Lander, 1997). Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças inferiores e –portanto– anteriores aos europeus. De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. (QUIJANO, 2005, pp. 120-121)

A necessidade de camuflar a nítida contradição entre a ideia de universalidade do direito à liberdade e igualdade, consolidados no discursos liberais e iluministas, e os processos de escravização e colonialismo promovidos pelos países da Europa Ocidental conduziu importantes filósofos e cientistas do período à desumanização dos negros e índios, como já visto no tópico anterior. O racismo, “como uma forma sistemática de discriminação que tem por fundamento a raça e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam”, se caracteriza nas relações de poder desiguais entre os grupos racializados e “se expressa concretamente como desigualdade econômica, política e jurídica” (ALMEIDA, 2018, pp. 25, 39), portanto, independentemente da intenção (“dolo racista”) dos indivíduos envolvidos em tais práticas. Desta forma, o racismo não constitui uma mera “crença” na superioridade ou inferioridade de determinado grupo racial, mas no poder de um grupo hegemônico para discriminar e valorar negativamente outro grupo racial, tornado subalterno por meio de práticas discriminatórias, mesmo quando inconscientes ou involuntárias.

Se reiteradas por um longo período de tempo, tais práticas produzem a “*estratificação social*, um fenômeno *intergeracional*, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social - o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material - é afetado” (ALMEIDA, 2018, p. 26).

As relações de poder desiguais estabelecidas entre brancos e negros no Brasil, consolidada com a estratificação da população negra nas camadas mais empobrecidas e marginalizadas da sociedade, interditou ao negro a possibilidade de criação e ampla difusão e aceitação de uma narrativa ou discurso contra-hegemônico acerca de si mesmo, haja vista a escassez de poder político, econômico e jurídico que lhe conferisse tal possibilidade, uma vez que estes se concentravam nas mãos das elites compostas por europeus e seus descendentes.

É neste contexto que está inserida a questão das religiões de matriz africana. As elites, gozando de poder e hegemonia, foram capazes de produzir um discurso oficial em que o negro lhe era naturalmente inferior, assim como o eram suas produções culturais e mentais, inclusive a sua religião, narrativa que produz efeitos, ainda que parciais, até os dias atuais, consubstanciados nos estereótipos raciais, como revelou o estudo realizado por Schucman (2012).

Como abordado no tópico anterior, as religiosidades negras eram descritas como primitivas e atrasadas, por serem produtos de culturas africanas inferiorizadas, fundamento

que justificou em grande parte as perseguições a estes grupos. Nesta perspectiva, a perseguição aos povos de terreiro não esteve dissociada do eurocentrismo, que via no negro a manifestação de um estado evolutivo primitivo da humanidade, tomando como modelo e ideal o europeu: concretiza-se, nas palavras de Prandi, “o preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra” (PRANDI, 2005, *apud* CORDOVIL, 2014, p. 69). Assim, pode-se dizer que a discriminação sofrida pelos povos de terreiro tem sua origem na negação à liberdade, igualdade e plena humanidade do negro a partir da sua escravização, discriminação e dos discursos de inferioridade racial que eram utilizados tanto para explicá-las quanto para justificá-las.

A empreitada colonial implicou não apenas a submissão material dos povos africanos aqui trazidos e seus descendentes por meio da sua escravização e posterior criminalização, mas uma “colonização das perspectivas cognitivas” dos povos subordinados na medida em que “fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã” (QUIJANO, 2005, p. 121).

Para os teóricos e ativistas que reclamam a aplicabilidade do racismo religioso ao estudo das violências sofridas pelos povos de terreiro, os obstáculos que lhes são impostos nada mais são que o reflexo do racismo antinegro existente no país (SCHUCMAN, 2012; NASCIMENTO, 2017). Assim, o racismo religioso nada mais seria que uma dimensão religiosa e cultural do conflito racial instalado no Brasil.

Este trabalho parte de uma concepção de racismo como um fenômeno localizado a partir do surgimento da categoria “raça” na modernidade, tornando-se uma ideologia mobilizada para justificar, entre outros processos, os de escravização dos povos africanos e os colonialismos (SCHUCMAN, 2012). O racismo é, portanto, o termo utilizado para descrever a ideologia racial resultante e estruturante de um sistema social racializado, enredada nas instituições e práticas sociais (BONILLA-SILVA, 1997).

Para Eduardo Bonilla-Silva (1997), as raças são o efeito de práticas raciais de oposição (“nós” *versus* “eles”) nos níveis econômicos, políticos, sociais e ideológicos. Estes grupos são determinados não biologicamente, mas socialmente, como categorias de identidade e associação, embora as características fenotípicas, biologicamente herdadas, sejam muitas vezes utilizadas para denotar distinções raciais.

Articula-se a esta noção o modelo apresentado por Nancy Fraser (KENNER, 2012) para compreensão do racismo como um problema social com uma dimensão político-

econômica ou de distribuição, a qual remete à ideia de sistema social racializado (BONILLA-SILVA, 1997) ou de racismo material (SCHUCMAN, 2012), aliada a uma dimensão cultural-avaliativa ou de reconhecimento, que aponta para a ideologia racial resultante e justificadora deste sistema social (BONILLA-SILVA, 1997) ou para o que Lia Vainer Schucman (2012) denomina de racismo simbólico.

Esta segunda dimensão do racismo é caracterizada pela ideia de que as atribuições racistas teriam fundamento na própria natureza humana: “É por isso que atribuições de diferença de cunho racista ou sexista são geralmente atribuições de diferenças naturalizadas que exigem validade atemporal ou pelo menos por longos períodos de tempo” (KENNER, 2012, p. 47).

Para Schucman (2012), o racismo simbólico está fundamentado numa ideia de continuidade entre os corpos dos sujeitos racializados e os aspectos morais, estéticos e intelectuais destes sujeitos de modo que, embora se possa falar em um racismo cultural, sem raça, tal noção não deixa de estar imbricada a estes corpos:

Posto isto, podemos pensar em diferentes formas de racismo. Segundo Wieviorka (2006), dois argumentos diferentes sustentam este fenômeno: o racismo biológico e o racismo cultural. O *racismo biológico* procura sustentar os argumentos para justificar as hierarquias sociais no conceito de raça, enquanto conjunto de características físicas herdadas (cor do cabelo, pele, nariz, etc). Já o *racismo cultural* nomeado como *novo racismo* ou *racismo diferencialista* por teóricos como, Taguieff (1987), Balibar (1991) e Gilroy (2001), apresenta-se como um «racismo sem raça», um racismo que justifica as hierarquias sociais através de uma ideia essencialista de cultura em que as diferenças linguísticas, religiosas e de modos de vida de diferentes grupos são significadas como inferiores ou inassimiláveis à cultura dominante. No entanto, apesar de a justificativa desse argumento ser traduzida em termos culturais, esse racismo está intrinsecamente ligado à noção de racismo biológico na medida em que a cultura dos grupos é naturalizada e hierarquizada como superior e inferior e necessariamente associada aos corpos biológicos dos indivíduos desses grupos. Segundo Ramón Grosfoguel (2007), o racismo cultural está sempre articulado com os discursos da pobreza, das oportunidades no mercado de trabalho e da marginalização, em que os problemas relacionados ao desemprego das minorias racializadas se constroem como um problema de hábitos ou crenças, ou seja, como um problema cultural, e, portanto naturalizando, fixando e essencializando a cultura dos grupos racializados como inferiores (SCHUCMAN, 2012, p. 42, itálicos do original).

A autora afirma, como um dos pontos fundamentais para se compreender o funcionamento do racismo no Brasil, a importância de se apreender o movimento que substitui as explicações para as desigualdades sociais como justificadas pelo conceito de raças superiores e inferiores pela teoria de culturas superiores e inferiores, que tem operado para a

manutenção da hierarquização entre a civilização branca europeia sobre as civilizações africanas e negras, a substituição dos discursos de cor e genética pelo da modernidade e progresso.

Tal movimento é importante para a compreensão do objeto da nossa análise: o racismo religioso. De fato, um dos sujeitos da pesquisa realizada por Schucman chega a tocar neste assunto em uma das entrevistas citadas na obra:

Lia: Então, você acha que o fato de os imigrantes que vieram e conseguiram ter dinheiro, depois de três gerações, está ligada a cultura?

Sim, imagina, eles sempre estudaram, não são analfabetos, tiveram acesso às letras, às ciências matemáticas, eles tiveram acesso ao conhecimento. E quando eles chegaram aqui, se não tinham, foram construindo. Você não vê imigrante europeu sem estudar, sempre foi muito forte essa história do estudo, é um valor básico da sociedade deles. Diferente da cultura e dos africanos, que são mais flexíveis quanto a ética e a moral, é só ver a religião deles, não tem esse negócio de fazer o bem... E eles dão mais valor para música, divertimento e essas coisas, enquanto o europeu, ao trabalho e estudo.

Marcelo contrapõe aquilo que ele chama de cultura europeia ao que nomeia de cultura dos africanos. Seu discurso relaciona as vantagens dos brancos como atributos morais, éticos e de condutas culturais intrínsecas aos imigrantes europeus. Para Marcelo, a explicação sobre as desigualdades sociais, que, para Vinicius, foram justificadas pela ideia de raças superiores e inferiores, foi substituída pela de culturas superiores e inferiores, permanecendo a hierarquia entre a civilização branca europeia e as civilizações africanas. Desse modo, a ideia de “cultura”, como aponta Guimarães (1999c), transformou-se em uma noção tão fixa, estanque e estável quanto a de raça biológica (SCHUCMAN, 2012, p. 74).

Desta forma, percebe-se a inferiorização dos valores culturais e religiosos de origem africana como explicação para as disparidades sociais entre os grupos raciais. Novamente, aparece ali uma ideia de superioridade da civilização europeia que escamoteia as condições históricas de submissão dos povos africanos e ameríndios pelos poderes coloniais.

Para Ariadne Basílio de Oliveira (2017), é justamente esta imposição da racionalidade moderna pelos poderes coloniais, contrária à pluralidade epistêmica, que acabou por marginalizar os modos de vida das comunidades tradicionais de matriz africana, independentemente do pertencimento racial dos seus membros:

Com a continuidade do padrão colonial de poder e sua projeção global, o racismo, como seu eixo estruturante, continua a existir e violar os povos e comunidades que possuem outras formas de saber, ser, de conviver e comercializar que não as ocidentais. Essa é a realidade em que vivenciam as religiões afro-brasileiras distribuídas em suas comunidades de terreiro pelo Brasil. São vítimas do racismo que embasa as violações, a discriminação, os ataques, as criminalizações e os preconceitos contra essas religiões.

A grande sacada aqui é que a questão do racismo epistêmico extrapolar os limites raciais estabelecidos pela cor da pele e findar por condenar à

inferiorização todos aqueles e aquelas que estabelecem uma relação com o mundo a partir de um “cosmos” (SEGATO, 2016) que se difere da racionalidade-modernidade, independentemente da cor da pele (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Com isso, uma pessoa lida como branca socialmente, também é passível de sofrer discriminações quando se apresenta como pertencente a comunidades afro-religiosas (OLIVEIRA, 2017, p. 27).

Por esta razão, para a autora, que se esforça para sistematizar a categoria “racismo religioso”, a categoria “intolerância religiosa” seria insuficiente para se pensar as violências sofridas pelas comunidades afroreligiosas, sendo o racismo religioso uma expressão mais precisa. De fato, as violações de direitos humanos sofridas pelos povos de terreiro, sua demonização, a intensidade e a frequência dos ataques, o histórico de criminalização e perseguição e as representações que ocupam o imaginário popular são alguns dos aspectos que revelam o caráter *sui generis* da violência sofrida por estas comunidades, se comparada àquelas vivenciadas pelas demais religiões no Brasil.

Com efeito, embora o IBGE revele que apenas 0,3% da população brasileira seja praticante de uma religião de matriz africana (IBGE, 2010), o Relatório sobre a Intolerância Religiosa (2011-2015) do Ministério dos Direitos Humanos (BRASIL, 2016) indica que 53% das notícias de intolerância religiosa veiculadas pela imprensa nacional tiveram como vítimas os afroreligiosos. Ademais, 27% das denúncias de intolerância religiosa realizadas em ouvidorias, no Brasil, são efetuadas por pessoas de terreiro (atrás apenas daqueles que não informaram sua religião, 35%). Todavia, a grande maioria dos conflitos que chegaram ao Judiciário no período teve como vítimas pessoas da religião adventista (54%). A mesma pesquisa revelou que 26 pais-de-santo foram assassinados no período, sendo ao menos quatro destes homicídios por motivação religiosa, conforme interpretação da polícia ou do Ministério Público. Em outros dois destes casos, há indícios de motivação religiosa, como a quebra de imagens.

Os dados permitem concluir, idealmente, que a população afroreligiosa seria a que mais sofre ataques à sua liberdade de culto, o que se mostra relevante, ainda mais se considerada a cifra oculta de tais ilícitos. Todavia, precipitar-se a esta conclusão anularia a hipótese de que este segmento populacional, em vez de mais violentado, seria o que mais denuncia tais violações ou de que, talvez, ambas as interpretações estejam corretas.

Por outro lado, os povos de terreiro não se identificam apenas pelo elemento religioso. Tratam-se de povos e comunidades, não apenas denominações religiosas, com formas de vida diversas daquelas vivenciadas pelas maiorias sociais, cuja cultura dominante

encontra fundamento nas tradições cristãs. Por conseguinte, o ataque aos templos e praticantes de tais credos não poderia ser entendido como um mero atentado às suas convicções religiosas e suas formas de expressão e, portanto, à sua liberdade de culto, mas sim à própria existência e dignidade de uma comunidade ou povo (NASCIMENTO, 2017; ARIADNE, 2017).

Por isso, podemos dizer que essas “religiões” são muito mais que religiões, no modo como o ocidente as entende: são modos de vida que contêm em seu interior uma espiritualidade... Atritos e discordâncias entre perspectivas religiosas são uma constante na história do mundo. E em nosso país não é diferente. Mas aqui, há uma maneira muito particular dessas desavenças se expressarem. A hegemonia das crenças cristãs não faz com que qualquer religião não-cristã seja atacada da mesma forma. Quantos templos budistas, quantas sinagogas, quantas mesquitas vimos serem derrubadas pelo Estado ou incendiados por gestos de intolerância? Quantas pessoas não-cristãs que não praticam as “religiões de matrizes africanas” vemos serem mortas, sofrerem tantos tipos de violências físicas e verbais apenas por não serem cristãs? Quantas práticas de origem europeia que evocam magias e feitiçarias (como os grupos Wiccans, por exemplo) vimos serem perseguidos em redes abertas de TV e rádio nacionais, embora sejam bastante disseminadas no Brasil? Estes elementos deixam explícitas as dinâmicas particulares de ataques às tradições de matrizes africanas que são, em um primeiro momento, reduzidas a uma crença religiosa e, em seguida, essa crença, produto de um processo de mitigação, é demonizada, criminalizada e discriminada (FERNANDES, 2017). Minha suspeita é de que o que incomoda nas “religiões de matrizes africanas” são exatamente o caráter de que elas mantenham elementos africanos em sua constituição; e não apenas em rituais, mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016)... Por isso, penso que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca (NASCIMENTO, 2017, p. 54)

Partindo da perspectiva do racismo como um fenômeno estrutural, a frequência ou intensidade dos ataques sofridos, por si só, não são suficientes para caracterizá-los como racismo religioso. O racismo reclama a configuração de uma discriminação negativa sistemática de um grupo racial (ALMEIDA, 2018). Nesta esteira, Maurício de Azevedo Araújo (2018) traz importante contribuição para entendermos as violações de direitos humanos das comunidades tradicionais de matriz africana como uma manifestação do racismo estrutural.

