RACISMOS, INTOLERÂNCIAS E ATIVISMOS

Organizadores:
Ozaias da Silva Rodrigues
Patrício Carneiro Araújo

CLAEC e-Books

Organizadores
Ozaias da Silva Rodrigues
Patrício Carneiro Araújo

Racismos, Intolerâncias e Ativismos

CLAEC Editora

1ª Edição
Foz do Iguaçu
2022

© 2022, CLAEC

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida para fins comerciais, sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros. Aplica-se subsidiariamente a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Diagramação: Laura Valerio Sena
Capa: Gloriana Solís Alpízar
Revisão: Valéria Lago Luzardo
ISBN 978-65-89284-24-6
Disponível em: https://doi.org/10.23899/9786589284246

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R696 Rodrigues, Ozaias da Silva
Racismos, Intolerâncias e Ativismos / Ozaias da Silva Rodrigues, Patrício Carneiro Araújo (Organizadores). 1. ed. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2022. 139 p.

PDF – EBOOK

Inclui Bibliografia.

ISBN 978-65-89284-24-6

DOI: 10.23899/9786589284246

1. Racismo religioso. 2. Intolerância religiosa. 3. Religiões de Matrizes Africanas. I. Título.

CDU: 3
CDD: 30

Observação: Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores, incluindo a adequação técnica e linguística.

Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC
Diretoria Executiva

Me. Bruno César Alves Marcelino
Diretor-Presidente

Dra. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Diretora Vice-Presidente

Dra. Cristiane Dambrós
Diretora Vice-Presidente

Me. Weldy Saint-Fleur Castillo
Diretor Vice-Presidente

Editora CLAEC

Me. Bruno César Alves Marcelino
Editor-Chefe

Me. Lucas da Silva Martinez
Editor-Chefe Adjunto

Dra. Alessandra Fontes Carvalho da Rocha Kuklinski Pereira
Editor-Assistente

Dra. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Editora-Assistente

Ma. Édina de Fatima de Almeida
Editora-Assistente

Me. Fernando Vieira Cruz
Editora-Assistente

Bela. Laura Valerio Sena
Editora-Assistente

Me. Ronaldo Silva
Editor-Assistente

Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora-Assistente

Conselho Editorial

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán
Universidad Veracruzana, México

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dr. Daniel Levine
University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Fabricio Pereira da Silva
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto
Universidade de Cuiabá, Brasil

Dra. Marie Laure Geoffray
Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dra. Ludmila de Lima Brandão
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo
Universidad de Guadalajara, México

Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Dra. Sandra Catalina Valdettaro
Universidad Nacional de Rosário, Argentina

Dra. Susana Dominzaín
Universidad de la República, Uruguai

Dra. Suzana Ferreira Paulino
Faculdade Integrada de Pernambuco, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo
Universidad Andina Simón Bolivar, Equador

Sumário

Apresentação 5
Ozaias da Silva Rodrigues, Patrício Carneiro Araújo

Atualizando a Terceira Lei de Newton: ação e reação nos conflitos entre povo de terreiro e evangélicos fundamentalistas 11
Ozaias da Silva Rodrigues, Patrício Carneiro Araújo

Festa de Santo e Festa de Terreiro: um estudo sobre festividades religiosas em Manaus 36
Lúcia Butel Tavares

A Festa dos Mestres e Encantados em Madalena: uma trajetória de resistência e tradição religiosa no sertão do Ceará 59
Gabriel Freitas de Sousa, Francisco Vítor Macêdo Pereira

Entre o Terreiro e a Escola: a trajetória religiosa e escolar de uma criança Iniciada no Candomblé 79
Rogério Santos Souza

Intolerância religiosa: um desafio para o ensino de História na Educação Básica 103
Patrícia Cerqueira dos Santos, Rosenilton Silva de Oliveira

"Chuta que é macumba!": racismo e intolerância religiosa em comentários de vídeos de candomblés disponíveis no YouTube 117
Ronan da Silva Parreira Gaia

Dados dos autores 135

Apresentação

Desde que começou a ser concebida, a proposta da presente coletânea era reunir trabalhos em torno da temática *Racismos, Intolerâncias e Ativismos*, focando nas mais variadas formas de intolerância, ataques e racismo religioso contra as Religiões afro-brasileiras. Para além do Candomblé e da Umbanda o livro conseguiu agrupar artigos sobre intersecções possíveis com outras religiosidades como o catolicismo e a Jurema. Também discutimos as mais variadas formas de ativismos e de reações de movimentos sociais, dos povos de terreiro sobretudo, e suas estratégias no combate às violências que as religiões afro-brasileiras sofrem cotidianamente.

Acompanhando a sucessão de capítulos, os leitores e leitoras perceberão que, independentemente da região do Brasil, formas antigas de racismo e intolerância religiosa têm se combinado com novas tecnologias de comunicação para disseminar o ódio, seja através de palavras ou de ações. Por outro lado, os ataques também têm despertado nas vítimas formas de reação que têm acompanhado a mutação do racismo e da violência. Como se notará, as vítimas dos ataques estão combatendo, cada vez mais veementemente e de múltiplas formas, as práticas e estruturas de ódio que insistem em transformar em ações seus preconceitos. Uma das estratégias de reação tem sido mostrar o quanto a convivência respeitosa e mutuamente colaborativa entre as religiões é possível, recado que vem de Manaus, através de um belo texto sobre as festas religiosas naquela cidade aonde a igreja católica e os terreiros parecem ter encontrado caminhos eficazes para uma convivência respeitosa.

Como também se perceberá, esta coletânea é fruto do seu tempo e revela traços fortes da conjuntura sócio-política na qual foi organizada. A escalada do ódio no mundo e no Brasil, apoiada, promovida e disseminada tanto por pessoas comuns como por personalidades políticas - entre as quais o último presidente dos EUA e do Brasil -, marca fortemente o tempo no qual os textos foram escritos. No Brasil, o incêndio criminoso de um terreiro de candomblé na cidade de São José da Coroa Grande, litoral sul de Pernambuco, triste fato que aconteceu sintomaticamente no dia 1º de janeiro de 2022, data internacionalmente dedicada à Paz Mundial, provocou comoção nacional levando os movimentos de resistência a denunciarem – mais uma vez – que o caso do Ilê Axé Ayabá Omi (Terreiro das Salinas) não era um caso isolado. Tendo sido completamente incinerado, apenas dois anos depois da sua fundação, o incêndio do Terreiro das Salinas tornou-se símbolo de um ódio religioso que insiste em destruir - antes mesmo de se afirmarem - as heranças africanas existentes neste país feito também por africanos.

Porém, o espírito do tempo no qual a coletânea foi desenvolvida nos mostra que a ação de ódio e a prática de crimes contra a herança cultural africana no Brasil não se resume à destruição de terreiros. Esse discurso de ódio tem sido disseminado na sociedade através de todos os canais de comunicação, como aconteceu no programa Flow Podcast, no dia 7 de fevereiro de 2022, quando o influencer Bruno Aiub, mais conhecido como Monark, com ajuda de um controverso deputado brasileiro, distribuiu elogios ao nazismo, chegando a defender a criação de um partido nazista no Brasil, além de defender publicamente o pretenso "direito" de ser antijudeu. No Brasil esse tipo de conduta sempre existiu, mas, como alguém já chegou a afirmar, parece que desde o golpe político de 2016 as portas que prendiam os monstros foram abertas e o ódio passou a ser assumido de forma pública, escancarada e inescrupulosa. E tudo isso, mais cedo ou mais tarde, termina chegando nos terreiros, nos corpos negros e nas práticas afrorreligiosas.

Ora, com tanto ódio sendo difundido na sociedade, o resultado é violência, intolerância, racismo, xenofobia. A combinação disso se revela como uma fórmula letal que se materializa no aniquilamento do outro, seja no âmbito privado ou público. Nesse sentido, quantos corpos de terreiro já não tombaram simplesmente por cultuarem seu sagrado? A morte, que sempre ceifou corpos negros no Brasil, agora anda solta, à espreita dos seus alvos, em qualquer hora e lugar. Para tornar-se uma das suas vítimas basta ser negro ou portar sobre o corpo algum símbolo afrorreligioso, como um simples fio-de-contas.

As imagens chocantes do assassinato brutal do jovem refugiado congolês Moïse Kabamgabe no quiosque Tropicália, na praia da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro, no dia 24 de janeiro de 2022, é uma prova incontestável do quanto a disseminação do discurso de ódio pode produzir violências inimagináveis e crimes incontroláveis. Não é demais advertir que, o que muitas vezes começa com uma simples piada pode terminar num homicídio. Portanto, não há violência menor ou maior, há violência. E a disseminação do ódio está presente desde as microrrelações até as macrorrelações. E, como o ódio se fortalece em cadeia de ações, qualquer ação de ódio, por individual que pareça ser, pode resultar em morte que, em última análise, representa lesões irreversíveis no tecido social e nas relações humanas. Por isso essa coletânea chama a atenção para o que acontece desde uma sala de aula numa escola da periferia de São Paulo até os microfones utilizados por um padre na cidade de Madalena, no sertão do Ceará.

Preocupados com a escalada da violência que produz morte no país e no mundo, a coletânea está dividida em capítulos que conduzirão o leitor e a leitora por caminhos espinhosos e promissores da convivência entre diferentes expressões religiosas no

Brasil. As ações que visam uma boa e respeitosa convivência entre essas expressões também são ressaltadas para que se veja que um outro mundo é possível. Por outro lado, o papel das instituições se revela muito importante para descontruir discursos de ódio e mostrar o valor de uma convivência saudável entre quem pensa e crê diferente. Vejamos então, como estão dispostos os textos e de que tratam.

Escrito pelos organizadores da coletânea, o primeiro capítulo resume bem a proposta principal dessa coletânea. Todavia, ao mesmo tempo em que se apresenta uma proposta principal, há propostas que se articulam a ela e que analisam questões das quais este mesmo capítulo não dá conta. O primeiro capítulo, *Atualizando a terceira Lei de Newton: ação e reação nos conflitos entre povo de terreiro e evangélicos*, toma como ponto de partida uma pesquisa realizada junto à população afrorreligiosa e comunidades de terreiros de Fortaleza e sua região metropolitana. Ao se discutir intolerância e racismo religioso se verá que esses tipos de violência podem ter diferentes origens e formas de atuação no Ceará. Ao mesmo tempo, esses diversos tipos de violência religiosa suscitam as mais diversas reações por parte dos afrorreligiosos.

A coletânea também traz dois capítulos que falam sobre festas religiosas: um com foco em Manaus (AM) e outro com foco em Madalena (CE). O primeiro é de Lúcia Butel Tavares, intitulado *Festa de santo, festa de terreiro: um estudo sobre festividades religiosas em Manaus*. Este capítulo descreve as festividades religiosas na zona sul da cidade de Manaus, com ênfase nos bairros Centro, Educandos e Cachoeirinha, sendo esses bairros referências históricas que marcam também o início da formação urbana da cidade. Foram identificadas nos três bairros as festas de Santo, realizadas pela igreja católica, sendo enfatizados os festejos de São Sebastião, Santo Antônio e São Pedro, além das festas realizadas nos Terreiros existentes nesses bairros. O texto de Lúcia Butel pode ser aqui tomado como um bom exemplo de como a convivência entre as religiões, suas práticas e lideranças pode ser respeitosa e até mutuamente colaborativa.

Com a identificação das festas religiosas, a autora discute o significado das mesmas para a comunidade e a importância de suas realizações para os agentes sociais, e por fim, defende a necessidade de políticas públicas e de salvaguarda tanto da cultura material quanto imaterial desses grupos, tendo em vista a proteção e continuidade desses lugares e festividades. Para justificar os pontos que defende, serão considerados pela autora elementos essenciais que possam identificá-las como representativas e simbólicas, abordando o sagrado, a relevância cultural das mesmas e ainda, como essas festividades mobilizam os moradores dos bairros.

O outro capítulo que trata de festividades religiosas - portanto da presença das religiões no espaço público - é de autoria de Gabriel Freitas e Vitor Macedo, com o

título *A Festa dos Mestres e Encantados em Madalena: uma trajetória de resistência e tradição religiosa no sertão do Ceará*. O objetivo do estudo desses autores foi abordar os aspectos históricos, sociais, políticos e culturais da Festa dos Mestres e Encantados, que ocorre anualmente, todos os meses de novembro, na localidade de Alto da Alegria, no município de Madalena, Ceará.

Os festejos e celebrações são tradicionalmente realizados, desde o ano de 1971, de maneira aberta, muito embora a maioria de seus participantes seja adepta das religiões de Umbanda, Jurema e Catimbó. Apesar de os eventos ocorrerem tradicionalmente de maneira pública, inclusiva e acolhedora, no ano de 2021 os seus participantes relataram um caso de evidente racismo étnico e religioso - motivo de grande desconcerto e dissensão entre os umbandistas da região. Diante disso, o artigo aborda as relações étnico-raciais e o racismo religioso, atualmente envolvendo a Festa dos Mestres e Encantados de Madalena (CE). Para tanto, os autores recorreram a entrevistas com as principais lideranças organizadoras da festa, bem como recorreram à pesquisa documental e bibliográfica, dentro dos aportes teóricos e dados históricos, sociais e antropológicos, concernentes à compreensão e discussão da temática, consultando também algumas matérias de jornais e plataformas de mídias digitais e redes sociais, através das quais circulou o discurso de ódio contra a festa e seus participantes.

Saindo do tema das festas, temos dois artigos que falam sobre a questão do racismo religioso a partir da educação básica e da experiência de profissionais dessa área. O primeiro desses capítulos é de autoria de Rogério Santos Souza, que o chamou de *Entre o terreiro e a escola: trajetória religiosa e escolar de uma criança iniciada no candomblé*. Na condição de sujeito oriundo de terreiro de candomblé e professor de crianças, o autor descreveu o aprendizado a partir da relação estabelecida nos espaços religiosos (terreiros) e na escola, sendo que, segundo o autor, esses diferentes processos educativos terminam ocorrendo de modo antagônico.

O autor investigou as experiências de uma criança iniciada no Candomblé e como o currículo das instituições de ensino, no município de Maragogipe (BA), pode propor a consolidação de uma educação que respeite e valorize a identidade étnica e religiosa dos(as) alunos(as). A análise do estudo parte da perspectiva qualitativa, como uma etnopesquisa-ação implicada. A trajetória escolar e religiosa de João Paulo - nome fictício do principal interlocutor do autor - permite considerar que esses diferentes espaços contribuem, mesmo que de forma antagônica, para as reflexões sobre quem é essa criança que transita entre a escola e o terreiro. Enquanto no terreiro, ele tem sua identidade religiosa desenvolvida e valorizada, o que, segundo ele mesmo, o torna uma criança melhor, na escola a religião que tanto o orgulha é ignorada e suprimida por

práticas pedagógicas carregadas de perspectivas proselitistas e intolerantes, práticas essas que, além de imporem dogmas cristãos, permitem que a identidade religiosa de João Paulo, como de outras tantas crianças, seja constantemente, questionada e violentada tanto pela ação dos seus colegas quanto pela omissão de seus professores.

O segundo capítulo que aborda essa mesma temática é de autoria de Patrícia Cerqueira dos Santos e Rosenilton Silva de Oliveira e vem identificado com o título *Intolerância religiosa: um desafio para o ensino de História na educação básica.* O objetivo do texto é refletir sobre a noção de intolerância às religiões afro-brasileiras a partir da interpretação que alguns estudantes do 6o ano, do ensino fundamental, fizeram acerca da palavra "ritual", contida numa atividade sobre aspectos culturais do povo indígena Sateré-Mawé, durante uma aula de História, numa escola pública da periferia (Zona Sul) da cidade de São Paulo.

O argumento central do capítulo é o de que o acionamento de sentidos pejorativos e discriminatórios associados à palavra "ritual" é resultado de um discurso de rejeição às religiosidades de matrizes africanas no espaço público, o qual é reverberado na escola. Ou seja, crianças e adolescentes compartilham em sala, posições discriminatórias difundidas nos cultos evangélicos, sobretudo de igrejas pentecostais e neopentecostais, por *youtubers* e por familiares dos estudantes. O trabalho pedagógico de desconstrução dessa forma de preconceito, colocou no centro da reflexão os significados do termo "macumba" e o respeito às religiões afro-brasileiras. A partir da análise do material produzido pelos estudantes, no texto, os autores discutem o papel que os discursos depreciativos construídos contra as religiões e os símbolos culturais de origem africana impactam negativamente no ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena. Por fim, sublinha-se a importância de uma boa formação docente para lidar com temas sensíveis para a educação contemporânea, como a diversidade religiosa e o respeito à mesma.

Por último, temos o artigo "*Chuta que é macumba!*": *racismo e intolerância religiosa em comentários de vídeos de candomblés disponíveis no YouTube*, de autoria de Ronan da Silva Parreira Gaia. Neste artigo o autor analisa a intolerância e o racismo religioso a partir de comentários de vídeos que têm relação com os candomblés e que foram publicados no *YouTube*. Articulando reflexões sobre a violência contra o povo de santo, a relação dos candomblés com o racismo, o cristianismo e a escravidão, o autor aponta para o desconhecimento da população intolerante sobre esses candomblés. Ronan nos fala da importância de debater um tema caro à democracia como o respeito mútuo entre religiões, sendo o mesmo indispensável para o bem-estar social. O estudo foi realizado através de pesquisa qualitativa de revisão da literatura e da seleção de 4 vídeos

e 18 comentários selecionados por critérios de inclusão e exclusão estabelecidos pelo autor. Ronan propõe que para a compreensão plena do assunto há a necessidade de falarmos em racismo religioso, e não simplesmente intolerância religiosa, frente aos ataques direcionados à origem negra dos candomblés e/ou religiões de matrizes africanas no Brasil.

Ao pensarmos essa coletânea tomamos como certa as relações existentes entre *racismo, intolerância e ativismos*. Seja no sentido de um círculo vicioso por parte de quem promove a violência ou no sentido de um círculo virtuoso suficientemente capaz de desconstruir essa mesma violência. Temos consciência de que esses diferentes e antagônicos círculos estão permanentemente se fazendo, desfazendo e refazendo na nossa sociedade e no mundo. Justamente por isso, desejamos, com muita esperança, que os textos aqui reunidos tenham a força e capacidade de apresentar uma preocupante realidade que atinge diretamente a sociedade brasileira contemporânea, ao mesmo tempo que possa propor alternativas para processos educativos e humanos antirracistas e de uma cultura de paz. A eficácia do material, contudo, começa com a sua leitura e compreensão, motivo pelo qual, sem mais arrodeios, convidamos a todos e todas à leitura.

Ozaias da Silva Rodrigues

Patrício Carneiro Araújo

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Atualizando a Terceira Lei de Newton: ação e reação nos conflitos entre povo de terreiro e evangélicos fundamentalistas

Ozaias da Silva Rodrigues*
Patrício Carneiro Araújo**

Esse capítulo teve como origem algumas reflexões que emergiram a partir de uma pesquisa de mestrado, realizada entre os anos de 2018 e 2020, tendo como recorte geográfico a cidade de Fortaleza e sua região metropolitana. Discutiremos aqui os ataques[1] aos seguidores de Religiões de Matrizes Africanas e as reações a eles nas tensões cotidianas com o segmento evangélico. Entendemos, a partir do arcabouço teórico utilizado para aquela pesquisa e das entrevistas realizadas, que esses ataques ao povo de terreiro são expressão de uma forma bem específica de racismo religioso. As narrativas colhidas na pesquisa de campo remetem não somente aos conflitos, mas também aos diálogos possíveis na relação entre os dois grupos citados e às mobilizações empreendidas pelo povo de santo cearense[2].

* Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS – UFAM. Mestre em Antropologia pelo Programa Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB). Pesquisa sobre candomblé, racismo religioso, relações étnicorraciais, pandemia e comunidades de remanescentes quilombolas no Ceará. Bolsista FAPEAM e membro do projeto de extensão Pandemias na Amazônia.
E-mail: ozaiasufc@gmail.com
** Pós-doutor em Antropologia Social pela UFRN. Doutor e Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC/SP. Professor de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab. Coordenador do "Tierno Bokar: núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso" (Unilab/CNPq).
E-mail: patricionisoji@unilab.edu.br

[1] "O termo "ataque" está sendo usado aqui no sentido de uma investida pública de um grupo religioso contra outro. Certamente que as razões deste ataque se justificam, do ponto de vista de quem ataca, por convicções religiosas. Desse ponto de vista, o termo é visto como sinônimo de "evangelização", "libertação" etc. [...] Do ponto de vista dos grupos afro-religiosos, obviamente o ataque possui inúmeros outros significados, sendo visto como sinônimo de "intolerância religiosa", "preconceito", "discriminação" etc." (SILVA, 2015, p. 9). Acrescentamos que, atualmente, esses ataques são vistos também como racismo religioso.

[2] Ao longo deste artigo nos utilizaremos das expressões "povo de terreiro", "afrorreligiosos" e "povo de santo" como sinônimos de seguidores das mais variadas expressões das religiões afro-brasileiras ou de matrizes africanas.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Ao longo da pesquisa foram realizadas treze entrevistas com adeptos do Candomblé, sendo o(a)s interlocutore(a)s dos mais variados cargos, funções, idade e escolaridade. Aqui destacamos duas perguntas que foram feitas nas entrevistas: como é a convivência/relação dos membros do terreiro com o seu entorno, com a comunidade em volta? Com quais conceitos você define os ataques que os candomblecistas sofrem? A partir das respostas as essas perguntas foi-se costurando as percepções dos interlocutores acerca do assunto. Por mais que a pesquisa tenha focado no Candomblé, as considerações feitas podem abarcar as outras expressões como a Umbanda e a Jurema; quando não for o caso, será especificado no texto.

A referência do título do artigo à terceira Lei de Newton se relaciona com a sua concepção básica: como a lei da ação e reação. Nessa concepção da lei de 'ação e reação' um objeto A exerce uma força sobre um objeto B e este por sua vez, exerce uma força sobre o objeto A. Logo, há uma relação na qual os dois objetos, mutuamente, se estimulam para que o outro saia do local onde está, para que se desloque. No ideal dessa lei de Newton, as forças são proporcionais, mas isso deve ser apanágio da natureza, porque as "leis" humanas são permeadas de assimetrias e desigualdades. Essa é a metáfora que temos em mente ao discutir as ações e reações nos conflitos entre o povo de santo e o segmento fundamentalista dos evangélicos.

Na relação com a sociedade mais abrangente a legitimidade e a influência social que os dois grupos possuem são bem desiguais. Assim, apontamos no artigo as relações conflituosas, com foco nas ações e reações nesses conflitos, porém essas relações podem assumir formas de diálogos que se estabelecem entre esses dois grupos sociais[3]. Dessa forma, entendemos que ambos exercem algum tipo de força ou influência sobre o outro, pois os conflitos geram deslocamentos das mais variadas dimensões.

No caso das religiões afro-brasileiras, para reagirem aos ataques que sofrem, sobretudo de neopentecostais fundamentalistas, essas expressões religiosas têm constituído alianças com os mais diversos atores sociais. É o que aponta Silva (2015, p. 24) ao escrever:

> [...] ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação dessas religiões contra um assédio proporcionalmente

[3] Falamos de diálogo tendo em vista os depoimentos colhidos sobre diálogos efetivos que foram narrados pelo(a)s interlocutore(a)s da pesquisa e que o(a)s surpreenderam positivamente. Casos em que a religiosidade de terreiro não foi demonizada, mas acolhida, compreendida. Em Rodrigues (2021b) esses episódios excepcionais de diálogo são chamados de "surpresas do cotidiano".

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> muito mais eficaz e, a julgar por seu estado atual e crescimento numérico, duradouro.

Essa união de diversos atores sociais em defesa das religiões afro-brasileiras tem se mostrado necessária para a sobrevivência das mesmas, uma vez que os que as atacam não dão trégua e contemporaneamente têm tido uma grande influência política, social, jurídica e econômica maior do que as religiões afro-brasileiras, como aponta Oro (2015). Além de discutir as questões apontadas, nesse capítulo teorizaremos minimamente sobre os conceitos de racismo religioso e intolerância, baseando-nos em Nascimento (2014; 2016) e Calundu (2018) e trazendo as narrativas dos interlocutores durante a pesquisa sobre os casos de racismo religioso que sofrem no dia a dia.

Racismo religioso e intolerância: é verdade que os macumbeiros não reagem?

Há muitos coletivos - movimentos sociais ou grupos de pesquisa acadêmica – ligados à cultura negra brasileira que, contemporaneamente têm falado em racismo quando analisam os ataques às religiões afro-brasileiras. Essa perspectiva está relacionada ao fato desses agentes perceberem nessas formas de violência com motivação religiosa uma ação/atualização do racismo. É o caso, por exemplo, da Revista Calundu – publicação do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras, da UnB - que lançou um número temático (dossiê) acerca do conceito de racismo religioso. O Dossiê, no entanto, ainda aponta a convivência dessa expressão com os termos "intolerância" e "discriminação religiosa" (CALUNDU, 2018). Nesse sentido, é importante apontar o protagonismo de afrorreligiosos nas análises dos casos de racismo religioso e intolerância, bem como na produção acadêmica acerca dessas religiões. Ocupar o espaço universitário e trazer a perspectiva de terreiro para o conhecimento acadêmico tem sido uma estratégia importante dos afrorreligiosos na afirmação e defesa de sua identidade religiosa.

Na Apresentação do dossiê citado, os autores indicam também o quanto o cenário político influencia no recrudescimento dos ataques, tendo em vista a fragilidade crescente de políticas governamentais voltadas para o combate ao racismo e suas consequências. Nesse sentido, os autores apontam na Apresentação que o governo federal atual se veste de um discurso religioso para se legitimar e não está interessado no combate à intolerância/racismo religioso. Portanto, perceber os ataques às religiões afro-brasileiras num dado contexto político-social é importante para compreender bem os sentidos dos mesmos.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Ainda na Apresentação do referido dossiê (CALUNDU, 2018, p. 2), intitulado *Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso*, são identificadas duas dimensões do racismo religioso:

> [...] o racismo religioso contra religiões afro-brasileiras é um processo facilmente percebido por duas vias. A primeira, quando são observados ataques diretos a praticantes de religiões como Umbanda, Candomblé e Tambor de Mina, dentre outras, que veem seus terreiros serem incendiados, suas/seus integrantes apedrejadas/os em vias públicas, etc. Esses atos estão diretamente ligados ao ódio contra essas religiões, que se diferenciam em práticas e crenças da matriz religiosa mais popular do Brasil. A segunda via em que o racismo religioso comumente se apresenta contra religiões afro-brasileiras está relacionada, justamente, com o fato de que essas religiões estão associadas com uma matriz geográfica africana, com uma racialidade negra. Não são todas as religiões não hegemônicas aquelas que veem adeptas e adeptos serem violentadas/os. [...] Não são todas que são satanizadas e atacadas como práticas de magia para o mal – não coincidentemente chamada de magia negra. Pelo contrário, isso ocorre exclusivamente contra a afrorreligiosidade e suas manifestações em solo brasileiro. O ódio não é, portanto, contra religiosidade discrepantes, mas contra religiões afro-orientadas.

Vemos que a segunda via, o ódio a uma religiosidade afro-orientada, é precisamente o que justifica a primeira via, ou pode-se dizer que são dimensões complementares do racismo religioso. Partindo disso, citamos Nascimento (2016) que traz a noção de que os terreiros são reconstruções culturais de povos africanos e é essa reconstrução cultural que o racismo religioso tenta destruir a todo custo. Em artigo publicado em 2016, Nascimento faz essa ideia ressoar ao longo de todo o artigo, intitulado *Intolerância ou Racismo*? Há uma ênfase dessa noção por parte do autor ao afirmar:

> [...] E um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantém e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter religioso, como se apenas fizéssemos rituais. Também fazemos rituais, mas não é só isso! Simplificar toda uma matriz cultural a uma prática religiosa é construir uma "desculpa" para ocultar o racismo como ação política e deslocar a questão para o campo da "verdade" das disputas religiosas entre crenças hegemônicas e crenças inferiorizadas, atrasadas, falsas e etc. (NASCIMENTO, 2016, p. 1).

Dessa forma, o autor rechaça as tentativas que focam apenas no critério religioso para escamotear o racismo que subjaz nos ataques. É preciso dizer que não se trata apenas de uma religiosidade, mas de uma religiosidade racializada negativamente e que

DOI: 10.23899/9786589284246.1

ainda hoje é enxergada dessa forma. É preciso que o verdadeiro crime, o racismo, venha à tona e é isso que o conceito de racismo religioso aponta.

Também é possível enxergar a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras enquanto uma dimensão do racismo, como alguns pesquisadores como Araújo (2017) e Silva Jr. (2015) afirmam e defendem. Reforçando isso, Oro (2015) ao falar da intolerância contra as religiões afro-gaúchas, cita o Seminário Nacional em Defesa das Religiões Afro-brasileiras que: "[...] ocorreu na forma de mesas redondas. O babalorixá Diba de Iemanjá, vice-presidente da CDRAB, sustentou que a intolerância religiosa consiste numa forma de racismo. Disse ele: "O racismo faz parte da intolerância religiosa que a gente enfrenta, tanto da Igreja Católica como das igrejas neopentecostais" (ORO, 2015, p. 60).

Tendo isso em vista, podemos chamar essa intolerância religiosa, que é fruto do racismo, de *racismo religioso*. Isso porque, além da dimensão das disputas religiosas por uma verdade única e universal, como sugeriu Nascimento (2016), também há uma racialização dos grupos religiosos que estão envolvidos nessas disputas. Isso se coaduna com o fato de: 1) a maioria dos interlocutores da pesquisa defender o conceito de racismo religioso como o mais apropriado para tratar dos ataques; 2) em grande parte eles têm a compreensão de que as religiões afro-brasileiras ainda são racializadas negativamente (enegrecimento), diferente da racialização positiva (embranquecimento) pela qual o cristianismo passou. Porém, mesmo entre o(a)s interlocutore(a)s a categoria intolerância religiosa ainda é utilizada, seja de forma isolada ou ao lado de "racismo religioso", para nomear os ataques.

Algo que é preciso destacar nos conflitos com o segmento fundamentalista evangélico é a reação dos afrorreligiosos. Análise interessante sobre a mobilização contra a intolerância e o racismo religioso faz Miranda (2021a), que trata da intolerância religiosa enquanto um problema público, de abrangência nacional, e escreve que:

> As estratégias de visibilidade e demandas por meio de denúncias na mídia e pleitos ao poder público fizeram emergir um novo ator – os afrorreligiosos, que criticam a administração institucional destes conflitos e lutam por outras formas de mobilizações e reconhecimento de direitos no espaço público. [...] O fenômeno até então concebido com um problema social, isto é, um conflito em relação aos valores, às crenças, aos costumes, tem se tornado progressivamente um problema público, que demanda um tratamento especializado por parte dos poderes públicos, instituições e movimentos sociais. Tal situação nos fez questionar uma premissa difundida, pelo senso comum e por pesquisadores, acerca de uma "falta" de organização política dos terreiros, marcada por um olhar excessivamente externo ao cotidiano dos terreiros e uma visão limitada do que é "fazer política" (MIRANDA, 2021a, p. 1-2).