Para o jurista, a liberdade de consciência e de crença, direitos conquistados a partir das revoluções liberais, não é suficiente para atender às demandas dos povos de terreiro por justiça e reconhecimento. Isto acontece porque a liberdade de crença constitui uma liberdade

negativa, isto é, um direito à não interferência do Estado no âmbito das ações individuais, neste caso, no direito de aderir ou não a uma crença religiosa. Entretanto, segundo o entendimento do citado jurista, as demandas dos povos de terreiro reclamam “uma concepção integral do direito à liberdade religiosa articulada com os direitos culturais, por meio dos quais a Constituição de 1988 veio afirmar o caráter pluriétnico da sociedade brasileira” (ARAÚJO, 2018, p. 82).

Prossegue o autor:

[O] texto constitucional refere-se expressamente às manifestações populares indígenas e afrodescendentes, ao tempo que eleva as identidades, as ações e memórias desses grupos à condição de patrimônio cultural do Brasil. Portanto, sendo os povos de terreiros um dos espaços privilegiados de preservação e continuidade da cosmovisão africana na diáspora, deverá ser garantido o livre exercício de suas práticas, cabendo ao Estado a proteção contra qualquer ato de violação ou desrespeito às suas práticas religiosas. Aí reside um aspecto fundamental para pensar o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana, o qual não está mais restrito ao direito liberal e individual de liberdade religiosa, mas em sua articulação com a garantia dos direitos culturais, os quais só podem ser exercidos coletivamente. (ARAÚJO, 2018, p. 72)

Braga corrobora o posicionamento de Araújo ao descrever o terreiro como “núcleo de produção e transmissão de expressões culturais diretamente comprometidas com a formação da identidade cultural negro-baiana” (BRAGA, 1995, p. 148). Assim, os povos de terreiro gozam de proteção legal não apenas decorrente da liberdade religiosa, mas também como manifestação cultural dos povos africanos trazidos forçosamente ao atual território brasileiro no período pré-abolicionista, de forma que a ideia de “intolerância religiosa”, enquanto violação à liberdade de culto, não abriga a complexidade da matéria em comento, uma vez que não contempla o caráter estrutural e institucional do problema.

Diante das considerações feitas, não se pretende negar, todavia, a importância do direito à liberdade religiosa individual para os praticantes da fé afro-brasileira. Sem dúvida, tal direito é importante para a garantia da dignidade humana dos povos de terreiro. Ademais, uma vez que o racismo, concebido como estrutura e prática discriminatória institucional, diz respeito à violação de direitos coletivos, entende-se que a intolerância religiosa é ainda uma categoria útil para descrever eventuais atentados à liberdade de culto individual dos sujeitos.

Cumpramos ressaltar ainda que, embora se compreenda o racismo religioso como um uma dimensão específica do racismo estrutural anti-negro no Brasil, as dimensões interpessoal ou individual e a institucional devem ser igualmente reconhecidas. Almeida

(2018) traz a distinção entre os conceitos de racismo individual e racismo institucional formulada por Hamilton e Ture

O *racismo individual*, dizem os autores, [...] consiste em atos evidentes de indivíduos, que causam morte, ferimentos ou destruição violenta de propriedades. Este tipo pode ser gravado por câmeras de televisão; pode frequentemente ser observado no momento em que ocorre.

Já o *racismo institucional* é “menos evidente, muito mais sutil, menos identificável em termos de indivíduos específicos que cometem os atos”. Porém alertam os autores para o fato de que o *racismo institucional* “não é menos destrutivo da vida humana”. O *racismo institucional* se origina na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública do que o primeiro tipo”. (ALMEIDA, 2018, pp. 33-34).

A noção do racismo como fenômeno multidimensional, trazida por Almeida (2018), parecem equivaler àquela apresentada por Riccardo Cappi (2009) ao tratar das dimensões interpessoal, institucional e estrutural da violência. O autor define a dimensão interpessoal como aquela “que se materializa pelo comportamento de um ou mais indivíduos... Essa violência - que pode ser ou não de natureza física - é certamente a mais visível, a que se materializa sob nossos olhares” (CAPPI, 2009, p. 29), trazendo como exemplos o furto, o estelionato, estupro, homicídio, calúnia, insulto e difamação.

Cabe ter-se em mente que a violência interpessoal pode assumir diversas formas, algumas das quais são reconhecidas e até mesmo definidas na legislação pátria. A Lei Maria da Penha (Lei Federal nº 11.340/2006), nos incisos do seu art. 7º, reconhece e estabelece parâmetros para a identificação da violência contra a mulher em suas formas física, psicológica, patrimonial, sexual e moral. A Lei 13.431, que aborda a violência contra criança, versa acerca da violência física, psicológica, sexual e institucional, incluindo nesta última a revitimização (art. 4º). O Estatuto do Idoso também reconhece a violência em suas dimensões física e psicológica (art. 19, §1º, Lei 10741/2003). As categorias citadas serão mobilizadas quando da análise dos dados colhidos em campo.

Quanto à violência institucional, esta se caracteriza por um funcionamento violento das instituições por meio de práticas “que atuam sistematicamente no desrespeito aos indivíduos, à sua subjetividade, à sua expressão, enfim a seus direitos mais elementares... Estes não se confundem, mesmo contribuindo para explicá-las, com as eventuais práticas violentas e pontuais de seus representantes.” (CAPPI, 2009, p. 30)

Sobre a violência estrutural, o autor a define como:

[...] aquela que caracteriza o conjunto das relações sociais e o funcionamento da própria sociedade. A miséria, o desemprego, as desigualdades sociais, a falta de oportunidades, bem como a presença insuficiente ou inadequada do Estado, além de constituir uma possível causa de comportamentos violentos, devem ser considerados como elementos da violência em si, que se dá, nesses casos, de maneira generalizada, onipresente e nem facilmente legível. É a violência pela qual a sociedade organiza o próprio desenvolvimento, desconhecendo, oprimindo ou excluindo seus componentes. A violência, ou pelo menos o próprio sentimento de insegurança, se dá também pelo caráter imprevisível das relações sociais, pela perda de controle sobre os nossos destinos, individuais e coletivos, pela diminuição das lógicas de solidariedade e pelo crescimento do individualismo. Nesse sentido, é possível dizer que a estrutura social, pela injustiça que a caracteriza, é violenta. (CAPPI, 2009, p. 30)

É importante ter em mente que o racismo, como expressão peculiar da violência, opera em múltiplas dimensões de modo a permitir uma análise socialmente contextualizada e historicamente localizada do fenômeno do racismo religioso no Município de Feira de Santana.

Assim, em síntese, a noção de racismo religioso é útil para compreender que: a) as violações de direitos humanos dos povos de terreiro afetam uma coletividade que se define, para além do elemento religioso, mas também por uma organização social específica, diferenciada da sociedade mais ampla; b) que estas violações se situam dentro de um histórico de escravização, inferiorização e discriminação da população negra, a qual, considerada pela classe dominante como naturalmente inferior à branca, portanto, uma ameaça ao desenvolvimento nacional e à segurança pública, teve suas produções mentais e culturais reprimidas, perseguidas e alijadas do direito à liberdade de culto; c) a proteção jurídica aos povos de terreiro, para além da garantia à liberdade de crença, advém da necessidade de assegurar a salvaguarda de manifestações culturais negro-ameríndias devido à importância desta comunidade para a preservação de elementos da cultura, memória, língua e conhecimentos associados a etnias africanas e indígenas.

2. A PROTEÇÃO JURÍDICO-NORMATIVA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Nas seções anteriores, tocamos ligeiramente em alguns tópicos jurídicos de interesse à proteção dos povos de terreiro, como a liberdade de crença e a proteção ao patrimônio cultural nacional. Salientou-se que as comunidades de matriz africana são, ao mesmo tempo,

tanto um segmento religioso quanto uma comunidade tradicional, gozando, portanto, de direitos relativos à proteção ao culto, bem como direitos culturais e territoriais.

Na presente seção, falaremos dos direitos desta comunidade. Afinal, trata-se de um trabalho que se situa no campo do Direito e, sendo o Direito também o estudo da norma, tem-se como objetivo final documentar estas normas de proteção a esta população e analisar como estas vem sendo implementadas pelo Poder Público e recepcionadas pela própria comunidade no Município de Feira de Santana. O mero estudo do direito positivado em matéria de liberdade religiosa e direitos culturais não dá conta da proposta desta pesquisa. Tal movimento investigativo exige uma pesquisa empírica, como destaca Michel Mialle (2005):

Como conhecer o Estado? Evidentemente que não, dirá a maior parte dos autores, fazendo apelo a uma teoria do Estado, admitida *a priori*, mas sim observando o que é o Estado, tal como ele funciona hoje em dia. (MIALLE, 2005, p. 40)

Passaremos, ainda, à análise jurisprudencial do tema a partir de consulta ao banco virtual de decisões dos tribunais superiores ou instâncias extraordinárias, isto é, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal, em virtude da repercussão e importância conferida às decisões destas cortes judiciais sobre todo o aparato jurídico do Estado brasileiro.

2.1. NORMAS JURÍDICAS DE PROTEÇÃO ÀS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

São muitos os direitos que poderiam ser listados aqui, porém não se pretende uma análise exaustiva da matéria. Não se quer cair em minúcias. Queremos apenas delinear aqui um campo geral de proteção jurídica conferida aos povos de terreiro enquanto grupo social, pondo em relevo normas referentes ao seu reconhecimento e sua preservação e a sustentação da sua existência e dignidade coletivas e sua continuidade.

Como segmento religioso, este goza de diversos direitos preceituados pela Constituição Federal de 1988 como o tratamento igualitário (art. 5º, *caput* e inciso VIII), a inviolável liberdade de consciência e de crença, o livre exercício dos cultos religiosos a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (art. 5º, VI), a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (art. 5º, VII) e liberdade de associação (art. 5º, XVII), a laicidade do Estado (art. 19, I), além da imunidade tributária dos templos (art. 150, VI, b). Tais direitos consolidam o Estado brasileiro como laico.

Na ADI 4.439/DF, o Supremo Tribunal Federal manifestou-se acerca do conteúdo da

liberdade religiosa e da laicidade do Estado cuja proteção

deve ser realizada em sua dupla acepção: (a) proteger o indivíduo e as diversas confissões religiosas de quaisquer intervenções ou mandamentos estatais; (b) assegurar a laicidade do Estado, prevendo total liberdade de atuação estatal em relação aos dogmas e princípios religiosos (BRASIL, 2018).

Os direitos supraindicados são reafirmados nos arts. 23, 24, 25 e 26 do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288 de 20 de julho de 2010). O art. 24 traz uma série de incisos com direitos específicos às religiões de matriz africana, versando mais especificamente acerca de questões como a celebração de festividades, comercialização e uso de artigos religiosos, publicidade e até mesmo “a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais” (BRASIL, 2010). As “práticas de intolerância religiosa” a que se refere o dispositivo estão tipificadas como infrações penais na Lei de Racismo ou Lei Caó, como é conhecida a Lei 7.716 de 05 de janeiro de 1989, em seus diversos artigos, incisos e parágrafos.

O art. 26, II, do mesmo diploma legal preocupa-se ainda com a proteção dos “documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas” (BRASIL, 2010). O inciso seguinte se ocupa da representação política dos afroreligiosos, prevendo sua participação proporcional junto às demais religiões “em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público” (BRASIL, 2010).

Como comunidade tradicional, os povos de terreiro gozam de direitos relativos ao território e à cultura. O relatório “Comunidades Tradicionais de Matriz Africana Povos de Terreiro: Segurança Alimentar, Nutricional e Inclusão Produtiva”, produzido pelo Ministério dos Direitos Humanos (BRASIL, 2018) traz uma lista de dispositivos jurídicos que garantem direitos neste domínio, em que menciona a proteção às manifestações culturais populares e a sua preservação como patrimônio cultural, inclusive aos documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas (arts. 215 e 216 da Constituição Federal; art. 26, III, do Estatuto da Igualdade Racial; Convenção de Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), vigente internamente por força do Decreto nº 80.978/1977; Convenção Para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e

a Cultura (UNESCO), promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 5.753/2006; Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 6.177/2007), o direito à autodeterminação dos povos e proteção da vida cultural, religião e língua das minorias religiosas (arts. 1º e 27 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos da Assembleia Geral das Nações Unidas, promulgado no Brasil pelo Decreto nº 592 de 06 de julho de 1992), o direito à consulta prévia, livre e informada acerca de políticas legislativas ou administrativas que possam afetar seus territórios (Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Decreto nº 5.051/2004), entre outros dispositivos legais. O direito à consulta prévia também está presente no art. 45 da Lei nº 13.182/2014 do Estado da Bahia.

À nível estadual, a Constituição do Estado da Bahia, em seu artigo 275, além de reafirmar os direitos já previstos no Estatuto da Igualdade Racial, prevê outras medidas em prol do segmento afroreligioso:

Art. 275. É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:

[...]

II - proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial aos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira;

[...]

IV - promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus. (BAHIA, 1989)

Além disso, o Estado da Bahia promulgou o seu próprio Estatuto da Igualdade Racial (Lei 13.182/2014), em que previu uma série de garantias aos povos de terreiro, tais quais ações afirmativas de cunho reparatório e compensatório (art. 5º, I), a promoção de conhecimento científico e tecnológico a políticas direcionadas à saúde da população negra e dos povos de terreiro (art. 19), a formação inicial e continuada dos trabalhadores da área da saúde para o enfrentamento ao racismo e a promoção de campanhas do mesmo tema (art. 20), direito de realizar atividades escolares compensatórias quando precisarem faltar aulas em função de atividade religiosa devidamente comprovada (art. 24), o reconhecimento das manifestações culturais negras (art. 33), garantir a integridade, a respeitabilidade e a

permanência dos valores das religiões afro-brasileiras (art. 35), regularização fundiária, o fortalecimento institucional e o desenvolvimento sustentável (arts. 42 e 44), incentivar a participação em órgãos colegiados estaduais de formulação, participação e controle social de políticas públicas (art. 43), produção de mídia em veículos de comunicação públicos que fomenta a preservação, valorização, respeitabilidade e garantia da integridade dos legados cultural e identitário dos povos de terreiros de religiões afro-brasileiras (art. 62), estímulo estatal à atuação de Defensoria Pública e do Ministério Público na defesa dos direitos da população afroreligiosa (art. 72), a promoção de estudos e capacitação e aperfeiçoamento jurídico de pessoal vinculado ao Poder Público, bem como a implantação de núcleos e estruturas especializadas na defesa dos direitos das comunidades de terreiro (arts. 73 e 74). O art. 86 do mesmo diploma legal prevê medidas de combate à intolerância religiosa.

O Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) de Feira de Santana (Lei Complementar nº 117 de 20 de dezembro de 2018) menciona as comunidades de matriz africana em apenas um inciso:

Art. 193 - O ordenamento territorial da Macroárea de Urbanização Consolidada tem como estratégias:

[...]

XX - conservação das Áreas de Proteção Cultural e Paisagística, promovendo o acesso e o uso sustentável dos espaços públicos abertos integrantes do Sistema de Áreas Verdes, bem como a integridade dos territórios espaços associados à matriz cultural africana, a exemplo de Terreiros de Candomblé e Umbanda (FEIRA DE SANTANA, 2018).

Assim, fizemos um breve apanhado das leis e normas internacionais, federais, estaduais e municipais destinadas à proteção das comunidades tradicionais de matriz africana.

2.2. AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA NA JURISPRUDÊNCIA DOS TRIBUNAIS SUPERIORES

Efetou-se uma tentativa de pesquisa de jurisprudência no sítio eletrônico do Supremo Tribunal Federal com base na legislação. Todavia, o mecanismo não dispunha do Estatuto da Igualdade Racial como critério de busca, muito embora dispusesse de doze outros estatutos legais. O mesmo poder ser dito acerca do Superior Tribunal de Justiça. Além disto, no sítio eletrônico desta última corte, as pesquisas com as palavras-chave “matriz africana”, “terreiro”, “candomblé” e “umbanda” não retornaram quaisquer resultados. Quanto ao STF, os mesmos critérios devolveram como resultado de busca quatro acórdãos, onze decisões

monocráticas e dois informativos.

Dois dos quatro acórdãos encontrados não guardavam qualquer relação com o tema, tendo aparecido entre os resultados da busca apenas em função do nome do advogado de uma das partes: Antonio Terreiro. Os demais resultados foram a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.439/DF, de relatoria do Ministro Roberto Barroso, em que foi declarada a constitucionalidade do ensino religioso facultativo em escolas públicas, e a Petição (PAT) 5735/DF, de relatoria do Ministro Luiz Fux, em que se rejeitou queixa-crime ajuizada pelo atual Deputado Federal Alexandre Frota contra o então Deputado Federal Jean Wyllys por crime contra a honra em razão de este último ter acusado aquele de estupro e preconceito contra as religiões de matriz africana.

As onze decisões monocráticas encontradas versavam acerca de direitos particulares dos requerentes, embora em alguns casos estivesse presente o interesse público secundário como nos casos dos habeas corpus e seus respectivos recursos ordinários. Todavia, é interessante notar que uma destas decisões, proferida no âmbito Medida Cautelar no Recurso Ordinário em Habeas Corpus nº 134.682/DF, de relatoria do Ministro Edson Fachin, versa justamente acerca do crime de racismo praticado contra as religiosidades afrobrasileiras por sacerdote da Igreja Católica Apostólica Romana e autor do livro “Sim, sim, não, não - Reflexões de cura e libertação”, em que teria dito:

"O demônio, dizem muitos, "não é nada criativo". Ele continua usando o mesmo disfarce. Ele, que no passado se escondia por trás dos ídolos, hoje se esconde nos rituais e nas práticas do espiritismo, da umbanda, do candomblé e de outras formas de espiritismo. Todas essas formas de espiritismo têm em comum a consulta aos espíritos e a reencarnação." (págs. 29/30) "Os próprios pais e mães-de-santo e todos os que trabalham em centros e terreiros são as primeiras vítimas: são instrumentalizados por Satanás. (...) A doutrina espírita é maligna, vem do maligno. (...)" (pág 16) (BRASIL, 2016).

O trecho acima reflete a demonização da religiosidade negra, ainda vivenciada como um desafio e entrave à plena efetivação dos direitos dos povos de terreiro em um país de maioria cristã. A denúncia encontrou arrimo no art. 20 da já citada Lei de Racismo:

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)
Pena: reclusão de um a três anos e multa.(Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97) (BRASIL, 1997).

Por fim, os dois informativos encontrados (Informativos 910 e 935) dizem respeito a

decisões prolatadas no bojo do Recurso Extraordinário 494601/RS, ação de grande relevância para a proteção jurídica das religiões de matriz africana.

O Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MPRS) ajuizou a citada ação buscando que fosse declarada formal e materialmente inconstitucional a Lei Estadual 12.131/2004, que alterou a Lei Estadual 11.915/2003. Esta última norma previa sanções administrativas para maus-tratos contra animais. A Lei 12.131/2004 acrescentou à norma dispositivo que permitia os sacrifícios de animais em cultos de matriz africana.

O MPRS alegou que a referida lei versava sobre matéria penal, de competência privativa da União, sob o argumento de que o dispositivo criava excludente de ilicitude. No aspecto material, sustentou que a lei seria inconstitucional por privilegiar os cultos de origem africana, vulnerando, portanto, o princípio da isonomia, visto que estes seriam os únicos a ficarem isentos das sanções previstas na lei.

O julgamento, ocorrido em 28 de março de 2019, negou provimento ao referido recurso, declarando a constitucionalidade da lei impugnada, conforme Informativo 935:

A religião desempenha papel importante em vários aspectos da vida da comunidade, e essa centralidade está consagrada no art. 5º, VI (4), da CF. Pontuou que o Estado brasileiro tem o dever de proteger as “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215, § 1º (5), da CF). Nessa perspectiva, o modo de ser e viver das comunidades, bem como a experiência da liberdade religiosa são vivenciadas com base em práticas não institucionais. Ademais, entendeu não ter havido violação aos princípios da laicidade e da igualdade. A proteção legal às religiões de matriz africana não representa um privilégio, mas sim um mecanismo de assegurar a liberdade religiosa, mantida a laicidade do Estado. De fato, o Estado não pode estar associado a nenhuma religião, nem sob a forma de proteção nem de perseguição, numa separação formal entre Igreja e Estado. A laicidade do Estado veda o menosprezo ou a supressão de rituais, principalmente no tocante a religiões minoritárias ou revestidas de profundo sentido histórico e social. A CF promete uma sociedade livre de preconceitos, entre os quais o religioso. A cultura afro-brasileira merece maior atenção do Estado, por conta de sua estigmatização, fruto de preconceito estrutural. A proibição do sacrifício negaria a própria essência da pluralidade cultural, com a consequente imposição de determinada visão de mundo. Essa designação de especial proteção aos cultos de culturas historicamente estigmatizadas não ofende o princípio da igualdade (BRASIL, 2019)

A decisão reconhece proteção às comunidades de matriz africana em suas dimensões cultural e religiosa. Ao descrever o povo de santo como grupo minoritário historicamente estigmatizado, o STF reconhece o estado de vulnerabilidade em que se encontra esta população, digna de “maior atenção do Estado”, de forma que a especial proteção a estes

cultos, prevista no dispositivo impugnado, não ofende, por conseguinte, ao princípio da igualdade.

3. DA VOZ DAS LIDERANÇAS DE TERREIRO: ANÁLISE DOS RESULTADOS DA PESQUISA

3.1. DOS CAMINHOS DA PESQUISA

A presente pesquisa buscou observar, descrever e analisar a percepção das comunidades tradicionais de matriz africana no Município de Feira de Santana sobre a atuação do Poder Público no enfrentamento ao racismo religioso. Para que isto fosse possível algumas questões preliminares precisariam ser respondidas: O fenômeno do racismo está presente no Município de Feira de Santana? Em caso positivo, como se manifesta? As comunidades tradicionais de matriz africana situadas em Feira de Santana acionam o Poder Público em resposta ao racismo religioso? Em caso positivo, a quais órgãos públicos recorrem? Qual a resposta dada por estes órgãos ao racismo religioso?

Para que fosse possível responder a estas perguntas, efetuaram-se entrevistas presenciais semi-estruturadas com lideranças dessas comunidades que atuam em Feira de Santana. Foram entrevistadas nove pessoas vinculadas a sete terreiros: oito sacerdotes/sacerdotisas (cinco vinculados a umbanda, três ao candomblé) e um ogã, vinculado ao candomblé, em entrevista conjunta com sua mãe de santo. Os respondentes foram categorizados em “casas” numeradas por ordem cronológica de cada entrevista, ocorridas entre 20/12/2019 e 27/02/2020 (Casa 01, Casa 02, Casa 03 etc.). Em relação às Casas 02 e 05, é preciso notar que foram realizadas entrevistas conjuntas: no primeiro caso com o pai da casa e a respectiva mãe pequena e, no segundo caso, como já notado, com a mãe da casa e um ogã.

Vale ressaltar que as entrevistas foram transcritas da forma mais fidedigna possível, mantendo-se, inclusive, a linguagem coloquial dos(as) respondentes nas transcrições. Falando livremente, os discursos nem sempre guardam a mesma coerência que a língua escrita, o que pode causar a impressão de que alguns trechos não fazem muito sentido, que o autor cometeu algum deslize ou que alguma informação pode ter sido omitida, mas cumpre advertir que nenhum dos trechos citados nesse trabalho teve partes omitidas, exceto quando explicitamente indicado.

Realizadas as entrevistas, foi feita a transcrição do seu conteúdo e a codificação e categorização dos dados de interesse à pesquisa, informações que nos ajudassem a responder

aos questionamentos acima delineados, mobilizando-se um método de análise inspirado na teorização fundamentada nos dados (CAPPI, 2017). Transcritas as entrevistas, foi feita uma leitura do seu conteúdo com a finalidade de codificar os eventos relatados pelos(as) respondentes. Esta foi a primeira fase da análise, em que se buscou uma maior abstração dos dados inicialmente apresentados, aglutinando-se as experiências comuns sob um mesmo código. Por exemplo, o relato sacerdotisa da Casa 03 em que sua vizinha teria dito que “pode esperar que ela morre” e “quem mata ela sou eu” foi codificado como “relato de ameaça de morte”.

Num segundo momento, os códigos foram vinculados sob categorias maiores. Assim, continuando com o exemplo acima, o “relato de ameaça de morte” foi colocado sob a categoria “violência psicológica” pelas razões que serão expostas mais adiante. A categoria “violência psicológica” (tipo de violência), por sua vez, foi inscrita na categoria maior “violência interpessoal” (dimensão da violência).

Feito este movimento, chegou-se às seis grandes categorias que serão exploradas, uma a uma, a seguir: 1) Percepções gerais das comunidades tradicionais de matriz africana acerca do fenômeno do racismo religioso em Feira de Santana; 2) Dimensões e tipos de violência relatadas pelos(as) respondentes; 3) Identidade dos(as) agressores(as); 4) Respostas ao racismo religioso; 5) Experiências com o Poder Público relatadas pelos(as) respondentes; e 6) Percepções gerais acerca da atuação do Poder Público.

O esforço analítico descrito acima pode ser ilustrado no quadro abaixo:

| PERCEPÇÕES GERAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA EM FEIRA DE SANTANA ACERCA DO FENÔMENO DO RACISMO RELIGIOSO | | | | | | | |
|--|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| ENTREVISTADOS(AS) | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| relata situações de preconceito, discriminação e/ou violência religiosa | X | X | X | X | X | X | X |
| percebe o preconceito e/ou discriminação como generalizado, comum ou rotineiro | X | X | X | X | X | X | X |
| percebe o Município de Feira de Santana como um ambiente preconceituoso ou discriminatório | | X | X | | | | |
| relata temor de sofrimento de atos de preconceito, discriminação e/ou violência religiosa | | X | | X | X | X | |
| percebe o racismo religioso como uma violência com intersecções de raça, classe social e/ou nível de instrução | | X | | | X | X | |
| percebe os atos de racismo religioso como subnotificados | | | X | | X | | |
| atribui racismo religioso à ignorância | | | X | | | | |
| percebe o volume dos atabaques como objeto de | X | | | X | X | | |

| | | | | | | | |
|--|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|--------------------|
| conflito | | | | | | | |
| relata a existência de "intolerância contra si mesmo" | | | X | | | | |
| DIMENSÕES E TIPOS DE VIOLÊNCIAS RELATADAS PELOS(AS) RESPONDENTES | | | | | | | |
| ENTREVISTADOS(AS) | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| RACISMO RELIGIOSO INTERPESSOAL | | | | | | | |
| Violência Interpessoal Física | | | | | | | |
| espancamento | | | | X | | | |
| Violência Interpessoal Psicológica | | | | | | | |
| ameaça de morte | | | X | | | | |
| sofrimento de rejeição, exclusão, desprezo e/ou afastamento | X | X | | X | X | X | |
| sofrimento de perseguição, assédio ou importunação por vizinhos e/ou pessoas de outra religião | X | | X | X | X | X | X |
| sofrimento de olhares de estranhamento ou aversão | | X | X | | X | | |
| prestação de queixa ou reclamação falsa em instituição de controle | X | | | | X | | |
| Violência Interpessoal Patrimonial | | | | | | | |
| destruição de bens semoventes (animais) | X | | | | | | |
| invasão, quebra de objetos sagrados ou outro tipo de ataque à integridade física do terreiro | X | | X | X | X | | |
| Violência Interpessoal Moral | | | | | | | |
| relata ocorrência de injúria, calúnia ou difamação contra si ou contra filhos de santo | X | | X | X | | X | |
| RACISMO RELIGIOSO INSTITUCIONAL | | | | | | | |
| perda territorial devida à urbanização ou outra ação antrópica | X | | X | | X | | X |
| aumento na dificuldade de obtenção de folhas devida à urbanização e/ou destruição ambiental | X | | X | | X | | X |
| negação ou ausência de reconhecimento pela polícia de atos de racismo religioso | | | X | | | | |
| negação ou interrupção injustificada de atendimento pela polícia | X | | | X | | | |
| dificuldade no acesso a recursos hídricos devida à urbanização ou outra ação antrópica | | | | | X | | |
| RACISMO RELIGIOSO ESTRUTURAL | | | | | | | |
| aumento da violência em territórios tradicionalmente utilizados | | | X | | X | X | X |
| RESPOSTAS AO RACISMO RELIGIOSO | | | | | | | |
| ENTREVISTADOS | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| Respostas ao Racismo Religioso Interpessoal | | | | | | | |
| não prestação de queixa por impossibilidade de identificar o agressor | | | | X | | | |
| não prestação de queixa em razão de agressor ser membro da família | | | | X | | | |
| adaptações no culto em virtude da urbanização | X | | | X | | | |
| adaptações no culto para evitar conflitos com a | X | | | | X | | |

| | | | | | | | |
|---|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| vizinhança | | | | | | | |
| acionamento da polícia militar | X | | | | | | |
| disfarce ou ocultação da identidade ou signos identitários por temor de preconceito ou discriminação | | | X | X | | | |
| acionamento do Conselho do Idoso | | | X | | | | |
| acionamento da polícia civil | | | X | X | X | | |
| acionamento do Ministério Público | | | X | | | | |
| acionamento do Poder Judiciário | | | X | | X | | |
| múltiplos acionamentos do Poder Público para a mesma situação | | | X | | | | |
| Respostas ao Racismo Religioso Institucional | | | | | | | |
| necessidade de deslocamento do centro urbano ou do município para obtenção de folhas | X | | X | | X | | X |
| aponta o cultivo doméstico como forma de obter folhas | | | X | | X | X | |
| aponta troca de folhas entre membros de CTMA como forma de obter folhas | | | | | X | | X |
| relata resolução direta de conflito sem mediação do Poder Público | X | | | X | X | | X |
| IDENTIDADE DOS AGRESSORES | | | | | | | |
| ENTREVISTADOS(AS) | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| vizinho de religião não identificada | X | | X | X | X | | |
| parente | | | X | X | | | |
| pessoa de religião evangélica | X | X | X | X | X | X | X |
| vizinho de religião evangélica | X | | X | X | X | X | X |
| EXPERIÊNCIAS COM O PODER PÚBLICO RELATADAS PELOS(AS) RESPONDENTES | | | | | | | |
| ENTREVISTADOS(AS) | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| nunca acionou o Poder Público | | X | | | | X | X |
| relata não resolução de conflito, ausência de resposta ou resposta insuficiente e/ou inadequada do Poder Público em situações de preconceito e/ou discriminação | X | | X | X | | | |
| relato de resolução de conflito pela polícia | | | X | | | | |
| relata sofrimento de sanção civil ou penal pelo agressor | | | X | | X | | |
| relata violência moral ou psicológica cometida por agente do Poder Público | X | | X | | | X | |
| PERCEPÇÕES GERAIS ACERCA DA ATUAÇÃO DO PODER PÚBLICO NO ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO | | | | | | | |
| ENTREVISTADOS(AS) | Casa 01 | Casa 02 | Casa 03 | Casa 04 | Casa 05 | Casa 06 | Casa 07 |
| percebe o tratamento dispensado às CTMA pela polícia como inadequado, preconceituoso e/ou discriminatório | | | X | | X | | |
| relata ausência de confiança ou baixa confiança no Poder Público para resolução de casos de racismo religioso | X | | X | | X | | |
| demonstra confiança na possibilidade de intervenção | | | | | | X | X |

Comparando-se os dados coletados, foi possível reconhecer a existência de dois olhares comuns sobre a atuação do Poder Público em situações de racismo religioso: uma perspectiva crítica e outra confiante, sustentada por sujeitos com experiências distintas relativamente à força estatal.