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Miranda (2021a) chama a atenção aqui para um ponto importante: o olhar externo, de quem pouco convive com o povo de santo, pode distorcer a realidade, pressupondo que o mesmo não se mobiliza contra os ataques sofridos. Um trabalho de campo constante e íntimo, por exemplo, nos possibilita apreender melhor a realidade dos interlocutores e o contrário disso, nos faz cair em armadilhas. Vê-se então que aos afrorreligiosos não cabe a inatividade, a não-reação, pois eles empreendem justamente diversas reações e quando se está por dentro, ou se é de dentro, essa mobilização é mais fácil de ser compreendida e identificada. Nesse sentido, a experiência possibilitada pela pesquisa com os povos de terreiro cearenses, a partir do Coletivo Cultural de Matriz Africana IBILÉ[4], prova que: longe de apenas receberem os mais diversos ataques, eles reagem de formas variadas, seja pressionando autoridades, fazendo manifestações, ofertando cursos, acionando o judiciário, etc.

Ao povo de axé nunca coube a passividade, a inércia. Assim, as inúmeras iniciativas e reações[5] do povo de santo a nível nacional, citadas por Deus (2020), chegam a impressionar. Não é pouco o esforço que os afrorreligiosos empreendem em sua militância social. Neves (2020, p. 74) corrobora com esse argumento ao afirmar que:

> [...] ainda que passados os anos e sob vigência da Constituição de 1988, reconhecida como democrática, os terreiros de religião de matriz africana e afro-indígena permanecem sob o desafio de lidar cotidianamente com o racismo vigente na sociedade brasileira. Sob esse prisma, percebem-se obrigados a forjar mecanismos de autodefesa e, simultaneamente, a promover a apropriação dos mecanismos desencadeados pelo Estado, como uma das estratégias de enfrentamento dos genocídios negro e indígena, os quais alcançam de maneira incisiva as formas tradicionais de existência desses sujeitos [...].

Desse modo, os povos de terreiro se apropriaram da linguagem e dos mecanismos do mesmo Estado que sempre os oprimiu. A Constituição Cidadã serviu pelo menos para que essa reviravolta ocorresse e o povo de axé pudesse se preparar melhor para lutar contra o racismo religioso. Interessante notar que a autora coloca os ataques aos terreiros como parte daquilo que a militância social chama de genocídio do povo negro e dos povos indígenas. A própria existência das religiões afro-brasileiras, mesmo com

[4] É um coletivo cultural que agrega povos de terreiro em 19 cidades do Ceará, criado em 2014. O Coletivo busca um diálogo entre esses povos na proposição de políticas públicas voltadas para eles, além de se constituir como uma rede de apoio, solidariedade e de ação/reação contra a intolerância e o racismo religioso. A expressão "matriz africana" no nome do Coletivo indica uma herança, ancestral-geográfica, africana, entendendo o terreiro como descendente direto dessa herança; por isso há a afirmação de que são povos de matriz africana.
[5] O recorte geográfico dessas iniciativas e reações citadas por Deus (2020) é nacional.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

todas as suas dificuldades, estratégias e adaptações, é uma reação direta ao racismo religioso, pois ele não foi capaz de aniquilá-las.

Premissa semelhante defende Marilene de Paula em Apresentação do *Caderno Religião e Política* (DEUS, 2020, p. 5). Ela afirma que:

> Atacados por grupos religiosos cristãos fundamentalistas, mães e pais de santo, filhos e filhas das comunidades de terreiro, hoje se articulam em um sem número de organizações, comunidades e movimentos que lutam por respeito e garantia de seus direitos. O racismo, em sua versão religiosa, fez aumentar o número de casos de violência contra terreiros, centros e roças de candomblé e umbanda ao longo do território brasileiro. A resposta também está sendo dada, a partir de iniciativas das mais variadas [...] Protagonista de sua história, o povo de santo, vem resistindo às tentativas de demonização, ao desrespeito, violências simbólicas, físicas e psicológicas.

As experiências vividas durante a pesquisa em Fortaleza e região metropolitana comprovam isso: inúmeros eram os eventos, palestras, mini-cursos, audiências públicas, manifestações e reuniões com autoridades políticas que o povo de axé articulava a fim de lutarem por seus direitos. Exemplos dessas mobilizações e reações podem ser consultados em Rodrigues (2021a). As iniciativas levadas a cabo pelo Coletivo IBILÉ atuam diretamente nesse sentido, tanto de reação, quanto de proposição de ações e políticas públicas que os resguardem. No período de realização da pesquisa eram tantas as mobilizações desse Coletivo que houve ocasiões em que não foi possível participar delas. Toda semana chegavam convites dos mais variados para atividades aonde o povo de santo estava presente e reivindicando respeito.

Cabe aqui uma digressão para apontar que no contexto atual, de ataques às religiões afro-brasileiras em nível nacional, é interessante que a coordenação de um evento tão importante como a Reunião Equatorial de Antropologia (REA) tenha se manifestado, em 2019, acerca do assunto. Essa manifestação se deu por meio de uma *Moção de repúdio ao Racismo Religioso no Brasil* – REA – ABA[6]. A Moção tem o seguinte conteúdo:

> Moção de Repúdio ao Racismo Religioso no Brasil:
> Em painel sobre o Racismo Religioso no Brasil, que teve lugar na 6ª Reunião Equatorial de Antropologia, compuseram a mesa antropólogos e representantes

[6] Link da publicação: <https://www.facebook.com/sextarea/posts/1018400691862053?comment_id=1018524248516364&notif_id=1577658694034088&notif_t=comment_mention>. Acesso em: 27 dez. 2021.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> do povo de santo que expuseram com detalhes a situação crítica vivida por adeptos das religiões de matriz africana em todo o Brasil, objeto de uma perseguição sistemática e violenta por parte de fanáticos ligados a igrejas neopentecostais. Nessas falas e em testemunhos dados pelo público presente ao referido painel ficaram evidenciados os múltiplos ataques às comunidades de terreiro [...] que vai da difamação, do achincalhe e do insulto gratuito a agressões físicas, chegando a assassinatos, tortura, flagelação, espancamento, depredação e incêndio de templos, com destruição de símbolos sagrados, sem falar de criação de óbices à realização de cerimônias religiosas.
> Destacou-se a aliança perversa entre narcotraficantes e pastores da mesma casta, aliança esta que tem resultado na formação de facções criminosas como os Bandidos de Cristo e o Bonde de Jesus, no Rio de Janeiro, por exemplo, assim como tem suscitado, em diversos Estados da Federação iniciativas de bandidos que se declaram evangélicos e se empenham em brutalizar pessoas e comunidades ligadas aos ritos afro-brasileiros e ameríndios em nome de suas supostas convicções religiosas. [...] Foram evocados os registros feitos por diversas agências, em nível federal, estadual e municipal, mostrando o aumento significativo dessas ocorrências nos últimos anos, em todo o país, fato que confirmam estudos antropológicos e levantamentos diversos. [...] Em face dessas constatações, os participantes da 6ª REA decidiram, por deliberação unânime dos presentes, encaminhar às autoridades esta moção e torná-la pública [...].
> Salvador, 12 de dezembro de 2019
> Participantes da 6ª Reunião Equatorial de Antropologia

Assim, a classe do(a)s antropólogo(a)s, desde o início dos anos 2000, analisa cada vez mais a intolerância e o racismo religioso e, mais importante, se posiciona contra os mesmos, se constituindo enquanto aliados dos segmentos que sofrem com esse problema, sendo muitas vezes ele(a)s mesmo(a)s pessoas de axé. Isso se relaciona também com o próprio código de ética dos profissionais de Antropologia e com a história da Associação dessa classe. Logo, o povo de santo já ocupa um lugar considerável dentro dos muros da universidade, seja como discente ou docente, e no campo das ciências sociais no Brasil e isso estimula reações como essas contra o racismo religioso.

Diálogos, reações e conflitos possíveis

A criatividade que permitiu a existência das religiões afro-brasileiras é enfatizada na literatura acadêmica que trata dos ataques a elas, como é o caso de Dias (2019), que fala em uma adaptação criativa das mesmas e da cultura afro-diaspórica como um todo. Na literatura acadêmica acerca desses conflitos há narrativas que reconhecem o protagonismo das religiões afro-brasileiras em termos de reação, mas também há aquelas que as colocam apenas como vítimas. Porém, como a realidade é mais dinâmica e complexa que a teoria, há seguidores dessas religiões que fogem a essa "regra de

DOI: 10.23899/9786589284246.1

vítimas"[7]. De forma geral, os relatos coletados na pesquisa feita no Ceará apontam uma convergência para casos diários nos quais as ofensas racistas e intolerantes giram em torno da pecha de "macumbeiro". O fato dessa palavra, historicamente ofensiva e pejorativa, ter sido apropriada e positivada pelos próprios afrorreligiosos já é uma das reações ao racismo religioso.

Babá Cleudo é um exemplo desses afrorreligiosos que fogem à regra de meras vítimas. Ele é um dos babalorixás mais antigos e conhecidos do candomblé cearense. Babá Cleudo conta que se dá muito bem com a vizinhança em torno do seu terreiro, mas isso é fruto de uma construção de respeito em torno de si. Este sacerdote vive num município da região metropolitana de Fortaleza e aponta o caminho para essa construção de respeito com a vizinhança:

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

Aqui ele coloca o diálogo como um elemento importante para que as relações com a vizinhança sejam as melhores possíveis. Além disso, ele estabelece princípios básicos, nesse diálogo, para a convivência com um representante de outro segmento religioso. Convicto de sua identidade religiosa, ele informa ao pastor o que é e o que não é o Candomblé. Mais adiante na conversa ele confirma que formar redes de amizades e parcerias é essencial para a perpetuação do Candomblé. Uma das formas de estabelecer essas redes é através da cooperação cotidiana, que gera um sentimento de confiança entre os atores religiosos envolvidos nela.

Muitas vezes essa confiança se estabelece ao redor da mesa, onde são postos, por exemplo, um bolo e uma garrafa de café, como ele citou em entrevista. Nesse sentido, Babá Cleudo explica como a comida é um elemento fundamental para estabelecer

[7] A partir das palavras de Deus (2020, p. 7) é possível afirmar que os terreiros são mais do que espaços atravessados pela violência do racismo religioso, ou apenas vítimas dele. Segundo este autor, mesmo convivendo com a possibilidade de destruição de seus saberes, territórios e valores, os terreiros são possibilidades de existência, de continuidade da luta antirracista e da vida afrocentrada.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

comunhão entre as pessoas, mesmo sendo de diferentes religiões. Quando questionado como era o relacionamento com a vizinhança ele disse:

> É excelente, muito bom com todos. Muito boa, mas essa construção ela envolve a mesa, a comida. Eu recebi cestas básicas do governo, aí dava cestas básicas, eu dava para a minha comunidade. Eu recebo bolo, pego galinha e dou galinha... é assim, tem uma relação de, eles sabem que se precisar podem contar comigo. Eu tinha muita cadeira pegava as cadeiras e emprestava. Tem a coisa das mulheres, das senhoras da igreja. Quantas vezes eu já emprestei minhas cadeiras para lá; mesa, panela... essa relação você constrói... a minha vizinhança, todo esse lado aqui é evangélico. A minha vizinha, a nora do pastor, vem aqui, vai na geladeira, faz café e essa relação depende de você, mas essa construção é respeitar os horários também. Meu candomblé começa cinco horas [17: 00] e termina às dez [22: 00] e você procura sempre ajudar. É olhar pro pastor e dizer: "*Aí, pastor, como é*?", é criar uma relação, "*O que é que o senhor acha? O que é que tá precisando aqui*?" Vamo unir... Tem que ser uma relação de confiança e de conversa. Eles entenderam que aqui é um lugar tão útil como uma bodega. A mulher que vende din-din é útil, o cara que faz macumba é útil, porque o cara que faz macumba trouxe calçamento, trouxe a luz do poste também, aí é outra coisa. Se você criar uma noção de coletividade não tem preconceito (Diálogo realizado em: 08 maio. 2019, grifos nossos).

Vemos que a solidariedade, posta em prática no cotidiano, é um elemento decisivo na construção de uma boa relação com a vizinhança. Muitos terreiros fazem isso: ofertam comida, serviços e acolhimento. Babá Cleudo é um exemplo de alguém que preza pelo diálogo inter-religioso e que o constrói a partir da estratégia de 'utilidade' que o terreiro tem para a vizinhança, como ele afirmou. Reforçando isso ele ainda comenta que:

> O Leno veio e os netos do pastor tomavam benção ao Leno, porque eles já viram o Leno várias vezes e acaba criando amizade. A irmã que eu chamo, a ekedi Bibia, ela é aí da igreja. Ela vem, aí a irmã faz minhas unhas, chega aqui se tiver só ela diz: "*Vou fazer o almoço*", aí ela leva pro pastor Gilson sem nenhum problema. O terreiro de candomblé nunca foi lugar de exclusão. O segredo é sempre diálogo. Eles preferem não vir para as festas, mas como eu não tenho bebida, meia hora depois, quarenta minutos, quando todo mundo saiu, os convidados, aí eles entram; o portão tá aberto ainda, aí eles entram. Ainda tem a comida, sentam ali. Também, o que é que eles fazem? Lavam louça comigo, lavam louça que os outros comeram, mas vão comer tudo junto. E como eles moram aqui pode ficar até uma hora da manhã, só a gente conversando e tomando café. Esse é o segredo. Conversar, sem ter medo. Se um dia eu fizer uma festa até três horas da manhã, eu posso fazer, eu vou juntar os vizinhos, um a um: "*Eu tô fazendo uma festa que vai até as três da manhã. Posso*?" Há um diálogo... (Diálogo realizado em: 08 maio. 2019, grifos nossos).

DOI: 10.23899/9786589284246.1

O mais interessante aqui é a consciência que ele tem do segredo que faz com que ele tenha boas relações com a vizinhança: conversar sem ter medo. Chega a impressionar o relato de Babá Cleudo quando comparamos com outros cenários e realidades pelo país afora. Ao mesmo tempo em que se percebe que ele se empenhou bastante, não tendo medo de conversar, como ele disse, sabe-se que o caso dele não é comum como gostaríamos que fosse. Infelizmente, isso não o eximiu de sofrer com o racismo e intolerância de outros vizinhos, como confidenciou em outra ocasião. Mas o diálogo está posto e isso possibilita que uma rede de apoio e solidariedade seja construída em volta, e a partir, do terreiro.

Mesmo que essa relação dialógica não seja absoluta, pois há vizinhos com os quais ele já teve problemas sérios, o importante é indicar o produto final desse esforço: o respeito da vizinhança torna o entorno do terreiro um lugar mais acolhedor. O relato de Babá Cleudo indica que as relações entre afrorreligiosos e evangélicos nem sempre são tensas ou conflituosas, apesar de a regra ser essa, mas que pode haver parcerias e amizade entre essas partes, como ele nos ensina. Há dessa forma, um deslocamento sobre as possibilidades de relação entre esses segmentos religiosos: ambos se repensam e se deslocam quando se relacionam.

Em uma conversa com outro interlocutor da pesquisa, o ogã Leno Farias, que foi um interlocutor chave para as relações estabelecidas em campo, foi perguntado a ele sobre as reações dos candomblecistas no Ceará aos ataques e ele assim se expressou:

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

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Em sua fala Leno ressalta basicamente duas coisas: a primeira, que eles, povo de axé, estão se entendendo como povo, ou seja, como algo que vai além da religião em si e constroem ações, iniciativas e coletivos para defender seus direitos enquanto povos tradicionais de matrizes africanas. Na esteira disso, também promovem formações que visam o empoderamento do povo de santo. A segunda: que eles mesmos conversam entre si e se ajudam na hora de orientar as respostas aos ataques; isso é muito comum. Como ele mesmo explicou, as notícias de ataques chegam para ele através de ligação, ou por Whats App, e assim ele orienta o melhor a se fazer. Há um compartilhamento constante de informações e estratégias que ajudam na reação aos ataques.

Já um outro interlocutor, Pai Domingos, apontou algo que "fugiu do padrão" ou daquilo que é mais comum ouvir dos interlocutores. Ao ser questionado sobre como ele via os ataques e a discriminação contra os povos de terreiro ele disse o seguinte:

> Então, muito dos ataques que vem acontecendo hoje em dia, que já aconteceram muito e agora deu uma parada mais, ao meu ver também é culpa dos próprios adeptos, dos próprios integrantes do candomblé e da umbanda também. O grande culpado é isso aqui [disse ele levantando o celular]. O transmissor da internet. Por que tem certas coisas que para nós são sagradas. Existe uma palavrinha em iorubá que é awô, segredo e que não sai dali, fica ali. Awô [...] Você presenciou a saída do Kaio. Aquilo que aconteceu ali não pode tá em internet, não pode ser filmado, fotografado. Não pode ser passado adiante [...] Tem casas que esse ato é feito fechado. E as pessoas estão gravando, fotografando, botando na internet [...] Então é internet também é uma grande culpada, não a internet, mas as pessoas que usam a internet, os próprios adeptos do candomblé para denegrir a nossa imagem, a nossa religião. Tem tanta coisa absurda que você vê [...] (Diálogo realizado em: 29 jul. 2019).

Pai Domingos enfatiza uma prática que "dá munição ao inimigo". Entretanto, essa prática descuidada que alimentou os ataques e o racismo religioso não pode servir, de forma alguma, como desculpa ou justificativa dos que atacam, como se as vítimas fossem as culpadas pela violência que vivem hoje em dia. Ao nosso ver, esse descuido relacionado à exposição das práticas dos terreiros só alimentou algo que já existia ou que já estava historicamente dado, ou seja, não o criou, apenas o estimulou. E Pai Domingos aprofunda ainda mais o seu ponto de vista:

> Então, o grande preconceito do candomblé parte de dentro do próprio candomblé. As pessoas lá fora estão só absorvendo o que nós estamos jogando para elas, porque a partir do momento que eu boto o meu sagrado para fora, a partir do momento em que eu espalho o erro do outro irmão, que pra ele é certo, mas que para mim é errado, quando eu boto lá e espalho, os outros vão ver.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> Internet você sabe, Facebook todo mundo vê, o evangélico, vê o muçulmano, vê o católico, então eles dizem: "*É isso aí que a tua religião faz? Isso aí é que a tua religião prega, a tua religião é isso? Que vocês mesmos chamam de marmota*". Então, o grande preconceito no candomblé vem do candomblé.
> Quando eu fiz santo há quinze anos atrás não existia tanto essas coisas não. Ninguém andava atacando ninguém, ninguém andava invadindo terreiro, isso aí aconteceu lá em 1900 e alguma coisa quando realmente era proibido, mas depois do advento da internet, que as pessoas começaram a pegar seus aparelhos celulares para tirar foto, filmar e para espalhar na internet para querer acabar com a imagem do seu irmão, independente do axé, independente da nação, o negócio ficou público, ficou esculhambado e as intolerâncias começaram a aparecer.
> [...] Então eu acho que a gente de candomblé se preservasse mais a nossa religião estaria mais preservada ainda. A meu ver o grande problema é isso: somos nós mesmos. Por que é que eles iriam lá pra dentro de uma roça, de atacar um terreiro dizendo que tá acontecendo isso se eles não sabem o que é que tá acontecendo lá? Por que é que ele vai atrás da fulana tal e tal, tipo induzido por aquele lá que tem raiva e botou aquilo lá pro outro ver. Então, o grande preconceito vem de nós mesmos, do próprio Candomblé. A partir do momento em que o pessoal de candomblé tomar essa consciência, parar de ficar botando foto, vídeo das suas casas, esse negócio vai começar a acabar. Antigamente ninguém sabia nem o que era Candomblé (Diálogo realizado em: 29 jul. 2019, grifo nosso).

Ou seja, para ele a exposição da religião faz parte do problema, sobretudo aquela que visa debochar e caluniar as tradições e ritos de outros seguidores. Pai Domingos acredita que parte da motivação dos ataques está neles mesmos, que dão munição para os seus adversários históricos. Contudo, como a maior parte das pesquisas sobre o assunto confirma, essa compreensão não é consensual entre os afrorreligiosos. Sendo assim, a fala do Pai Domingos representa um ponto dissonante entre os seguidores das religiões afro-brasileiras.

Dessa forma, o discurso de Pai Domingos saiu do padrão dos outros discursos e aqui é importante indicar duas coisas. Primeiro: ele achou importante tocar em questões conhecidas do povo de santo, como a rivalidade entre terreiros e lideranças e a exposição de festas e ritos, sendo que os outros interlocutores não fizeram isso. Segundo: o fato dos outros interlocutores não terem tocado no assunto deve indicar que a motivação dos ataques não se dá, ou não é alimentada necessariamente, por conta dessa rivalidade e exposição indiscriminada da religião. O problema dos ataques apontado pelos outros interlocutores é de ordem social, estrutural e histórica, já que traz no bojo o racismo. Portanto, acreditamos que a exposição indiscriminada da religião tenha papel ínfimo no estímulo aos ataques, sendo esses muito mais resultado do tratamento que é dispensado, social e historicamente falando, ao povo de santo.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Já numa conversa com outro interlocutor, Pai Leo de Oxum, ele falou sobre ter colocado um cartaz, com o artigo 5° da Constituição, no muro de frente do seu terreiro, o que nos fez lembrar de algo ouvido em uma palestra, em 2019, sobre as minorias sociais usarem a legislação para exigirem seus direitos. O referido artigo 5° da Constituição se encontra no capítulo I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, e diz no seu inciso VI que "[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias" (BRASIL, 2018). Na entrevista Pai Leo contou sobre o motivo de ter colocado esse cartaz:

> Um tempo eu mandei botar uma placa no meu muro com o artigo 5° da Constituição brasileira, que eu estava achando que as pessoas não sabiam de lei. Não sabiam de lei, a tal da ignorância. Então, eu coloquei, mandei fazer um cartaz e botei no muro do terreiro o artigo 5° da Constituição brasileira, o que é que a gente podia, qual era, em que implicava nas pessoas a intolerância, o preconceito, tempo de reclusão, para as pessoas passarem, ler e verem aquilo ali. Não ajudou muito, mas deu uma diminuída, porque as pessoas acabam vendo que não tem gente burra por ali. Por que as pessoas ainda acreditam que terreiro é lugar de gente analfabeta, burro, ignorante e pobre. Quando as pessoas veem que ali tem gente inteligente, tem gente que tem conhecimento de algo, então elas já retrocedem, voltam atrás. Então assim, deu uma melhorada, mas ainda não parou. Hoje em dia, graças a Deus, eu não sofro problema aqui onde eu moro, mas eu tenho três denúncias no Disque 100 (Diálogo realizado em: 31 jul. 2019).

De um ponto de vista prático, em certas circunstâncias fazer isso pode ser realmente algo aconselhável. Até porque, como Pai Leo comentou, isso de alguma forma constrange as pessoas, faz elas hesitarem em sua intolerância e racismo. Sobre ele ter denúncias no Disque 100, mesmo não as judicializando[8], as mesmas sempre são importantes, mesmo que gerem apenas dados e os intolerantes saiam impunes. É importante que os dados estejam lá, para que essa violência cotidiana não passe despercebida, mais do que já é. Quando interrogado sobre quem comete esses ataques Pai Leo assim disse:

[8] Exemplar nesse sentido é a análise que Neves (2020, p. 81) faz das políticas públicas executadas entre 2003 e 2016, que fortaleceram os direitos sociais dos povos de terreiro: "Esse fortalecimento ocorreu, uma vez que estimulou os terreiros a se apropriarem da cena política na condição de cidadãos e cidadãs conscientes do exercício de seus direitos, com participação política efetiva e exercício do controle social. Tais ações favoreceram o fortalecimento também no sentido de que os povos e comunidades tradicionais, à medida que obtinham conhecimento de seus direitos, passaram a reagir com mais contundência às agressões que lhe eram desferidas, o que ocasionou uma procura e provocação ao sistema de justiça brasileiro para tratamento dos conflitos".

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> Nosso maior problema hoje em dia é com o nicho evangélico, porque eu acho que eles são mais, vamos dizer assim, mais intolerantes. Eu acho que o erro do evangélico já começa quando ele fala que só eles têm direito ao reino dos céus. Como que pode? Um ser tão supremo escolher pessoas, você, você, você vai e o resto que se exploda. Será que esse céu é tão pequeno assim que só cabe três, quatro escolhidos? E o resto vai pra onde? Vai queimar tudinho? Geralmente, em relação a católicos incomoda, mas é muito pouco e quando a pessoa é espírita, budista, a pessoa também não se incomoda, mas o evangélico ele se incomoda muito (Diálogo realizado em: 31 jul. 2019).

Vê-se que, de forma inconteste, o segmento evangélico, é o que mais agride as religiões afro-brasileiras. Consequentemente, isso demonstra que esse nicho religioso é o mais intolerante. Mas sabemos que há diversidade nesse nicho, por isso identificamos esses evangélicos intolerantes e racistas como fundamentalistas, pois eles têm uma retórica intolerante, combativa, muito aferrada ao monoteísmo, e autoritária, de forma que parecem querer influenciar e dominar o espaço público[9]. Percebe-se, como Pai Leo apontou, que a lógica do monoteísmo pode descambar em intolerância religiosa, afinal, os monoteísmos têm costume de lotear o céu e o inferno, de acordo com suas convicções etnocêntricas, mas sempre falando que Deus quer que seja assim.

Uma outra interlocutora, Mãe Valéria de Logun Edé, também concorda que os principais agressores são os evangélicos, ao dizer:

> "Antigamente não tinha o menor problema. [...] O problema sempre foi com os crentes, que apedrejam, fazem tudo. Eles passavam por aqui dizendo "*Queima*". Disseram um bocado de coisa aqui em frente, quando veem as farofas, as coisas na rua. No começo foi terrível, mas com a vizinhança mesmo nunca tive problema não" (Diálogo realizado em: 07 ago. 2019, grifo nosso).

[9] Na verdade, o espaço público no Brasil, historicamente, é dominado pela tradição cristã, como aponta Miranda (2021b). O que vemos hoje em dia é uma projeção política dos evangélicos, num espaço onde essa hegemonia era católica em outros momentos históricos. Nesse sentido, a atuação dos afrorreligiosos "[...] na construção de políticas públicas rompe com uma abordagem polarizada da laicidade, ao assumir que, no Brasil, o espaço público sempre foi religioso, mas exclusivamente dominado pela tradição cristã" (MIRANDA, 2021b, p. 13). Exemplar nesse sentido foi a reação de congressistas ao verem os corredores do Congresso Nacional serem tomados pelo povo de terreiro, durante uma manifestação em 2014, como narra Miranda (2021b, p. 5): "Jamais esquecerei as reações de espanto expressas nos olhares, etnocêntricos, dos que observavam os afrorreligiosos paramentados com seus fios de conta e trajes rituais ricos em rendas, bordados e panos africanos, andando pelos corredores do Congresso. Teve quem fizesse o sinal da cruz e perguntasse por que "estavam ali naquele dia, afinal não era 20 de novembro", teve quem virasse a cara e dissesse que "estava 'amarrado' em nome de Jesus". Os olhares expressavam silenciosamente os estereótipos de que os afrorreligiosos não pertenciam àquele espaço público, não se conformavam com os protocolos do lugar".

DOI: 10.23899/9786589284246.1

E ela, junto com George, babalaxé do Ilê Axé Omo Tifé, ainda comenta o seguinte:

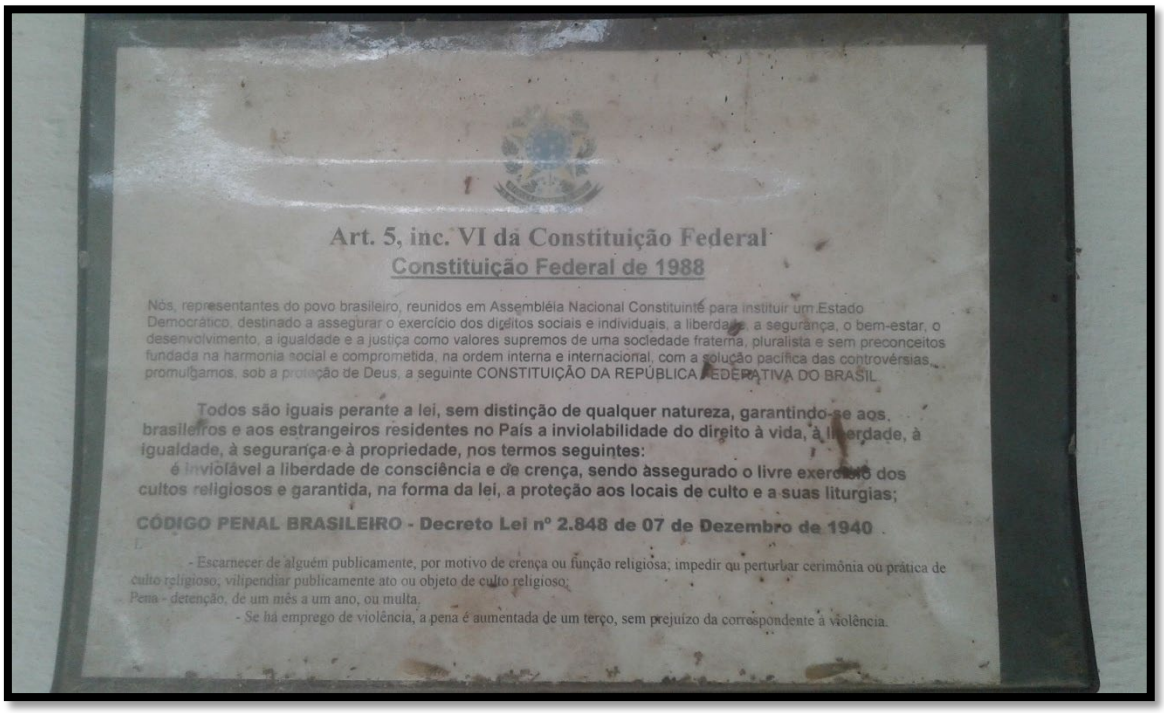
> George: "Entre 2010 e 2011 a gente sofreu violências constantes, eram sistemáticas às vezes...".
> Mãe Valéria: "Chegou dia de ter seis viaturas aqui. Todos evangélicos, todos crentes. Traziam até a Bíblia. Só não aprontaram porque minha filha nessa época era presidente do sindicato da polícia..." (Diálogo realizado em: 07 ago. 2019).