3.2. “SOMOS DISCRIMINADOS. SOMOS, SOMOS MESMO”: PERCEPÇÕES GERAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA EM FEIRA DE SANTANA ACERCA DO FENÔMENO DO RACISMO RELIGIOSO

As lideranças de todas as casas entrevistadas percebem o racismo religioso como um fenômeno generalizado, rotineiro, frequente ou comum. Isto pode ser constatado em alguns trechos das entrevistas: “Eu... Como é que diz? Eu não sei se eu digo que me acostumei porque, quando eu cheguei para aqui mesmo, eu enfrentei muita coisa aqui e eu me desliguei deste negócio de lei porque a Federação me enrolou” (Sacerdote, Casa 01, 2019); “Infelizmente essa sociedade hipócrita prega certos fanatismos que impõem o preconceito e a intolerância muito aguçada, e principalmente na Bahia que foi onde chegou os orixás, foi o primeiro lugar onde os orixás chegaram. E a aqui a gente vê” (Sacerdotisa, Casa 02, 2020); “Então, isso tudo faz com que eu chegue numa conclusão que nós vivemos numa cidade realmente, extremamente preconceituosa e intolerante diante de fatos que a gente ouve, de relatos que a gente ouve, de encontro com pessoas ou comunidade” (Sacerdotisa, Casa 03, 2020); “Olha, como eu vejo o racismo e a intolerância? O tempo todo, em todos os âmbitos da vida, né? Família, amigos e sociedade. Todos têm intolerância e racismo” (Sacerdote, Casa 04, 2020); “[...] tá existindo bastante. Muito preconceito. A gente tamos trabalhando em cima da raça, coragem e fé, e pedindo proteção, né? Precisamos de proteção, dos mais, dos orixás, do homem também, pra seguir em frente, porque realmente tá difícil” (Sacerdotisa, Casa 05, 2020); “E a guerra não começou ainda. Quer dizer, ela não terminou ainda, estamos no meio da guerra. Estamos no meio de uma guerra intolerante. Temos muito que se juntar e muito a fazer, senão não vai dar certo” (Sacerdote, Casa 06, 2020); “Agora, somos discriminados. Somos, somos mesmo” (Sacerdote, Casa 06, 2020). O sacerdote da Casa 07 afirmou que o racismo religioso era “um absurdo” e que acredita que “sempre enfrentarão” discriminação.

Mesmo não reconhecendo a ocorrência de situações de preconceito e discriminação contra si, os respondentes da Casa 02, 05 e 06 relataram temor de ataques: “A gente fica com

medo, mas a gente tem que ter fé. Fé que não vai acontecer nada. O que a gente mais pede é pra que não aconteça nada, porque ali tem vidas, né?” (Sacerdotista, Casa 02, 2020); “A gente nem pode louvar um sagrado alegre, feliz, com a porta aberta, porque pode receber uma pedrada, pode nego tirar uma telha, quebrar a casa da gente. A gente vive em cima disso, mas a força do orixá é mais forte do que tudo isso” (Sacerdotisa, Casa 05, 2020); “No momento, às vezes, que a gente tá fazendo um trabalho, se passar as pessoas, a gente tem que ter um certo receio, porque as pessoas podem vir até nós com agressão e tal” (Sacerdote, Casa 06, 2020).

De acordo com a sacerdotisa da Casa 03, o preconceito seria tão prevalecente que acabava por ser internalizado pelos próprios membros das comunidades de terreiro:

Respondente: Se você passa, olhou pro seu cabelo, viu seu cabelo durinho em pé, já olha você atravessado, com sua continha no pescoço, você já, é! Se passa com pano na cabeça, você já é... “Jesus te ama porque não sei que”, como se a gente vivesse... A gente vê também que, talvez seja por conta da história, não sei, a gente vê também o preconceito dentro do própria, da própria religiosidade, talvez porque a gente já sofreu tanto. Vem sempre batendo, apanhando, apanhando, apanhando, que às vezes a gente vê às vezes o preconceito até dentro da própria religião. Eu vou lhe dizer como. Por exemplo, vamos fazer uma caminhada. Tem alguns... Eu vou fazer uma caminhada de axé. Como é que você vai vestido?

Entrevistador: De branco...

Respondente: Você vai de branco, você bota sua conta, se você já... Mas tem uns que pergunta: Sim, Mãe [omitido], é para eu ir vestido como? Já fiz uma caminhada que eu vi pessoas entrando nos bares pra trocar roupa para depois tornar sair, vestir outra roupa comum. Eu acho que isso aí é a intolerância com você mesmo, o preconceito com você mesmo. Mas isso aí é por que? É porque de tanto tá sofrendo na rua não quer dizer que é, entendeu?

Entrevistador: Às vezes têm medo, né?

Respondente: Têm medo de dizer que é do candomblé. Então, eu sempre falo, quando perguntam qual é a sua religião, eu digo: “candomblecista”.

[...]

Respondente: Porque a gente não pode negar, mesmo que o outro não aceite, mas é assim. Tem que dizer, se não pode dizer que não é de candomblé. Aí as pessoas são de candomblé às vezes, aí diz assim: eu sou, mas eu não quero que meu filho seja. Sabe por que ali? O preconceito que sofre não quer que o filho sofra o preconceito que ele sofre. (sacerdotisa, Casa 03, 2020)

As representantes das Casas 02 e 03 falaram especificamente sobre o racismo religioso em Feira de Santana, tendo a primeira descrito a cidade como “um expurgo de intolerância muito grande”.

É curioso notar que, quando perguntados diretamente se sofreram situações de preconceito ou discriminação, os representantes da Casa 02, 05 e 07 negaram a ocorrência de tais situações. No entanto, todos eles, sem exceção, foram capazes de relatar a ocorrência de

alguma situação de preconceito, discriminação ou violência religiosa no decorrer das entrevistas. O sacerdote da Casa 02 narrou que quando passa numa rua, “o pessoal olha diferente”. A sacerdotisa da mesma casa relatou que os vizinhos “deram uma recuadinha” quando “viram o tambor”. A sacerdotisa da Casa 05 chegou a relatar o caso de um sujeito de religião evangélica que invadiu seu terreiro e quebrou objetos sagrados, bem como outro caso em que evangélicos jogaram sal em seu terreiro. O sacerdote da Casa 07 mencionou a ocorrência de importunação e assédio por vizinhos evangélicos, tendo, em uma ocasião, filmado a atuação destes vizinhos com um aparelho celular e advertido que entregaria o material ao Ministério Público como forma de constrangê-los.

Diante das observações acima, pode-se considerar que todas as entrevistas trazem relatos de violência religiosa, uma vez que as situações narradas denotam a ocorrência de comportamentos aversivos, excludentes e/ou violentos em relação às lideranças supracitadas em virtude da sua identidade religiosa. As razões para ter-se negado a ocorrência de tais situações, embora tenham ocorrido, podem ser especuladas de distintas formas. A hipótese que se levanta é de que, ao serem perguntadas se já sofreram situações de preconceito ou discriminação, as lideranças de terreiro tenham tido dificuldade de identificar ou recordar tais situações como expressões do racismo religioso, talvez em razão da sua baixa ofensividade ou por apresentar formas de violência nem sempre facilmente identificáveis.

Quando perguntada se sofreu alguma situação de preconceito ou discriminação, a sacerdotisa da Casa 05, respondeu o seguinte:

Respondente 01: Isso a gente vê no olhar das pessoas! A gente sai, a gente sente, mas a gente somos forte, guerreiro, entendeu? Mas assim, diretamente falando, justamente comigo, não, mas olhar, você sabe que aquele olhar assim debaixo pra cima já tá dizendo tudo, né? (Sacerdotisa, Casa 05, 2020)

A partir desta fala, pode-se realizar duas constatações. Em primeiro lugar, a respondente especifica o tipo de violência cuja ocorrência ela está negando: “diretamente, justamente comigo, não”. Ela está negando a ocorrência de uma violência direta e pessoal. Posteriormente, ela relataria a ocorrência de uma invasão ao seu terreiro, em que o agressor, um sujeito de religião evangélica, quebrou imagens de orixás, ou seja, relata a ocorrência de violência patrimonial contra si. Presume-se, portanto, que a respondente não alegou a inexistência de toda e qualquer situação de violência religiosa, mas apenas de uma violência mais subjetiva, que afete diretamente seu corpo ou sua personalidade.

Há outra informação em sua fala: ela relata ter sofrido olhares “de cima a baixo”,

olhares que, de alguma forma, “já tão dizendo tudo”, ou seja, que comunicam preconceito e discriminação. De fato, tais olhares poderiam ser interpretados como microagressões, conceito que será explorado no tópico a respeito da violência interpessoal psicológica. No entanto, muito dificilmente alguém acionaria a máquina pública em reação a um mero “olhar”, o que permite presumir que, ainda que a respondente reconheça aquele olhar como discriminatório, classifica-o como de baixa ofensividade, ou seja, como um ato não lesivo o suficiente para contar como uma situação de preconceito ou discriminação legalmente punível.

Esses dois elementos (ausência de violência direta, subjetiva, ao corpo ou a personalidade do indivíduo e/ou baixa lesividade da agressão) estão presentes total ou parcialmente também nos discursos das lideranças das Casas 02, 06 e 07. Quando perguntados, negaram a ocorrência de situações de preconceito ou discriminação, mas relataram o ocorrência de olhares discriminatórios (Casa 02), difamação, injúria (Casa 06) e importunação ou assédio (Casa 07), todas ocorridas em contextos de racismo religioso. Assim, embora os próprios atores sociais não tenham inicial e prontamente reconhecido tais atos como manifestações do racismo religioso, ocorre que os fatos relatados se amoldam às noções de racismo e violência defendidos na fundamentação teórica do presente trabalho. Além disso, os fatos foram relatados em entrevistas que exploravam a questão do racismo religioso, o que parece indicar que, em maior ou menor grau, os(as) respondentes entendem que, ainda que de forma indireta ou de baixa lesividade, os fatos relatados caracterizam situações de violência religiosa.

Os entrevistados da Casa 03 e 05 expressaram a percepção de que os casos de racismo religioso são subnotificados, apontando como causa a baixa confiança que os afroreligiosos teriam na capacidade das instituições oficiais para resolver conflitos. No entanto, pode-se especular que a incapacidade de identificar os acontecimentos supracitados como situações de preconceito e discriminação possa indicar um elemento que contribui para a subnotificação dos casos às autoridades. A representante da Casa 03 aponta, todavia, que essa dificuldade não seria apenas dos próprios afroreligiosos, mas principalmente da polícia civil, que, no momento do registro do boletim de ocorrência, não reconheceria os atos denunciados como racismo religioso, mas como uma “briga de vizinhos” ou outro tipo de conflito.

Vale ressaltar que, quando perguntados se já sofreram situações de preconceito ou discriminação, nenhum(a) dos(as) entrevistados(as) que responderam afirmativamente à questão relatou formas sistêmicas de violência (institucional ou estrutural), embora estas

tenham sido identificadas no decorrer das entrevistas, o que pode indicar uma dificuldade em se identificar violências menos diretas e explícitas.

É interessante notar que a sacerdotisa da Casa 02 associa a suposta incoerência de situações de preconceito e discriminação contra as lideranças do terreiro ao seu pertencimento racial:

Mas isso eu vou lhe dizer porque não... porque nós somos brancos e a gente sabe se posicionar. Talvez se eu fosse uma negra... Como já chegou, como eu lhe falei, mãe de filhas aqui que quando me vê: “Ah, você é uma mãe tão nova” “Ele é um pai tão jovem”. Se assustar... Aparência, infelizmente... é algo muito triste julgar os outros pela aparência, né, porque às vezes você é um doutorão aí, como a gente conhece, juízes que é da matriz africana, bem negros, e você não diz, e a pessoa, infelizmente, falou para nós que já sofreu muito (Sacerdotisa, Casa 02, 2020)

Os respondentes das Casas 05 e 06 fazem a mesma associação: “Você vai catalogar um monte de situação que aconteceram e, junto a isso, é bom lembrar disso, junto a isso vai vir racismo” (Ogã, Casa 05, 2020); “E a intolerância não é só religiosa; é racial também. O candomblé a maioria é negro. As igreja evangélica você conta de dedo os negros que tem lá dentro. Então, tudo isso tá regindo intolerância” (Sacerdote, Casa 06, 2020).

Os mesmos respondentes associam o racismo religioso ainda a questões de classe social e nível de instrução: “Então, assim, tudo dessa tese sua de preconceito vem na linhagem também de riqueza e de cor. Não tem para onde correr” (Sacerdote, Casa 06, 2020)”. O ogã entrevistado da Casa 05 ressaltou:

E outras e outras questões como também assim, se gente for observar, a maioria dos candomblés são pessoas humildes, entendeu? São pessoas humildes, com baixa renda e tal, que mora nos bairros mais marginalizados e aí é uma coisa que acaba vogando porque assim a instrução é importante. Falta instrução ao povo do candomblé ainda. (Ogã, Casa 07, 2020)

Os respondentes da Casa 01, 04 e 05 relataram o volume do culto, principalmente o som dos atabaques, como objeto de conflito com a vizinhança, tendo que realizar adaptações em rituais tocados para evitá-los.