De forma geral, a maioria dos interlocutores identificou, em vários momentos, uma relação direta entre os ataques e os evangélicos, fossem eles policiais, funcionários públicos, familiares ou vizinhos. Os crentes fundamentalistas estão sempre à espreita, prontos para atacar com sua intolerância e racismo religioso. Essa relação já foi ratificada e bem discutida por inúmeros trabalhos acadêmicos no campo das Ciências Sociais (ORO, 2015; MARIANO, 2015; GIUMBELLI, 2015; SILVA, 2015; RODRIGUES, 2021; MIRANDA, 2021b; DIAS, 2019). A intolerância evangélica segue seu caminho e a reação a ela também.

Um outro interlocutor, Pai Linconly de Ayrá, que é babalorixá e professor universitário, também fez algo semelhante ao que fez Pai Leo: colocou em uma moldura de plástico, na entrada de sua residência, um papel com o mesmo artigo 5°. Foi com surpresa que ao nos aproximar da porta vimos essa moldura com o artigo 5°, apresentada a seguir na Figura 1, o que fez lembrar instantaneamente do que Pai Leo tinha dito na entrevista.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Figura 1 – Fotografia do quadro presente na residência de Pai Linconly



Fonte: registro feito por um dos autores, com permissão do Pai Linconly.

Percebe-se que um dos refúgios das religiões afro-brasileiras, atualmente, frente ao racismo religioso é a legislação do país. Mas, como foi tratado por Silva Jr. (2015) outras leis de outros contextos político-sociais foram usadas também contra elas. Fica explícito que avançamos, enquanto sociedade, pelo menos no quesito legislação democrática, por mais que na realidade essa mesma legislação seja violada de diversas formas, e até mesmo ignorada.

Quando questionado sobre as denúncias que fez e sobre a reação aos ataques ao seu terreiro, Pai Leo assim comentou:

> Todas as denúncias que eu fiz foi nesse período de 2016. Inclusive, a minha casa hoje é uma associação. Eu tive que fazer, instituir uma associação pra poder ter respaldo, pra eu poder lutar caso tivesse alguma situação muito necessária. As denúncias, na verdade, foram de pessoas que subiram no meu muro, já jogaram tijolo que pegou numa filha de santo minha, que estava grávida. Por sorte pegou só no pé dela. Mas meus filhos de santo tiveram que ir na porta de alguns dos vizinhos aqui, realmente, brigar: "*Oh, a gente não quer briga. A gente quer ficar em paz, mas a gente não pode ficar em paz com vocês jogando pedra, jogando côco, quebrando os vidros dos carros...*". Na verdade, a gente até sabe quem fazia essas coisas, mas aí o que foi que eu falei pro escrivão: "*Olha, a gente não vai botar pra*

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> *frente porque acalmou-se*". Eu tô falando da minha, pode ser que outras casas... porque a gente vê direto notícia no meio do mundo, mas aqui, na minha casa, hoje em dia acalmou-se. Mas não sei até quando. A gente vive uma incógnita (Diálogo realizado em: 31 jul. 2019, grifos nossos).

A última frase do Pai Leo ressalta o aspecto da insegurança que permeia o cotidiano de afrorreligiosos, pois sua integridade física e patrimonial é vista como um alvo a ser atingido a qualquer momento[10]. De qualquer forma, Pai Leo admite que é preciso se impor, mesmo sem judicialização das denúncias, como seus filhos de santo fizeram, exigindo respeito. Segundo ele, é preciso que os intolerantes e racistas saibam que podem ser penalizados por sua ação fundamentalista. Nesse sentido, um caso particular foi o de Pai Linconly:

> Aqui em relação a intolerância eu sofri apenas um caso. Eu estava fazendo uma gira de Exu, ali na porta, e aí quando eu estava fazendo essa gira de Exu os meus filhos de santo disseram que uma vizinha nossa, quando o atabaque começou, o Exu começou, falou 'Queima Satanás'. E hino vai, hino vem, louvor vai, louvor vem. [...] E eu fiquei sabendo disso, quando despertei. No outro dia, quando eu fui trabalhar e voltei a primeira coisa que eu fiz foi parar o carro na frente da casa dela e perguntar: "*Oh, moça, vem aqui por favor. Tá com quantos dias que a senhora se mudou pra cá?*". Ela disse: "*Por quê?*". Eu disse: "*Porque eu moro aqui de frente. Sou dono dessa casa de Candomblé. E eu tava fazendo um ritual religioso ontem e queria saber porque que a senhora ficou gritando da sua casa pra minha 'Queima Satanás'? Saiba que antes da senhora chegar aqui eu já tava aqui há muito tempo fazendo trabalho numa comunidade que a senhora não conhece. Aqui é uma casa de Candomblé, eu sou professor e se um dia a senhora precisar da minha ajuda a senhora pode bater na minha porta que eu vou lhe auxiliar em qualquer coisa. Tem cadeira pra senhora fazer seu culto aqui. Tem mesa para senhora servir qualquer coisa de alimentação que queira, mas mesmo assim, quando eu tiver fazendo um culto aqui, a senhora aprenda a me respeitar e a respeitar meu espaço. Que até dez horas eu tô aqui, troando na macumba*". Primeira e última vez. Nunca mais teve nada. Meus vizinhos aqui de frente são todos evangélicos. Falo com todo mundo. [...] Me respeitam desde quando eu cheguei. Tudo é 'senhor Linconly', 'pai Linconly', 'tudo bom?', 'como é que tá?' [...] Essa postura ela vem sendo construída, de respeito. Para com a minha pessoa e com os meus filhos de santo. [...] Agora intolerância eu já sofri muito, mas em outros espaços. Aqui não. Principalmente nas universidades. Na universidade anterior onde eu trabalhava eu era O Temido, por ser o macumbeiro (Diálogo realizado em: 15 ago. 2019, grifos nossos).

Pai Linconly demonstra como fazer o enfrentamento é importante no combate ao racismo/intolerância religiosa. E esse enfretamento desconforta/desloca os

[10] Isso pode reforçado a partir de Dias (2019) que cita inúmeros casos pelo país afora.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

fundamentalistas que se acham no direito de exercer a sua intolerância diária. A exigência de respeito por parte dos afrorreligiosos faz com que os fundamentalistas repensem suas atitudes, minimamente. Como ele mesmo enfatizou, o respeito que ele tem atualmente na comunidade onde vive foi fruto de um processo, de uma construção que se baseia no diálogo, na doação de comida, em serviços, mas também no enfrentamento aos ataques.

Mobilizações de afrorreligiosos no Ceará: o caso do Coletivo IBILÉ

Retomo aqui as ações e mobilizações empreendidas pelo Coletivo Cultural de Matriz Africana IBILÉ. Esse Coletivo, assim como a UECUM (União Espírita Cearense de Umbanda)[11], são *loci* privilegiados para entendermos as mobilizações do povo de santo cearense. Em comunicação oral feita no ano de 2018, intitulada *Nos caminhos de Exu: as articulações de afrorreligiosos cearenses na demanda por seus direitos*, analisamos essa questão. À época da apresentação oral o objetivo era analisar as mobilizações dos coletivos de seguidores das religiões afro-brasileiras, na reivindicação de seus direitos, na ocupação de determinados espaços e como eles se articulam com autoridades e intelectuais cearenses, na construção de demandas específicas (direitos diferenciados enquanto povos e comunidades tradicionais de matriz africana, para os que se afirmam assim).

Aqui faremos um esboço de uma análise maior sobre a questão. Nesse sentido, se destacam as ações do IBILÉ, que conta com uma larga discussão em torno da compreensão de que o povo de terreiro é um povo tradicional, sendo mais do que simplesmente religiões[12]. Exemplos de mobilizações e ações do Coletivo IBILÉ que podemos dar, ou que o Coletivo participou, nas quais estivemos presentes, são: uma reunião com o governador do Estado do Ceará, Camilo Santana; uma audiência pública na ALECE, para falar sobre intolerância e racismo religioso; um curso sobre pedagogias de terreiro, para membros do Coletivo e simpatizantes; uma plenária sobre democracia e direitos humanos, que reuniu diversos movimentos sociais – tudo isso em 2018. Já em 2019 houve uma reunião com a secretária de educação do Ceará, à época, e uma formação, promovida pela SEDUC (Secretaria da Educação), intitulada *Escola, Território e Reafirmação de Direitos*. A descrição dos eventos e mobilizações citadas está em Rodrigues (2021a).

[11] Na esteira dos argumentos aqui apresentados a UECUM, que veio após a dissolução da Federação de Umbanda (PORDEUS JR., 2011), pode ser vista como uma mobilização dos terreiros cearenses, nos meados do século XX, em prol de sua liberdade de culto e de crença.
[12] Uma discussão nesse sentido foi feita em Rodrigues (2021b).

DOI: 10.23899/9786589284246.1

No caso do IBILÉ, a redefinição discutida em Rodrigues (2021b), de entender o povo de terreiro para além da questão religiosa e se identificando como povo tradicional, foi estimulada, sobretudo, por candomblecistas. Como indicado em nota de rodapé (RODRIGUES, 2021b, p. 66):

> [...] durante a pesquisa de campo ficou implícito o fato de que umbandistas e juremeiros fora desse Coletivo não se afirmam, via de regra, como povos culturalmente diferenciados. Já os que fazem parte desse Coletivo costumam se afirmar assim, o que indica um certo consenso entre religiões de matrizes africanas que fazem parte desse Coletivo.

Essa redefinição, à luz do caráter cultural distinto dessas comunidades, relativiza o religioso, pois vai além dele por terem costumes, alimentação, vestimentas, idioma litúrgico e ritos específicos, que foram herdados dos seus ancestrais. Essa redefinição foi utilizada largamente nas mobilizações do IBILÉ.

Cabe aqui uma digressão para apontar algo a nível nacional, mas que teve reverberação no Ceará. Com os ataques às religiões de matrizes africanas, o povo de santo se uniu a partir de um senso de união e solidariedade. Como afirmam Caponni e Araújo (2015), as lideranças de terreiro começaram a reforçar a identidade tradicional de matriz africana como forma de reação à intolerância religiosa e ao racismo. Dessa forma,

> [...] os conflitos entre religiões de matriz africana e igrejas pentecostais nas últimas décadas no Brasil, obrigaram os afrorreligiosos a renegociarem as suas próprias definições tanto na esfera pública e política, como dentro das comunidades religiosas. Para alguns, essa renegociação estaria ligada à necessidade de se criar uma linguagem comum, capaz de mediar o diálogo com o Estado, tido como racista, sempre que essas populações precisarem pleitear políticas públicas específicas (CAPPONI; ARAÚJO, 2015, p. 3).

Conforme já indicado, isso também ocorreu no Ceará. Mesmo que geralmente a sociedade só os enxergue como religião, os povos de terreiro cearenses construíram estratégias de visibilidade e articulação. Entre outros espaços, construíram suas pautas dentro das Conferências Nacionais da Igualdade Racial e assim se organizaram politicamente. Se articularam com a Coordenadoria de Igualdade Racial do Ceará, que tem um bom diálogo com os PCTs (Povos e Comunidades Tradicionais). Também se fazem/fizeram presentes no Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (COEPIR) e no Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos, pelo segmento da

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Igualdade Racial. Nesse segundo, um dos autores chegou a participar desse conselho por um curto período, enquanto suplente, sendo depois substituído por uma mulher de axé.

No contexto cearense, as políticas de ações afirmativas voltadas para os povos de terreiro são alvo constante do racismo e intolerância. Como disse um dos interlocutores da pesquisa, no Ceará há um preconceito velado, no olhar, no tratar, na reação de desconforto das pessoas, quando se trata do povo de axé. Além da reação de desconforto ser física e explícita, há uma reação de desconforto por parte de políticos e instituições que obstam os direitos a esses povos.

Nesse sentido, a afirmação da própria identidade, enquanto povo tradicional de matriz africana, é usada nas mobilizações dos afrorreligiosos, contra a intolerância/racismo religioso que sofrem diariamente. Há um movimento de impor a própria presença em espaços que sempre lhes foram negados, há um movimento para fora dos muros do terreiro, há uma reação, há uma luta, uma ação constante que nos lembra o que Miranda (2021b) chamou de "política dos terreiros". Tanto para influenciar nas políticas públicas para os povos de terreiro, quanto para ocupar assento em instituições oficiais ou em espaços de deliberação política, como os conselhos, o Coletivo IBILÉ vem agindo constantemente. Em suma, sempre que possível, o povo de santo aproveitou as oportunidades que foram se desenhando com governos e legislaturas democráticas, que foram sensíveis às suas demandas.

Do que foi possível colher de informação na pesquisa de campo, soube-se que no Conselho Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional do Ceará (CONSEA-CE), já atuaram uma ebomi e um babalorixá, pessoas de alta graduação hierárquica no Candomblé. Em outros espaços como a SEDUC e o COEPIR também atuam pessoas de axé, sendo que o COEPIR já foi presidido por um ogã. Outros espaços poderiam ser citados, como as universidades e as escolas de educação básica, mas esses exemplos bastam para entendermos que o povo de terreiro está em constante movimento e reivindicação por seus direitos. Os povos de terreiro estão ocupando espaços de poder, de representação e de deliberação que são instrumentalizados para suas demandas. A diversidade de pessoas que compõem o Coletivo IBILÉ se une numa proposta de visibilidade e ação social para o povo de axé. Há muito a ser feito ainda para garantir os seus direitos diferenciados, mas os primeiros passos já foram e continuam sendo dados.

Como Miranda (2021b, p. 21-22) defende:

DOI: 10.23899/9786589284246.1

> As formas crescentes de mobilização dos terreiros em torno de agendas políticas coletivas para a busca de seus direitos têm ampliado um léxico de diferentes categorias – intolerância, racismo e genocídio – como parte das estratégias de inserção com as práticas estatais, que ainda seguem negando o direito à identidade étnico-religiosa. As políticas dos "terreiros" que emergem no enfrentamento à histórica negação de direitos não são propriamente uma novidade, porque a história de resistência dos [afro]religiosos atravessa séculos, mas hoje elas se tornam mais explícitas. Foram construídas a partir de alianças entre os próprios religiosos (orientados por suas linhagens iniciáticas) para, em seguida, buscar parcerias com organizações públicas e/ou movimentos sociais. [...] constituindo-se num ativismo religioso específico, que não está preocupado com a inserção de suas crenças e valores religiosos na normatividade jurídica ou nas políticas públicas, mas em cobrar do Estado o seu direito de existir e denunciar que a motivação dos agressores está diretamente relacionada com seus preconceitos...

Dessa forma, é visível que as sistemáticas agressões contra o povo de terreiro também têm estimulado essa "política dos terreiros" anunciada por Miranda. Longe de se manterem passíveis às pedradas e imprecações, os afrorreligiosos têm progressivamente se unido, inclusive relativizando temporariamente seus pontos de discordância interna, em nome de uma ação conjunta da qual depende seu sossego e existência. Ironicamente, quanto mais são agredidos mais se organizam politicamente, efeito pelo qual os intolerantes e racistas não esperavam.

É interessante apontar que os sites do governo do Ceará e da Defensoria Pública do Estado, produziram matérias que falam sobre como denunciar a intolerância/racismo religioso e de algumas reuniões com o povo de terreiro. No primeiro caso, temos uma matéria de 24 de janeiro de 2022, intitulada *Intolerância Religiosa: como denunciar*, elaborada pela Secretaria de Proteção Social (SPS). Ao título se segue a imagem de uma mesa, onde está posto um jogo de búzios e contas de Candomblé. O foco da matéria são as religiões afro e as informações focam na lei e na penalização dos intolerantes, além de dar dicas de como denunciar. Mesmo singela, essa ação sinaliza para mudanças consideráveis na forma do Estado lidar com essa forma de violência.

Já no site da Defensoria Pública Geral do Estado do Ceará vemos matérias, entre 2016 e 2021, que tratam do acompanhamento da Defensoria em atos, audiências públicas, reuniões e eventos focados nos povos de terreiro e vê-se que essa instituição judiciária cumpre o seu papel constitucional de defesa dos mais vulneráveis. As matérias falam basicamente sobre as demandas de direitos dos povos de terreiro e intolerância religiosa, estando essas demandas e os casos de intolerância relacionados às áreas de segurança pública e educação. Ressaltamos que esse acompanhamento da Defensoria

DOI: 10.23899/9786589284246.1

das demandas do povo de santo cearense é em grande parte estimulado pelo próprio povo de santo que sempre a aciona e a tensiona a se posicionar sobre as demandas desses povos. Esse diálogo gerou uma parceria constante entre o povo de santo e a Defensoria enquanto instituição. Outros exemplos poderiam ser dados, mas fica explícito que a "política dos terreiros" está em curso e ela alcança vários espaços e instituições. Dessa forma, mais do que apenas reagir aos ataques, o povo de santo está agindo, está se movimentando, se articulando.

Considerações finais

Certa vez Babá Cleudo contou um episódio que ocorreu num ônibus em que ele estava: uma mulher jogou, propositadamente, iogurte nele e falou algo como: "Em nome de Jesus". Com aquela convicção que lhe é própria ele disse que coisas do tipo não retiram a certeza de que não se deve andar com medo, nem cabisbaixo. Dentro desse contexto, permeado de conflitos e de diálogo, como é o caso do Babá Cleudo, é preciso notar que cada interlocutor reage de uma forma única e personalizada aos ataques e racismo que sofrem, bem como empreendem estratégias variadas para se resguardarem.

Os ataques narrados pelos interlocutores naquela pesquisa feita no Ceará se revelaram como casos de racismo religioso que ocorreram, em sua grande maioria, em âmbitos privados como a residência, o terreiro, o local de trabalho, etc. O que mais chamou atenção durante toda a pesquisa foi perceber que cada interlocutor reage de uma forma diferente ao racismo religioso e à intolerância. Alguns "batem de frente" e discutem com a pessoa que o ofendeu, outros simplesmente preferem conversar com os preconceituosos sobre a questão, a fim de dissuadi-los de sua intolerância e racismo. Outros já conseguem criar uma rede de apoio e solidariedade em torno do terreiro. Outros denunciam os ataques, seja na delegacia ou nas redes sociais. Outros ainda, colocam placas nos muros, com trechos da Constituição, para informar aos transeuntes que ali existe um povo consciente de seus direitos.

As reações e mobilizações dos afrorreligiosos são uma realidade incontestável. Em resumo, uns levam desaforo para casa, outros não, mas para eles o importante é reagir e deslocar as peças desse jogo que é o campo religioso brasileiro. A ação e a reação nos conflitos entre o povo e santo e os fundamentalistas evangélicos não é de hoje e continuará enquanto o racismo e a intolerância perdurarem. Afinal, a política dos terreiros está em curso desde que o primeiro terreiro foi fundado.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

Referências

ARAÚJO, P. C. **Entre ataques e atabaques**: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché Editora, 2017.

CALUNDU, Revista. Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso. v. 2, n. 1, jan./jun., 2018.

CAPONNI, G.; ARAÚJO, P. C. **"Eu me declaro"**: diálogo sobre transformações, auto-definições e reivindicações políticas nos cultos afro-brasileiros. 2015.

DEUS, L. O. de. **Por uma perspectiva afrorreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2020.

DIAS, J. F. "Chuta que é macumba": o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. **Sankofa** – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano XII, n. 22, maio, 2019.

FACEBOOK. VI REA [6ª Reunião Equatorial de Antropologia]. **Moção de Repúdio ao Racismo Religioso no Brasil**. Salvador, 29 dez. 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/sextarea/posts/1018400691862053?comment_id=1018524248516364&notif_id=1577658694034088&notif_t=comment_mention. Acesso em: 40/01/2020>. Acesso em: 27 dez. 2021.

GIUMBELLI, E. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MIRANDA, A. P. M. de. As interfaces da intolerância e do racismo religioso como um problema público nacional. **Revista Intolerância Religiosa**, v. 2, n. 3, 2021a.

MIRANDA, A. P. M. de. A "política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "cristofacistas". **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021b.

NASCIMENTO, W. F. do. Afrorreligiosidade na mira do racismo. **Correio Brasiliense/DF – Opinião**, 3 mar. 2014. [Colunas/Opiniões].

NASCIMENTO, W. F. do**. Intolerância ou racismo?** Hora Grande. Ano XXI, 167. ed. out. 2016

NEVES, C. S. das. O golpe de 2016 e o fundamentalismo religioso: ferramentas de continuidade e expansão do projeto de poder racista do Estado e da sociedade brasileiros. In: CRUZ, F. M. L.; LEWIS, L. (Org.). **2016**: o ano que não acabou. Recife: UFPE, 2020.

ORO, A. P. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DOI: 10.23899/9786589284246.1

PORDEUS JR., I. **Umbanda**: Ceará em transe. 2. ed. Fortaleza: Museu do Ceará/Expressão Gráfica e Editora, 2011.

RODRIGUES, O. da S. **Do Evangelho ao Candomblé**: a inserção de um antropólogo evangélico nas Religiões de Matrizes Africanas. Belo Horizonte: Dialética Editora, 2021a.

RODRIGUES, O. da S. O Candomblé sob a mira do racismo e do terrorismo religiosos: categorias e identidades reinventadas. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 5, n. 2, p. 51-72, maio/ago., 2021b.

SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA JR., H. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Festa de Santo e Festa de Terreiro: um estudo sobre festividades religiosas em Manaus

Lúcia Butel Tavares*

Introdução

Iniciada entre os anos de 20018 e 2019, esta pesquisa visa a identificação das festas religiosas, buscando discutir o significado das mesmas para a comunidade e a importância de suas realizações para os agentes sociais, analisando também a questão das políticas públicas e de salvaguarda, como meios de proteção, manutenção e continuidade das Festa de Santo e Festa de Terreiro. No entanto, a ausência, ou mesmo a escassez de registros escritos de algumas festas, é praticamente uma lacuna na história das festividades religiosas na cidade. Apesar das dificuldades enfrentadas, principalmente devido essa ausência de dados, informações e fontes, as pesquisas avançaram, no entanto, essas lacunas traduzem as dificuldades de traçar linhas de temporalidades, entre o ontem e o hoje. Como bem enfatiza Tognon (2003, p. 164), "[...] é somente com o processo histórico, pelo qual todas as sociedades civilizadas mantêm o vínculo de valores entre passado e o presente, valores que se agregam aos objetos, às práticas e às paisagens, que nasce o reconhecimento desse conjunto de coisas, atos e lugares".

A partir dessas considerações iniciais proponho, ao longo deste capítulo, analisar as festas de devoção aos santos da igreja católica e as festas de entidades afro-brasileiras cultuadas nos bairros do Centro, Educandos e Cachoeirinha, festas essas que acompanharam o crescimento da cidade ao longo dos tempos. A análise proposta se pauta no fato desses bairros, se constituírem como uma parte da área central de Manaus e como o núcleo inicial dessa capital. Para a elaboração deste capítulo foi adotado como metodologia[1] o levantamento bibliográfico, consultando jornais, livros, artigos e revistas, bem como pesquisa de campo, que consistiu em visitas às igrejas que

* Mestranda em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Amazonas, especialista em Desenvolvimento, etnicidade e políticas públicas na Amazônia pelo IFAM, especialista em gestão cultural pelo Senac (SP). Experiência na área de economia e cultura e realização de pesquisas nas áreas de ambiental, social e patrimônio cultural.
E-mail: luciabuteltavares@gmail.com

[1] Foram solicitadas informações referentes ao tema da pesquisa, ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no Amazonas, à Associação dos Terreiros de Umbanda do Amazonas (ATUAM) e à Pastoral da Arquidiocese de Manaus, apenas o primeiro órgão citado retornou sobre a solicitação.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

realizam as festas nos bairros já citados, com participação nas procissões e visita aos terreiros durante as festas; necessário se faz expor aqui, que o campo foi mais próximo dos terreiros, do que ao caso católico, citando ainda a dificuldade de entrar no espaço da igreja católica, para buscar simples informações sobre festas de santo.

Amazonas religioso: aspectos histórico-culturais

A forma como a representação da religiosidade se desenhou no país não é diferente do modo que ocorreu na Amazônia, a religião católica, bem como as religiões de origem afro chegam à região no período da colonização. A primeira se faz presente com a chegada dos Carmelitas, dos Mercedários, dos Capuchinhos e Jesuítas; a segunda com a inserção forçada dos negros para exercerem o trabalho escravo. Os religiosos viriam catequizar os índios, para torná-los cristãos civilizados e aptos aos trabalhos impostos pelo branco, fato que Reis (1997, p. 2), deixa claro ao pontuar que,

> Era necessário inicialmente conter a impetuosidade do gentio [...] e, finalmente, integrá-lo, no sistema de trabalho que caracterizava a civilização que se importava da Ibéria. E só a habilidade do missionário, a serviço da religião e do Estado, podia permitir a consecução daqueles objetivos imediatos e essenciais.

A evangelização dos povos indígenas por parte de missionários se dava 'em nome do Senhor', porém esses povos cultuavam deuses próprios, havendo de antemão conflitos entre a religião católica e a ameríndia. Todavia, acuados, alguns cediam às investidas daqueles religiosos ou tinham suas vidas ceifadas, por não atenderem ao chamado divino, pela voz do branco religioso e civilizador. Reis (1989) comenta que "[...] os catequistas, a pouco e pouco [...] venciam o ânimo vibrante ou desconfiado do nativo, conquistando-o, matando-lhe as irreverências condenadas pela religião, transformando-lhe os costumes rudes em civilizados, brandos". Esse abrandamento dos nativos também se deu porque os Carmelitas, no Amazonas, "[...] nas missões do Rio Negro [...] mantinham aulas de música e de canto [...] em Mariuá, [...] mantinham um coro na igreja local".

No contexto amazônico percebe-se que a presença indígena obscurece a imagem e importância dos negros. Autores como Mário Ypiranga Monteiro[2], Camila Salgado, comentam que a presença de escravos negros no Amazonas foi ínfima. No entanto,

[2] Este texto foi escrito entre 2018 e 2019, naquele período não atentei para a paginação de alguns livros aqui citados – por esse motivo, algumas citações destes autores estão sem paginação. Por se tratar (alguns) de obras raras, disponíveis apenas em bibliotecas físicas, não é possível acessá-las atualmente, devido a pandemia do Covid-19.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Sampaio, (2011, p. 35, grifo do autor) cita que "Na capitania do Rio Negro, os dados indicam que a presença de escravos no espaço urbano era mais modesta *se confrontada* com Belém", justificando com isso, a grande presença negra no estado, modesta, apenas em relação à Belém, sede do Grão-Pará. Contudo, Gomes (2003 apud SILVA, 2011, p. 186), fala que "[...] os primeiros negros chegaram à Amazônia por intermédio dos ingleses, que nas últimas décadas do século XVI e na primeira do século XVII tentaram apossar-se do extremo norte do Brasil".

A presença negra no Amazonas é inconteste e a partir disso podemos falar da realização de suas festividades em honras aos orixás e entidades afro-brasileiras. A religiosidade negra simboliza a resistência, a manutenção e a preservação cultural de identidades religiosas e memórias afro-diaspóricas. Em decorrência de terem sido impedidos de praticar sua fé, os negros foram amalgamando elementos da religião católica com elementos de matrizes africanas, colocando os orixás em sacralidades semelhantes à dos santos católicos; o trânsito entre esses elementos ficou conhecido por sincretismo religioso. Segundo Ferretti (1995), a prática que esse conceito denomina surge como uma estratégia para evitar conflitos. O autor analisa que "[...] a religião africana foi relacionada com práticas do catolicismo popular e de outras procedências, difundidas nas camadas média e superior". Surgia então, uma similaridade simbólica entre os santos católicos e as divindades representadas nas religiões de matrizes africanas.

Por volta dos anos 1850, Robert Avé-Lallemant comenta sobre a realização de festas religiosas. Em seu relato o viajante descreve que os tapuios do Rio Negro são fervorosos católicos e "[...] festejam dum modo peculiar a véspera do São João [...]" (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 106). Robert (1980, p. 106) narra que viu "[...] um outro cortejo [...], desta vez em homenagem a S. Pedro e S. Paulo. Chamaram-no Bumbá". O autor refere-se ao início da segunda metade do século XIX e seu entendimento é de que se tratam de festas juninas e ele revela também em seus relatos a existência de uma festa de boi, citando inclusive seus personagens, como um tuxaua, um pajé feiticeiro, além de descrever uma "índia guerreira", do 'boi bravo'" (AVÉ-LALLEMANT, 1980, p. 108-109). Essa ilustração do viajante, provavelmente trata-se da presença de negros 'brincando, de boi'. Outro viajante que também presenciou uma festa de santo, na segunda metade do século XIX, foi Henry Bates. Bates escreveu que: "De manhã, todas as senhoras e raparigas [...], vieram em procissão à igreja, [...] dando primeiro uma volta pela cidade [...] vinham adiante, três índias velhas carregando o sairé[...]". Além da procissão, o autor cita uma festa só dos negros, por volta do mês de dezembro, em Serpa. Acerca disso ele narra que,

DOI: 10.23899/9786589284246.2

> A noite generalizou-se por toda parte alegre algazarra. Os negros que têm um santo de sua côr, S. Benedito, faziam sua festa em separado, passando a noite inteira cantando e dançando com a música de um comprido tambor, o gambá, e do caracaxá [...] (BATES, 1944, p. 336).

Bates informa que na segunda metade do século XIX, os negros estavam festejando São Benedito em Serpa, atual município de Itacoatiara. Nesse município atualmente, conforme reportagem do *Jornal Acrítica* (LEAL, 2015), a Fundação Palmares reconhece, no ano de 2015, a comunidade quilombola do Sagrado Coração de Jesus, do Lago de Serpa, como de remanescentes de quilombos. A descrição de Bates corrobora a presença dos remanescentes quilombolas do Lago de Serpa - hoje num total quinhentas pessoas - já por volta do século XIX, realizando suas festividades religiosas. O autor ainda comenta sobre a realização de mais uma festa religiosa, após deixar Vila Nova (Am), ele narra que índios e mamelucos festejavam Nossa Senhora da Conceição. Esse viajante conta que após as rezas:

> Todos se reuniram para cear, sentando-se em tôrno de grande esteira, posta no terreiro em frente de casa. Terminado o repasto, começaram a beber, e logo depois tiveram início as danças [...] Serviu-se principalmente uma bebida fermentada, obtida pela distilação de bôlos de mandioca [...] Tudo se passou muito pacificamente, tendo-se em vista a quantidade de bebida alcoólica forte que bebiam, e o baile durou até à madrugada do dia seguinte (BATES, 1944, p. 327-328).

Atualmente, as festas de santo mais tradicionais no Amazonas mobilizam a população para participar dos arraiais e procissões. Uma das festas mais populares é a que acontece no município de Borba, a festa do Padroeiro do lugar, Santo Antônio, que segundo Mário Ypiranga Monteiro (1983) trata-se da "[...] maior festa de santo que se tem memória no estado, excetuando a de São João". O autor afirma que "A festa de Santo Antônio é uma (longa) sobrevivência". A tríade Santo Antônio, São João e São Pedro, é de origem portuguesa, conforme informa Wagley (1988). Esse autor explica que as festas:

> Foram transplantadas de Portugal para o novo mundo onde, hoje, marcam o fim das chuvas [...] Todos os anos em maio e junho, quando, no Vale Amazônico, os rios voltam aos seus leitos e as chuvas diminuem, começa a estação seca; realizam-se então inúmeras festas. (WAGLEY, 1988, p. 194).