3.3. DIMENSÕES E TIPOS DE VIOLÊNCIAS

Durante a entrevista, perguntou-se aos(às) entrevistados(as) se já lhes haviam ocorrido situações de preconceito e/ou discriminação em razão do seu pertencimento

religioso. Alguns, de pronto, negaram tal ocorrência, como já foi dito no tópico anterior; outros identificaram e relataram prontamente tais situações. Em alguns casos, os(as) respondentes foram capazes de identificar e relatar múltiplas ocorrências. Os casos de violência relatados pelos(as) respondentes ocorreram, aproximadamente, entre os anos de 1992 e 2019, portanto, todos sob a vigência da atual Constituição Federal, Código Penal e Lei de Racismo (Lei Federal nº 7.716/1989, que, a partir da entrada em vigor da Lei nº 9.459/1997 passou a criminalizar atos de racismo religioso).

A partir das falas dos(as) entrevistados(as), foi possível identificar a presença do racismo religioso em três dimensões: interpessoal (física, psicológica, patrimonial e moral), institucional e estrutural.

A Lei 7.716/1989, com a redação dada pela Lei 9.459/1997, a Lei de Racismo, define uma série de condutas específicas relativas aos “crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (art. 1º). No entanto, o art. 20 é mais genérico, mais amplo, podendo abarcar condutas outras não especificadas nos tipos penais mais específico: “Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (BRASIL, 1997). Esse dispositivo permite uma possível responsabilização penal de agressores envolvidos em casos como os narrados pelos(as) respondentes na presente pesquisa e é necessário, diante da demanda identificada nas entrevistas, que o(a) jurista esteja preparado(a) para identificar e reconhecer estas situações no dia-a-dia da sua prática profissional.

É preciso ter em mente, ainda, a possibilidade de se identificar e reconhecer juridicamente situações de discriminação institucional ou indireta. O autor da presente pesquisa já se manifestou acerca do tema em artigo acerca da recepção da teoria do impacto desproporcional pelo Supremo Tribunal Federal (VIDAL; BÔA VENTURA, 2019).

Como dito, a legislação brasileira reconhece e admite violências interpessoais do tipo físico, psicológico, patrimonial e moral. A Lei Maria da Penha foi a que melhor abordou os diversos tipos de violência, trazendo parâmetros e exemplos para a sua identificação. O Estatuto do Idoso e a Lei 13.431/2013 também reconhecem diversas formas de violência. Foi a partir dos parâmetros legais, bem como de leituras complementares, que foi possível categorizar as situações informadas a partir do tipo de violência sofrida.

A Lei Maria da Penha, embora vise ao enfrentamento da violência contra a mulher, traz noções de violência que podem ser úteis em contextos outros que não o das relações de gênero, as quais serão mobilizadas a seguir.

3.3.1. RACISMO RELIGIOSO INTERPESSOAL

Foram identificadas situações de violências cometidas por indivíduos identificados ou identificáveis praticadas diretamente contra pessoas pertencentes às comunidades tradicionais de matriz africana. Este tipo de violência coincide com as definições de Almeida (2018) sobre o que seria o “racismo individual”, adotando-se aqui a expressão “racismo religioso interpessoal”. Segundo as características descritas pelo autor, esta forma de violência seria a de mais fácil identificação. Nela, a agressão parte de indivíduos identificáveis. É o tipo de violência que pode ser filmado pelas câmeras. Foram identificadas ainda diversas formas de racismo religioso interpessoal, as quais serão descritas a seguir.

3.3.1.1. “FUI ESPANCADO”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL FÍSICA

Foi identificada apenas uma situação de violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda a integridade física ou saúde corporal, relatada pela liderança da Casa 04, consistente no espancamento do respondente. O sacerdote afirmou ter sido espancado por “marginais”, durante o período do Natal. O agressor aparenta ter sido alguém presente em sua vizinhança, uma vez que afirma ter “pegado intimidade” com um deles para “poder trafegar”. Em resposta à agressão, o respondente acionou a polícia civil, o que será mais explorado adiante.

3.3.1.2. “ISSO DÓI, VIU?”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL PSICOLÓGICA

Todos(as) os(as) respondentes relataram o sofrimento de algum ato de racismo religioso interpessoal no nível psicológico. A Lei Maria da Penha define a violência psicológica como:

qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação (BRASIL, 2018)

A própria discriminação e a rejeição têm sido descritas como atos de violência psicológica (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2012; SILVA, COELHO, CAPONI, 2007).

O representante da Casa 01 declarou que alguns vizinhos não falam com ele por conta do preconceito. A sacerdotisa da Casa 02 afirmou ter boas relações com a vizinhança, mas disse ter sentido que os vizinhos “deram uma recuadinha” quando viram o tambor, um dos signos identitários das religiões de matriz africana. Os representantes das Casas 04, 05 e 06 descreveram situações de rejeição, exclusão, desprezo e/ou afastamento nos seguintes termos:

Você, se você, casa de macumba, casa do diabo, como eles dizem, então tudo vai incomodar. Se uma pessoa entra na rua e pergunta: “não conheço”. Não sabe. Tudo incomoda. Tudo incomoda, por influência da igreja. Teve um pastor que disseminou o ódio dentro do próprio bairro (Sacerdote, Casa 04, 2020)

[...] a gente é super aberto, assim, pra conversar, manter a cordialidade e tal, mas só que a gente percebe que não há essa abertura, na maioria das vezes, das outras partes, entendeu? As pessoas rechaçam, balizadas no preconceito mesmo, essa é a verdade, não conseguem compreender o mínimo da nossa religiosidade. Eles basicamente, eles tendem a se afastar, tendem a se afastar e, infelizmente, a gente acaba se isolando também. A gente acaba se isolando porque, assim, a gente vai, tenta falar uma vez. Quando a gente tenta falar, tenta conversar, a gente vê que já vem tentando evangelizar a gente, já vai apontando: “olha, vocês são errados”. E isso é ruim. Ou seja, a gente acaba se fechando em grupo. (Ogã, Casa 05, 2020)

Tem pessoas que vêm na minha casa, conversa comigo, faz consulta, me adora, diz “eu amo”, que não sei que, e quando passa por mim na rua dentro de um shopping center, faz de conta que nem me viu. Isso dói, viu? Dói porque quando a gente senta em sinceridade com a pessoa, a gente espera sinceridade da pessoa. De vez em quando, não é sempre, de vez em quando acontece isso. São pessoas que não tem caráter, são pessoas que vivem na ilusão da riqueza, são pessoas que vive no sonho de Ícaro (sacerdote, Casa 06, 2020).

Situações de importunação, assédio e perseguição também parecem ser manifestações comuns de racismo religioso em Feira de Santana, principalmente por sujeitos de religião evangélica:

[...] os mesmos próprios vizinhos aqui me perseguiram muito, me perseguiram muito e, se eu fizesse a vontade da Federação na época... Oxe! O que eu tinha pago de multa! [...] Aqui teve uma vez mesmo que eu fiz uma matança grande que eu ia ter um barco de três iaô, e esse aqui era um terreno

aberto. No fundo, era um pasto. Então, como o espaço aqui era pequeno, a gente fazia os fogo de lenha aqui do lado e, para despenar galinha, tratar bode, essas coisa assim, e aí, o vizinho aqui tirou umas foto, levou para a Federação, prestou queixa na Federação que disse que eu tava fazendo matança no meio do terreiro, os meninos da rua tudo vendo, foi aquela coisa toda. Aí, eu cheguei... O presidente da Federação era o finado [nome omitido]. Me chamou. Eu fui lá. “[nome omitido], tem mais uma queixa aqui contra você”. Não tem um mês que não tinha uma queixa. Só tem que eu era meio carranscudo, que eu falava: “Tem que provar! Eu não pago uma multa se não tiver prova!” (Sacerdote, casa 01, 2019)

Entrevistador: E já teve alguém, assim, fora da família também que tenha feito alguma coisa?

Respondente: Sim, meu vizinho evangélico, pastor, que fez três cultos na porta do terreiro para espantar os demônios.

Entrevistador: E aí, nesse caso, como você reagiu a isso?

Respondente: Eu fui ao culto, mas eu não tive voz, que ele tinha ludibriado... Como é que eu digo? Ludibriado todos, então todos tavam contra nós. (Sacerdote, Casa 04, 2020)

Respondente 02: [...] apesar de a gente tentar manter a cordialidade, as pessoas, elas não respeitam. Tem vizinho aqui que, quando a gente começa a fazer alguma coisa aqui, ele vai, levanta o som, sai, vai fazer alguma coisa, ele vai varrer a porta...

Respondente 01: Sempre uma coisa, como eu já te disse.

Respondente 02: Sempre tem uma coisinha que a gente vai sentir esse pesar, esse preconceito de alguma forma, essa intolerância, então, assim, é uma constante na nossa vida, entendeu? Ser de candomblé é lutar contra a intolerância acho que 24 horas. (Sacerdotisa e ogã, Casa 05, 2020)

Mas hoje em dia acontece da intolerância: passam aqui pelo meu terreiro, ficam dando o Espírito Santo, né? [...] Eu tive que botar um escrito daquilo ali porque os evangélicos passavam dando o Espírito Santo aqui na minha porta. Eu não te nego, não. Um dia eu tava na minha janelinha ali. Passaram um grupo de crentes, começaram a dar trem aí na minha porta, dizendo que era o Espírito Santo. (Sacerdote, casa 06, 2020)

Só que tem uma vizinha que [...] é evangélica e ela faz um negócio de oração aí, na casa dela. E aí ela se dirige ao terreiro. Quando a gente passa pela frente da porta, tá todo mundo com a mão direcionada para aqui para o lado do terreiro e ela fez aí a comemoração de alguma coisa e o pessoal estava com as bíblias passeando aí pela frente da porta. [...] ela vem aí fazer a oração, é colado na... eles aí botavam as mãos. Ficava todo mundo, em vez de ficar direito com a frente pra rua, não; direcionava para o lado do terreiro, botava as mãos e começava a orar e no dia do coisa, eu tenho essa filmagem. Eles começaram, saíram todos para a porta da rua e aí, começaram a botar a mão para o lado de cá e três ou quatro empalotados, né, com a bíblia passando indo pra lá, pra frente, e pra o outro, mas aí eu comecei a filmar. Filmei pra todo mundo ver. Filmei eles gritando “glória”, “aleluia”. Aí eu filmei, filmei tudo. (Sacerdote, casa 07, 2020)

africana vai desde gestos sutis que dificilmente ensejaria a mobilização do sistema de justiça cível ou criminal, como olhares de estranhamento e aversão (Casas 02, 03, 05), até a ameaça de morte (Casa 03).

Como dito anteriormente, tais “olhares de aversão” podem ser considerados como microagressões. Conforme definição de Sue et al. (2007), microagressões são breves interações corriqueiras, “insultos sutis”, que podem ser verbais, não verbais ou visuais, expressados através de olhares, gestos ou tons, que transmitem uma mensagem de humilhação desvalor. Por serem generalizadas em interações rotineiras, costumam ser ignoradas ou consideradas inócuas. Todavia, os autores indicam que as microagressões podem ser prejudiciais ao desempenho das vítimas em uma amplitude de cenários, inclusive no ambiente do trabalho.

As lideranças da Casa 01 e 05 relataram ainda que vizinhos acionaram o Poder Público (no primeiro caso, a polícia militar e, no segundo, a Prefeitura) com a finalidade de constrangê-los na prática de atividades religiosas. Ambos sentiram que as queixas prestadas eram infundadas.

3.3.1.3. “NÃO TEM DINHEIRO QUE PAGUE”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL PATRIMONIAL

A Lei Maria da Penha define a violência patrimonial como “qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades” (BRASIL, 2006).

Foi relatada a ocorrência de destruição de bens semoventes (Casa 01); invasão e destruição de objetos sagrados (Casas 03 e 05) e outras formas de ataque à integridade física do terreiro (Casas 01, 04 e 05) como apedrejamento, jogar lixo, sal e fogos de artifício.

Cumprе ressaltar ainda que a própria violência patrimonial pode ter repercussões psicológicas, uma vez que o patrimônio material muitas vezes possui valor simbólico para os membros das comunidades tradicionais de matriz africana:

Teve casos que teve que pagar o prejuízo, claro, o material, porque prejuízo que a gente tem, que a gente sofre, dali, do religioso, não tem quem pague, o seu sagrado não tem quem pague. Mas o que foi quebrado, o que foi, né, queimado teve que se ressarcido. A gente faz mas sabe que não é aquilo, faz

pra mostrar que você pagou, você tem que fazer, mas na realidade, o sagrado, o religioso, não tem quem pague, não tem dinheiro que pague não. Não tem dinheiro que pague. Tive um caso de um que abriu o telhado, pulou na casa e quebrou tudo, um parente evangélico com outro parente. Aí, que a intolerância também vem dos parentes, da família, família que tem muita gente evangélica, outros que são de candomblé. Nesse caso, teve que ressarcir tudo. Mas é como eu digo a você: pagou o material, é o que pagou, mas o sagrado que foi plantado ali de início que você vê ali tocado fogo você não paga, poxa. Você não paga aquilo ali não. É aquilo ali já marca você, já marca você. Então, é difícil (Sacerdotisa, Casa 03, 2020)

Assim, identificou-se a ocorrência de violência patrimonial como uma das manifestações de racismo religioso em Feira de Santana. Como se verá, foi a única forma de violência cujos perpetradores foram responsabilizados.

3.3.1.4. “A CASA DELE TÁ CHEIA DE MARGINAL”: VIOLÊNCIA INTERPESSOAL MORAL

Constitui violência moral a prática de calúnia, difamação ou injúria (BRASIL, 2006). Incluem-se aqui os xingamentos, as falsas acusações infamantes, inclusive relativas à demonização dos cultos por cristãos.

O sacerdote da Casa 01 narrou a ocorrência de calúnia nos seguintes termos:

No segundo boi de Boiadeiro que eu matei, aqui tava lotado de gente. Aí, quando deu 11 horas da noite, começou a chover pedra neste salão, pedra, e tinha umas pedra que batia [no telhado] e caía na chão. E era meu vizinho, sem ser essa casa aqui, a outra, que aqui era um terreno, a outra casa. Aí, eu saí do lado de fora. As minhas vizinha, tudo do lado de lá. Época de calor, tava tudo sentada em cima dos passeio. Aí a finada até que chegou e me falou: “[omitido], fica daqui que tu vai ver de onde tá vindo as pedra”. Aí, eu cheguei: “Eu pago à Federação. Tenho direito de chamar a polícia”. Aí, meu cunhado foi e ligou pra lá pra polícia. E quando ligou, a atendente chegou: “É na Rua [omitido], número [omitido]? Meu cunhado: “É.” “Olha, cê peça ao dono da festa que pare com a festa agora porque já tem mais de dez chamado aqui, solicitando a viatura que diz que a casa dele tá cheia de marginal, cheia de, de, de, de... até do lado do viaduto, ali, tinha um brega ali. Até essas mulheres diz que eu trazia pra transar no meio da rua com o pessoal na porta dos meu vizinho, e era eu que trazia.

Os atos cuja responsabilidade foi atribuída ao sacerdote da Casa 01 caracterizam crime de ato obsceno, conforme redação do art. 233 do Código Penal, já vigente à época: “Praticar ato obsceno em lugar público, ou aberto ou exposto ao público”. Desta forma, a

falsa acusação constitui calúnia.

As Casas 03 e 04 relataram a ocorrência de xingamentos em ambientes públicos (na rua e até mesmo em audiência). Os xingamentos geralmente possuíam alguma referência negativa à religião (“filho do demônio”, “macumbeiro”, etc.).

O sacerdote da Casa 06 foi também alvos de acusações difamatórias: “E foi difícil, muito difícil para mim começar porque eu recebia várias fomas, né? De pai de chiqueiro, tinha relações com as filhas de santo, fazia trabalho para as filhas de santo ficar cega para poder eu ter relações com o marido delas” (sacerdote, Casa 06, 2020).

Diante dos fatos narrados pelos(as) respondentes, verifica-se a ocorrência de violência moral como uma manifestação do racismo religioso em Feira de Santana.

3.3.2. “SE A POLÍCIA CHEGAR AÍ, VAI TER QUE APREENDER OS ATABAQUES DELE”: RACISMO RELIGIOSO INSTITUCIONAL

Algumas das manifestações do racismo religioso institucional estão relacionadas à perda de recursos naturais hídricos, territoriais e plantas de importância ao culto afro-brasileiro em decorrência da urbanização ou de outras ações antrópicas.

A dependência do acesso a estes recursos para a continuidade das comunidades tradicionais de matriz africana é salientada nas falas das respondentes:

Você vê que hoje as matas, as florestas, ela não existe, o pessoal tá devastando tudo. Sem folha, sem água, sem ar, sem terra, não tem candomblé. Sem folha, não tem orixá... Se acabar natureza, acaba o candomblé. Então quem tem que cuidar da natureza somos, principalmente nós de axé. Tem que ter esse cuidado, porque, se acabar, não tem candomblé. Não se faz candomblé. Candomblé só se faz com a natureza, é a força da natureza e a gente não tem candomblé sem folha, sem água, sem mar, sem terra, sem ar, não tem orixá, então a gente tem que ter esse cuidado. (Sacerdotisa, Casa 03, 2020)

Sobre o mesmo assunto, a sacerdotisa da Casa 05 afirmou que “[a] gente depende, né, da folha, da água, de tudo, da encruza, do mato, das pedra, do vento, tudo. A gente depende de tudo.” (Sacerdotisa, Casa 05, 2020).

A urbanização foi um tema recorrente nas falas dos(as) respondentes. A destruição ambiental ocasionada pela urbanização dificultou ou até impossibilitou o acesso aos recursos naturais supracitados, conforme se constata de alguns trechos:

Respondente: [...] para você conseguir tal tipo de ensaba, que a gente chama folha de ensaba, na umbanda, a gente chama ensaba, então você tem que ir para locais distantes, você tem que procurar locais de mato - entendeu? - para tirar... Muitas vezes quando eu quero conseguir alguma coisa aqui eu tenho que ir ali em Oliveira dos Campinhos, entendeu?

Entrevistador: Em Feira não acha?

Respondente: Não, tem coisas que você só vai encontrar dentro dos mato mesmo... Então, dificultou muito. Muita coisa que tinha aqui no berço do rio, hoje já não tem mais. Muitas coisas que você precisa por aqui já não tem mais.

Entrevistador: E por que dificultou assim? Por que essas coisas não acha mais?

Respondente: Olha, uma que o ser humano está destruindo com a natureza... Antigamente, daqui, vamos supor, se você botar daqui, ali do Feira X até o berço do rio ou até pelo Viveiro aqui, isso aí era tudo fazenda, era tudo mato, entendeu? Você encontrava qualquer coisa fácil aqui perto. Hoje acabou. Hoje é terrenos e casa. Então, destruíram com tudo. A gente mesmo que tá destruindo com os recursos naturais, entendeu? Você precisa de um mariô, por aqui é difícil de achar. Você precisa de um... Uma coisa que você não acha mais: o obi, o obi você só acha agora em casa de erva, tanto branco como roxo, só acha em casa de erva. Muita coisa que você pegava aqui você não acha mais... Às vezes você precisa de uma coisa tão simples e por aqui você não tem. Você tem que sair para ir buscar fora. (Sacerdote, Casa 01, 2019)

Respondente 02: Folha, como ela tava falando, tem uma coisa que é importante a gente lembrar. Roça de candomblé já leva esse nome de roça porque assim, caracteristicamente, eram lugares mais afastados do centro urbano e, por exemplo, hoje em dia, casas que eram em locais considerado roça, afastado do centro urbano, a urbanização chegou até aquele lugar e de repente tudo se desmata, toda folha se destrói e pronto, só tem casas pra o lado, tudo quanto é canto, concreto, então é difícil. Manter uma casa de candomblé é uma questão...

Respondente 01: É, é uma barreira muito grande.

Respondente 02: É uma barreira enorme, enorme mesmo. (Ogã e sacerdotisa, Casa 05, 2020)

Respondente: Estamos tendo problema com folha, porque não tem mais mato. Nós não temos mais matas, né, com folhas, como antes a gente ia para o mato para poder pegar folhas para banhos, para determinadas coisas ou até para arriar nossas obrigações, hoje em dia tá complicado isso.

Entrevistador: Por quê?

Respondente: Bem, eu acho que... Os lugares que eu ia hoje em dia tudo é condomínio. Tá invadido por condomínio, por isso, por aquilo, aí acaba desmatando tudo e tal. (Sacerdote, Casa 07, 2020)

Os respondentes da Casa 05 relataram a perda de recursos hídricos utilizados em rituais devido ao secamento do Rio Branco em decorrência da construção de uma barragem:

Respondente 02: [...] Ponte do Rio Branco secou.

Respondente 01: Secou, tem pouco tempo...

Respondente 02: Fizeram acho que uma barragem, uma coisa que secou.

Respondente 01: Eu tive lá com ele mesmo.

Respondente 02: Foi triste.

Respondente 01: A gente foi, botamos um presente pras águas, né, pra Iemanjá. E quando chegamos lá, menino, só tinha lama. Pode até ter agora, mas não tinha uma gota de água.

Respondente 02: Pois é, não tinha. É uma situação que entristece. (Ogã e sacerdotisa, Casa 05, 2020)

O sacerdote da Casa 01 relatou ainda perda de espaço no terreiro em virtude da construção de casas no seu entorno:

Casa do fundo, casa do lado, casa do outro. Comecei a ficar preso. Ao mesmo tempo... Como é que diz? Eu tenho algumas coisas que eu passei a me limitar. Por exemplo, a festa... Que neste ano eu matei o boi de Tranca-Rua. Eu matava dentro do salão. Aí eu consegui com um colega meu que eu compro boi na mão dele todo ano, de dois em dois anos, de três em três anos, às vezes faço de ano em ano. Aí ele me deu um espaço na chácara dele que eu vou lá, mato o boi lá, com todo preceito, como tem de ser feito. Já trago para cá só a carne e o axé. Essas matanças grandes eu parei de fazer aqui dentro... Aqui eu perdi espaço para essas coisas assim. (Sacerdote, Casa 01, 2019)

O território habitual das comunidades tradicionais de matriz africana são as chamadas “roças” ou “terreiros”. Todavia, como foi dito no primeiro capítulo, estas comunidades ocupam territórios descontínuos, conforme conceituação explanada por Bruno Heim (2018). Tal definição é reforçada pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, a qual, em seu artigo 13, II, define que o território das comunidades tradicionais “abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (BRASIL, 2006). Assim, com fundamento no entendimento ora esposado, aglutinou-se sob o mesmo código de “perda territorial” tanto a perda no espaço físico do terreiro quanto a perda de ambientes naturais de onde eram extraídos os recursos necessários à continuidade do culto. Desta forma, embora as Casas 03, 05 e 07 não tenham relatado perda no espaço do terreiro físico do terreiro, considerou-se que houve perda territorial em virtude da destruição ou perda de acesso a estes ambientes naturais.

Tendo em vista as definições de violência e racismo institucionais trazidas por Cappi (2009) e Almeida (2018), a destruição de territórios e recursos naturais utilizados pelos povos de terreiro foi classificado como expressão do racismo religioso institucional, uma vez que, seja na formulação, seja na implementação das políticas de uso e ocupação do solo, das políticas urbanas, ou na ausência delas, não foram levadas em consideração as necessidades

destas comunidades, acarretando em dificuldades à preservação destes grupos e a reprodução das suas práticas milenares no Município de Feira de Santana.

Algumas das experiências relatadas sobre as interações entre os membros dos terreiros e as polícias civil e militar caracterizam também expressões do racismo religioso institucional. Foram relatadas situações de negação e interrupção injustificada do atendimento às vítimas de racismo religioso interpessoal ou de não reconhecimento das violências reportadas como atos de racismo religioso:

Respondente: No segundo boi de Boiadeiro que eu matei, aqui tava lotado de gente. Aí, quando deu 11 horas da noite, começou a chover pedra neste salão, pedra, e tinha umas pedra que batia e caía na chão. E era meu vizinho [...]. Aí, meu cunhado foi e ligou pra lá pra polícia. E quando ligou, a atendente chegou: “É na Rua [omitido], número [omitido]? Meu cunhado: “É.” “Olha, cê peça ao dono da festa que pare com a festa agora porque já tem mais de dez chamado aqui, solicitando a viatura que diz que a casa dele tá cheia de marginal, cheia de, de, de, de... até do lado do viaduto, ali, tinha um brega ali. Até essas mulheres diz que eu trazia pra transar no meio da rua com o pessoal na porta dos meu vizinho, e era eu que trazia. Aí, rapaz, meu cunhado veio e me deu o recado. Eu cheguei e disse... Aí, a menina, atendente falou: “Porque se a polícia chegar aí, vai ter que apreender os atabaques dele, vai ter que encerrar a festa dele. Vai ficar feio para ele, então peça a ele que encerre”. Aí, eu encerrei a festa. (Sacerdote, Casa 01, 2019)

Respondente: [...] Em Feira de Santana, não tem dados. Por conta desses dados que não existe, é que não pode ter uma secretaria especializada. Porque se não tem dado, a cidade não é intolerante. Mas por que não tem esses dados? Porque quando vai se fazer um registro, não registra como intolerância. Registra como uma briga de vizinho, um desacato, um bate boca, não é a intolerância. (Sacerdotisa, Casa 03, 2020)

Respondente: [...] a minha cunhada falou que nós bebíamos sangue de bicho, que invocava o demônio, e que a filha dela estava no meio, que era uma criança, aí eu fui a delegacia, dei a queixa e a intimação nunca chegou pra ela.

Entrevistador: A intimação nunca chegou pra ela?

Respondente: Nunca chegou.

[...]

Entrevistador: E aí, quando você foi espancado, você tomou alguma providência?

Respondente: Sim, aí teve a perícia, teve perícia que não foi nem na [local omitido], foi na [local omitido], e a polícia civil foi, fez todo o interrogatório, mas não levou a frente, nada a frente. Foi uma coisa simplesmente para dar o acolhimento, entende?

Entrevistador: E qual foi a justificativa que eles deram pra não seguir em frente? Ou não deram nenhuma?

Respondente: Nenhuma! Simplesmente acabou. (Sacerdote, Casa 04, 2020)

Desta forma, verifica-se que os respondentes relataram eventos em que, ao buscar a proteção do Poder Público contra uma violência sofrida, sofreram uma nova violência, seja

omissiva (negação ou interrupção injustificada de atendimento e ausência de reconhecimento e registro de agressão como intolerância religiosa) ou mesmo comissiva (ameaça de apreensão de objetos ritualísticos e encerramento de atividade religiosa).

3.3.3. “A GENTE PASSA A TER MEDO”: RACISMO RELIGIOSO ESTRUTURAL

Foi identificada, como uma possível manifestação do racismo religioso estrutural, o aumento reportado da violência em locais utilizados pelas comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana. Quando perguntados(as) acerca do acesso a ambientes externos tradicionalmente utilizados para o culto, alguns(mas) dos(as) respondentes indicaram a dificuldade ou perda de acesso a tais locais em virtude do aumento da violência relacionada ao comércio e consumo de substâncias psicoativas:

Respondente 02: [...] a cachoeira mais próxima que a gente tinha aqui em visão é na cachoeira com Oliveira dos Campinhos, que já era um local natural pra o povo de candomblé ir e fazer isso. Pronto, mas tem outra questão também da urbanização, o tráfico de drogas, por exemplo. Hoje em dia o pessoal usa muito aquele trecho ali pra... Eles vão consumir, eles vão se esconder...

Respondente 01: A gente passa a ter medo de ir.

Respondente 02: A gente tem medo de ir.

Respondente 01: A gente já passa a ter medo de ir.

Respondente 02: Rio de Jacuípe, a gente tem medo (Ogã e sacerdotisa, Casa 05, 2020)

Como eu tô dizendo, aqui em Feira... Tem a cachoeira de Oliveira dos Campinhos, em Amélia Rodrigues tem uma muito bonita mais a marginalidade tomou conta, segundo eu soube que eu nunca mais fui lá porque diz que não tá, não se pode entrar ou então quando se entra tem problema, então eu evito. Não fui mais. (Sacerdote, Casa 07, 2020)

O sacerdote da Casa 06 também fez comentário semelhante: “Feira, uma cachoeira pequena que temos por aqui. Tem uma cachoeira em Amélia Rodrigues, né, que também estava boa, mas diz que muito drogado, as pessoas ficam... Aí ficou ruim.” (Sacerdote, Casa 06, 2020)

Classificou-se tal problema, reportado pelos entrevistados, como manifestação do racismo religioso estrutural na medida em que a própria ordem social, a distribuição da violência, teria afetado de forma negativa e desproporcional o acesso a locais de culto pelas comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana. Poder-se-ia atribuir o problema a uma possível ausência ou insuficiência do Estado ou a uma falha na política

criminal ou de segurança pública que acaba por limitar ou dificultar o acesso destas comunidades aos seus locais de culto, mas seriam necessárias pesquisas complementares para se fazer tal afirmação com maior segurança. Sejam quais forem os elementos que contribuem para este quadro, pode-se afirmar que foram criadas as condições sociais que, direta ou indiretamente, restringem o acesso aos recursos ambientais e hídricos e a plantas que possibilitam a reprodução ritualística e comunitária destes grupos socialmente identificados, razão pela qual se entende que o problema caracteriza a expressão de uma forma estrutural de violência segundo os parâmetros fornecidos por Almeida (2018) e Cappi (2019) para a identificação desta dimensão de violência.

3.4. A IDENTIDADE DOS AGRESSORES: VIOLÊNCIA EM NOME DE DEUS?

A partir dos fatos narrados pelos(as) respondentes, foi possível constatar que, de modo geral, os atos de racismo religioso relatados foram perpetrados por sujeitos de religião evangélica, geralmente moradores da vizinhança do terreiro. Agressões, principalmente psicológicas, causadas por evangélicos foram reportadas por representantes de todas as casas visitadas. Foram narradas situações de perseguição em ambientes de trabalho e de vizinhança, olhares aversivos, injúria, difamação, importunação, invasão de terreiros e quebra de objetos sagrados por pessoas evangélicas. Foram relatadas também agressões realizadas por vizinhos de religião não identificada e por parentes. Em um dos dois casos relatados de violências cometidas por parentes, o agressor foi também identificado como evangélico.

Diante de tais informações, pode-se dizer que as pessoas de religião evangélica são, na percepção dos(as) respondentes, os principais responsáveis por atos de racismo religioso em Feira de Santana, especialmente na dimensão interpessoal.