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Em Parintins, região do Baixo Amazonas, a religião é voltada principalmente aos festejos de Nossa Senhora do Carmo, sendo que os devotos se movimentam durante os dias de arraial, que já fazem parte do calendário religioso do município. Uma afirmação do escritor Mário Ypiranga (1983, p. 78), chama a atenção, por dizer que Nossa Senhora do Carmo, foi "[...] antes cultuada pelos pretos, ali pelo primeiro quartel do século (15)". Outro município que vem movimentando fiéis é Itapiranga com a festa de Nossa Senhora Rainha do Rosário da Paz, com celebrações que acontecem desde o início dos anos 1990, quando dois devotos tiveram a 'visão' da santa. De acordo com o site do Portal da Amazônia, Itapiranga "[...] é o destino religioso mais novo do Amazonas".

Festas afrocatólicas em Manaus: a presença dos Terreiros

Com base na descrição anteriormente feita podemos então focar na capital do Amazonas. Uma característica religiosa bastante comum nos bairros e comunidades de Manaus é a devoção aos santos e a realização de suas festas, que são festas que propagam a união dos povos amazônicos. Segundo DaMatta (1986, p. 81), "[...] todas as festas [...] recriam e resgatam o tempo, o espaço e as relações sociais". Para Jurkevics (2005, p. 77), citado por Souza (2013),

> Algumas das festas religiosas que atualmente movimentam milhões de devotos por todo país são heranças do que foi chamado de religiosidade colonial ou catolicismo popular, enquanto outras foram sendo incorporadas no calendário religioso, ao longo da história brasileira.

Nas festas de santos católicos, todos podem participar, pois estas são abertas à outras religiões, sendo esse um aspecto importante a ser ressaltado. Um exemplo disso é a presença do povo de terreiro nas festas de Nossa Senhora da Conceição e de São Sebastião. Vê-se que o povo de terreiro também celebra os santos padroeiros e de acordo com a secretária da igreja da Matriz de Manaus, essa participação já dura dez anos. São vários os critérios que fazem de um santo o padroeiro de um lugar, sendo que o mais comum é dar àquele local o nome do protetor, que assim se torna o Santo Padroeiro. Para Wagley (1988, p. 55), "A devoção por um santo [...] é outra forma de vínculo que une os moradores de um determinado bairro [...] Todos os anos o dia do santo é comemorado na localidade e a organização da festa é uma tarefa importante para a irmandade".

Na cidade de Manaus, algumas festas de santo, no bairro Centro, já desapareceram. Monteiro (1998, p. 559) comenta sobre esse desaparecimento afirmando que:

DOI: 10.23899/9786589284246.2

> Eram as festas-de-santo [...] as do Divino e de Nossa Senhora do Carmo. Principalmente estas se serviam dos igarapés hoje aterrados: da Ribeira Imperial e do Espírito-Santo [...] As solenes festas de Nossa Senhora do Carmo e do Divino tinham início na antiga travessa do Cantagalo, mas possuíam a parte final no 'mar' (Rio Negro).

É certo que algumas festas desapareceram, porém outras resistem. Uma das mais antigas é a de São Benedito, conforme narra Monteiro (1983, p. 234), informando que "[...] na avenida Japurá [...] a senhora Maria de Lourdes Fonseca Martins e seu irmão Nestor do Nascimento Fonseca realizam a festa de São Benedito, herança de seus maiores que a iniciaram cerca de cento e oitenta (180) anos atrás". O autor refere-se ao lugar que hoje conhecemos como o Quilombo do Barranco de São Benedito, no bairro da Praça XIV de janeiro, reconhecido como o segundo quilombo urbano do Brasil. Em 2019, segundo informações obtidas com membros do referido quilombo, realizou-se a centésima vigésima nona festa de São Benedito, ficando escurecido que a mesma teve início, em Manaus, por volta de 1890. Constata-se um desencontro entre os marcos temporais dessa festa, já que Monteiro aponta algo distinto da temporalidade nativa da festa de São Benedito. De acordo com Silva (2011), as festividades ao Santo no bairro Praça XIV são encerradas com a *festa do arranca-toco*. Nesse contexto, Silva destaca que "[...] o 'tambor de crioula' deu lugar ao 'batuque'". (SILVA, 2011, p. 176).

As primeiras manifestações de religiões afro em Manaus, segundo Monteiro (1983), tiveram início com a chegada dos maranhenses à cidade. O autor comenta ainda que essas manifestações também eram cultos a São Benedito. Monteiro (1983, p. 35) cita que:

> É com a presença de maranhenses no Amazonas, em Manaus, localizados na região de Manaus denominada Costa d'África, que se obtém alguma prova a favor do culto a São Benedito e igualmente provas concretas das primeiras manifestações de candomblés que eram denominadas de batuques.

De acordo com Patrícia Sampaio, Costa D'África era um pequeno bairro de Manaus, localizado próximo ao Cemitério São José, este encerrado em 1901, segundo Dias (2019). Todavia, com toda essa religiosidade em Manaus, de acordo com Salgado (2009, p. 138), havia uma "[...] quase inexistência de terreiros de Umbanda ou candomblé", porém ela cita que "[...] o terreiro da Mãe Joana, na subida de São Jorge, era famoso e suas festas esperadas" (p. 138). Contrastando com essa descrição da autora, o escritor Geraldo Pinheiro, na obra A *Casa das Minas*, de Nunes Pereira, comenta sobre a existência dos terreiros das "Mães Quintina, Maria Rita, Ifigênia e

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Joana" (PEREIRA, 1979, p. 61-62). A proibição do uso do tambor em Manaus no século XX, conforme Mário Ypiranga Monteiro, é uma outra informação que reafirma a existência de terreiros na cidade. O autor escreve que:

> Na década dos vinte a oligarquia dos Rego Monteiro proibiu drasticamente o uso dos tambores tanto nos batuques como nos Bois-bumbás. Para aqueles principalmente houve até arrasamento de terreiros (da conhecida mãe Joana, na Cachoeirinha) [...] (MONTEIRO, 1998, p. 553).

Mário Ypiranga Monteiro (1983) cita diversos terreiros, além do já citado, como o São Sebastião, de Mãe Joana Galante, no Bairro São Jorge, o Terreiro de São Benedito de Mãe Zulmira Gomes, no Morro da Liberdade, além da Tenda Nagô, de Mestre Zilmo da Silva Cordeiro, localizado na Rua Natal, bairro Cachoeirinha. Sobre os demais terreiros citados por Ypiranga não temos informação se estão em atividade ainda. O autor cita o Terreiro de Mãe Angélica, no Bairro Cachoeirinha, como um dos mais antigos de Manaus. Outro lugar que, segundo o autor, foi "assaz frequentado", na rua Japurá, era a *Casa da tradicional Família Beckmann*, onde festas profano-religiosas da família ocorriam nos dias de São Jorge e conta que "[...] não há danças porque a casa de madeira é pequena" (MONTEIRO, 1983, p. 70).

Fortalecendo o discurso sobre a presença constante de terreiros na cidade de Manaus, Araújo (1974) cita que "As mandigas, os terreiros, os despachos, as vidências, os pagés, os feiticeiros, as cartomantes, as mesas de cura, o benzedor e a bola de cristal proliferam em Manaus [...]". Araújo (1974) explica que "[...] o Terreiro ou macumba é também religião de origem negra, - que sincretizou com culto católico" e que "[...] o templo é o terreiro, que é uma espécie de barracão ou de salão, onde se faz a dança sagrada". As danças sagradas, tratam-se de uma forma de cultuar as divindades e entidades que estão presentes na festa de terreiro. Colaboradoras desta pesquisa, Simone de Ogum (2019) e VB, cita alguns terreiros em funcionamento em Manaus[3].

Araújo (1974) enfatiza que "[...] em Manaus, desde remotos tempos, houve inúmeros terreiros". O autor elenca várias mães e pais de santo e comenta sobre a admiração do povo por essas pessoas: "É do conhecimento de pessoa antiga, a célebre

[3] Terreiro do Seu Girassol de Mãe Socorro; Terreiro do Pai Tota - Conjunto Ajuricaba; Centro Espírita Pai Anastácio (falecido) - Atrás do Cemitério São João Batista; Casa da Dona Maria – Bairro da Gloria (Próximo ao Estádio da Colina); Terreiro X[3] - Praça XIV (Próximo a PRODAM- entrada por um beco); Centro de Umbanda de Ogum - Conjunto Ribeiro Júnior, Bairro Cidade Nova; Centro de Iemanjá/Casa de Pai João - Rua José Tadros, 303, Bairro Santo Antônio; Centro de Umbanda Rosa dos Ventos - Conjunto Ajuricaba; Centro espírita Nossa Senhora da Conceição - Bairro Zumbi.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Mãe Joana, do igarapé da Raiz [...] com enorme prestígio entre o povo". Araújo (1974) também cita outros donos de terreiros, alguns já citados aqui, porém é relevante citar nomes que foram, segundo ele, personalidades de influência religiosa em Manaus: "Pedro Tartarugueiro, Mãe Rosária, Mãe Efigênia, Antônia Lobão, Mãe Angélica, Mãe Quintina, Mãe Maria Estrela, foram algumas personalidades que o povo estimou [...]" (ARAÚJO, 1974, p. 240-241).

Araújo fala ainda que "todos esses terreiros circundavam a cidade, pelos bairros pobres: Raiz, Cachoeirinha, Caminho de Marapatá, Praça 14, Seringal Miri, Adrianópolis". Corroborando a fala desse autor, Alvadir Assunção (apud OLIVEIRA, 2003), ao citar os principais festeiros da cidade destaca os "terreiros do Morro da Liberdade", explicitando que existiram ou existem outros terreiros no bairro, além do terreiro de Mãe Zulmira. Segundo Araújo (2003), foi o caso de Guilhermina Monteiro de Lima, uma africana de Angola, de aproximadamente 80 anos, que falava com dificuldade o dialeto quimbundo, que o levou a deduzir a influência no linguajar amazônico das macumbas do Igarapé da Raiz. Guilhermina vivia, segundo o autor, "[...] numa tapera, além da Raiz, na Cachoeirinha. [...]". De acordo com o autor depois de 'muita luta' ela falou dos 'Candomblés":

> Falou [...] dos terreiros de *mãe Angélica* adiante da ponte da raiz; *mãe Joana* hoje *Quintina*, esteve nos fundos da Igreja de Santo Antônio no Pobre-Diabo, Cachoeirinha; *Mãe Maria Estrela*, no Seringal Mirim. Fala muito de mãe Joana, mulata escura, já morta, cujo terreiro funcionava nas matas da Cachoeirinha, igarapé da Raiz; *Pedro Tartarugueiro*, que era um preto, também já falecido, cujo terreiro fechou, para os lados da Raiz, na zona da *mãe Joana. Mãe Rosária*, também velha preta. Esse terreiro ela no lugar, "Crespo Castro", quase em frente de Marapatá. *Mãe Efigênia*, outra preta, cujo terreiro tinha funções perto de Adrianópolis, para os lados da Praça 14. Antônia Lobão, outra preta muito conhecida. O terreiro dessa era para os lados do Seringal Mirim, rumo da cachoeira Grande (ARAÚJO, 2003, p. 86, grifo do autor).

Continuando a narrativa de Dona Guilhermina, ele conta que:

> A casa matriz de candomblé de Manaus era o terreno de *Mãe Joana* à margem do igarapé da Cachoeirinha [...], tinha o apelido de *Mãe Joana* e possuía como filho-de-Santo Pedro Tartarugueiro, também falecido, o qual fundou um outro terreiro [...] A sucessora mais hábil de Mãe Joana, foi uma preta chamada Quintina de uns 40 e tantos anos (ARAÚJO, 2003, p. 87).

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Souza (2009) reforça sobre presença de terreiros na cidade, citando, em sua dissertação, quatro terreiros, três destes, estão localizados na zona Leste de Manaus[4]: Além dessas informações, cabe comentar aqui sobre o Terreiro do Seringal Mirim, considerado um dos espaços de matriz africana mais antigos de Manaus, bem como as casas centenárias do Morro da Liberdade. Em entrevista para o *Jornal Acrítica*, em uma reportagem de Paulo André Nunes, o professor Almir Barros Carlos fala que "[...] no local era nítida a presença da cultura afro-brasileira, onde se comemorava os dias de Santo Antônio, São Benedito e São João, além da área de batuque, no Terreiro Santa Bárbara (existente até hoje) comandado por Maria Estrela e depois por Dona Joana Papagaio, e o Bumbá Mina de Ouro, em frente à Praça da Liberdade" (NUNES, 2017). Quanto a origem das Mães do terreiro do Seringal Mirim e das Casas Centenárias do Morro, Medeiros (2009), comenta:

> Os terreiros mais antigos da cidade de Manaus, a exemplo das casas centenárias do Morro da Liberdade, foram fundados por volta de 1900, por [...] Joana Gama, iniciada na Casa de Nagô do Maranhão e [...] do Terreiro de Santa Bárbara, conhecido como Seringal Mirim, fundado em 1908, por Maria Rita Estrela da Silva, filha de uma escrava nascida e criada em São Luiz do Maranhão. Maria Estrela fora iniciada na capital do Maranhão, na Casa das Minas.

Gama *et al.* (2012) citam os Terreiros do Sibamba e de Maria Jacaúna, contribuindo com o debate sobre terreiros em Manaus. De acordo com o professor Alvatir da Silva, "Jacaúna é filha de Sibamba". O professor conta que "Sibamba iniciou no bairro Cachoeirinha, mudou-se para o Coroado, depois Rio de Janeiro e Roraima, retornando à Manaus para o bairro São José". O segundo, localiza-se no bairro Zumbi: este terreiro também foi citado no corpo do texto por VB. Os terreiros aqui relacionados, fazem parte da história da religiosidade da cidade de Manaus. As manifestações religiosas de terreiro (festas), bem como as da igreja católicas, são bastante aguardadas pela população. As procissões são o ápice das festas de Santo, uma união de pessoas e religiões cultuando o mesmo santo padroeiro. Para Araújo (1974, p. 231),

> As procissões são ensejo de contatos sociais [...] Como manifestação popular, ela tem o espírito de comunicar alegria e muitos outros sentimentos ocultos. [...] as procissões de Corpus Christi, São Sebastião, N.S. da Conceição, - são também tradicionais em Manaus.

[4] Casa de força de Oxaguian - Pai Giovano - Val Paraíso; Casa de Forças das Águas Doces Profundas/Pai Bosco de Oxum - São José III; Casa de Forças da Senhora das Águas Profundas / Pai Gilmar de Yemanjá - Jorge Teixeira; Terreiro do Seringal-Mirim - Pai Ribamar de Xangô - São Geraldo.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Em Manaus, segundo Oliveira (2003, p. 154), "[...] as festas religiosas em homenagem ao padroeiro do lugar, espalhavam-se por toda a cidade. Ao redor do espaço sagrado onde ocorria a novena, a missa e a procissão, estendia-se o espaço profano, com arraial, quermesses e festas dançantes". Contudo, Araújo (1974) escreve que "[...] o novenário de São Raimundo, N.S. da Conceição, São Sebastião [...] dava um quê de alta vida social, de vida moral, artística e religiosa". Percebe-se pela afirmação do autor que a participação nas manifestações religiosas em Manaus, sugere efeitos de status religioso aos participantes.

As festas religiosas nos bairros Centro, Educandos e Cachoeirinha

Os festejos religiosos na cidade de Manaus são práticas antigas e eram comunais entre os povos que chegavam para habitar a capital do Amazonas, como os escravos, os soldados da borracha e ainda os povos que por aqui, já se encontravam.

Uma das procissões consideradas mais antigas em Manaus seria a de Nossa Senhora da Conceição, porém são escassas as informações e registros referentes às primeiras festividades em homenagem à Padroeira do Amazonas. Mesmo assim, dados de uma reportagem do *Jornal Em tempo* (XAVIER, 2018), cita que os festejos da Padroeira, "[...] já ultrapassam trezentos e cinquenta anos, data-se da segunda metade do século XVII"; para o jornal, o pároco da Matriz afirma que "[...] a história de Nossa Senhora da Conceição com o Amazonas já dura 359 anos, isso foi com a chegada dos Carmelitas em Manaus", o pároco continua e afirma que "A história da presença de Maria Nossa Senhora da Conceição está junto com a história da cidade. Foi fundada a cidade com a imagem de Nossa Senhora da Conceição, e isso é muito bonito". A festa da padroeira teria então dez anos mais que Manaus.

Segundo Villanova (2008, p. 149), em meados do século XIX, "os bailes, os masques, teatros e festas religiosas, ocorriam na pacata cidade de Manaus, nesse período, durante a década de 1870". No período citado pela historiadora já existiam na cidade as igrejas católicas da Matriz, dos Remédios e de São Sebastião, localizadas no Centro. Villanova continua e cita que juntamente com o Éden, um antigo teatro na cidade de Manaus, havia "[...] bailes dançantes e carnavais, passeios nas praças, festas religiosas, como a de São Sebastião e São João, e novenas de São Pedro" (p. 202).

Os bairros Centro, Educandos e Cachoeirinha, formam uma tríade dos bairros mais antigos da cidade de Manaus. O Centro, conhecido também como Centro Antigo, surge praticamente junto com a cidade, sendo que sua história se confunde com a história da capital do Amazonas; ainda no século XIX ligava-se ao bairro da Cachoeirinha através de uma ponte de madeira, hoje a atual ponte Benjamim Constant,

DOI: 10.23899/9786589284246.2

que também serve a outros bairros da zona sul, como o Educandos. No Centro, as festas de Santos católicos mais conhecidas, são as procissões de São Sebastião e de Nossa Senhora da Conceição.

Educandos tem sua história de criação relacionada sobretudo à questão educacional: o nome faz alusão ao estabelecimento Educandos Artífices (MESQUITA, 2019), no entanto também é popularmente conhecido como Cidade Alta e Constantinópolis. A título de informações, "Gil do Educandos", informou que existem entre dois a três terreiros no bairro, inclusive, segundo ele, o local onde atualmente funciona o Instituto de Cidadania e Desenvolvimento Social do Amazonas, por ele gerenciado, foi o primeiro terreiro dos Educandos. No terreno, situado à Rua Macurany, também já funcionou uma delegacia, naquele lugar que Gil já chamou de sagrado quando o mesmo abrigava o Terreiro do Pai Valderi, já falecido. Segundo alguns moradores, "seu único filho não deu continuidade ao seu trabalho", no entanto, percebeu-se que os moradores ao serem questionados pelo terreiro do Pai Valderi, ainda lembravam dele, pois mantém na memória a figura desse Pai de Santo.

É também nos Educandos que encontramos a *Dança do Candomblé*, embora não seja o foco deste artigo, torna-se interessante citá-la, a título de informação, o que também nos permite destacar que este é mais um elemento que faz o bairro de Educandos, além de histórico, um lugar tradicional em referências afro culturais. Gil indicou como "lugares sagrados" no bairro o Terreiro Recanto de Preta Mina, de Pai Adalberto, que será abordado aqui, juntamente com a festa de São Pedro, organizada pela igreja católica do Bairro, por nome Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

No Bairro Cachoeirinha, a presença da igreja católica é bem maior que no bairro Educandos e as igrejas mais conhecidas são: Santa Rita de Cássia, Nossa Senhora da Conceição e da Consolação, Santa Cecília e a Igreja de Santo Antônio, popularmente conhecida como a Capela do Pobre Diabo. Será enfatizada no texto a festa de Santo Antônio e as festas do Centro de Umbanda Pena Vermelha, localizado na Rua Ipixuna, de propriedade do casal Nazaré e Idemar, este, conhecido pelos frequentadores do local como vovozinho. O bairro tem histórico de tradições religiosas e segundo Mingos (2010) "[...] era comum cada residência, preparar suas festas, com as comidas típicas, principalmente no período junino". A autora afirma ainda que nos dias dos santos acontecia "[...] a construção de fogueiras, as adivinhações e também as bandeirinhas, enfeitado as casas" (MINGOS, 2010, p. 65).

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Festejos de São Sebastião

A Festa em honra à São Sebastião é organizada pela paróquia de São Sebastião e São Francisco Mártir; a igreja, fundada no final do século XIX é um dos pontos turísticos de Manaus e além de sua relevância histórica faz parte do complexo do Largo de São Sebastião. O arraial em honra ao padroeiro inicia-se por volta da segunda semana do mês de janeiro; além das realizações de novenas, são armadas barracas diversas no entorno da igreja, tornando o espaço pequeno para os dias de arraial, com a forte presença de público. O auge da festa, além das programações diárias, como bingos e outras atrações musicais, é a procissão do dia vinte de janeiro, seguida da missa campal, realizada no Largo, a cerimônia também é transmitida através de telões, instalados no Largo.

O escritor Mário Ypiranga Monteiro comenta que as festas em honra ao santo iniciaram no bairro Nossa Senhora Aparecida, por iniciativa do casal Chica e Teófilo. No entanto, o autor cita também que "[...] as festas começaram mesmo em 1918 [...], porém adquiriram maior esplendor nos anos seguintes [...]", segundo o autor, o Santo "[...] é festejado [...] em todos os terreiros e seara de Manaus onde se assume como orixá". Ypiranga conta ainda, que "[...] comemora-se o dia do santo mártir [...] principalmente no Retiro São Sebastião de Mãe Joana Galante, com as práticas religiosas de costume, muitos mastros votivos no terreiro [...]. O final da celebração é o arranca-toco, motivação para novas festas" (MONTEIRO, 1983, p. 229).

Frei Paulo, atual pároco da igreja de São Sebastião, ao nos conceder entrevista, contou que os festejos ao Santo, tiveram início ainda com a fundação da primeira capela, no final do século XIX, com a chegada dos nordestinos. Segundo o religioso, "[...] a devoção chegou aqui pelos nordestinos, a experiência dos soldados da borracha, [...] tinha as famílias que faziam a sua devoção no Nordeste e trouxeram pra cá também a mesma experiência de fazer a devoção e o santo". O pároco diz, que São Sebastião era o santo dos pobres, dos que sofriam com a peste, então era o santo que dava um sentido para eles, pois esses fiéis iam para a igreja com o desejo de progresso, de sobreviver, de sair da seca e encontrar caminhos que pudessem ser caminhos de luz. O frei fala sobre o espaço da igreja e cita: "Aqui era periferia, [...] então eram os pobres que estavam aqui, trabalhando na construção civil, em trabalhos manuais, eram aqueles que vieram do Nordeste, então traziam junto com ele, a experiência de São Sebastião". O frei comenta que

> O santo padroeiro é o santo protetor, aquele que acompanhou desde criança, que foi introduzido na família, que viviam com seus avós, então essa lembrança

DOI: 10.23899/9786589284246.2

> fica no referencial, por mais que tenha passado tanto tempo ou a festa tenha mudado de lugar, mas o santo é o mesmo (FREI PAULO, 2019).

Além disso, Frei Paulo comenta que os populares veem em São Sebastião uma imagem de Santo guerreiro, corajoso e detentor de forte fé e assim as pessoas se inspiram em sua história, o que o torna um referencial religioso e a realização de suas festas, é uma forma de estar em comunhão com outras pessoas. Segundo o pároco, é muito presente na vida dos devotos, uma religiosidade popular forte, que atinge a vida dos ribeirinhos, dos indígenas e da população em geral. Ao comentar sobre a participação popular nos festejos do santo, ele afirma que "[...] a religiosidade popular está entranhada na vida do povo". O diálogo continua e Frei Paulo diz que "a procissão é do povo", fala que pode ser ilustrada, pela participação de outras religiões nos festejos, segundo o Frei, há quase vinte anos, alguns terreiros da cidade de Manaus participam das cerimônias na igreja, sempre um dia antes da procissão; dessa forma, ele coloca na conversa, um discurso que visa principalmente a comunhão entre os povos, entre as religiões, aqui no caso, entre católicos e o povo de terreiro, dando assim, segundo ele, um passo para vencer a intolerância religiosa. O religioso prossegue comentando que:

> São Sebastião, não ficou só na igreja católica, a linguagem das outras organizações religiosas, nos terreiros por exemplo, tem São Sebastião lá e eles fazem procissão, é como poder também inserir esse elemento dentro da dimensão da vida das pessoas, estão vivendo aquela experiência, aquele sinal, daquele santo, em outra dimensão do próprio referencial religioso, que não é a catolicidade; então vão para os terreiros, e eles enfrentam também outros elementos ali, acolhem aliás, outros elementos e que vão ser ajudadas por um poder não do mal mas um poder do bem. São Sebastião reúne todas as forças que possam convergir para construir o bem [...] (FREI PAULO, 2019).

Frei Paulo é enfático e cita que "[...] o terreiro não é o terreiro do mal, é o terreiro da festa, é o terreiro da alegria é o terreiro do encontro, é o santo que promove isso, então é salutar". Segundo o Frei, a igreja não pode ficar indiferente a esse fenômeno, referindo-se às outras religiões, daí a importância, segundo ele, de acolher os vários terreiros da cidade, sendo essa acolhida uma dimensão da comunhão proposta pelo catolicismo, pois é fundamental a união entre os povos. O pároco vê nessa união promovida pela festa em honra ao santo padroeiro, oportunidades para respeitar e conhecer a fé de cada um. Ele cita que "[...] o mundo está muito intolerante com as várias religiões, vários credos, as várias situações que se enfrenta com relação a própria dimensão daquilo que é o transcendente, o sobrenatural na vida das pessoas". Frei Paulo (2019) comenta mais sobre a acolhida aos povos de terreiro:

DOI: 10.23899/9786589284246.2

> É uma forma da gente reconhecer que nós somos irmãos, que nós participamos da mesma caminhada, e talvez com relações e concepções diferentes, mas é o mesmo Deus que nos une [...] e que as diferenças religiosas podem nos ajudar a enfrentar aquilo que são realidades do próprio ser humano, isso nos ajuda a fundamentar sempre mais, esse caminho.

No ano de 2019, de acordo com o Frei, foi realizada a centésima trigésima procissão de São Sebastião. A festa daquele ano teve como tema "São Sebastião e o sínodo para a Amazônia" e o lema "Novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral". Com teor ecológico, os festejos conectam-se com os povos da floresta, segundo o livreto dos festejos, pois "A igreja também aprendeu que, nesse território, habitado por mais de dez mil anos por uma grande diversidade de povos, suas culturas se construíram em harmonia com o meio ambiente".

Festejos de São Pedro

A igreja do bairro Educandos, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, realiza anualmente, a Festa de São Pedro[5], foi na metade do século XX que teve início a Procissão, comemorando no ano de 2019 a sua septuagésima edição, segundo o padre que conduzia a procissão fluvial, que teve o tema "Com São Pedro somos todos irmãos", enfatizando também o cuidado com a natureza: "Cuidado com a vida, cuidado com o planeta", fazendo alusão à preservação do meio ambiente.

De acordo com a história católica, São Pedro é protetor dos pescadores, o que fortalece a participação da Colônia dos Pescadores do bairro de Educandos, sendo a Colônia, um dos idealizadores desse evento, que enfatizou momentos de reflexão em tom de um discurso eco religioso, fortalecido com a presença de uma equipe da Secretaria de Meio Ambiente de Manaus (SEMMAS), distribuindo folhetos orientando que não fossem jogados lixos no Rio e ainda enfatizando o discurso do padre animador que também clamava aos devotos de São Pedro, e às embarcações que se juntavam à procissão: "vamos cuidar dos rios, vamos cuidar da Amazônia"!

Sobre o tema da procissão de 2019, "Com São Pedro somos todos irmãos", abro um adendo para citar a presença de pessoas com vestimentas utilizadas em cerimônias de terreiros, como o uso da roupa branca e colares. São Pedro, nas festas de terreiros, é comemorado como o Orixá Xangô, como será abordado mais à frente. É como se não pudéssemos mais visualizar os festejos católicos em Manaus sem a presença do povo

[5] Mário Ypiranga Monteiro, diz que "O culto ostensivo a São Pedro no Amazonas é mais recente na cidade do que no interior". Entre as conversas os devotos na fila para a procissão, um devoto comentou que "É em Manaquiri, a maior festa de São Pedro", ratificando a fala do escritor.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

de terreiro. Nesse sentido, a troca entre católicos e afro-religiosos não se dá apenas no plano simbólico-religioso, como no sincretismo, mas também nas festas e manifestações religiosas a céu aberto. Isso indica um maior entrosamento desses dois segmentos mais do que poderíamos supor, tendo em vista o histórico de perseguição da igreja católica às religiões afro-brasileiras.

A concentração para a procissão, teve início pouco depois do meio dia, no terminal pesqueiro do bairro, com devotos de diferentes lugares de Manaus se arrumando em filas para adentrar à embarcação, que além de levar o andor do santo protetor dos pescadores, também contava com a presença do arcebispo metropolitano de Manaus, Dom Sérgio Castriani. A procissão partiu do Porto da Panair, popularmente conhecido, como 'Pané'. Na partida, as ladainhas (sequência de orações), são puxadas pelo padre que 'anima' a procissão e são continuadas pelos fiéis, que rezam ecoando em coro. Sobre as águas do Rio Negro, as orações não cessam e se misturam aos agradecimentos do padre aos colaboradores da festa de São Pedro. Bastante popular em Manaus, a procissão de São Pedro já recebeu inclusive a presença de um Papa. Foi nos anos 1980 quando João Paulo II esteve na cidade e também participou da procissão, fato lembrado pelo 'padre animador'. Vários barcos, tidos como atração à parte, participam do concurso *Barcos da Fé* é uma das mais aguardadas e compõe o brilho do evento religioso em pleno rio. Trata-se de uma competição entre os participantes, onde são premiadas as três embarcações mais criativas e bem ornamentadas no contexto da festa: os concorrentes capricham nos adornos, enfeites e claro, na animação dos fiéis e devotos do santo padroeiro. Vence a brincadeira o barco que mais se sobressai. Ao chegar à Ponte Rio Negro o cortejo fluvial retorna, passando pelo porto Chibatão e ancorando novamente no Porto da Pané. A partir de então a procissão segue por terra, nas ruas do bairro Educandos, para chegar à igreja.

Dona Maria do Socorro, de 72 anos, que participava da procissão fluvial, sentada em um banquinho e acompanhada de três netas, contou que é do Ceará e está em Manaus há mais de vinte anos. Ela é devota de São Pedro, mas segundo ela, "não pede graça não, somente amor e perseverança", dona Maria afirma que lembra das "fogueiras no terreiro e da reza do terço" em devoção ao Santo, ela comenta ainda que sente falta do passado que 'passava fogueira e da brincadeira de padrinho e madrinha'. A fala de dona Maria é referente às tradições das festas que envolvem a tríade Santo Antônio,

DOI: 10.23899/9786589284246.2

São João e São Pedro, quando eram realizadas inúmeras brincadeiras como pular fogueira para 'virar parente' e as adivinhações, práticas comuns nas festas juninas[6].

Festejos de Santo Antônio

A festividade religiosa é realizada pela Capela de Santo Antônio que também conta com a colaboração dos comunitários e dos promesseiros, a igrejinha, popularmente chamada, é localizada no bairro Cachoeirinha e de acordo com a história, é uma idealização de Dona Cordalina Rosa de Viterbo (IGHA, 1985, p. 87). Sua construção data do final do século XIX e tem como nome oficial 'Capela do Pobre Diabo', atualmente é tombada como monumento histórico do estado do Amazonas.

Sobre as primeiras procissões, arraiais e quermesses existem poucos registros escritos, "são apenas memórias", segundo o Seu Fernando, que está à frente dos cuidados da igreja, há aproximadamente trinta anos. Fernando conta que entrou na missão, após esse cargo ser de sua tia. Ele afirma que estão "mais ou menos há oitenta anos, por aí assim".

Na '*Serie Memória*', uma publicação de 14 de junho de 1909, do *Jornal Amazonas* temos que: "Terminou ontem a festividade de Santo Antônio na Capela do Pobre Diabo, na Cachoeirinha". Em sequência o jornal elenca a presença dos governadores do estado e "grande número de famílias e cavalheiros". Sendo, portanto, a publicação de 1909, subentende-se que a festa de Santo Antônio na Cachoeirinha é realizada há pelos menos cento e dez anos. A Capela abre suas portas em comemoração ao Santo todo dia treze de junho para a participação dos seus devotos. Uma das principais partes da festividade, além da missa e da procissão, é a benção e entrega dos pães, (ato simbólico que representa o pão de Santo Antônio), aos participantes.

Festejos – Casa de Dona Socorro (Terreiro)

O nome conhecido por quem frequenta o lugar é este: *Casa da Dona Socorro*. As pessoas que estão sempre por lá convivem com uma mulher que é mãe, avó, esposa e mãe de santo. Sua infância foi em colégio de freiras, onde era interna. Assim que atingiu a maioridade, Socorro decidiu que seguiria sua vida espiritual que leva até hoje. A mãe de santo começa seus trabalhos cedo na sua casa, e chega a entrar pela noite, se dividindo entre atendimentos e orações, quando recebe na casa crianças para rezar. O local é uma casa de Vila, localizada no Centro de Manaus, ali, Socorro realiza seus

[6] Sobre essas tradições que dona Maria guarda na memória, Galvão (1976, p. 20), comenta: "[...] Na Amazônia, como também ocorre no Nordeste, além dos padrinhos de batismo, de crisma e de casamento, existem o padrinho e compadre de fogueira".

DOI: 10.23899/9786589284246.2

trabalhos e atendimentos e também as festas em devoção aos Santos Orixás, pois a casa faz às vezes de terreiro.

Em alguns lugares onde se realizam festas de terreiro é comum usar os nomes de santos da religião católica para identificar os festejos, o que acontece na casa de mãe Socorro. As festividades anuais da casa são iniciadas com honras à São Sebastião, comemorando o orixá Oxóssi, as demais festas continuam para Ogum, Xangô, Cosme e Damião, Iansã e Oxum. Umas das festas "fortes" na Casa da Dona Socorro é para Ogum, dia de São Jorge, 23 de abril. Os participantes fazem um tipo de Roda na sala e a Mãe de Santo chega bem arrumada. Ela abre a festa com orações de origens católicas, como Pai-Nosso e a Prece de Cáritas, posteriormente são entoadas músicas que aludem às religiões afro, dessa forma, os rituais vão iniciando: começam as incorporações, algumas pessoas da Roda "passam mal" e são amparadas por quem está próximo; a mãe de santo cumprimenta todos da Roda e alguns recebem conselhos e/ou orientações para procurar atendimentos de sua 'filha'.

Após a Roda, são servidas as comidas. O local é pequeno e todos ficam muito próximos. Na realização das festas de terreiro é comum que haja os banquetes de comidas, ou seja, mesa farta, e as cores das roupas, principalmente de pais e mães de santo, se relacionam de acordo com a cor do *Santo Orixá* festejado. Tamanha é a importância das comidas que os convidados não podem ir embora sem comer o 'babujo' e sem o encerramento oficial da festa. No entanto, alguns saem antes, como idosos, pessoas com crianças, porém boa parte dos presentes permanece até o final da festa. Ao final da mesma acontecem surpresas e revelações para o participante, que sorteado, pode receber boas palavras da mãe-de-santo. Um dos pedidos da mãe é que os convidados estejam no momento da cerimônia com boas vibrações.

Uma das festas mais aguardadas também é a de encerramento do ano, a mesma é realizada fora da casa; sendo esta iniciativa da própria mãe de santo. Nessa ocasião, ela orienta que os participantes se reúnam para a cerimônia, na Praia da Ponta Negra. O evento geralmente acontece nos últimos dias do ano, ao amanhecer, momento em que a praia está com poucos frequentadores, os convidados levam flores, outros enfeitam barquinhos para levar os pedidos e lembranças para ofertar às águas. Após a realização de orações, o ritual segue com o momento do banho dentro do Rio, alguns participantes, levam garrafas de Champanhe para banhar-se com o líquido, momento de fé e ainda, agradecimentos, bem como pedidos de boas energias para o ano vindouro.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Festejos – Recanto de Preta Mina – Ilê de Iansã

Localizado há mais de quatro décadas na rua Presidente Kenedy, no bairro de Educandos, o Terreiro de Pai Adalberto, encanta já na entrada: ainda do beco que dá acesso à casa vê-se uma placa com o nome Recanto de Preta Mina – Ilê de Iansã, com uma estrela azul dentro de um triângulo amarelo, desenhados junto ao nome do lugar. No local, há vários espaços que dona Laura (filha de santo de Pai Adalberto), gentilmente me explicou cada um, denominando-os de '*assentamentos*'. São espaços para Exu, Caboclos, Ogum e Omolu. Sobre este último, dona Laura comenta que "é o povo das palhas", além de comentar sobre o assentamento da Preta Mina (a dona da casa). Há também espaço católico, onde estão expostas imagens de vários santos, além da imagem de Jesus Cristo, sendo as mais conhecidas a de São Sebastião, de Santana, de São Jorge, de São José e Cosme e Damião. Dona Laura e Pai Adalberto, em dias diferentes de visita ao terreiro, me explicaram que o ano inicia com a festa de São Sebastião, que é Oxóssi, todavia, Pai Adalberto comenta que já na primeira segunda feira do ano faz um 'corte' para Exu e explica: "Exu não é demônio, como as pessoas pensam". Eles cortam para Exu pedindo prosperidade e Pai Adalberto deseja "que seja um ano próspero não só para mim, mas para os que batem na minha porta". A comemoração seguinte é para São Lázaro, no mês de fevereiro e faz referência ao orixá Omolu, aquele que dona Laura citou como o povo das palhas. Pai Adalberto ressalta Omolu como "o deus da cura, das chagas". Já no mês de março a festividade é para São José, então Adalberto com certa firmeza diz: "é um Xangô, fundador de minha casa, patrono de minha casa, São José Operário".

No primeiro dia de visita ao local, dona Laura cita os nomes dos santos e suas festas, dando ênfase também às comidas servidas. Nos dias vinte e três de abril e treze de maio é servida a feijoada para Ogum e para os Pretos Velhos, respectivamente. Em outro momento, Pai Adalberto fala dos Orixás citando as festas e segundo ele o "mês de junho é todinho de Xangô, mas também de Exu". Referindo-se à Santo Antônio ele prossegue a explicação, "São João e São Pedro, são Xangôs"! Pai Adalberto no momento seguinte já nos explica sobre Nanã Boruquê, que é festejada no mês de julho como Santana: "Santana chama-se Nanã, a vovó, a Oxum mais velha que a gente tem na religião, ela é respeitada[...]".

Continuando a conversa, Pai Adalberto fala de Nossa Senhora da Glória, quando comemoram para Iemanjá, no dia quinze de agosto e finalmente, cita a festa de Preta Mina, festejada em 28 de agosto, que dá nome à casa. Segundo ele "sua casa fica pequena, são mais de trezentas pessoas", sendo essa a festa principal do lugar, na qual participam pessoas da comunidade e de outros bairros da cidade. Pai Adalberto também

DOI: 10.23899/9786589284246.2

homenageia São Cosme e Damião em setembro, porém explicita: "[...] não faço para espíritos, mas para as crianças (matéria)". Esse evento acontece numa pracinha próxima ao seu terreiro, no qual Pai Adalberto "[...] sustenta mais de seiscentas crianças". Entre os meses de outubro e novembro ele 'fica fora', viaja. Assim, as festividades da casa, entram então em período de encerramento, ou seja, sempre na segunda semana do mês de dezembro, numa quarta-feira, a festa é dedicada para as *Iyabás* e alguém na mesma sala da nossa conversa comenta: "são todas as orixás mulher". Pai Adalberto encerra suas festividades anuais no Terreiro com uma homenagem às mulheres. Foi na primeira visita que dona Laura respondeu à minha questão: "Aqui é de umbanda ou candomblé?". Ela respondeu: "*Omolokô*". Sem muita ciência do que se tratava, além de saber que é uma religião sincretizada no Brasil, deixei para pesquisar depois o que é o Omolokô.

Festejos – Centro de Umbanda Pena Vermelha

Localizado na avenida Ipixuna, no bairro Cachoeirinha, o lugar não possui identificação visual (placa). De acordo com Dona Nazaré, (que é esposa de Idemar e quem toma conta do terreiro, para que tudo funcione bem, nos atendimentos), a linha de trabalho é a Umbanda Branca, ela explica que "é a linha de cura", com as entidades dos Pretos Velhos, e cita como trabalhos realizados, as rezas em crianças, os benzimentos, defumação e tratamentos de saúde. O atendimento na casa funciona às segundas e quintas-feiras, aberto ao público, porém condicionado à aquisição de senha, que pode ser adquirida por um valor acessível. Na primeira visita para a pesquisa, o local encontrava-se fechado e seu Idemar descansando, informação repassada por Dona Nazaré, braço direito do esposo, conhecido no bairro e pelos frequentadores por Vovozinho; seu Idemar, que é zelador do centro, em 2019 já estava com oitenta anos, todavia, já realiza esses 'trabalhos' há quase quarenta anos, sendo no bairro Cachoeirinha há mais de vinte anos.

Seu Idemar contou que veio para a cidade de Manaus ciente de seus dons, seus primeiros trabalhos na Umbanda foram no bairro São Francisco, na casa de dona Isaura, que recebia várias entidades, dentre elas, a *Cabocla Braba*. Após longa conversa, em julho de 2019, ele comentou que a próxima festa a ser realizada no local, é a de Cosme e Damião, que segundo ele, é uma "festa grande". As festas do Terreiro Pena Vermelha são realizadas em sincronia com as festas do calendário católica, porém, dona Nazaré frisa: "Sem bebida alcoólica, apenas o aluá". São realizadas as festividades para São Sebastião, São Jorge, Pretos Velhos, Cosme e Damião e Santa Bárbara. O casal abre a casa também para as festas de final de ano, encerrando assim, o calendário festivo do terreiro. As comidas para as festas, segundo Dona Nazaré, são de acordo com o santo, podendo ser farofa, mungunzá, vatapá, caruru, bolo e feijoada. Ela é bem mais específica

DOI: 10.23899/9786589284246.2

quando se trata do dia vinte e sete de setembro, quando celebram Cosme e Damião, que além das balas (bombons), serve arroz doce e mungunzá e ainda cita a festa de São Sebastião onde as 'frutas da mata regional' são consumidas pelos participantes presentes. Nazaré continua citando as festas e diz, que: em setembro é a de Santa Bárbara, na qual se oferece o Caruru. Quanto à participação popular ela comenta que "é muita gente", aproximadamente cem pessoas.

Sobre a festa de Santa Bárbara, o escritor Jorge Amado, no livro *Bahia de todos os santos* (s./d.), comenta que as comidas das festas de terreiro, em honra de São Cosme e São Damião, são "especialmente, efó, o vatapá e o caruru". O escritor, no entanto, deixa uma lacuna sobre as comidas oferecidas à Santa Bárbara, que segundo ele é a "Iansã dos negros". O autor cita apenas que para essa Festividade, "a comida é farta". Ainda relacionado aos banquetes e para 'reforçar' a fala de Dona Nazaré, Silva (2011), destaca "[...] a relevância da cultura negra, tanto na identificação com o santo cultuado, como nos diferentes tipos de comidas (angu, caruru, vatapá, mungunzá) e bebidas (aluá)". Estas comidas, segundo Silva (2011), são "todas de origem negra".

Considerações finais

Dada a representatividade das festividades religiosas, bem como a importância histórico-cultural que as mesmas têm para os moradores de Manaus, enfatizo o sentimento de realização das comunidades pesquisadas a cada evento religioso. Através da realização dessas festas as comunidades, católicas e de terreiro, contam as suas histórias de vida, suas trajetórias, suas particularidades, relacionando-as com graças alcançadas, com a realização de promessas e contam também a história dos bairros, dos santos, dos orixás, sendo que tudo isso simboliza a cultura e identidade locais. Verificou-se nos terreiros, bem como nas festas de santo, a existência de elementos comuns, como as rezas, as devoções, a fé, o culto aos santos orixás, os saberes, as expressões e o valor do sagrado.

Manaus é uma cidade permeada de elementos simbólicos e religiosos e preservar as manifestações culturais e religiosas dos terreiros e das igrejas que cultuam os santos, os orixás, os caboclos, e tantos outros é necessário, uma vez que com o tempo essas práticas, lugares e memórias podem ser esquecidas. Essas festividades religiosas movimentam as comunidades e dão forma à identidade cultural local e assim se faz necessária a preservação dos lugares sagrados nos diversos bairros da cidade. Aponto aqui a relevância dessas expressões religiosas, uma vez que as festas mantêm vivas as memórias e o sentido da comunhão entre as pessoas, de religiões distintas inclusive.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

Uma pesquisa sobre as *Festas de Santo e Festas de Terreiro* é um campo vasto, mas, para além de atentar para a magnitude dessas festas e sua importância social, é preciso frisar a necessidade de políticas públicas de salvaguarda para a manutenção destas, visando a preservação cultural das mesmas e a manutenção dos lugares e do patrimônio simbólico que os eventos religiosos representam. Enfatizo também a resistência das festas de Santo, duas centenárias (São Sebastião e Santo Antônio), reconhecidas também nos terreiros; essas festas, bem como outras, se misturam à história de desenvolvimento cultural da cidade. Nesse sentido, a proteção, divulgação e apoio às festividades podem ser determinantes no crescimento sociocultural local.

Referências

AMADO, J. **Bahia de todos os santos**. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. Editora Martins, SP: (s/d).

AMAZONAS. Série Memória. **Comissão permanente de defesa do patrimônio histórico e artístico do estado do Amazonas**. Capela do Pobre Diabo. Texto de Mário Ypiranga. 2. ed. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

ARAÚJO. A. V. **Sociologia de Manaus** – Aspectos de sua aculturação. Manaus: Edições Fundação Cultural do Amazonas, 1974. [Coleção Pindorama].

ARAÚJO. A. V. **Introdução à Sociologia da Amazônia**. 2. ed., Manaus: Editora Valer, 2003. [Organizadores Tenório Telles e Lúcia Puga].

ARQUIDIOCESE DE MANAUS. **Paróquias e áreas missionárias**. Disponível em: <https://arquidiocesedemanaus.org.br/paroquias/>. Acesso em: 30 mar. 2019.

AVÉ-LALLEMANT, R. **No Rio Amazonas, (1859)**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

BATES, H. W. **O naturalista no rio Amazonas**. v. 1. Tradução de Candido de Mello-Leitão. São Paulo; Rio de Janeiro; Bahia; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944;

DAMATTA. R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986.

DIAS, E. M. **A Ilusão do Fausto**. Manaus 1890-1920. Manaus: Editora Valer, 2019.

FERRETTI. S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**. Editora Nacional, RJ, 1976;

GAMA, *et al*. Tangendo o intangível: Reflexões sobre o patrimônio cultural no âmbito de uma instituição pública de Manaus. In: BRAGA, S. I. G. (Org.). **Culturas populares em meio Urbano**. Manaus: Edua, 2012.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

IFAM. Instituto Federal do Amazonas. **Manual de TCC/Sistema integrado de bibliotecas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas**. Manaus: IFAM, 2018. [Organizado por Karina Batista de Sales *et al.*].

IGHA. **Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas**. Manaus – Memória Fotográfica. Manaus: SUFRAMA, 1985.

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Terreiro Casa Branca do Engenho Velho – Salvador (BA). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1636/>. Acesso em: 30 mar. 2019.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, cria o programa nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf> . Acesso em: 30 mar. 2019.

LEAL, V. Amazônia. Descendentes de escravos no Amazonas conseguem título de remanescentes de quilombo. **Jornal Acrítica**, Manaus, 15 jul. 2015. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/governo/news/descendentes-de-escravos-no-amazonas-conseguem-titulo-de-remanescentes-de-quilombo>. Acesso em: 01 jul. 2019.

MEDEIROS, R. Terreiros de Manaus: Resistencia e Interpretação. **Núcleo de Cultura Política do Amazonas**, 12 maio 2009. Disponível em: <http://www.ncpam.com.br/2009/05/terreiros-de-manaus-resistencia-e.html>. Acesso em: 01 jul. 2019.

MESQUITA, O. **Manaus** – História e Arquitetura 1669-1915. 4. ed. Manaus: Editora Valer, 2019.

MINGOS, C. N. C. **Cachoeirinha sob um novo olhar**. Manaus: Edições Muiraquitã, 2010. [Coleção prêmio dos bairros].

MONTEIRO, M. Y. **Cultos de Santos & Festas profano-religiosas**. Manaus: Imprensa oficial, 1983.

MONTEIRO, M. Y. **História da Cultura Amazonense**. v. 2. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1998.

NUNES, P. A. História de Manaus. Conheça locais históricos que mudaram de nome em Manaus com o passar dos anos. **Jornal Acrítica**, Manaus, 27 ago. 2017. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/conheca-locais-historicos-que-mudaram-de-nome-em-manaus-com-o-passar-dos-anos>. Acesso em: 01 jul. 2019.

OLIVEIRA, J. A. de. **Manaus de 1920-1967**. A cidade doce e dura em excesso. Manaus: Editora Valer, 2003.

PARÓQUIA SÃO SEBASTIÃO E SÃO FRANCISCO DE ASSIS. **Livro para o novenário e procissão**. Festejos De São Sebastião. Manaus, 11 a 20 de janeiro, 2019.

PEREIRA, N. **A casa das minas**. Culto dos Voduns Jeje no Maranhão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979.

PORTAL AMAZÔNIA. **Turismo religioso**: romarias, procissões e bons negócios no Amazonas. 24 jan. 2016. Disponível em: <http://portalamazonia.com/cultura/turismo-religioso-romarias-procissoes-e-bons-negocios-no-amazonas>. Acesso em: 30 mar. 2019.

DOI: 10.23899/9786589284246.2

REIS, A. C. F. **A conquista espiritual da Amazônia**. 2. ed. Manaus, 1997.

REIS, A. C. F. **História do Amazonas**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Superintendência cultural do Amazonas, Manaus, 1998.

SALGADO, R. C. **Manaus, 1965 da floresta e das águas**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

SAMPAIO, P. M. **O Fim do Silêncio** – Presença negra na Amazônia. Belém: Ed. Açaí, 2011.

SILVA, J. S. A festa de São Benedito no bairro da Praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O Fim do Silêncio** – Presença negra na Amazônia. Belém: Ed. Açaí, 2011. p. 173-190.

SOUZA, G. A. A. de. Ajeun Odara. **Um estudo acerca das comidas dos orixás em Manaus**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

SOUZA, R. L. de. **Festas, procissões, romarias, milagres** – aspectos do catolicismo popular. Natal: Editora IFRN, 2013.

TOGNON, M. Patrimônio, entre o presente e o passado. In: PARK, Margareth, Brandini (Org.). **Formação de educadores**. Memória, patrimônio e meio ambiente. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003.

VILLANOVA. S. **Sociabilidade e cultura**: A história dos "pequenos teatros" na cidade de Manaus (1859-1900). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3747>. Acesso em: 01 jul. 2019.

XAVIER, J. **Padroeira** – As Conceições do Amazonas: a cada promessa, uma história de vida. Jornal Em Tempo, Manaus, 2018. Disponível em: <https://d.emtempo.com.br/amazonas-cidades/130675/as-conceicoes-do-amazonas-a-cada-promessa-uma-historia-de-vida>. Acesso em 20 ago. 2019.

WAGLEY, C. **Uma Comunidade Amazônica**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

A Festa dos Mestres e Encantados em Madalena: uma trajetória de resistência e tradição religiosa no sertão do Ceará

Gabriel Freitas de Sousa*
Francisco Vítor Macêdo Pereira**

Introdução

A cidade de Madalena/CE, localizada nos sertões de Canindé, a 184 Km de Fortaleza, é palco de um dos festejos tradicionais mais esperados pelos umbandistas de todo o sertão cearense. A Festa dos Mestres e Encantados, como é tradicionalmente conhecido o evento, acontece anualmente todo dia 15 de novembro: data em que se comemora também o aniversário da religião de Umbanda.

Esses festejos têm as suas origens envoltas em questões místicas e espirituais. Uma de suas fundadoras, Maria Crispim de Lima - mais conhecida na região como Maria Cancão – há mais de cinquenta anos sonhou com uma sereia, que se apresentou nesse sonho como a Encantada Yanaína ou Janaína: incumbindo-lhe da missão de realizar, todos os anos, os festejos e as celebrações dos mestres da Jurema e dos Encantados. Desse modo, desde 1971 (portanto há exato meio século), a Festa vem ininterruptamente acontecendo todos os dias 15 de novembro.

Os seus participantes acorrem, além da zona rural e urbana da cidade de Madalena, igualmente dos diversos municípios circunvizinhos: Boa Viagem, Quixeramobim, Itatira e Canindé. Historicamente, a região – que hoje corresponde ao território de Madalena – era habitada por indígenas da etnia jaguaribara, principalmente na região serrana, divisa com o município de Itatira, conhecida pelos nativos como *Serra da Samambaya*.

* Licenciado em História, Bacharel em Humanidades e Mestrando Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.
E-mail: abrielwwefreitas619@gmail.com
** Professor de Filosofia do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.
E-mail: vitor@unilab.edu.br

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Após a chegada das primeiras fazendas de gado – entre os séculos XVIII e XIX –, a região recebe um contingente considerável de mão de obra africana escravizada, o que contribui para a posterior formação de diversas comunidades de libertos no sertão cearense.

As heranças negras e indígenas do lugar sintetizam-se, assim, fortemente em suas tradições religiosas populares, compondo a base dos festejos dos Mestres e Encantados. Isso é perceptível com a própria chegada dos Encantados e Entidades aos rituais e celebrações em terra: respectivamente de linhagens indígenas e africanas.

São Pretos Velhos, Exus e Caboclos realizando – em conjunto – sessões de cura, limpeza e de atendimento ao público: dançando, cantando, comendo, bebendo e contando histórias e saberes ancestrais (passados de geração em geração) – muitos dos quais remanescentes das memórias do cativeiro e das perseguições do homem branco.

Hoje, uns dos principais responsáveis pelos festejos são o Pai de Santo Josimar Alves Torres Serafim, conhecido como Pai Josimar de Tranca Rua, e Mãe Aíla de Maria Padilha, sua companheira. São eles que atualmente organizam quase toda a Festa, preparando os espaços, realizando os convites a outros Sacerdotes e Zeladores de Santo. Juntamente com as suas filhas e filhos de Santo, Pai Josimar e Mãe Aíla recebem – a cada ano – pessoalmente as centenas de convidados à Festa dos Mestres e Encantados.

No último ano, no entanto, os festejos sofreram alguns ataques, advindos principalmente de uma liderança católica da região, que classificou as comemorações e práticas umbandistas como *culto satânico*. Fizeram-se notórios, com isso, o preconceito e o racismo contra as religiões de matrizes afro-indígenas e os seus praticantes, em uma evidente mostra de hostilização pública e acirramento ao ódio.

Diante dessas opressões e supressões de direitos, como afirma Silvio Almeida (2018), percebe-se quão estrutural é o racismo, como é disseminado e arraigado o ódio às expressões e formas culturais que remetem às raízes de africanidades e tradições indígenas.

De fato, o racismo atua nos diversos setores da vida social e, historicamente, as religiões afro-indígenas sempre foram alvo de ataques e exceções racistas, classificadas como práticas diabólicas e anticristãs (NOGUEIRA, 2020).

Do que disso se desdobra, o objetivo deste estudo se volta à abordagem da Festa dos Mestres e Encantados de Madalena/CE, e ao uso que se faz em suas celebrações da Bebida Sagrada da Jurema. Além disso, pretendemos dimensionar as consequências

DOI: 10.23899/9786589284246.3

e os impactos dos ataques preconceituosos e racistas à sua tradição e à própria presença de fieis e adeptos das religiões afro-indígenas no lugar e no curso de realização da Festa.

Ante a concepção disso, lançamos mão da realização de entrevistas semiestruturadas com as atuais principais lideranças (realizadoras da Festa dos Mestres e Encantados). Segundo Laville e Dionne (1999), as entrevistas semiestruturadas consistem numa "[...] série de perguntas abertas, feitas verbalmente em uma ordem prevista, mas na qual o entrevistador pode acrescentar perguntas de esclarecimento".

Tomamos como interlocutores de nossas entrevistas a Mãe e o Pai de Santo organizadores dos festejos (Pai Josimar e Mãe Aíla), além de sua fundadora, Mãe Maria Crispim: buscando sempre valorizar as fontes narrativas, as histórias e os testemunhos orais dos participantes e idealizadores/organizadores do evento.

Precisamente quanto à inserção no campo de nossa pesquisa, concomitantemente à realização das entrevistas, procedemos à observação participante e ao envolvimento com a dinâmica dos festejos, mediante a realização de uma breve etnografia: dentro dos aportes antropológicos e históricos cabíveis, a fim de que obtivéssemos (no contexto de vida e manutenção da tradição da Festa dos Mestres e Encantados) propriedade no relato das experiências de resistência e enfrentamento ao racismo.

Do que disso se segue, este capítulo apresenta um caráter qualitativo, haja vista a necessidade de contextualização e compreensão crítica a respeito do racismo religioso, incidentemente observado sobre o evento no último ano.

Breve contextualização histórica da região

De acordo com Vandeir Torres (2019), a região onde hoje se situa o município de Madalena era, desde o período neolítico, habitada por povos originários, principalmente na área serrana de divisa com o município de Itatira, conhecida pelos nativos como *Serra da Samambaya*.

Eram então os povos indígenas jaguaribaras, segundo Studart Filho (1965), os que viviam desde a margem esquerda do rio Jaguaribe, alcançando as serras de Baturité, até a foz do rio Mundaú, abrangendo também os sertões de Canindé.

Conforme Valdivino Neto (2019), os jaguaribaras do sertão viviam principalmente entre as serras do Machado e das Matas, correspondentes às áreas hoje compreendidas entre os municípios de Madalena, Itatira e Santa Quitéria.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

A partir dos primeiros contatos com o homem branco, e com a instalação das primeiras fazendas de gado na região, tornaram-se intensos, já entre os séculos XVIII e XIX, os conflitos entre indígenas e fazendeiros (NETO, 2011).

Ainda segundo Vandeir Torres (2019), Madalena surge como vila por volta do ano de 1840, a partir das antigas passagens de gado pela região (demandando, desde o vale do Acaraú, rotas seguras: em fuga *às investidas indígenas* e rumo às províncias de Pernambuco e Paraíba).

Nas décadas que se seguiram, a vila foi se convertendo em um local estratégico, por onde se fazia a rota econômica e também o abate do gado, tornando-se, consequentemente, um entreposto considerado seguro (para a venda e o beneficiamento da carne e do couro).

Mediante o desenvolvimento dessas atividades, a busca por mão de obra foi se tornando cada vez mais premente para os colonos ali instalados: a sua maioria advinda de famílias de Mombaça (cidade mais a leste, do sertão central cearense), e do vizinho estado de Pernambuco, a partir do final do século XVIII (TORRES, 2019).

Diante disso, no final da década de 1850, juntou-se a alguns indígenas (já assimilados ao trato com o gado, desde a primeira metade do século XIX) a mão de obra negra escravizada: com cativos adquiridos de outras províncias e desembarcados principalmente do porto de Fortaleza, a fim de que se expandisse ali aquela triste empreitada colonial de lida com o gado de leite e de corte.

O tráfico de pessoas trazidas da África, reduzidas aqui à condição de cativos, foi proibido no Brasil pela lei Eusébio de Queirós, em 1850. A partir de então, o comércio de escravizados se deu, sobretudo, de modo interprovincial.

Nesse período, a comercialização de cativos entre as províncias movimentou intensamente a economia: haja vista que, com o fim do tráfico transatlântico, o preço do escravizado aumentou consideravelmente diante da procura por mão de obra (que até então só crescia).

No Ceará, e mais precisamente, nos sertões de Canindé, não foi diferente: era nítida a presença africana, indígena e de seus descendentes na região, cuja população, de acordo com Feitosa (2002), chegou a ser de 1.000 escravizados, no período entre 1840 e 1876.

Famílias sertanejas, de alto poder aquisitivo, mantinham escravizados que colhiam algodão, fumo, lidavam com o gado e exerciam serviços gerais em suas fazendas e residências. Em diversos documentos de troca e venda de escravizados no Ceará, se

DOI: 10.23899/9786589284246.3

pode perceber a designação dos cativos como *cabras*[1], que não era senão o modo como os mestiços, descendentes de africanos, afrodescendentes e indígenas, eram aleatoriamente identificados no sertão cearense.

Conforme esse imaginário racista, que se mantém em nosso estado desde o século XIX até o tempo presente, aplica-se genericamente esse termo em função da comparação da cor dos nativos (e de seus mestiços com afrodescendentes) a animais.

Almeida, Amorim e Paula (2017, p. 23, grifos do autor) reforçam essa ideia, ao escreverem que:

> Nota-se, por essa informação, que existe uma relação de sentido entre "cabra", enquanto animal da família dos bovídeos, com o emprego de "cabra", enquanto designativo de índios e mestiços, revelando em primeira instância um uso metafórico.

A essa época, em janeiro de 1881, iniciava-se a primeira manifestação dos práticos, jangadeiros do porto de Fortaleza, liderados por Francisco José Nascimento (conhecido como Chico da Matilde ou *Dragão do Mar*) e por José Luís Napoleão: que decidiram não mais embarcar nem desembarcar escravizados no porto, como explica Mariana Almeida Assunção (2009, p. 145-146, grifo do autor):

> *Dragão do Mar*, apesar de ainda ter uma trajetória pouco explorada, ficaria conhecido pelo movimento de greves no porto de Fortaleza, que, em 1881, inviabilizou o transporte de escravos que era feito das jangadas aos navios que conduziam a maior parte dos escravizados ao sudeste, em meio ao lucrativo tráfico interprovincial.