3.5. “AÍ É CASO DE POLÍCIA MESMO!”: RESPOSTAS AO RACISMO RELIGIOSO

Foram identificadas variadas respostas apresentadas pelos(as) membros das comunidades tradicionais de matriz africana feirenses ao racismo religioso.

A forma relatada com mais frequência de resolução de conflitos envolvendo situações de racismo religioso foi a negociação direta com os agressores, sem intervenção do Poder Público. Não seria razoável esperar que o Poder Público fosse acionado em toda e qualquer situação de preconceito ou discriminação; afinal, é comum encontrar situações de

conflito que podem ser resolvidas diretamente, que não demandam o poder coercitivo do Estado. Contudo, diante dos dados já expostos nos tópicos anteriores, pode-se especular um número de hipóteses explicativas para esta situação: a) dificuldade em identificar situações de racismo religioso; b) a baixa ofensividade de algumas condutas (e.g., olhares de estranhamento) desencoraja o acionamento da máquina pública; c) a baixa confiança na capacidade do Poder Público para a resolução de conflitos relacionados ao racismo religioso. No entanto, algumas motivações foram explicitamente dadas pelos(as) respondentes para o não acionamento do Poder Público, como a impossibilidade de identificar agressores ou o fato de serem parentes.

Entrevistador: Sim. E nesses casos de preconceito e discriminação, você chegou a procurar algum órgão público?

Respondente: Nenhum deles, porque família, né?

[...]

Entrevistador: E nesses casos, algum chegou a prestar queixa, alguma coisa assim?

Respondente: Não, porque sempre um grita e se esconde, corre, passa e dá uma piada. (Sacerdote, Casa 04, 2020)

Nos casos em que se recorreu ao Poder Público, a Polícia Civil, por meio das delegacias, foi a instituição acionada com maior frequência. A Polícia Civil foi acionada em casos de invasão e quebra de objetos sagrados (Casa 03, Casa 05), espancamento (Casa 04), difamação (Casa 04) e ameaça de morte (Casa 03), ou seja, os acionamentos da instituição se deram geralmente em casos de violência patrimonial, violência física, violência psicológica com ameaça de violência física e em um caso de violência moral. Apenas nos casos de violência patrimonial, os(as) respondentes relataram o cumprimento de sanção civil ou penal pelos agressores.

No caso de violência psicológica, vale ressaltar que a respondente relatou ter sofrido intolerância (sem especificar de qual tipo) durante anos, perpetrada por uma vizinha. Narrou ter acionado diversas vezes vários órgãos do Poder Público: Polícia Civil, Conselho do Idoso (em razão da idade avançada da agressora), Ministério Público e Poder Judiciário. Relatou múltiplas idas ao Conselho do Idoso e à delegacia da Polícia Civil, além de duas audiências extrajudiciais no fórum, sem resolução do conflito. No entanto, a resolução do conflito só veio a ocorrer quando a agressora ameaçou matá-la.

É revelador o relato da respondente: “Respondente: [...] Aí eu fui de novo na delegacia e relatei o caso, que eu digo: aí é caso de polícia mesmo!” Embora o conflito já houvesse se instalado há anos e a respondente houvesse buscado diversas formas de

intervenção do Poder Público, somente agora, com a possibilidade de uma violência física, afirma que é “caso de polícia mesmo”. A fala da respondente parece indicar a crença de que a atuação típica da polícia se dá em casos em que a possibilidade de violência é mais explícita ou mais facilmente identificada, o que parece reforçar as hipóteses levantadas acima para o não acionamento do Poder Público.

Os casos de espancamento e difamação tampouco tiveram resposta do Poder Público. No primeiro caso, o respondente informou que a Polícia Civil realizou perícia, porém “não levou adiante”, sem fornecer qualquer justificativa à vítima; no segundo, informou que, prestada a queixa, a intimação contra a agressora “nunca chegou”. Desta forma, verifica-se que os únicos casos relatados em que os agressores foram responsabilizados pelo Poder Público referem-se à ocorrência de violência patrimonial. As respondentes informaram, respectivamente, o cumprimento de sanção civil (reparação dos danos patrimoniais) e de sanção penal (penas privativa de liberdade e restritiva de direito consistente em prestação de serviços comunitários) pelos agressores): “Tive um caso de um que abriu o telhado, pulou na casa e quebrou tudo, um parente evangélico com outro parente. [...] Nesse caso, teve que ressarcir tudo” (Sacerdotisa, Casa 03, 2020); “Quebraram os orixás do terreiro tudo. Ele foi preso. Aí depois acho que ele teve que pagar durante um ano assim uma pensão, uma coisa assim, pra os velho, uma coisa assim, e saiu tudo bem” (Sacerdotisa, Casa 05, 2020).

As respostas dadas ao racismo religioso nem sempre se caracterizam pelo enfrentamento, direto ou por meio do Estado, aos agressores. Os(as) respondentes narraram a ocorrência de variadas formas de reação diante da violência. Algumas formas de resposta ao racismo religioso relatadas pelos(as) respondentes incluem adaptações nos rituais com a finalidade de se evitar conflitos, como a alteração dos horários e da liturgia de certos ritos. Algumas cerimônias realizadas à noite, ao som de atabaques, passaram a ser realizadas durante o dia ou sem a utilização dos tambores (Casa 01 e 05). Outros relatos incluem o disfarce ou a negação da identidade (omitir o pertencimento à comunidade) ou de símbolos identitários como roupas brancas e colares de contas (Casas 03 e 04).

Quanto ao acesso a plantas e recursos hídricos, cuja escassez resulta, em parte, como anteriormente relatado, da destruição ambiental por ação antrópica, especialmente em virtude da urbanização (construção de casas, condomínios e terrenos), os(as) respondentes relataram a necessidade de deslocamento do centro urbano de Feira de Santana em direção às estradas, distritos e, principalmente, para outros municípios, como Santo Amaro (em particular, para o distrito de Oliveira dos Campinhos), Amélia Rodrigues e Salvador. O cultivo doméstico e a

troca de plantas entre os membros das comunidades foram outras estratégias relatadas como resposta à escassez dos recursos.

Desta forma, pode-se observar que há uma predominância de estratégias de resistência ao racismo religioso, tanto a nível interpessoal, como institucional, pela ação direta dos indivíduos alvos da discriminação, seja no enfrentamento e nas tentativas diretas de negociação com os agressores, seja nas adaptações às pressões externas, concessões ou outras estratégias de prevenção de conflitos.

3.6. “ISSO É COISA DO DEMÔNIO”: EXPERIÊNCIAS COM O PODER PÚBLICO

Quatro das sete casas visitadas relataram o acionamento do Poder Público em decorrência de algum ato de racismo religioso.

Como já exposto em tópico anterior, os representantes das Casas 01 e 04 foram revitimizados pelo Poder Público através da negação e interrupção injustificada do atendimento, bem como do sofrimento de violência psicológica (ameaça de encerramento de atividade religiosa e apreensão de bens).

A Casa 03 relatou o acionamento do Poder Público múltiplas vezes em resposta à constante violência empregada por sua vizinha durante anos, sem resolução do conflito, até a ocorrência de uma violência mais grave (“caso de polícia mesmo”), como já exposto em tópico anterior, quando a situação de violência foi finalmente interrompida. Ainda assim, a respondente não soube informar quais medidas foram efetivamente adotadas pela polícia civil para que a agressora descontinuasse as violências; informou apenas que foi conduzida coercitivamente até a delegacia, juntamente com seu filho, e que, depois de ser ouvida, continuou em liberdade, porém não voltou a agredi-la. Desta forma, constata-se que não houve uma efetiva responsabilização da agressora pelos atos praticados no decurso de anos.

Como já exposto em tópico anterior, os únicos casos em que foi relatado o sofrimento de sanção civil e penal pelo agressor dizem respeito a ocorrência de violência patrimonial, muito embora a violência mais frequentemente relatada pelos(as) respondentes seja psicológica.

Os representantes da Casa 01 e 06 narraram a ocorrência de violência moral e psicológica por agentes das polícias: no primeiro caso, já relatado no corpo do presente texto, pela Polícia Militar e, no segundo, pela Polícia Federal:

Respondente: [...] Houve um fato que a gente foi arriar um trabalho numa encruzilhada e parou a Federal. Aí veio, veio um que veio muito grosso, intolerante mesmo e um outro fez: “calma, fulano, calma. Isso é o quê? Tem alguma coisa que possa ficar com durabilidade no tempo”. Eu disse: “não, tudo aqui o tempo vai destruir em menos de cinco dias”. Então, ele quis dizer garrafa, vidro, ferro, né? São as coisas que podiam ficar danificando a natureza. Ele quis dizer isso, mas o outro tava querendo dizer, quase que disse: “coma o que você tá arriando aí”. “Isso é coisa do demônio, não sei que, não sei que”.

Entrevistador: Ele chegou a falar isso?

Respondente: Chegou a falar isso. Policial da Federal. Já o outro, provavelmente era entendido no assunto ou mais tolerante. (Sacerdote, Casa 06, 2020).

As lideranças das Casas 02, 06 e 07 negaram ter acionado o Poder Público em algum momento por motivo de racismo religioso, uma vez que não identificaram inicialmente a ocorrência de tais atos contra si. Por outro lado, a Casa 05, embora tenha negado inicialmente a ocorrência de situações de preconceito e discriminação contra si, relatou ter acionado o Poder Público em decorrência da invasão do seu terreiro e quebra de objetos sagrados por agressor identificado como de religião evangélica.

3.7. “NÃO VAI RESOLVER” OU “EU VOU PROCESSAR O SENHOR”: PERCEPÇÕES GERAIS ACERCA DA ATUAÇÃO DO PODER PÚBLICO NO ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO

Este tópico fala mais diretamente da questão central da pesquisa: a percepção das comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana acerca da atuação do Poder Público no enfrentamento ao racismo religioso.

Foram poucos os comentários realizados acerca da atuação geral do Poder Público sobre a questão de interesse à presente pesquisa. Conforme se verificou em tópico anterior, em que se abordaram as experiências vividas e relatadas nas entrevistas que fundamentam os dados ora expostos, os(as) respondentes foram capazes de recordar e narrar não apenas situações de revitimização, mas também eventos em que receberam um bom tratamento ou uma resposta satisfatória do Poder Público em situações de racismo religioso. Todavia, quando se falou livremente acerca da atuação das instituições oficiais, os mesmos sujeitos assumiram um tom crítico:

Respondente: Então aqui assim eu acho que o que a gente precisava mesmo é que as autoridades olhasse pra gente de matriz africana com outros olhos, porque olha como se fosse um... Não sei! Uma religião que... “É, vocês são

minoria, não faz diferença que alguém brigue, que alguém...” Não, não é uma briga de vizinho... E outros e outros casos que tem muitas casos que nem são relatados, porque as pessoas não vão na delegacia porque não resolve, então eles se calam. Aí os que vem às vezes aqui me procurar, eu oriento, incentivo para que vá: “vá, peça, dê queixa e tal”. Mas tem muitos que a gente nem sabe porque não querem contar, porque na visão deles, não vai resolver. (Sacerdotisa, Casa 03, 2020)

Respondente 02: A gente precisava chegar mais, buscar os meios, por mais que a gente chegue e sabe que a gente chega na delegacia, muitas vezes eles são preconceituosos também, entendeu? Intolerantes também, mas pelo menos a gente tem que ter a noção... (Ogã, Casa 05, 2020).

Os trechos destacados acima, bem como a fala do respondente da Casa 01, em que diz que “se desligou ‘desse negócio de lei’”, após experienciar revitimização institucional, adotando, a partir de então, uma nova abordagem, direta, ao enfrentamento do racismo religioso, parecem expressar uma visão crítica das instituições oficiais, principalmente da Polícia Civil, responsável pelo recebimento das queixas e lavratura dos boletins de ocorrência. Desta forma, os(as) respondentes apresentaram uma crítica à revitimização (“a gente chega na delegacia, muitas vezes eles são preconceituosos também, entendeu? Intolerantes também”) e à ausência de reconhecimento pelo Poder Público de situações de racismo religioso (“Não, não é uma briga de vizinho”). Denotam ainda uma baixa confiança na capacidade do Poder Público, representado pelas delegacias de Polícia Civil, em reconhecer e resolver conflitos relacionados ao racismo religioso (“Aí os que vem às vezes aqui me procurar, eu oriento, incentivo para que vá: “vá, peça, dê queixa e tal”. Mas tem muitos que a gente nem sabe porque não querem contar, porque na visão deles, não vai resolver.”).

Em que pesem tais constatações, foram também relatadas situações que podem demonstrar pelo menos algum grau de confiança nas instituições públicas. O sacerdote da Casa 07 narrou dois episódios de racismo religioso interpessoal em que enfrentou vizinhos evangélicos, ameaçando acionar o Poder Público contra os agressores. Não houve acionamento do Poder Público, porém a advertência foi suficiente para coibir a ação dos agressores. O respondente da Casa 06 disse que está se cercado de evangélicos na vizinhança, mas que hoje “a gente poder fazer denúncia se for incomodado” (Sacerdote, Casa 06, 2020), ou seja, o respondente parece perceber o acionamento do Poder Público como uma possibilidade de defesa eficaz contra eventuais “incômodos”.

Nota-se, todavia, que os comentários mais críticos à atuação do Poder Público partiram das casas que relataram já ter acionado o Poder Público, em algum momento, por motivo de racismo religioso. Já as demonstrações de confiança no Poder Público vieram das

Casas 06 e 07 que relataram nunca tê-lo acionado.

A partir dos dados acima expostos, foi possível identificar dois olhares sobre a atuação do Poder Público em casos de racismo religioso em Feira de Santana: o crítico e o confiante.

O sujeito crítico é aquele que percebe o tratamento dispensado aos membros das comunidades tradicionais de matriz africana pelo Poder Público como inadequado ou violento. Geralmente são sujeitos que, em algum momento, acionaram o Estado em virtude de uma situação de preconceito, discriminação ou outro tipo de violência, não obtendo a resolução do conflito, a proteção desejada ou a responsabilização do agressor, podendo ter sofrido revitimização institucional pela negação ou interrupção injustificada do atendimento ou pela prática de violência psicológica.

Este é o perfil da liderança da Casa 01 que afirma ter se desligado “desse negócio de lei”; da Casa 03 que afirma que as autoridades são indiferentes aos pleitos do povo de terreiro, para os quais deveriam olhar “com outros olhos”; da Casa 04 que critica a interrupção injustificada do atendimento pela Polícia Civil como paliativo (“simplesmente para dar um acolhimento”); e do ogã (Respondente 02) da Casa 05, ao afirmar que os membros das comunidades de terreiro se deparam com pessoas intolerantes e preconceituosas nas delegacias de Polícia Civil. A liderança da Casa 03 critica ainda a incapacidade dos agentes do Estado em reconhecer e registrar os atos de racismo religioso como “intolerância” em momentos de prestação de queixa e propõe a criação de uma secretaria especializada como solução para o problema.

O segundo sujeito é o confiante. Geralmente este sujeito não consegue identificar as violências cometidas contra si como situações de preconceito ou discriminação. Embora os identificados como confiantes jamais tenham acionado o Poder Público para o enfrentamento do racismo religioso, preferindo uma abordagem direta aos agressores, eles se mostraram confiantes na intervenção do Poder Público, guardando o seu acionamento como possibilidade de defesa eficaz, como no caso das lideranças das Casas 06 e 07.