Em agosto do mesmo ano, acontecia mais uma manifestação, dessa vez reprimida de maneira mais dura: ocasião em que Chico da Matilde – e todos os demais que estavam envolvidos nessa greve – perderam o seu emprego. Em paralelo à greve dos jangadeiros, alguns grupos abolicionistas foram criados, dos quais membros da elite provincial também fizeram parte.

[1] Gilberto Freyre (2003) também relata que, em anúncios de jornais dos séculos XVIII e XIX, havia muita confusão em relação ao que estava sendo vendido, se era o cabra (ser humano) ou a cabra (animal).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Dentre os ativistas desses grupos abolicionistas, encontrava-se o canindeense Antônio Cruz Saldanha, que fazia parte da Sociedade Cearense Libertadora (a qual chegou a contar, entre os anos de 1881 e 1885, com aproximadamente 300 sócios).

Em uma de suas primeiras ações, a Sociedade Cearense Libertadora alforriou – segundo Magalhães (2003) – cerca de 30 escravizados, sendo que, como era de se esperar, houve críticas e retaliações por parte do governador da província: que demitiu e removeu dos cargos públicos aqueles que faziam parte dessa e de outras entidades abolicionistas.

Da Sociedade Cearense Libertadora, ainda segundo Magalhães (2003), derivou o Centro Abolicionista, criado em 25 de dezembro de 1882, considerado menos radical e bem mais elitizado do que a entidade que lhe antecedeu. O Centro Abolicionista agia dentro da lei vigente, e em meio às brechas dessas leis e decretos, chegou a alforriar, somente no ano de 1883, algo em torno de 50 escravizados (MAGALHÃES, 2003).

Muitos desses abolicionistas, advindos da elite econômica e da pequena classe média e liberal da província, tinham formação fora do país e regressaram ao Ceará criticando acerbamente a escravidão, destacando o sistema de trabalho cativo como uma forma atrasada de produção econômica.

Um dos principais objetivos desse Centro era, na verdade, a modernização econômica da província; ou seja, é dentro dos princípios da tardia razão iluminista e da lógica de modernização capitalista que esses abolicionistas alcunharam a então província cearense de Terra da Luz.

Foi dessa forma que abolicionistas liberais se associaram ao movimento abolicionista composto por práticos e negros libertos, promovendo – ainda na primeira metade da década de 1880 – a libertação dos escravizados no Ceará, tendo sido Acarape a primeira cidade do Brasil a liberar todos os seus escravizados, em março de 1884.

Festa dos Mestres e Encantados: do surgimento ao fortalecimento

A Festa dos Mestres e Encantados, na cidade de Madalena/CE, nasce como legítima expressão e herança dessa presença negro-indígena em nosso estado. O princípio ou o mito fundante dessa manifestação/comemoração se dá com o sonho de Mãe Maria Crispim[2], conhecida como Maria Cancão: por meio do qual, em novembro

[2] Entrevista realizada no dia 18 de outubro de 2021, nas imediações do seu terreiro, por volta das 10h da manhã. Na ocasião, Mãe Maria Crispim relatou como sonhou com a encantada Yanaína: como se estivesse em uma expedição na mata, em uma localidade próxima a Madalena, na verdade, em um distrito, chamado Umarí.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

de 1970, a sereia – autodenominada Yanaína ou Janaína – lhe incumbe de iniciar a missão de celebração dos Mestres e Encantados.

Mãe Maria Crispim é regente, desde o ano de 1960, do *Terreiro Tenda de Umbanda Zé Pilintra das Almas*, na cidade de Madalena/CE, ali cultuando e praticando a Umbanda de Jurema ou Juremeira, muito comum em todo o sertão cearense.

Nessa religião há a forte confluência litúrgica – de elementos, valores e práticas – tanto de rituais de ancestralidade indígena quanto de origem africana: o que sintetiza a história da formação populacional do território cearense (remanescente do trabalho colonial do plantio de algodão e fumo e da criação de gado).

A própria Mãe Maria nos conta que, antes de registrar o seu terreiro de Umbanda, as suas práticas eram conhecidas como Catimbó da Mata, ou Catimbó Jurema. A respeito desse Catimbó, o Pesquisador Sócrates Ferreira (2011, p. 15, grifos do autor) nos afirma se tratar de

> [...] uma prática religiosa baseada no manejo de plantas e da natureza em seus rituais, nos quais percebo um "velado", mas crescente, aumento de frequentadores. É "velado" porque nem sempre seus frequentadores assumem essa prática religiosa perante os que não fazem parte dessa devoção.

Mãe Maria Crispim comenta ainda sobre a evolução da Umbanda no sertão cearense. Segundo ela, a Umbanda chega ao Ceará – ainda nos anos de 1950 – por intermédio de Mãe Júlia de Iemanjá. Descendente de portugueses e advinda do catolicismo, Júlia Condante (nome civil de Mãe Júlia) funda na capital Fortaleza a Federação Cearense de Umbanda, no bairro Benfica, no ano de 1954.

A fundação da Federação se dá na tentativa de legalizar as manifestações religiosas afro-indígenas no Ceará, entre elas a Jurema, o Catimbó e o Toré. À época, a perseguição policial aos seus cultos e rituais era uma constante, e legitimar as práticas religiosas afro-indígenas como *espíritas* era uma estratégia considerada válida, para tentar mitigar as muitas intimidações e censuras (PORDEUS JÚNIOR, 2011).

Desse modo, muitos dos primeiros terreiros da região metropolitana de Fortaleza, e de outras regiões do Ceará, foram - ao longo dos anos - se filiando à Federação

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Cearense de Umbanda, de modo a buscarem garantir a legalidade e a liberdade dos seus cultos (assimilados ao umbandismo[3]).

Na verdade, as práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras, durante muito tempo, foram consideradas ilícitas e mesmo criminosas e, portanto, mantidas na clandestinidade: em decorrência das sistemáticas perseguições por parte do estado, da violência policial e da propagação racista envolvendo a condenação moral de suas crenças e divindades.

Os indivíduos que as praticavam eram geralmente negros e pobres, moradores das periferias das capitais, sendo muitas vezes abordados e enquadrados em batidas e operações policiais como vadios e contraventores.

Diversas são as matérias de jornais cearenses dos anos 1920 e 1930[4] que condenavam as então denominadas *práticas de magia* no bairro do Pirambu: onde, segundo o Babalorixá e Pesquisador cearense Linconly Jesus Alencar Pereira (2012), se encontrava o maior contingente populacional pobre, negro e indígena da cidade de Fortaleza.

As batidas policiais nos terreiros do Pirambu só foram se amenizando, na medida em que *veladamente* se identificaram entre os seus frequentadores alguns moradores de outros bairros, como a Jacarecanga.

> Sobre o bairro do Pirambu, onde a grande maioria da massa pobre da cidade estava concentrada, encontramos cinco artigos descrevendo as ações e prisões por parte dos policiais. Quando, no entanto, se depararam com frequentadores e adeptos membros da elite local, foram sendo amenizadas as tensões e investidas contra os terreiros (PEREIRA, 2012, p. 76).

[3] De fato, a perseguição às manifestações e expressões religiosas afro-indígenas foi uma tônica até praticamente a promulgação da Constituição Federal de 1988. Como podemos observar, desde o Código Penal de 1890 (do primeiro período republicano) já eram genericamente tipificadas como criminosas práticas e rituais erroneamente associados ao espiritismo, ao curandeirismo e à magia: "Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. Pena de treis a seis meses e multa. Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro. Pena de hum a dois anos" (BRASIL, 1890).

[4] As matérias do jornal O *Povo* dos anos 1930 foram analisadas e destacadas na dissertação de mestrado do Babalorixá e Pesquisador Dr. Linconly Jesus Pereira (2012).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

A despeito de todo o racismo e de toda a violência da qual historicamente sempre foi alvo, a Umbanda se funda e se firma no Brasil como corpo e instituição religiosa ao mesmo tempo dissidente e assimilada. Dessa forma, a pretexto de sua formação (individuação de suas práticas, divindades e liturgias) divergem muitas lendas, fatos e narrativas (CARNEIRO, 2014).

A história mais conhecida a respeito de *sua origem* remete à iniciativa pelo médium Zélio Fernandino de Morais: que, em 1908, após incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas em um centro espírita kardecista, decide criar, no que hoje é a cidade de São Gonçalo – região metropolitana do Rio de Janeiro – a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Muitos autores e pesquisadores divergem, porém, dessa síntese, levantando a possibilidade de outras narrativas e controvérsias quanto ao surgimento e à evolução/consolidação da religião de Umbanda – em meio à diversidade brasileira do século XX até a atualidade (CARNEIRO, 2014, p. 65).

Para estes, a Umbanda não teria surgido com uma única personalidade ou fundador, se tratando, na verdade, de um movimento coletivo e múltiplo, espalhado pelos vários estados brasileiros e concentrando-se inicialmente (pelo menos até a primeira metade do século XX) na região sudeste, notadamente no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Nas periferias das duas maiores cidades brasileiras, os rituais (então denominados de macumbas) ajustavam-se aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que, à época, saía de um passado agrícola e escravagista, e buscava – mediante uma identidade própria – encontrar o seu espaço na modernidade (CARNEIRO, 2014).

Fato é que, antes da chegada da Umbanda em solo cearense, já havia por aqui numerosas manifestações religiosas e culturais afro-indígenas – como a Jurema, o Catimbó, o Toré, o Torém, as Encantarias, entre outros.

Havia igualmente contra essas manifestações e expressões religiosas diversas perseguições, além de enormes dificuldades em se manterem clandestinamente os seus cultos: de modo similar ao que ocorria com a Umbanda na região sudeste.

Diga-se que, também no Ceará, em pleno século XX, as religiões afro-indígenas não estavam sendo mais praticadas apenas nas matas e aldeias, mas sim nas cidades e periferias de praticamente todo o território (PORDEUS JÚNIOR, 2011).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Não obstante as suas especificidades, todos esses cultos que no Ceará antecederam o que podemos denominar de *síntese umbandista*, com o seu advento, passam então a se legitimar comumente como religião de *Umbanda*.

De modo análogo, o Pesquisador Ismael Pordeus Júnior (2011) afirma que, na mesma medida em que as macumbas e demais práticas religiosas afro-indígenas passam a se legitimar como Umbanda, alguns terreiros e barracões também passam a se legitimar como *centros espíritas*: em busca, muitas vezes, do embranquecimento e da respeitabilidade do kardecismo.

É em meio a esse cenário geral que, no dia 15 de novembro (data nacional da religião de Umbanda) do ano de 1971, Mãe Maria Crispim passa a realizar o que Janaína lhe prescrevera em seu sonho.

Nesse ano, ela inicia – apenas entre os seus filhos e frequentadores do *Terreiro de Seu Zé Pilintra das Almas* – os festejos inaugurais: daquela que viria a ser a maior Festa Umbandista do sertão do Ceará, a Festa dos Mestres e Encantados de Madalena/CE.

Já nos primeiros anos, o evento aumenta de tamanho, mantendo-se, contudo, circunscrito aos convidados da Umbanda (Jurema e Catimbó), e dentro da programação ou calendário litúrgico do Terreiro de Mãe Maria Crispim (*Tenda de Seu Zé Pilintra das Almas*).

Nessa época, até o começo da década de 1980, ela receava bastante as hostilizações do pároco da cidade e de outras autoridades. Porém, não demorou muito para que os festejos fossem abertos para toda a comunidade e se tornassem uma verdadeira tradição anual, não apenas para o município de Madalena, mas para todas as adjacências dos sertões de Canindé.

Entre os anos de 1971 e 2000, a Festa dos Mestres e Encantados aconteceu nas dependências da própria residência de Mãe Maria Cancão. Juntamente com Mãe Ita (*in memoriam*), ela recebia todo o povo que acorria para as celebrações e comemorações, reunindo a cada dia 15 de novembro um público estimado em torno de 300 pessoas.

Segundo Mãe Maria, durante todo o tempo em que ela organizou e esteve responsável pela Festa (até o ano de 2012), nunca houve nenhuma grande confusão, situação de violência ou discriminação que – mais gravemente – envolvesse o evento, a sua programação ou os seus participantes.

Porém, no último ano de 2021, já sob a organização de Pai Josimar, a Festa dos Mestres e Encantados de Madalena/CE foi alvo de tristes e revoltantes ataques, envolvendo discriminação e preconceito contra os povos de terreiro ali reunidos.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Os rituais sagrados da Festa dos Mestres e Encantados

Mãe Maria Cancão nos relata que os rituais celebrados durante a Festa são praticamente os mesmos que comumente acontecem nas giras dos terreiros de Umbanda, com a diferença apenas de um elemento: a ingestão da Jurema Sagrada.

Existe, de fato, todo um saber especial, toda uma epistemologia ancestral própria: envolvidos no preparo, na feitura, na distribuição e no consumo dessa Bebida Sagrada.

Mãe Maria nos diz que a Festa tem esse nome justamente por conta dos Encantados: manifestados nos corpos dos médiuns que, no dia 15 de novembro, fazem uso da Jurema Sagrada, mas também por causa dos próprios Mestres Juremeiros que descem à terra.

São esses Mestres entidades diversas do panteão umbandista, como: Mestre Zé Pilintra, Mestre Nego Gerson, Mestra Celina, Cabocla Jurema, Cabocla Iracema, entre outros e outras que regem a ciência e o ritual da Jurema Sagrada.

Figura 1 – Pai Josimar e Mãe Aila, na Festa dos Mestres e Encantados de Madalena/CE, no ano de 2021

Fonte: Acervo dos autores.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Cascudo (1978) nos diz que, na cosmopercepção indígena, a Jurema abre a dimensão de mundos invisíveis, com divisões e reinos encantados, habitados pelos Mestres detentores dos saberes e da ciência do Espírito.

Sob essa mesma perspectiva, seriam os Encantados, segundo o pesquisador Sócrates Pereira Ferreira (2011, p. 47), entidades

> Evocadas através de cantigas próprias, as quais chamam por seus nomes, ou pelos nomes de suas cidades, sejam chefes indígenas, antigos catimbozeiros, espíritos de negros (escravos, senhores de engenho etc.), católicos, curandeiros etc.

De acordo com Pai Josimar de Tranca Rua[5], do ano de 2013 até o presente, a bebida Jurema não tem sido, todavia, mais preparada, nem indistintamente oferecida, por ocasião da Festa dos Mestres e Encantados.

Isso acontece porque alguns Pais e Mães de Santo (responsáveis pelo ritual) encontram-se já com uma considerável idade, e com alguns problemas de saúde: os quais os impedem de ingerir o líquido (contraindicado para portadores de gastrites nervosas, hipertensão e problemas cardiovasculares).

Diga-se, contudo, que há a permissão para o consumo da bebida para aqueles que quiserem trazê-la já preparada de suas casas e terreiros de origem.

[5] Entrevista realizada no dia 06 de novembro de 2021, na oportunidade de assistência a uma gira (aberta apenas para os membros da casa e poucos convidados).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Figura 2 – Pai Josimar de Tranca Rua, incorporado no Mestre Sibamba (Festa dos Mestres e Encantados de 2021)

Fonte: Acervo dos autores.

Mesmo com a suspensão do preparo e do consumo da Bebida Sagrada por alguns Pais e Mães de Santo, a Jurema não deixa de ter grande importância nos festejos e rituais dos Mestres e Encantados. É que, além de servir à preparação da Bebida, as cascas e as raízes da Jurema Sagrada também são fumadas juntamente a outras ervas, como o alecrim e o fumo, notadamente durante a incorporação das entidades.

Em diversos momentos das celebrações, seguem sendo cantados pontos para a Jurema, como por exemplo,

Ô Jureminha
Ô Juremáá
Suas folhas caiu sereno
Ô Jurema
Dentro desse congá.
Salve São Jorge guerreiro
Salve São Sebastião

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Salve a Cabocla Jurema
Que nos deu a proteção.

(Domínio público)

Além desses, também são entoados outros pontos específicos: para cada Caboclo, Cabocla e Mestre Juremeiro, ou ainda para quaisquer outras entidades que se manifestem durante a Festa.

Podemos igualmente encontrar, por ocasião dos festejos, uma área reservada para a consulta do público com as entidades. As pessoas, que vão então observar e prestigiar o evento, podem também realizar as suas consultas com Seu Nego Gerson, com Caboclo Sete Flechas, entre outros.

Os recentes desafios e as práticas de racismo religioso

Conforme já dito, Mãe Maria Crispim relata que não vivenciou grandes desafios nem oposições, ao longo dos 48 anos em que ativamente esteve à frente da Festa dos Mestres e Encantados. A maior dificuldade por ela sentida e enfrentada foi o falecimento de sua companheira de muitas festas e rituais, Mãe Ita: cuja saudosa memória é, todos os anos, honrosamente reverenciada.

Nos anos de 2020 e 2021, sob a responsabilidade de Pai Josimar, devido à crise pandêmica de Covid-19, os festejos foram realizados de maneira remota, transmitidos aos adeptos e aos seus apreciadores por meio do Facebook e do Instagram do terreiro *Tenda de Ogum General de Brigada tranca rua*.

No último ano de 2021 houve, então, apenas algumas oficinas e falas da liderança: por meio das quais se ressaltou a grandeza da Espiritualidade e a tradicional história da Festa dos Mestres e Encantados na cidade de Madalena.

Foi nesse ano, contudo, que ocorreu um episódio deveras revoltante: no mesmo dia 15 de novembro, durante a Novena a Nossa Senhora do Carmo, transmitida virtualmente pela página do Facebook da Paróquia de N. Sra. da Imaculada Conceição, de Madalena/CE, o pároco local afirmou publicamente que as práticas umbandistas da Festa dos Mestres e Encantados seriam uma espécie de *culto satânico*.

O caso se deu da seguinte forma: como os festejos acontecem anualmente, desde 1971, houve a iniciativa por parte das lideranças umbandistas locais de postular, como patrimônio cultural e imaterial de Madalena, a sua inserção no calendário de eventos e festividades da cidade (a despeito de ainda não existir nenhum decreto público municipal ou estadual, que assim especificamente os reconheça).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Para isso, Pai Josimar, Mãe Maria Crispim e Mãe Aila, juntamente com um vereador aliado, desenvolveram e propuseram um projeto de lei para acolher no calendário municipal a menção à Festa dos Mestres e Encantados, todos os dias 15 de novembro, em virtude de se tratar de uma tradição afro-indígena que alcançava, naquele ano, meio século de existência na cidade de Madalena.

O projeto foi levado para a votação em 19 de agosto de 2021, mas, infelizmente, foi rejeitado pela maioria dos parlamentares: sob a alegação de que apresentava um cunho eminentemente religioso, e não cívico ou cultural, considerado significativo ou relevante para a população e/ou a representação da identidade madalenense.

No mesmo dia da reprovação do projeto, o pároco local, em uma live pelo Facebook da TV Sertão Central e da Paróquia N. Sra. da Imaculada Conceição (de Madalena/CE), disparou ofensas de ódio contra os umbandistas, e contra o projeto de inclusão da Festa dos Mestres e Encantados no calendário de eventos da cidade. Segundo o padre,

> Um vereador apresentou um projeto para que os ritos satânicos em Madalena sejam legalizados, considerados legalmente reconhecidos pela prefeitura como ritos religiosos. Se sair bem, todo mundo quer, mas acho que esse vereador não pensou, ele... quer agradar um grupo tão pequeno, mas está criando um alvoroço na comunidade de Madalena.[6]

Percebemos na fala do pároco um discurso que – além de tripudiar o revés da reprovação do projeto de lei (para a inclusão da Festa dos Mestres e Encantados no calendário da cidade de Madalena/CE) – se mostra pejorativo, ofensivo e racista: em desrespeito e ultraje às religiões e culturas afro-indígenas (não só do Ceará, mas de todo o Brasil).

Segundo o antropólogo Kabengele Munanga (2004), o racismo consiste na ideia de dividir os seres humanos por raça, evidenciando a suposta inferioridade de uns, em comparação à superioridade de outros: por questões como capacidade intelectual, cor da pele, conhecimento e manuseio tecnológico, porte físico e distinção cultural, dentre outros aspectos e critérios categóricos. Segundo suas palavras:

[6] Trecho destacado da fala do pároco durante a transmissão ao vivo da 7° novena dos festejos de Nossa Senhora do Carmo, em Lagoa do Mato, distrito de Itatira/CE, via canal do Facebook da Paróquia de Madalena/CE, na data de 19 de agosto de 2021.
Disponível em: <https://www.facebook.com/paroquiaigrejamadalena>. Acesso em: 26 jan. 2022.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

> Com base nas relações entre "raça" e "racismo", o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista, que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças, que são contrastados e têm características físicas hereditárias comuns, sendo estes últimos suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas situadas numa escala de valores desiguais (MUNANGA, 2004, p. 8-7, grifos do autor)

Conforme nos afirma Silvio Almeida (2018), há dúvidas quanto à derivação etimológica do termo raça. Porém, quanto ao seu uso e conceito, "[...] o que se pode dizer com mais segurança é que sempre esteve, de alguma forma, ligado ao ato de estabelecer classificações, primeiro, entre plantas e animais, e, mais tarde, entre seres humanos" (ALMEIDA, 2018, p. 19).

Essa explicação de Almeida (2018) dialoga com o que Kabengele Munanga também preceitua: "[...] raça tem origem etimológica do italiano *razza*, que, por sua vez, vem do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie" (2004, p.17, grifos do autor).

De fato, a ciência dos séculos XVIII e XIX se esforçava em estudar o homem negro, no intuito de categoricamente provar a sua inferioridade em relação ao homem branco: esforço esse que ficaria conhecido como racismo científico.

Munanga (2004) destaca, sob esse aspecto, o essencialismo racista e as suas consequências: ao provocar a divisão da humanidade a partir de uma desigualdade racial. Tal essencialismo racista consiste no conjunto de ideias formadas em relação ao homem negro pela pretendida supremacia física, intelectual, moral e também religiosa do homem branco.

No Brasil, segundo pesquisa do Ibope de 2017, os brasileiros não se dizem racistas, mas o são inconscientemente:

> De cada dez brasileiros e brasileiras, apenas dois assumem ser racistas, machistas ou homofóbicos, mas sete admitem já ter feito alguma declaração discriminatória pelo menos uma vez na vida. "Mulher tem de se dar ao respeito", "não sou preconceituoso, tenho até um amigo negro" e "pode ser gay, mas não precisa beijar em público" são exemplos de comentários que expressam a reação da população diante da diversidade racial, de gênero, de orientação sexual ou estética (DIÓGENES; CASTANHO, 2017, grifos do autor).

A ideia de que não existe racismo no Brasil vem da elaborada cadeia sistemática e estrutural que propaga privilégios, preconceitos e também discursos de ódio (tais como o do pároco de Madalena/CE, em sua *live* no Facebook). Esse arcabouço ideológico

DOI: 10.23899/9786589284246.3

endossa os poderes políticos, econômicos e ideológicos instituídos desde a colonialidade, e historicamente mantidos a serviço dos privilégios da branquitude.

Além das práticas racistas e preconceituosas – fenotipicamente voltadas contra os corpos de pessoas negras e indígenas –, os seus valores, crenças, ritos, divindades, saberes e culturas religiosas também são atacados. Em consequência disso, é que o racismo também pode ser percebido e dimensionado no âmbito religioso.

Em outras palavras, as manifestações espirituais e as expressões religiosas das populações negras, afrodescendentes e indígenas são recorrentemente associadas a práticas satânicas, demoníacas, de magia negra etc.

Subsiste nisso uma clara associação dos corpos negros e indígenas – e de suas representações e imagens – também a figuras e práticas do mal (relacionadas ao diabo, ao sortilégio e a outras crenças e postulados – os quais, na verdade, são de origem cristã).

Tais ideias são propagadas desde o período colonial, fazendo parte do projeto e do repertório ideológico de dominação ocidental, como nos afirma Aníbal Quijano (2005), ao abordar o seu conceito de *colonialidade do poder*: que nada mais é do que a implantação do sistema e dos padrões eurocêntricos de cultura e produção social (QUIJANO, 2005).

Essa implantação do projeto colonial foi, de fato, uma espécie de substituição dos padrões afro-indígenas pelos padrões brancocêntricos, a partir da instituição de sucessivas e sistemáticas violências, genocídios e epistemicídios contra os nativos e os negros escravizados (em detrimento de seus corpos, de suas almas, de sua cultura e de sua humanidade).

Nesse contexto, não podemos deixar de falar sobre o racismo epistêmico e religioso contra os povos de terreiro, dado o exemplo desse recente triste episódio, levado a efeito pelo pároco de Madalena/CE.

Alguns autores trabalham especificamente esse conceito, como Carneiro (2005), Oliveira (2017), Russo e Almeida (2016), voltando-se igualmente para a questão da educação e da abordagem temática das epistemologias africanas e indígenas nas escolas.

Gostaríamos, contudo, de aqui abranger apenas a questão do racismo epistêmico e religioso contra os saberes e cultos dos povos originários e tradicionais, taxados de magia, feitiçaria ou mesmo *macumba* (no sentido mais pejorativo desta palavra).

DOI: 10.23899/9786589284246.3

Não obstante todo esse racismo, são saberes milenares: como o da ciência e ritual da Jurema Sagrada (que há séculos resiste aos diversos ataques, a exemplo deste último, perpetrado pelo pároco de Madalena/CE).

Conclusão

À guisa de conclusão, destacamos os pontos discutidos e abordados neste artigo, sendo eles: i) a importância da Festa dos Mestres e Encantados para o fortalecimento das tradições afro-indígenas em Madalena/CE; ii) a apresentação das principais personalidades tradicionalmente responsáveis por sua manutenção: Mãe Maria Crispim – Maria Cancão –, que sempre resistiu às pressões, e juntamente a ela Pai Josimar de Tranca Rua e Mãe Aíla de Maria Padilha, que agora preservam e fortalecem a tradição da Festa dos Mestres e Encantados em Madalena/CE.

Além desses pontos, pretendemos denunciar o racismo religioso veiculado contra os praticantes e adeptos da Umbanda na cidade e na região. Este estudo assumiu, assim, o intuito de destacar a luta dessas pessoas, e narrar um pouco de suas trajetórias. Estes são grupos a quem historicamente tem sido negado o acesso a políticas públicas, ao reconhecimento de sua dignidade e de seu lugar de fala.

Grosso modo, a despeito de todas essas negativas, o grupo segue firme na luta: rompendo com as barreiras da colonialidade e do racismo étnico, epistêmico e religioso, que operam todos os dias dentro e fora das instituições.

A ciência da Jurema Sagrada, transmitida pelos Encantados, Mestres e Mestras, nos faz refletir sobre diversos pontos de nossa vida, e, dessa forma, viver melhor: a fim de poder resistir e preservar os saberes de nossa Ancestralidade afro-indígena, e de não nos resignarmos mais às ofensas de ódio e ao desrespeito de nossos direitos à liberdade e autodeterminação étnico-religiosa.

Referências

ALMEIDA, M. A. R. de; AMORIM, A. M. de; PAULA, M. H. de. Um cabra de cor ou um cabra da mãe: dinâmicas de sentido para “cabra” entre os séculos XVI e XIX. **Filologia e Linguística Portuguesa**, v. 19, n. 1, p. 143-161, 2017.

ALMEIDA, S. L. **O que é Racismo Estrutural**. Editora Letramento: Belo Horizonte, 2018.

ASSUNÇÃO, M. A. **Escravidão e liberdade em Fortaleza, Ceará (século XIX)**. 2009. 253 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, J. L. **Religiões Afro-brasileiras**: uma construção teológica. Editora Vozes: Petrópolis, 2014.

CASCUDO, L. da C. **Literatura oral no Brasil**. Olympio: Rio de Janeiro, 1978.

DIÓGENES, J.; CASTANHO, W. Só 2 em cada 10 brasileiros admitem ser preconceituosos, diz pesquisa do Ibope. **O Estado de S. Paulo**, 09 out. 2017. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,so-2-em-cada-10-brasileiros-admitem-ser-preconceituosos-diz-pesquisa-do-ibope,70002034390>. Acesso em: 27 mar. 2021.

FEITOSA, N. **Origens de Canindé**: Escolar e turístico. Canindé: Instituto de Memórias de Canindé, 2002.

FERREIRA, S. P. **A Jurema Sagrada em João Pessoa**: um ritual em transição. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FREYRE, G. **Palavras repatriadas**. Brasília: Editora UnB, 2003.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed, 1999.

NETO, J. L. **Índios e Terras Ceará**: 1850-1880. 2011. 242 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

NETO, V. J. de L. **As classificações etnolinguísticas dos povos indígenas do Ceará, segundo os intelectuais do instituto do Ceará (1926-1963)**. 2019. 61 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estadual do Ceará, 2019.

MAGALHÃES, A. C. **Uma viagem pela história de Canindé**. Ensaio cronológico e iconográfico dos primórdios aos dias atuais. Canindé: Instituto Memorias de Canindé, 2003.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Jandaíra, 2020. [Coleção Feminismos Plurais. Coord. Djamila Ribeiro].

OLIVEIRA, A. M. B. de. **Religiões afro-brasileiras e o Racismo**: contribuições para a categorização do racismo religioso. 2017. 138 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PEREIRA, L. J. A. **A Umbanda em Fortaleza**: análise dos significados nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3316>. Acesso em: 26 jan. 2022.

PORDEUS JÚNIOR, I. de A. **Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza: EdUFC, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DOI: 10.23899/9786589284246.3

RUSSO, K.; ALMEIDA, A. Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas. **Cadernos de Pesquisa**, v. 46, n. 160, p. 466-483, abr./jun. 2016.

STUDART FILHO, C. **Aborígines do Ceará**. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1965.

TORRES, V. **História de Itatira**: dos primórdios aos dias atuais. Canindé: Gecanindé, 2019.

TORRES, V. A contribuição da cultura indígena e africana na formação étnica e cultural dos habitantes da serra do Machado, município de Itatira/CE. Disponível em: <https://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/a-Contribui%C3%A7%C3%A3o-Da-Cultura-Ind%C3%ADgena-e/54219788.html>. Acesso em: 27 dez. 2021.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

Entre o Terreiro e a Escola: a trajetória religiosa e escolar de uma criança iniciada no Candomblé

Rogério Santos Souza*

Introdução

O presente texto busca apresentar a trajetória religiosa e escolar de uma criança iniciada em uma religião de matriz africana, em Maragogipe, cidade do Recôncavo da Bahia. Assim, a pergunta que orientou o estudo que deu origem a este texto busca entender: quais as semelhanças e as diferenças entre a (re)construção da identidade e o processo de (re)formulação do conhecimento vivido entre o Templo Religioso (Terreiro) e a Escola para uma criança iniciada no candomblé? Objetiva-se analisar como a prática educacional se constituiu enquanto mecanismo de negação da presença africana no processo de formação da sociedade brasileira e compreender as estratégias pedagógicas consolidadas nas escolas que, em muitas realidades, excluem ou não validavam a identidade étnica e religiosa de crianças iniciadas no Candomblé.

O Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12.288/2010, em seu Art. 26, atribui ao Estado e, consequentemente à escola, enquanto desdobramento da ação deste, o dever de assegurar o enfrentamento à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à violência e discriminação contra seus seguidores. Sendo a laicidade uma prerrogativa constitucional, o Estado deve garantir o direito à liberdade de consciência e de crença aos diferentes sujeitos.

E quando os crimes de racismo e intolerância religiosa têm como vítima as crianças? E quando esse crime é praticado pelo silêncio dos profissionais de educação que autuam nas mais diversas áreas, como gestores, coordenadores pedagógicos, professores, servidores técnicos? E quando esse crime é ratificado por um currículo homogêneo, racista e que, em sua maioria, impõe uma ideologia religiosa, anulando o

* Professor da Educação Básica, Ogan, Mestre em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB), Especialização em Estudos Étnicos e Raciais (IFBA), Graduação em Licenciatura em História (UFRB). Coordena o Projeto de Extensão "ILÊ DE MEMÓRIAS: as histórias que escolhemos contar" (LEHRB - UFRB).
E-mail: rg.edu.souza@gmail.com

DOI: 10.23899/9786589284246.4

dever do Estado e, consequentemente, da escola de atender às necessidades da diversidade da comunidade estudantil? Situações como essas são a regra no âmbito escolar, quando se trata de alunos adeptos de religiões afro-brasileiras.

A partir da análise do relatório que mapeia as ocorrências de intolerância religiosa no Brasil, produto da articulação entre a Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR) e do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER), produzido em 2017, é possível perceber que, entre os anos de 2011 e 2015, as religiões afro-brasileiras (das quais se incluem o Candomblé e a Umbanda) são os principais alvos de ódio religioso e as vítimas, em sua maioria são crianças. Acerca da identidade étnico-racial das vítimas, o relatório apresenta o número de 34,66% de pardos e negros, enquanto brancos equivale a 22,38%, além do alto número de pessoas que não informaram seu pertencimento étnico-racial. Entre os principais agressores estão os vizinhos e pessoas desconhecidas das vítimas. O que também chama atenção é a presença de professores com 4,09% e de mães com 3,93% entre os agressores.

Tais elementos permitem-me pensar o quão é importante conhecer e analisar a realidade na qual as crianças, em sua maioria negras, iniciadas no Candomblé, particularmente na cidade de Maragogipe-BA, estão inseridas, uma vez que, a partir do histórico baiano de violências relacionadas a elas, crianças que podem ser/estar submetidas a situações vexatórias que contrariam as previsões legais e jurídicas em nossa sociedade, incluindo-se, nessa realidade, os espaços escolares.

Para tanto, busco conhecer as experiências de João Paulo (nome fictício), uma criança autodeclarada negra, com nove anos de idade e que, aos seis anos, foi iniciada no Candomblé, e suas percepções de vivências e aprendizagens entre o terreiro e a escola, espaços de construção e reformulação de conhecimentos e experiências. Na condição de sujeito oriundo de terreiro de Candomblé e professor de crianças, com atuação de dezesseis anos na Educação Básica, percebo que o aprendizado a partir da complexa relação estabelecida nos espaços religiosos (no terreiro) e na escola ocorrem de modo antagônico.

Tomo como referência o fato de que muitas crianças, especialmente as negras, não alcançam "sucesso" na construção do saber na escola formal, enquanto em espaços não-formais, como os terreiros, elas conseguem construir saberes igualmente complexos, pois lá elas vivem o aprendizado por meio da pedagogia do Axé: aprendizado ancestral a partir da troca de saberes, de forma horizontal e circular, com os mais velhos no espaço do terreiro.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

O objetivo geral é investigar as experiências de uma criança iniciada no Candomblé e compreender, a partir de suas percepções, como o currículo das instituições de ensino, no município de Maragogipe-BA, propõe a consolidação de uma educação que respeite e valorize a identidade étnica e religiosa dos(as) alunos(as). Esta pesquisa parte da perspectiva qualitativa e a escolha metodológica empregada é a da etnopesquisa-ação implicada.

Para tanto, as técnicas adotadas foram conversas informais/livres e, visando aproximação com o universo das crianças, coleta de dados a partir de um roteiro flexível e que respeite a dinâmica diária, o interesse e as possibilidades de fala do interlocutor principal, além da faixa etária da criança. As entrevistas foram gravadas em áudio e as transcrições realizadas se basearam também nos elementos que estavam interagindo diretamente com a criança na escola e no terreiro. Participam como entrevistados a criança e uma professora que o acompanhou em toda sua trajetória no ensino infantil, quando ele inicia sua participação no espaço escolar e no religioso. A escolha de conversar com a professora se deu pela necessidade de perceber, a partir de outra ótica, a trajetória escolar da criança, tendo em vista que sua atual professora se recusou a participar da pesquisa.

Educação, Infâncias e Candomblé

A educação, enquanto mecanismo e elemento de poder, foi (e, em alguma medida, ainda é) o meio mais eficiente e potencializador do "heroísmo" e valorização dos povos colonizadores europeus; do mesmo modo que, historicamente, condiciona à "sina de inferioridade" aos africanos, aos "negros da terra" e aos descendentes de ambos. Ambas as versões são reforçadas no contexto educacional e contribuíram de modo exacerbado e cotidiano para que indivíduos brancos e negros aprendessem que há uma hierarquia entre os diferentes grupos raciais. A história que nos contaram até aqui afirma a pouca relevância e participação negra na formação e manutenção da sociedade brasileira.

Se percebermos a originalidade de cada identidade, das diferentes culturas e as maneiras particulares como cada indivíduo assimila ou se distancia dos conhecimentos e valores homogeneamente oferecidos a todos, poderemos valorizar, no espaço escolar, o caráter plural da expressão humana, uma vez que, além de nossa individualidade, temos uma maneira própria de agrupar e excluir diferentes elementos culturais (GOMES, 2005). É partindo desse pressuposto e pensando à luz das contribuições da Lei de nº 10.639/2003 – que se refere à promoção do Ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira, nas escolas públicas e privadas – que identifico os avanços ocorridos no universo da legislação educacional brasileira e, de forma contrária, a

DOI: 10.23899/9786589284246.4

fragilidade na (re)construção, reconhecimento e valorização da identidade étnico-racial de crianças negras.

A Escola onde a criança, sujeito da pesquisa, estuda está localizada na sede do município de Maragogipe-BA e é responsável pelos anos iniciais do Ensino Fundamental – rede pública –, sendo esse município o recorte espacial, cuja história remonta ao período Colonial. A escola tem prédio próprio e está situada à Rua Plácido Rocha, S/N, Bairro das Palmeiras. No ano de 2018, a escola teve o número de 185 crianças com frequência assídua, distribuídas em turmas de 1º, 2º, 3º, 4º e 5º ano, nos turnos matutino e vespertino, somando dez turmas. A referida escola não possui Projeto Político Pedagógico e o Regimento Interno que encontramos disponível na Unidade de Ensino data de 1994.

Ao perceber as crianças como atores sociais e a infância como categoria social, podemos entendê-las como grupo legítimo de análise e investigação, e consequentemente, tornam-se sujeitos fundamentais neste texto. A concepção de "infância" como categoria social instituiu-se historicamente, sofrendo influências de diferentes estruturas/conjunturas que possibilitaram às crianças se tornarem sujeitos. A infância passa então a ser considerada enquanto parte do todo social estando, portanto, inserida na cultura humana.

A construção do conceito de "infância" está condicionada à categorização geracional, estando a infância submetida a um complexo sistema de poder/controle imposto pelo outro, o adulto. Destaco que a infância enquanto categoria social continua sendo homogeneizada, desconsiderando-se as diferentes percepções e papeis sociais preestabelecidos a partir da heterogeneidade, mas é preciso deixar claro que a infância não é idêntica para todas as crianças, tendo em vista as diferenças de classe, gênero, etnia, religião.

Conforme Stela Guedes Caputo (2012) nos terreiros de candomblé, por exemplo, o convívio estabelecido entre as crianças e os adultos se dá de modo equânime. Nestes espaços, a criança deve respeitar o adulto, do mesmo modo que devem ser respeitadas, já que a lógica do "mais velho" é regulada a partir do tempo de iniciação na religião e não com base na idade cronológica. Por vezes, as crianças ensinam aos adultos na trajetória religiosa, pois "[...] se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode perfeitamente ser responsável por lhe passar os ensinamentos" (CAPUTO, 2012, p. 72), subvertendo assim a ideia de que a criança é sempre conduzida à construção do aprendizado pelo adulto. No terreiro, se reconhece a capacidade da criança como agente ativo na ação de auxiliar no desenvolvimento pessoal, espiritual e de compartilhamento da cultura com o adulto.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

Como é comum a outros segmentos religiosos, no candomblé, as crianças são inseridas na religião a partir da orientação familiar, seja quando são levadas a atividades festivas ou mesmo a práticas religiosas, seja em cerimônias de iniciação. Quanto à iniciação de crianças, Higino (2011) enfatiza que este processo beneficia o aprendizado de princípios educativos reguladores e construtores de valores éticos e morais, os quais ajudam na formação de uma compreensão do mundo fundamentada na ancestralidade da cultura africana e afro-brasileira. Como nos apresenta Caputo (2012, p. 133-134) a partir da fala de Mãe Beata:

> [...] no terreiro as crianças crescem partilhando o amor, as coisas de seu Egbé. Aprendem fundamentalmente a respeitar a ancestralidade. Essa é a formação de um Omo dè, de uma criança. Além disso, aqui respeitamos todas as diferenças, e isso é partilhado desde sempre com as crianças de nosso terreiro. Aqui ninguém discrimina a opção sexual de ninguém, ninguém discrimina negro ou branco, ninguém discrimina a mulher.

A socialização e o processo de aprendizagem no candomblé e no espaço do terreiro ocorrem por meio da oralidade, da observação, da relação que se estabelece com a natureza e do convívio com os outros sujeitos pertencentes à religião e do olhar. Nesse sentido, Vanda Machado (2013) ao escrever acerca da importância da relação que se estabelece na comunidade religiosa de terreiro, analisa a relação com a experiência participativa de se "ser-sendo". Em diálogo, desde 1997, com as professoras da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, dentro da comunidade de terreiro Ilê Axé Opo Afonjá, a autora afirma que tal processo começa com a iniciação, que:

> [...] se constitui e define o pleno acolhimento do indivíduo aos olhos do grupo. Por analogia, as educadoras da Eugenia Anna, antes isoladas em suas paredes, não existiam no campo afetivo da comunidade até vivenciarem diálogos, espaços e saberes do lugar. O fato de estarem juntas fazendo um caminho, olhando para o pensamento africano e terem demonstrado o desejo de participar da comunidade como parte desse coletivo, foi o sinal para um outro tempo, uma outra forma de ser-sendo das educadoras como uma força significativa do lugar (MACHADO, 2013, p. 130).

Aprender a partir do olhar, da vivência, do sentimento de pertença e se entendendo como parte de um coletivo e de uma comunidade não é apenas uma possibilidade de construção/apreensão de conhecimento. Trata-se de uma convivência cotidiana com o espaço e com os outros indivíduos, ocorrendo, por meio dessas interações, o aprendizado. A escola precisa se "curvar" ao que as crianças, com

DOI: 10.23899/9786589284246.4

suas vivências familiares, culturais e religiosas, podem contribuir nessa rede afetiva do saber. Sobre essa possibilidade de integração de saberes e experiências Machado (2013, p. 130) convida a escola a se render à

> [...] parceria implicada pela presença integradora do jeito africano de viver na escola como na vida. Importava, portanto, efetivar o diálogo onde outros saberes também seriam compreendidos para elaboração de uma forma de ensinar, contemplando a criança no seu crescimento e formação de corpo e alma para enfrentar a vida lá fora carregando o legado da sua ancestralidade. Daí por diante, não há dúvida. Era como se vivêssemos numa comunidade africana ou pelo menos vivendo os princípios que regem a comunidade religiosa [...].

Ainda que o terreiro se apresente como este importante ambiente para conviver e aprender a partir da vivência e em que as crianças têm possibilidade de serem sujeitos ativos, é notória a escassez de estudos sobre infância e candomblé. E a maior parte dos trabalhos ligados a essa temática são/estão relacionados à triste realidade que envolve crianças adeptas do candomblé e as violências por elas sofridas no espaço escolar.

A manutenção e a avaliação contínua das políticas educacionais encarregadas de garantir uma educação que reconheça, respeite e valorize a diversidade dos sujeitos que constituem a escola é um importante mecanismo para assegurar o direito de ser diferente. Assim, a escola deve colaborar com a "[...] formação de um indivíduo seguro, criativo e interessado, que saiba fazer do conhecimento adquirido um sistema personalizado, aplicável às diferentes exigências que a vida lhe apresenta" (GONZÁLEZ REY, 2004, p. 36).

Há assim a necessidade de reinventar os moldes escolares que se firmaram, historicamente, na homogeneidade, uniformidade e universalidade das pessoas. A reinvenção do modo de ser da escola pode romper com a função naturalizada de "transmitir conhecimentos" e assumir o compromisso com a (re)construção subjetiva dos indivíduos que nela convivem, levando em consideração a diversidade cultural, social, religiosa, étnico-racial e de gênero, que compõe os sujeitos do ambiente escolar.

Sobre o aspecto religioso que constitui a identidade de cada indivíduo, incluindo as crianças, Vera Maria Candau (2011) afirma que a religião contribuiu com o projeto de homogeneização cultural dos grupos colonizados, estabelecendo um ideal de cultura eurocêntrica. O fato de permanecer transformando as diferenças em desigualdades, demonstra a dificuldade da escola em lidar, a partir de seus programas curriculares e diferentes atores, com a diversidade existente nela, o que implica, muitas vezes, na

DOI: 10.23899/9786589284246.4

aniquilação das diferenças (CANDAU, 2011) e no fortalecimento da discriminação, do racismo e da intolerância.

A escola exerce importante papel no processo de (re)construção da identidade dos sujeitos, pois os discursos por ela produzido serão assimilados e reelaborados pelos indivíduos nela inseridos. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que é a lei maior da educação brasileira, em sua redação que substitui o artigo 33, de 1996, apresenta que o ensino religioso é facultativo, sendo "[...] parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo" (BRASIL, 1996). No entanto, ainda que algumas escolas não a integrem no currículo obrigatório, a disciplina de Ensino Religioso é realidade no cotidiano de muitas instituições de ensino básico, e frequentemente, é ministrada com imposição de concepções e práticas da tradição cristã, seja católica ou protestante.

Na realidade do município de Maragogipe-BA, por exemplo, a imposição religiosa tem ultrapassado os limites do currículo escolar, considerando a realidade que as crianças iniciadas no Candomblé estão vivenciando na maior escola de Ensino Fundamental do município. A escola, no ano de 2019, adotou o modelo militar e, nas primeiras semanas de aula, duas crianças trajadas de branco foram convocadas pela coordenação disciplinar e orientadas a ir, a partir daquele dia, com calça jeans azul, conforme orienta uma cartilha sobre o fardamento, corte de cabelo e aspectos relacionados à disciplina.

Na ocasião, uma das crianças, acompanhada de sua mãe e uma advogada, esteve na Secretaria de Educação e foi quando a partir disso que a criança pôde continuar cumprindo seu período de resguardo religioso, sendo orientada a ir fardada a partir de maio e que, após o mês de maio de 2019, nenhum outro estudante poderá comparecer à escola sem que esteja com o fardamento, sendo negado à criança de candomblé, quando iniciada, de cumprir seu resguardo no período escolar.

Nessa mesma unidade de ensino, as crianças praticantes de religiões de matriz africana, com certa frequência, recebem (se conectam/incorporam) o Orixá na escola. Já ocorreram várias situações (pelo menos umas três ocasiões) que, quando o diretor disciplinar percebe que a criança está envolvida com a energia do Orixá, sendo ele evangélico, põe uma das mãos na cabeça da criança e diz "expulsar" o "demônio", repetindo: "esse corpo não o pertence". Após eu e outros professores questionarmos tal prática, não tive mais notícias de momentos semelhantes.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

Convencionou-se, culturalmente, a todas as escolas deste município a visita à igreja matriz de São Bartolomeu, no primeiro dia do mês de agosto, para "adoração". Durante todo o dia, há uma intensa rotatividade de crianças e jovens, da Educação Infantil aos anos finais do Ensino Fundamental, sem que seja respeitada a condição religiosa de muitos dos alunos ali envolvidos, pois nunca presenciei nenhuma das escolas onde trabalhei enviar comunicado aos pais ou questionar aos alunos se desejavam participar da atividade religiosa católica. Vale ressaltar que não se trata de uma visita pedagógica, mas de uma atividade exclusivamente religiosa.

Além deste evento, é comum as escolas utilizarem parte do período escolar no dia dedicado a Santo Antônio para rezar, juntamente com todos os alunos. O que me permite pensar que o ensino religioso desenvolvido em muitas, senão em todas as escolas do município, tendem a realizar uma formação católica, ou cristã, num espaço que, além de laico, deveria respeitar a diversidade de identidades religiosas que formam a sociedade brasileira, baiana e maragogipana.

Esta questão, a meu ver, implica em preocupações sérias, pois diante da orientação religiosa cristã oferecida na escola, as crianças, oriundas de outros segmentos religiosos, podem ter seu direito de crença invalidado por posturas discriminatórias e intolerantes. Como consta no estudo de Caputo (2012), com relação ao pertencimento de crianças ao candomblé, estas afirmam "sentir vergonha e esconder" na escola sua religião, havendo relatos, inclusive, de crianças que "saíram da escola em que estudavam", pois uma professora "[...] passava óleo ungido na testa [...] para que todos ficassem mais tranquilos e para tirar o diabo de quem fosse do candomblé" (2012, p. 197).

Não é possível desconsiderar o fato de vivermos num Estado laico, no qual a liberdade religiosa deve ser respeitada, atendendo ao princípio da imparcialidade em assuntos religiosos, fazendo valer o artigo XVIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e garantindo o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Brasileira de 1988, que afirma que "[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".

As discussões acerca da intolerância religiosa parecem ter pouca visibilidade no contexto escolar, ainda que as denúncias indiquem a escola como lugar onde ocorre a violência e os(as) professores(as) ocupem o lugar dos principais agressores. As atitudes de discriminação e de intolerância são motivadas por ódio religioso e, quando não praticadas pelo(a) docente, são, em muitos casos, apoiadas por este, mesmo que por omissão frente à ação de intolerância (CAPUTO, 2012). Embora o recorrente discurso acerca da educação escolar permaneça marcado pela retórica da igualdade entre todos,

DOI: 10.23899/9786589284246.4

faz-se necessária e urgente uma intervenção pautada na valorização do respeito às diferenças, como práticas que considerem a diversidade cultural e religiosa dos indivíduos que compõem o grupo de alunos(as).

Constantemente, deparamo-nos com situações de preconceito, de discriminação e de intolerância religiosa no espaço escolar. É na sala de aula que, muitas vezes, a criança enfrenta embates violentos, quando pensamos a diversidade e a anulação das singularidades religiosas. Assim, ao iniciar seu processo de entrada no universo escolar, o(a) aluno(a) iniciado no candomblé, quando negro(a), além de deparar-se com sua história retratada de "[...] maneira folclorizada e discriminada, ainda encontra reforços por parte do corpo docente no que diz respeito à negação de sua origem racial" (GOMES, 1995, p. 89) e de seu pertencimento religioso. Nesse caso, o resultado é a negação do diferente, sendo possível ocorrer um choque na formação da identidade do sujeito que é discriminado e na do que discrimina.

Essa problemática convoca-nos a repensar o modelo pedagógico que vem sendo praticado nas escolas brasileiras, especialmente na realidade de Maragogipe, tendo em vista a necessidade de verificarmos se, de fato, as exigências das novas perspectivas propostas pela legislação educacional têm sido executadas. Ora, a presença de práticas discriminatórias para com uma criança ainda em formação pode trazer diversas consequências, como: afastamento/evasão ou desistência escolar, falta de ideais, reclusão, isolamento, sendo possível ainda que esta criança se sinta incapaz e, principalmente, torne-se um adulto com problemas de identidade.

Deve-se considerar e dar ênfase ao processo de afastamento escolar por parte dos estudantes negros. Considerando o relatório de pesquisa: *Educação e População Afrodescendente no Brasil: avanços, desafios e perspectivas*, construído em 2012, e que avalia a educação para estudantes brasileiros a partir de dados coletados entre 2004 e 2009, é possível observar que a trajetória dos "[...] estudantes brasileiros pelo sistema público de ensino está marcada por uma trágica repetição de histórias de insucesso. Mas o fracasso da escola atinge, sobretudo, os estudantes negros. É sobre eles que recai o peso dos grandes números da exclusão" (GENTILI, 2012, p. 15).

Importante destacar que não cabe unicamente aos professores o peso e a culpa do racismo na educação. O Estado brasileiro sendo também responsável pela educação dos cidadãos, deve ser responsabilizado pela exclusão e pelas desigualdades raciais ocorridas, também, no espaço escolar, garantindo o direito à educação. Para que situações como estas sejam minimizadas, é importante que os(as) professores(as) não resistam ao disposto na Lei nº 11.645/08 e que revisem constantemente os conceitos sobre a importância do papel do negro no contexto histórico e a influência dele na

DOI: 10.23899/9786589284246.4

cultura do Brasil. É perceptível uma certa resistência, por parte de alguns docentes, em relação ao dinamismo e à aceitação das novas formas de pensar e fazer a história, especialmente quando relacionadas às populações negras.

Pesquisas nos mostram que o racismo e outras formas de discriminação permeiam as relações sociais entre os indivíduos no espaço escolar, ainda no âmbito infantil. Os elementos educacionais que deveriam se pautar por uma prática da diversidade, muitas vezes inferiorizam os traços da trajetória e da cultura dos negros. Contrária a esta postura, Ana Célia da Silva (2005, p. 21) compreende o espaço da sala de aula como propício a "[...] conhecer para entender, respeitar e interagir, aceitando as contribuições das diversas culturas, oriundas das várias matrizes culturais presentes na sociedade brasileira".

Assim, como ressalta Gomes (2003):

> A escola é vista, aqui, como uma instituição em que aprendemos e compartilhamos não só conteúdos e saberes escolares, mas, também, valores, crenças e hábitos, assim como preconceitos raciais, de gênero, de classe e de idade. [...] É nesse sentido que entendo a identidade negra como uma construção social, histórica e cultural repleta de densidade, de conflitos e de diálogos. Ela implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial sobre si mesmos, a partir da relação com o outro. Um olhar que, quando confrontado com o do outro, volta-se sobre si mesmo, pois só o outro interpela nossa própria identidade.

Uma educação que não esteja atenta a estas questões expõe as crianças à construção de baixa autoestima, na sala de aula, pois não acolhe as diferenças, mas sim impõe uma supervalorização de um grupo étnico em detrimento de outro. Os estudos de Maria Aparecida Silva Bento (2012, p. 112) sugerem que:

> [...] a identidade é construída por meio do corpo e na convivência com o outro. Nosso 'eu' é produto de muitos outros que o constituem. Esses 'outros', nos primeiros anos de vida, com frequência são a mãe, o pai, a professora ou outros adultos que cuidam diretamente da criança. Por meio do olhar, do toque, da voz, dos gestos desse outro, a criança vai tomando consciência de seu corpo, do valor atribuído a ele e ao corpo dos coetâneos, e construindo sua auto-imagem, seu autoconceito.

É necessário, portanto, que a escola brasileira, mediante os parâmetros das referidas Leis, revise constantemente seus conceitos, em atendimento à

DOI: 10.23899/9786589284246.4

> [...] diversidade de etnias, crenças, costumes, valores etc. [...] O trabalho com a diversidade e o convívio com a diferença possibilitam a ampliação de horizontes tanto para o professor quanto para a criança. Isto porque permite a conscientização de que a realidade de cada um é apenas parte de um universo maior que oferecem múltiplas escolhas. Assumir um trabalho de acolhimento às diferentes expressões e manifestações das crianças e suas famílias significa valorizar e respeitar a diversidade, não implicando a adesão incondicional aos valores do outro (RCN, v. I, 1998, p. 31-33).

Vale salientar que os Referenciais Curriculares Nacionais (RCNs) em seu volume I, consideram, como contribuição para a educação básica, que o desenvolvimento da identidade na criança perpassa, sobretudo, pela sua autonomia, e que por isso, é de fundamental importância que esta criança passe por processos de socialização, reconhecimento e valorização de si e do outro, no contexto educativo.

Quem é esse "Erê"? E qual sua trajetória religiosa e escolar?

Antes de apresentar a criança que protagoniza as questões discutidas neste texto e a sua trajetória, parece pertinente manifestar uma angústia, da qual sou tomado, toda vez que me proponho a escrever um texto acadêmico. A rigidez técnica exigida pela academia, muitas vezes, não permite que nos coloquemos em nossas escritas, pelo menos não como desejo. De algum modo, a produção intelectual, com sua imposição de normas, parece presa à possibilidade de desumanizar a escrita.

A tentativa de expressar em palavras as vivências de João Paulo (JP), que compartilhou suas experiências religiosas e escolares, por si só é uma deslealdade à realidade, pois nenhuma das palavras por ele proferidas, e aqui registradas, apresentará o resultado que foi cada um dos sete encontros que tivemos. A ausência do seu riso, do brilho nos olhos, do silêncio, de sua voz firme, de seus olhos marejados, dos cheiros e das sensações empobrece este trabalho. Ainda assim, é importante apresentar sua trajetória, por ele e por todas as crianças de Candomblé.

O espanto inicial, positivo, que tive com João Paulo pareceu enorme: desde o primeiro momento em que o encontrei em sua residência, no dia 06 de novembro de 2018, para falar sobre a possibilidade da pesquisa que deu origem a este texto, esse espanto só aumentou a cada encontro, a cada fala, a cada olhar e a cada momentâneo, intenso e revelador silêncio. João Paulo é sabido, atento e esperto. Em nossos encontros ele não estava apenas disposto a falar de sua trajetória, mas orgulhoso pela oportunidade de conversar sobre sua vida no terreiro.

Quando o encontrei, ele estava sentado à porta de casa, acompanhado de caderno, lápis e borracha, pois realizava atividade escolar. Eu o cumprimentei brevemente, entrei

DOI: 10.23899/9786589284246.4

para conversar com sua mãe e sua tia sobre o objetivo da pesquisa e, então solicitei permissão para conversar com o pequeno. Permissão concedida pelos responsáveis, sua mãe solicitou a presença de João, a quem expliquei sobre o trabalho que tinha como elementos primordiais sua trajetória religiosa e escolar. O "sim" dele me veio com um largo sorriso.

Além de falar sobre a metodologia e o objetivo do estudo, conversei com sua mãe acerca do procedimento ético e de respeito à identidade de João e que, portanto, seu nome verdadeiro seria substituído por um nome fictício, a fim de preservá-lo. Bem como, eu me comprometia em omitir os trechos muito pessoais das entrevistas para não expor sua intimidade. Mesmo a mãe e o próprio João Paulo afirmando que não havia problema em usar o seu verdadeiro nome, assumi o compromisso com o rigor ético e científico da pesquisa e não uso o seu nome verdadeiro. Além disso, preservo os trechos muitos pessoais e/ou que revelem processos internos da religião. Os trechos citados neste estudo passaram por correção de ortografia, sem comprometer a inteireza dos depoimentos de João.

Após analisarmos algumas possibilidades de datas, o primeiro encontro ficou agendado para uma sexta-feira de novembro de 2018. O encontro inicial ocorreu num dia sagrado, para nós do Candomblé, pois se trata do dia de nosso Pai Oxalá. Quando fui até a casa de João não o encontrei e sua mãe me explicou que ele estava na biblioteca municipal, realizando pesquisa escolar, mas que não demorava a retornar.

Quase uma hora depois, apareceu na esquina uma criança sorridente, toda vestida de branco. Em sua chegada, João Paulo toma a bênção a mim, como pessoas da mesma crença. Sua mãe entra em casa e ele permanece parado na frente da porta e, por um instante, me pergunto se ele estava esperando eu entrar para que me seguisse, até que sua mãe retornou trazendo um copo com água. A criança gira o copo em torno de sua cabeça e dispensa a água porta afora. Entramos em sua casa e, enquanto ele estava no banho, eu conversava com sua tia que tinha chegado logo depois de João.

Quando ele retornou, ainda vestido de branco (parecia roupa "de ração", utilizada na rotina do terreiro) e cheio de talco no pescoço, autoriza a começar. Eu digo que ele não se preocupe, que realize a atividade rotineira dele, enquanto eu terminava a conversa com sua tia. Ele, então, entra em um dos quartos da casa e retorna com o mesmo caderno com o qual o encontrei dias antes. Senta no sofá, liga a TV e começa a escrever, enquanto divide a atenção entre o caderno de atividades e um programa da TV qualquer.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

Aproximo-me e pergunto qual a atividade daquele dia. Tratava-se de uma atividade de Matemática. Pergunto se ele gosta da disciplina e ele responde: "Às vezes é chato, mas esse dever não é difícil não" (JP, 2018). Divido com ele minha experiência com a disciplina, enquanto estudante. Sempre tive muita dificuldade. Ele então me pergunta como eu virei professor. Explico que aprendi porque era necessário para conquistar meus objetivos pessoais/acadêmicos e ele dispara:

> Se eu pudesse, eu não estudava não. É muito chato. Todo dia faz dever. Tem que ir pra escola. Tem dever que eu gosto de fazer, mas quando vem dever pra casa, eu tenho que fazer rápido, senão passa o tempo de bater o baba[1] [sorri]. E é todo dia a mesma coisa, todo dia. Às vezes é bom, mas às vezes é chato (JP, 2018).

Após alguns minutos de conversa fluida, com o gravador esquecido ligado numa das extremidades do sofá onde ele realizava a atividade e conversava comigo, pergunto sobre seus colegas, professora, se a escola é distante de casa, se ele gosta de estudar e, entre as muitas coisas importantes ditas nesta conversa. Em determinado momento JP já estava me ensinando a jogar vídeo game. Nesse ínterim, ele revelou alguns aspectos relacionados à escola, os quais parece pertinente apresentar neste texto.

Antes, porém, é importante apresentá-lo, ou melhor, deixar que ele se apresente:

> Meu nome é João Paulo [...] e já tenho cargo na roça. Eu tenho 9 anos e dois anos de Santo [...]. Eu tenho muito orgulho de ser do Candomblé, por causa dos Orixás, das pessoas, das danças e de várias coisas sagradas (JP, 2018).