Essa confiança se expressa nas falas do sacerdote da Casa 06 ao afirmar não ter medo do aumento do número de vizinhos evangélicos no entorno do seu terreiro por saber que hoje “a gente pode fazer denúncia se for incomodado”. A liderança da Casa 07 também expressou a confiança nas instituições oficiais em momentos de enfrentamento direto ao racismo religioso:

Respondente: [...] Eu disse: “Olha, o senhor meu respeite, eu sou fulano de

tal, sou o pai de santo que atacou minha filha. Se o senhor não conhece leis, eu conheço, certo? A lei tal, de tal, código tal, e aí fui falando, fui falando. “E eu vou processar o senhor!”

[...] E aí me falaram, eu subi, fui lá pro meu quarto e aí peguei o celular e comecei, não disse nada, mas filmei tudo e aí disse a parenta dela que é manicure, tava fazendo minha unha. Eu disse: “olha, tá tudo filmado, só vou dar entrada no Ministério Público”. Pronto, essa mulher veio aqui, só faltou chorar aos meus pés. Bom, então eu não passei por grandes vexames. Isso aí eu tô contando porque não deixar de não ser, né? Diante de alguns irmãos meus que a gente vê aí contar de outras cidades, aqui mesmo de Salvador e tal, eu não passei não. Uso minhas contas, saio, entro em banco, entro em qualquer lugar louco pra poder ver se um diz alguma coisa, mas não dei sorte não. (Sacerdote, Casa 07, 2020).

É curioso notar que o sacerdote da Casa 06 expressou confiança na capacidade do Poder Público para solucionar situações de racismo religioso, muito embora tenha relatado o sofrimento de violência moral cometida por agente público (policiaf federal) por causa da sua religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de campo realizada junto às lideranças das comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana revelou a presença do fenômeno do racismo religioso no município nas suas dimensões interpessoal, institucional e estrutural. Foram utilizadas as noções de racismo individual, institucional e estrutural de Almeida (2018) e dos tipos de violência apresentados por Cappi (2009). Como fundamentação para o uso da expressão “racismo religioso”, ainda pouco comum nos meios acadêmicos, foram mobilizadas noções sustentadas por Quijano (2005), Araújo (2018) e Flor do Nascimento (2017) e Oliveira (2017).

Na dimensão interpessoal, foram identificadas violências física (espancamento), psicológica (perseguição, assédio, rejeição, importunação, olhares aversivos, prestação de queixas falsas em instituições de controle), patrimonial (ataques ao espaço físico do terreiro, invasão, quebra de objetos sagrados e destruição de bens semoventes) e moral (xingamentos, acusações falsas, calúnia). As definições de cada tipo de violência foram extraídas principalmente da Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006), sendo as ocorrências de violência psicológica as mais citadas pelos(as) entrevistados, principalmente praticadas por agressores evangélicos.

Na dimensão institucional, foi relatada a destruição de ambientes e recursos naturais

necessários à preservação e reprodução das práticas relacionadas às comunidades tradicionais de matriz africana por meio da urbanização, construção de barragem e outras ações antrópicas relativa às políticas de uso e ocupação do solo.

A nível estrutural, entende-se que as próprias condições sociais da região podem ter provocado o aumento da violência percebida em locais externos de culto, o que vem restringindo o acesso a esses ambientes pelas comunidades.

Os(as) respondentes reportaram unanimemente a existência de preconceito e/ou discriminação em larga escala, de forma frequente, rotineira ou comum, na maioria das vezes, advindas de pessoas de religião evangélica.

Perguntados se sofreram alguma situação de preconceito ou discriminação, alguns dos entrevistados negaram, porém relataram, no decorrer da entrevista, fatos que se encaixam nas definições de racismo religioso e violência já apontados anteriormente, razão pela qual considerou-se que os(as) representantes de todas as casas visitadas experienciaram algum tipo de violência em virtude do seu pertencimento às comunidades tradicionais de matriz africana, ainda que, em alguns casos, de baixa ofensividade (e.g., olhares aversivos). Ressalta-se que, mesmo nos casos em que os(as) entrevistados(as) responderam positivamente à questão, não foram relatados casos de racismo religioso institucional ou estrutural nesse momento das entrevistas, embora estes tenham sido narrados posteriormente.

Foram identificadas várias formas de enfrentamento ao racismo religioso, as quais podem ser divididas essencialmente em dois grupos, a depender do acionamento ou não do Poder Público. O não acionamento do Poder Público se deu possivelmente porque: a) a vítima não identifica as violências cometidas como atos de racismo religioso tipificados na legislação antidiscriminatória (como, por exemplo, na Lei de Racismo ou no crime de injúria qualificada) ou os percebe como de baixa ofensividade de modo a não ensejar o acionamento da força do Estado, a exemplo das Casas 02, 06 e 07; b) não confia na capacidade do Estado de resolver os conflitos relacionados ao racismo religioso, como relatado pelas Casas 01, 03 e 05; c) o constrangimento ou a negociação direta com os seus agressores ou a realização de adaptações no culto é suficiente para repelir a violência ou preveni-la, a exemplo das Casas 01, 04, 05 e 07; d) porque não foi possível identificar o autor da violência ou por haver uma relação afetiva com esse, a exemplo da Casa 04.

As lideranças de quatro das sete casas visitadas indicaram o acionamento do Poder Público em situações de racismo religioso, duas das quais sofreram revitimização omissiva (negação e interrupção injustificada do atendimento) ou comissiva (violência psicológica). As

lideranças que indicaram acionamento do Poder Público no enfrentamento a situações de violência relacionada ao racismo religioso manifestaram uma visão mais crítica das instituições oficiais, classificando os serviços prestados como inadequados ou seus agentes como indiferentes, preconceituosos ou intolerantes. Inversamente, observou-se que as lideranças que nunca acionaram o Poder Público em situações de racismo religioso pareceram mais confiantes na capacidade das instituições públicas de lidar ou resolver situações de racismo religioso.

Espera-se que esta pesquisa contribua para um maior aprofundamento dos estudos acerca do racismo religioso, em especial no campo das ciências jurídicas, em que ainda são escassos. De fato, durante toda a graduação em Direito, poucos foram os momentos em que as relações raciais e interreligiosas foram estudadas. Essa ausência e este silêncio do curso de Direito e da produção doutrinária acerca do racismo dá lugar a acontecimentos como o relatado pela sacerdotisa da Casa 03, em que os operadores do Direito foram incapazes de reconhecer atos de racismo religioso.

Além disso, apesar de ter apresentado uma resposta, ainda que limitada, à questão inicial, a pesquisa deixa novos questionamentos que podem ser explorados em estudos posteriores.

Alguns(mas) dos(as) respondentes indicaram a interseccionalidade do racismo religioso, apontando as pessoas negras, de baixo poder aquisitivo e nível de instrução como alvos preferenciais do preconceito e da discriminação. Foi indicado ainda o aumento na violência em ambientes externos de uso tradicional das comunidades observadas. Tais observações demandam pesquisas complementares que busquem confirmar ou negar a existência de maior ou menor violência em razão de pertencimento racial, poder aquisitivo e escolaridade num contexto de racismo religioso ou o levantamento de dados acerca da violência nos locais indicados pelos(as) entrevistados(as).

Na presente pesquisa, objetivou-se apreender, compreender, descrever e analisar o olhar das comunidades tradicionais de matriz africana em Feira de Santana sobre as instituições do Estado no tratamento do racismo religioso. Foram feitas críticas em relação ao olhar dos agentes públicos, indicando situações de não reconhecimento do racismo religioso, preconceito, intolerância, negação e interrupção de atendimento e revitimização. Seria interessante, agora, uma nova pesquisa em que se inverta a ordem dos sujeitos, para que se compreenda qual o “olhar” das instituições do Estado destinadas a proteger essa população, em especial as polícias, principal alvo de crítica dos(as) respondentes.

REFERÊNCIA

ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Maurício Azevedo de. Entrando em Cena, Reescrevendo o Roteiro e Instituinto Direitos: A Luta por Reconhecimento das Comunidades Religiosas de Matriz Africana. In: Direitos dos povos de terreiro. HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago Azevedo Pinheiro (org.). Salvador: EDUNEB, 2018, pp. 43-86.

BAHIA. Constituição do Estado da Bahia, 1989. Disponível em <https://www.al.ba.gov.br/fserver:/imagensAlbanet:upload:Constituicao_2018_EC_251.pdf>

BAHIA. Decreto 15.671 de 19 de novembro de 2014. Disponível em <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/decreto-no-15671-de-19-de-novembro-de-2014>> Acesso em: 28 out 2019

BAHIA. Lei 13.182 de 06 de junho de 2014. Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/lei-no-13182-de-06-de-junho-de-2014>> Acesso em: 28 out 2019

BRAGA, Júlio. Na Gamela do Feitiço: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL, 2003. LEI No 10.741, DE 1º DE OUTUBRO DE 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.741.htm> Acesso em: 07 mar 2020

BRASIL, 2006. LEI Nº 11.340, DE 7 DE AGOSTO DE 2006. Disponível em <http://planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm> Acesso em: 07 mar 2020

BRASIL, 2017. LEI Nº 13.431, DE 4 DE ABRIL DE 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13431.htm> Acesso em: 07 mar 2020.

BRASIL. Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de terreiro: Segurança Alimentar, nutricional e Inclusão produtiva. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

BRASIL. Constituição Política do Imperio do Brazil. 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm> Acesso em: 07 out 2019

BRASIL. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código Penal. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm> Acesso em: 07 out 2019

BRASIL. Lei 12.288 de 20 de julho de 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm> Acesso em: 28 out 2019

BRASIL. Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania, 2016. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/cartilha-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana>> Acesso em: 29 out 2019

CAPPI, Riccardo. A “teorização fundamentada nos dados”: um método possível na pesquisa

CAPPI, Riccardo. Mediação e prevenção da violência. In: VELOSO, Marília Lomanto; AMORIM, Simone; LEONELLI, Vera (org.). Mediação popular: uma alternativa para a construção da justiça. – 1. ed. – Juspopuli Escritório de Direitos Humanos: Salvador, 2009. Disponível em: <http://www.juspopuli.org.br/arquivos/publicacoes_dw/mediacao_popular.pdf> Acesso em: 19 fev 2020

CARVALHO, José Jorge de. A economia de axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: direito

sagrado. Pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011. Disponível em <<http://www4.planalto.gov.br/consea/publicacoes/comportamento-e-cultural-alimentar/alimento-direito-sagrado-2013-pesquisa-socioeconomica-e-cultural-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros/3-alimento-direito-sagrado-2013-pesquisa-socioeconomica-e-cultural-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros.pdf>> Acesso em: 18 dez 2019

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) em Programas de Atenção à Mulher em situação de Violência. Brasília: CFP, 2012. Disponível em http://mpsp.mp.br/portal/page/portal/cao_civel/acoes_afirmativas/inc_social_mulheres/Diversos_Mulheres/2013-CREPOP-Violencia-Mulher.pdf Acesso em: 07 mar 2020

CORDOVIL, Daniela. Religiões Afro: Introdução, Associação e Políticas Públicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XII, N°XXII, maio/2019. São Paulo: NEACP/USP, 2019. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/158257>> Acesso em: 29 out 2019

empírica em Direito. In: MACHADO, Máira Rocha (Org.). Pesquisar empiricamente o direito. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017, pp. 391-422.

FEIRA DE SANTANA. Lei Complementar nº 117 de 20 de dezembro de 2018. Plano de Desenvolvimento Urbano (PDDU). Disponível em: <<https://www.diariooficial.feiradesantana.ba.gov.br/atos/executivo/174P5V20122018.pdf>> Acesso em: 28 out 2019

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017. Brasília: UNB, 2017. Disponível em <https://www.academia.edu/36143642/A_RAIZ_DO_PENSAMENTO_COLONIAL_NA_IN>

03%95ES DE MATRIZ AFRICANA 1> Acesso em: 29 out 2019

HEIM, Bruno Barbosa. Dificuldades e limites da regularização fundiária de territórios dos povos de terreiro. In: Direitos dos povos de terreiro. HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago Azevedo Pinheiro (org.). Salvador: EDUNEB, 2018, pp. 241-256.

IBGE. Censo Demográfico: Religião. Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acesso em: 17 abr 2019

MARIOSIA, Gilmara Santos; MAYORGA, Cláudia. Mulheres de tabuleiro/Mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras. REH. Ano V, vol. 5, n. 9, jan./jun. 2018. Disponível em <<http://www.escriadahistoria.com/revista/index.php/reh/article/view/242/127>> Acesso em: 22 out 2019

MIAILLE, Michel. Introdução Crítica ao Direito. Editorial Estampa, Lisboa, 2005.

OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes Canções da cidade amanhecendo: urbanização, memórias e silenciamentos em Feira de Santana, 1920-1960. 2011. 298 f., il. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/10624>> Acesso em: 22 out 2019

OLIVEIRA, Josivaldo Pires. “Adeptos da mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). Tese de Doutorado. Salvador: UFBA/Pós-Afro, 2010.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia - 2ª ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005, pp. 116-142. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf> Acesso em: 26 out 2019

RAMOS, Luciana de Souza. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o Assentamento das Expressões Religiosas Africanas no Brasil. In: Direitos dos povos de terreiro. HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago Azevedo Pinheiro (org.). Salvador: EDUNEB, 2018, pp. 21-42.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/pt-br.php>> Acesso em: 2019-10-29.

SILVA, Gabriela Nascimento. Na terra de Nanã: candomblé, territorialidade e conflitos em Feira de Santana 1890-1940. Dissertação. Santo Antônio de Jesus: UNEB, 2016.

SILVA, Luciane Lemos da; COELHO, Elza Berger Salema; CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. Violência silenciosa: violência psicológica como condição da violência física doméstica. Interface (Botucatu), Botucatu, v. 11, n. 21, p. 93-103, Apr. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832007000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 mar 2020.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo e constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976). Salvador: EDUFBA, 2018.

SUE, D. W., CAPODILUPO, C. M., TORINO, G. C., BUCCERI, J. M., HOLDER, A. M. B., NADAL, K. L., & ESQUILIN, M. Racial microaggressions in everyday life: Implications for

clinical practice. *American Psychologist*, 62(4), 2007, pp. 271–286. Disponível em: <<https://gim.uw.edu/sites/gim.uw.edu/files/fdp/Microaggressions%20File.pdf>> Acesso em: 11 mar 2020

TVU RECIFE. Realidades - Direitos dos Povos de Terreiro (04.03.2018), 2018. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mOnRR0i6HNw&t=1614s>> Acesso em: 17 dez 2019

VIDAL, Eliabe Ribeiro Vidal, BÔA VENTURA, Sthefanie Ramos Moraes Bôa Ventura. Discriminação e teoria do impacto desproporcional: uma análise de sua recepção no ordenamento jurídico brasileiro. *(Re)pensando Direito*, Santo Ângelo/RS. v. 09. n. 18. jul./dez. 2019, p. 147-158. Disponível em: <<http://local.cneccsan.edu.br/revista/index.php/direito/index>> Acesso em: 11 mar 2020