João Paulo tem voz firme e olhos de quem sabe o seu lugar no mundo. As palavras que ele usou para se apresentar parecem libertadoras e edificantes, dada a atitude positiva que ele atribuiu a cada uma delas. Enquanto ele dizia cada sílaba, seus olhos brilhavam e, buscando fôlego para terminar cada jogo de palavras, devido à avidez, urgência e necessidade de não deixar de dizer nada, ele finda cada frase com um largo sorriso, orgulhoso de si e de seu lugar no Axé.

Pergunto à criança como era (ou é) o seu comportamento e o de seus colegas na escola em relação ao Candomblé. Depois de uma breve pausa, João Paulo conta:

[1] Bater o baba é o mesmo que jogar bola, bater bola (futebol).

DOI: 10.23899/9786589284246.4

> [...] Antes não, mas depois que eu me iniciei, que eu fui ser reconhecido como pessoa do Candomblé, eu não vou mentir não, no comecinho, eu ficava com vergonha de ir para escola vestido de branco, mas eu acho que só foi umas duas vezes, no começo logo. Depois eu vestia e nem pensava o que os colegas iam dizer. Na escola, minha professora nunca falou nada comigo, somente meus colegas que vivia fazendo "bulliyng", dizendo que eu era filho do demônio, que eu não deveria "tá" na escola com eles, que eu tinha mesmo era que "tá" no inferno (JP, 2018).

Tal discurso, tão impróprio, especialmente para crianças, ratifica a herança de um passado racista, que não se desligou da identidade negra. O discurso daquelas crianças que condenavam seu colega, por ele ser de Candomblé, e que diziam que ele era filho do demônio, é fruto de uma construção estrutural e muito bem executada da memória coletiva brasileira e de reforço do racismo e a perseguição às religiões de negros. Um racismo estrutural tão forjado e eficaz, a ponto de crianças, em tão terna idade, assumirem tal discurso de ódio e aversão a elementos relacionados aos negros.

Sem conseguir conceituar a violência que sofreu, o menino classifica como "bulliyng" a agressão vinda do comportamento discriminatório dos colegas. Não sei se é possível dizer que crianças entre seis e oito anos se comportam de forma intolerante e racista, o que posso afirmar é que a discriminação produzida por elas revela a intolerância e racismo religiosos que impregnam a identidade dos brasileiros, de modo que elas reproduzem, talvez, sem perceber, quão perversa é tal ação.

João Paulo prossegue a denúncia da violência que sofreu no espaço escolar:

> Eu sofria *bulliyng* no 1º, 2º e 3º ano e quem mais fazia eram duas meninas, Sara e Tânia (nomes fictícios), elas são crentes. Aí elas ficavam fazendo *bulliyng*. Quando eu falava a elas que elas tinham a religião delas e que eu respeito a religião delas e elas têm que respeitar a minha, do mesmo jeito que eu respeito a delas, elas não gostavam e diziam que eu era filho do demônio. Antes de eu ser iniciado, eu não sofria *bulliyng*. Eles só começaram a fazer *bulliyng* comigo depois que eu fiz o Santo e comecei a ir para a escola vestido de branco e com as coisas do Axé. Aí a pró me mandava para a secretaria e chamava minha mãe para conversar, ainda achando que o culpado era eu (JP, 2018).

Ao questioná-lo se alguma vez alguma professora o tratou diferente por ser de Candomblé, a criança respondeu que "não". Porém, o relato acima revela uma agressão por parte da professora, uma vez que, além de se mostrar passiva frente a uma situação tão complexa, acabou por contribuir, mesmo que involuntariamente, para a manutenção do comportamento discriminatório dos colegas de João Paulo, tendo em vista que ele, mesmo sendo a vítima, era constantemente retirado da sala e tinha a mãe

DOI: 10.23899/9786589284246.4

convidada à escola para relatar seu "mau comportamento". Tal conduta pode ser associada ao fato de que

> Alguns dentre nós não receberam na sua educação e formação de cidadãos, de professores e educadores, o necessário preparo para lidar com o desafio que a problemática da convivência com a diversidade e as manifestações de discriminação dela resultadas colocam quotidianamente na nossa vida profissional. Essa falta de preparo, que devemos considerar como reflexo do nosso mito de democracia racial, compromete, sem dúvida, o objetivo fundamental da nossa missão no processo de formação dos futuros cidadãos responsáveis de amanhã. Com efeito, sem assumir nenhum complexo de culpa, não podemos esquecer que somos produtos de uma educação eurocêntrica e que podemos, em função desta, reproduzir consciente ou inconscientemente os preconceitos que permeiam nossa sociedade (MUNANGA, 2005, p. 15).

A Escola, em seu ideal contemporâneo, preza pela valorização das diferenças e fortalecimento das diferentes identidades. Assim, de encontro ao comportamento omisso da referida professora, nós, na condição de educadores devemos enfrentar as discriminações e buscar formas de coibi-las.

João Paulo entendeu a dinâmica e os princípios da sua religião, escolheu preservar o que foi vivido em seu processo de iniciação, além de nos dizer sobre como esse importante aspecto da educação dos terreiros ajuda a formar a personalidade e a responsabilidade que cada um de nós, adeptos do Candomblé, tem de preservar nossa crença. Tudo isso mostra como ele se apropriou dos ensinamentos da religião, o que poderia ser improvável para uma criança em tão tenra idade. A criança diz ter melhorado seu comportamento, inclusive na escola e sua relação com seus pais. A partir da iniciação, João Paulo se transformou em uma criança mais responsável, mais obediente aos pais, segundo sua tia, também iniciada no Candomblé.

João Paulo demonstra uma aparente descrença naquilo que a escola lhe ensinou até então. Parece ter percebido, mesmo sendo ainda pequeno e com vida escolar no início, que, muitas vezes, as atividades mecânicas que costumamos realizar na escola não nos permitem refletir sobre sua função, para além da sala de aula. A vida escolar não nos forma para nos relacionarmos com os diferentes sujeitos que estão ao nosso redor e, consequentemente, anula a possibilidade de entender a escola como extensão da sociedade em que vivemos. Numa de suas falas ele revela:

> Todo dia a gente faz as mesmas coisas: reza, a pró faz a chamada [controle de frequência], corrige o dever [atividade] de casa, escreve no quadro um bocado

DOI: 10.23899/9786589284246.4

> de texto e explica. Aí, às vezes, a gente faz logo um dever e, quando não dá tempo, faz quando volta do recreio. Depois coloca outro dever para casa e a gente faz em casa e depois faz tudo igualzinho no outro dia (JP, 2018).

João Paulo nos apresenta um elemento muito interessante para análise, o ato de "rezar" presente na rotina escolar. Naturalizou-se, nas escolas maragogipanas, desde a Educação Infantil até os anos iniciais do Ensino Fundamental I, a ação de realizar orações católicas antes de iniciar as aulas. Geralmente os professores, antes de iniciarem as aulas, solicitam que os alunos, sem que seja reservado o direito de não o fazer por não comungar da mesma fé, preparem-se para a oração. São comuns, nas turmas de Educação Infantil, cantar músicas católicas em homenagem a Nossa Senhora, mãe de Jesus, além do Pai Nosso. No Ensino Fundamental I se realizam, em sua maioria, as orações do "Pai Nosso" e "Ave Maria". Tal prática se repete diariamente, desrespeitando as diferentes crenças e tornando o espaço escolar em um lugar onde se prega princípios da religião católica.

A rotina decorada e, de algum modo, rejeitada pela criança apresenta um descompasso com o que prega a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Essa Lei, ao propor os princípios e fins da educação brasileira estabelece, em seu Art. 2º que:

> Art. 2º. A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o *pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania* e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1996, grifo nosso).

A fala de João Paulo demonstra que a escola do século XXI continua "moldando" seus alunos como robôs, em larga escala. Ou seja, segue extremamente preocupada em cumprir a exigências de determinados conteúdos e dissociada das realidades e necessidades das crianças, sujeitos de um novo século, reproduzindo uma perspectiva pedagógica engessada e que autoriza apenas aos professores a possibilidade de ter voz. Tal conclusão pode ser desdobrada, entre outros indicativos, quando a criança revela:

> [...] A pró coloca tudo [o conteúdo] no quadro e sai. Ou, senão, fica no celular, enquanto a gente fica escrevendo. Tem vez que ela nem explica e diz para a gente ler e responder o dever [atividade] pelo texto que copiou no quadro. Quando alguém diz que tem muito dever ela diz para fazer silêncio. Ainda tem vez que manda a gente só fazer os números até 500 ou em algarismo romano até 50, pra a gente não ficar conversando (JP, 2018).

DOI: 10.23899/9786589284246.4

Tal comportamento docente, indicado pela criança contradiz o que a LDB institui em seu Art. 3º:

> O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:
> [...]
> II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
> III - pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas;
> IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância;
> [...]
> IX - garantia de padrão de qualidade;
> X - valorização da experiência extraescolar;
> XI - vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais.

A falta de atenção a esses aspectos não contribui para o desenvolvimento de um sujeito autônomo, criativo, crítico e que atenda às diferentes configurações de sujeitos e de sociedade, além de obliterar toda sua subjetividade e construção identitária, prejudicando, assim, sua formação cognitiva, emocional e sociocultural.

Enquanto realizava sua atividade rotineira em casa, em um dos nossos cinco encontros, perguntei a João Paulo o seguinte: "João, qual espaço você gosta mais de ficar: no terreiro ou na escola?". Não foi necessário esperar muito por uma resposta, pois imediatamente o menino respondeu:

> A escola e o terreiro é diferente. Gostar eu gosto mais de ficar no terreiro. Até quando não tem obrigação ou festa, às vezes eu peço a minha mãe ou minha tia para me levar lá. A escola não é muito boa. Só na parte do recreio que eu brinco com os meus colegas que é um pouquinho bom, mas o resto não é bom não. Tudo a pró briga [reclama], todo dia faz a mesma coisa. No terreiro também faz as mesmas coisas, mas é diferente (JP, 2019).

Insisto e pergunto sobre o cumprimento das regras no terreiro, trazendo para discussão o fato de, em alguns terreiros, não ter tanta criança nos momentos em que o Ilê não realiza festejos. E ele, sorri, antes de dizer que:

> Na escola, tem um bocado de crianças igual a mim e não é divertida [sorri]. [...] Lá na roça, tem outras crianças ou é adolescentes, mas são maiores que eu. Mesmo assim eu gosto de ficar no terreiro, mesmo quando não tem festa. Antes de eu dizer a meu pai [Babalorixá] que eu queria fazer o santo, minha mãe sempre me dizia que tem que se comportar, que não pode falar alto, que tem que respeitar todos, que não podia entrar em alguns lugares. E, como eu cresci

DOI: 10.23899/9786589284246.4

> sempre indo para o terreiro, eu acho que aprendi o que podia e o que não podia fazer. Mesmo antes de fazer o santo, eu "batia cabeça" para meu pai, dava a benção às pessoas [...] Eu não sei não, mas no terreiro eu sei me comportar, mas nem assim é chato como é na escola. [...] Até quando meu pai achava que eu fazia alguma coisa errada, me chamava perto dele, conversava, me ensinava a fazer como é certo. Na escola, a pró só fica gritando comigo e meus colegas. Tem vezes que nem deixa a gente sair duas vezes para beber água ou ir ao banheiro (JP, 2018).

A partir do depoimento de João, fica nítido que os dois espaços – escola e terreiro – têm suas regras e "burocracias". No entanto, o terreiro se apresenta como lugar de mais acolhimento, mesmo tendo regras que, como o menino expôs, ele foi aprendendo na convivência e a partir do que sua mãe lhe orientava. Qualquer desajuste em seu comportamento era questionado pelo Babalorixá, mas sem colocar o garoto em uma situação de desconforto. O ensinamento do que é correto e incorreto, naquela realidade, é apresentado numa conversa, em que a proximidade e o tom de cooperação com a formação pessoal e religiosa tornam o aprendizado mais possível, além de envolver também o afeto.

Já na escola, qualquer descumprimento das regras, que muitas vezes inclui manter-se em silêncio, não levantar da cadeira, não brincar com o colega, realizar, sem questionar, as atividades e controlar a sede, é repreendido com rispidez e sem possibilidade de diálogo, segundo a descrição da criança. Nesse tipo de ambiente, muitas vezes hostis, nem mesmo a aprendizagem dos conteúdos é possível, pois

> O ambiente sócio afetivo e intelectual da classe é um grande responsável pela maneira como as crianças aprendem ou não qualquer assunto. Algumas professoras criam um ambiente tão autoritário e coercitivo que me espanto diante da disposição da criança de ir à escola (KAMII; DECLARK, 1995, p. 48).

Rubem Alves (2006, p. 26) infere que "[...] o homem [indivíduo] somente torna-se humano por meio do olhar de outro ser humano". Assim, saliento que este olhar deve ter, entre seus elementos constitutivos, o afeto. O afeto que recebemos nos ambientes sociais (família, escola, espaços religiosos, entre outros) favorece as aprendizagens concernentes à vida e será responsável pela construção ou reelaboração das aprendizagens a que formos submetidos, por isso a importância de adotar o afeto, enquanto elemento primordial no ato de educar.

É inegável que a presença do educador na vida dos alunos, especialmente em seus primeiros anos no espaço escolar, é extremamente significativa e pode determinar o

DOI: 10.23899/9786589284246.4

sucesso ou não da aprendizagem. Para que a aprendizagem possa de fato ocorrer, a relação entre professor e aluno precisa, entre outros elementos, ser nutrida por um vínculo de afeto e de respeito. Se não houver esta afetividade o resultado pode ser a impossibilidade de aprender.

São muitos os(as) alunos(as) que têm dificuldade de se adaptar e perceber a escola como um espaço acolhedor. Outros não veem sentido no que devem aprender, pois sua realidade sociocultural é antagônica ao discurso escolar, o que pode, em alguns casos, ocasionar evasão ou a não concretude do saber. A grande maioria das crianças e jovens que desistem ou ficam à margem do processo de construção do conhecimento, na realidade brasileira, são os(as) negras(as), e a estes historicamente é ensinado que a escola não lhes é um lugar devido.

Não podemos deixar de lembrar que o educador é um mediador, um facilitador que aproxima a aprendizagem dos alunos e é responsabilidade de cada um desses alunos ressignificar o aprendido e validá-lo em sua realidade. Assim, o processo de ensinar e aprender e aprender enquanto ensina deve ser um exercício contínuo. A auto avaliação e a reflexão acerca de sua prática educativa, por parte dos professores, os ajudarão a compreender-se e, consequentemente, compreender cada um de seus/suas alunos(as). Além de mediar o conhecimento, os professores devem assumir a responsabilidade de auxiliar na formação integral de cada criança. Dessa forma, é preciso que despertemos para o fato de que:

> Para aprender é preciso dar sentido ao que se faz e ao que se aprende; sentir-se reconhecido, respeitado como pessoa e como membro de uma família e de uma comunidade; não se sentir ameaçado em sua existência, sua segurança, seus hábitos e sua identidade; sentir-se compreendido e apoiado nos momentos de cansaço e fracasso; saber que se pode contar com a confiança dos outros, que o consideram capaz e desejoso de conseguir; acreditar que alguém dá valor ao que se faz ou aprende; e, melhor que tudo isso, sentir que se é amado (PERRENOUD, 2001, p. 24).

É necessário que entendamos, enquanto educadores, que os sujeitos são iguais em direitos, deveres e dignidade, mas essencialmente diferentes, em todos os aspectos, inclusive quanto às suas habilidades. Tal compreensão é fundamental para perceber a necessidade de se relacionar com os diferentes, de forma diferente, inclusive quanto ao processo de construção da aprendizagem e não os tratar como idênticos, homogêneos.

Ao recorrer às professoras que participaram da trajetória escolar de João Paulo, atualmente aluno do 5º ano do Ensino Fundamental, apenas uma, a professora que o

DOI: 10.23899/9786589284246.4

acompanhou na Educação Infantil, aceitou participar da pesquisa e autorizou o uso de sua entrevista. Apesar de o relato parecer extenso, considero pertinente usá-lo, quase em sua totalidade, dada a riqueza de informações e de sua percepção referente a João Paulo e sua relação entre o terreiro e a escola. A professora relata:

> [...] Essa criança me despertou muito a atenção: sobre ele, sobre os conhecimentos que ele tinha - apesar de ter só cinco anos - em relação ao Candomblé, onde ele nasceu e foi criado [...] Sua mãe, seu pai, a família dele já era do Candomblé. E ele cresceu e foi criado, praticamente, no Terreiro de Candomblé, como ele mesmo dizia. Mas o que me chama muito atenção é a questão dele falar com muita propriedade, com tão pouca idade. Demonstrar interesse e entendimento das coisas relacionadas ao Candomblé. A questão das cores, o que significa cada cor; os dias da semana que se veste, por exemplo, a cor amarela; ele olhar no olho da gente e dizer o Orisá que a gente tem. [...] Num determinado dia, ele levou um búzio e me mostrou, na escola. Aí eu perguntei de onde era aquele búzio. Aí ele me disse que ele *pegou de lá do Candomblé e que não era para eu ter medo não, que aquilo ali era uma coisa que só era feito para fazer o bem, só servia para fazer o bem.* Que não era para eu me assustar não. Falando como se fosse um adulto. [...] E ele tinha muito conhecimento. Parecia um adulto mesmo, falando. [...] Falava sobre as festas, sobre a obrigação feita para cada Orisá. Ele explicava, que acabou até eu me interessando em saber, e eu chamava, perguntava. [...] Do jeitinho que ele falava era de quem sabia. [...] Eu ficava muito impressionada como ele sabia falar tudo direitinho, tudo certinho. Uma criança com cinco anos, sabia explicar, dizer, diferenciar uma coisa da outra e falar com tanta propriedade assim. [...] Já no colégio, ele já não demonstrava, assim, facilidade no aprendizado. Muito esperto, muito sabido, assim, mas em relação aos conteúdos dados na escola, ele já não tinha a mesma facilidade. Aí em me peguei pensando, assim, várias vezes: como pode, uma criança saber tanto de uma coisa, que para mim, eu considero muito mais complicada para a idade dele saber, e uma coisa como aprender o alfabeto, letrinhas, numerais para ele se tornava uma coisa tão complicada? [...] Tão mais difícil. Por exemplo, a leitura, ele, praticamente, vinha nervoso, com pavor de tomar a leitura, porque ele tinha dificuldade. Eu dizia: como pode uma criança ter tanta facilidade com uma coisa que é muito mais complicada para uma criança de cinco anos saber, em relação aos costumes, aos rituais que existe no Candomblé, e nas coisas que eram, os conteúdos da escola, que é feito para a idade dele, ele demonstrar aquela dificuldade? (Entrevistada I, 2018, grifo nosso).

A fala da professora nos permite pensar sobre muitos aspectos: qual o lugar da criança no processo de construção do conhecimento escolar? O que diferencia a possibilidade dele aprender entre sua vivência no terreiro e na escola? Existe idade para o indivíduo construir determinados conhecimentos? O que nós, professores, temos feito para validar a realidade de nossas crianças no currículo escolar e, a partir dela, pensarmos o que e como ensinar? João Paulo nos ajuda a refletir sobre algumas dessas

DOI: 10.23899/9786589284246.4

questões. Quando o questionei acerca do aprendizado na escola e no terreiro, ele revelou que:

> Desde que eu fiz o Santo, meu pai me colocava junto e ia fazendo as coisas e me mostrando como fazia. Às vezes, dependendo do que era, ele fazia, me mostrava e depois pedia para eu fazer. Quando eu acertava, era uma festa e, quando eu errava, ele dizia: "é quase assim, você vai fazer outra vez, mas tem que melhorar nisso aqui". E me mostrava. Aí da segunda vez eu já fazia certo. Na hora de arrumar o ebó ele pedia para o Ogã me levar para ver como arrumava as coisas (JP, 2018).

As experiências vividas no terreiro e em sua convivência com o Babalorixá e as outras pessoas do terreiro permitiam a João Paulo o aprender a fazer, a partir da observação e da experimentação de uma prática realizada com afeto, paciência e respeitando o tempo (biológico e de iniciação) da criança. Talvez falta em nós professores a aproximação e a compreensão do universo das crianças: sua realidade sociocultural, suas habilidades, sua formação familiar. Falta-nos saber quem elas são. Porém, a escola continua padronizando os sujeitos, como quem forma um grupo homogêneo de pessoas que precisam aprender de forma igual.

Considero possível e necessário aprendermos com as crianças. A professora poderia ter utilizado esses saberes de João para elaborar outros conhecimentos. Qual a função das letras e números para crianças de cinco anos? Considero a possibilidade, por exemplo, de trabalhar números e quantidades a partir do vivenciado pela criança no terreiro, buscando associar os números às quantidades de acaçás utilizados para fazer um *ebó*[2]; quantos ovos são colocados no *omolocum*[3] de Oxum, ou quantos filhos de santo têm em seu terreiro. O aprendizado das letras seria muito mais prazeroso e útil se associadas a nomes de Orixás ou elementos do Candomblé: ***A****bebé*[4], ***B****ori*[5], **C**andomblé... é preciso validar, na sala de aula, o vivido pelas crianças.

Um dos grandes entraves para validarmos a existência dos diferentes indivíduos que compõem nossas salas de aula é a superação da hegemonia eurocêntrica que ainda permeia nossas mentalidades, nossos currículos e nossas práticas pedagógicas. Precisamos aprender e legitimar, em nossa pedagogia, os ensinamentos dos povos indígenas, africanos, ciganos e asiáticos. Ultrapassar os muros seculares do

---

[2] Ebó [*ebò*] sacrifício; oferenda; despacho (PRANDI, 2001, p. 565).
[3] Omolocum [*Omolokum*] é comida oferecida ao Orixá Oxum, geralmente feito com feijão fradinho, cebola, ovos, azeite de dendê e camarões.
[4] Abebé [*Abébé*]: leque de metal; ferramenta de orixás femininos (PRANDI, 2001, p. 263).
[5] Bori [*ebòorí*]: primeiro rito de iniciação no candomblé (PRANDI, 2001, p. 263).

DOI: 10.23899/9786589284246.4

eurocentrismo exige que cortemos, em nós, e em nossa prática educativa, as raízes plantadas e fortificadas as quais, como grilhões, nos prendem ao colonialismo e que direcionam os nossos olhares apenas para a história contada pelos europeus. Uma história única, branca, cristã e da casa grande, da qual os negros e toda sua produção cultural são marginalizadas, inferiorizadas, silenciadas, fazendo retirar nossos Exus das encruzilhadas e das escolas.

Considerações finais

A escola é o espaço onde o desenvolvimento da identidade na criança perpassa, sobretudo, pela sua autonomia e que, por isso, é fundamental que esta criança seja socializada num contexto educativo que a respeite de forma integral. Sob esse aspecto, reforça Ciampa (1984), quando observa que o contexto educativo "[...] compreendido pelos laços afetivos que são estabelecidos entre o adulto e a criança, e na interação com o meio [...] contribuem para a constituição do 'eu' [...] da identidade deste indivíduo". Sendo assim "a primeira noção de identidade" (CIAMPA, 1984, p. 63).

A trajetória escolar e religiosa de João Paulo permite considerar que esses diferentes espaços contribuem, de forma antagônica, para reflexões sobre quem é essa criança. Enquanto no terreiro ele tem sua identidade religiosa desenvolvida o que, segundo ele mesmo, o torna uma criança melhor, na escola a religião que tanto o orgulha é ignorada e suprimida por práticas pedagógicas carregadas de perspectivas proselitistas e intolerantes, práticas essas que, além de imporem dogmas cristãos, permitem que a identidade religiosa de João Paulo, como de outras tantas crianças, seja constantemente, questionada e violentada por seus colegas e pela omissão de seus professores.

Os indícios revelados pela pesquisa que deu origem a este texto, me levam a acreditar que não se trata de julgar qual desses dois espaços (terreiro ou escola) é bom ou ruim, mas de entender o modo que os indivíduos são percebidos e de que forma suas identidades têm sido respeitadas e valorizadas, em ambos os ambientes. A partir das falas de João Paulo e de uma de suas professoras, posso afirmar que as escolas do município de Maragogipe-BA, as quais essa criança frequentou, não têm nenhuma preocupação ou preparo para lidar com a questão da diferença religiosa, do respeito a esta diferença e sua valorização.

Parece necessário que o sistema educativo, não apenas de Maragogipe, seja revisto e que assuma uma perspectiva educacional que valorize as diferentes identidades sociais, inclusive a religiosa. O ato das escolas levarem todos seus alunos, a cada dia 1 do mês de agosto, para o momento de adoração na igreja matriz, em comemoração ao

DOI: 10.23899/9786589284246.4

mês do Santo Padroeiro, é uma das violências mais perversas, pois impõe a todas as crianças, sem respeitar sua crença, o convívio com uma religião que pode não ser a sua, bem como, acontece quando as unidades escolares suspendem as aulas para rezar o "trido" ou "trezena" em homenagem a Santo Antônio. Qual a validade pedagógica disso, desse ato?

O Estado, nos princípios da lei, é laico e, portanto, nenhuma extensão do Estado, como é a escola, deve impor nenhuma religião. Assim, a escola acaba exercendo uma função que cabe à família, ao sujeito, deixando de cumprir com o princípio primeiro da escola que é contribuir para a formação escolar e da identidade das crianças.

O resultado da pesquisa mostra, a partir das evidências aqui apresentadas, que o trânsito entre o terreiro e a escola constitui diferenças no que tange à (re)construção da identidade e o processo de (re)formulação do conhecimento vivido por uma criança de candomblé. O que valida a hipótese de que a criança, a partir das vivências que estabelece no terreiro, entende as regras de convivência e de manutenção da crença por meio do olhar paciente e do ouvido atento aos mais velhos e, assim se aprende o conhecimento. Em contrapartida, na escola, o conhecimento é imposto por um currículo inflexível que tem dificuldades em atentar para as múltiplas realidades e necessidades das diferentes crianças a ele expostas.

Referências

BENTO, M. A. S. **Educação infantil, igualdade racial e diversidade**: Aspectos políticos, jurídicos, conceituais. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, 2012. p. 98-114.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**: Brasília, 23 dez. 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, 10 jan. 2003.

CANDAU, V. M. F. **Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas**. Currículo sem Fronteiras, 2011.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

DOI: 10.23899/9786589284246.4

CIAMPA, A. C. Identidade. In: CODO, W.; LANE, S. T. M (Org.). **Psicologia social**: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

GOMES, N. L. **A mulher negra que vi de perto**: o processo de construção da identidade racial de professoras negras. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

GOMES, N. L. **A mulher negra que vi de perto**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

GOMES, N. L. **Educação e diversidade cultural**: refletindo sobre as diferentes presenças na escola. 2005. Disponível em: <https://www.sinprodf.org.br/wp-content/uploads/2012/01/educa%C3%87%C3%83o-e-diversidade-cultural.pdf>.

GONZÁLEZ REY, F. L. **Personalidade, saúde e modo de vida**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

HIGINO, M. E. N. **As relações da criança candomblecista no espaço social da escola**. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Pedagogia, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MUNANGA, K. (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

PERRENOUD, P. **Pedagogia na escola das diferenças**: fragmentos de uma sociologia do fracasso. Tradução de Cláudia Schilling. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira** – o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2001.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, P. B. G. e. Aprendizagem e ensino das Africanidades brasileiras. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Ministério da Educação Continuada, alfabetização e diversidade, 2005.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Intolerância religiosa: um desafio para o ensino de História na Educação Básica

Patrícia Cerqueira dos Santos*
Rosenilton Silva de Oliveira**

Introdução

> "– Ah professora, essa palavra ai é esquisita!
> – Qual palavra?, pergunta a professora.
> – Essa aí, ritual. Parece coisa do mal", respondeu o estudante.
> Imediatamente uma outra voz ecoa:
> – Parece Macumba!" (Estudante do 6º Ano).

O diálogo transcrito acima pode ajudar a lembrar outros tantos momentos em que na escola a palavra macumba é acionada com um sentido negativo, revelando certa indisposição com relação ao sagrado de origem africana. O ponto nevrálgico da questão, em nossa leitura, está localizado no contexto em que os estudantes expressam sua visão religiosa sobre o outro: estão em uma aula de História. A atividade proposta não apresenta nenhum indício sobre a temática religiosa. O tema é cultura indígena. O assunto é um rito de passagem e a palavra ritual ao ser lida, portanto dita, no contexto de uma atividade sobre aspectos culturais indígenas, evocou um sentido religioso e, junto dele, certos estereótipos negativos, amplamente difundidos no contexto social brasileiro, como a associação das religiões de matrizes africanas com a ideia de mal presente na teologia cristã.

Tempos depois, pensando sobre o ocorrido, vem à mente um poema de Jenyffer Nascimento, *Sentido Capão* e a letra da música dos Racionais MC's, *Da ponte pra cá*. Fazendo conexões, a professora reflete,

* Doutoranda em Educação pela Faculdade de Educação da USP. Mestra em História, professora de História na Rede Municipal de Educação da cidade de São Paulo, SP. Conselheira da Associação Nacional de Professores de História - ANPUH-SP onde também é integrante do GT de Ensino de História e Educação. É membro do Fateliku - grupo de pesquisa sobre educação, raça, gênero e religião na FEUSP.
E-mail: patriciacerquer@gmail.com
** Doutor em Antropologia, docente na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Coordena o Fateliku - Grupo de pesquisa sobre educação, raça, gênero e religião.
E-mail: rosenilton.oliveira@usp.br

DOI: 10.23899/9786589284246.5

O mundo é diferente da ponte pra cá
Poderia ser apenas uma palavra
Nomeando uma ação
Mas da ponte pra cá
Nada é tão por acaso assim
Na escola de cá,
Do Feitiço da Vila
Quando a palavra ritual foi dita
Parecia que era maldita.

Este artigo é fruto de uma reflexão sobre essa experiência vivida com estudantes de uma escola municipal localizada no bairro da Chácara Santa Maria, na periferia da Zona Sul da cidade de São Paulo[1]. A reflexão proposta tem o objetivo de entender o papel que os discursos construídos contra as religiões afro-brasileiras (notadamente os seus modelos rituais mais difundidos no espaço público, o Candomblé e a Umbanda) exercem nos estudantes. Neste diapasão também será analisado o papel da professora na desconstrução de estereótipos negativos sobre essas religiosidades nas aulas de História do Ensino Fundamental II (EF II).

É preciso destacar que os dados que serão apresentados emergem da experiência da autora deste artigo, enquanto regente da disciplina de História para uma turma de 6º do EF II. Trata-se, portanto, de uma reflexão em primeira pessoa em que se busca compreender os múltiplos sentidos de uma educação para as relações étnico-raciais numa perspectiva emancipatória e antirracista. Não se trata da produção de uma autoetnografia, mas de propor algumas interpretações sobre como os imaginários sociais atravessam os processos educativos e os pertencimentos identitários dos sujeitos envolvidos nas relações escolares.

"Da ponte pra cá": perfil de uma escola pública na periferia paulistana

A escola em que se deu a cena narrada completou 60 anos de existência em 2019, e atualmente oferta todas as etapas do Ensino Fundamental (do 1º ao 9º ano) para crianças e adultos, nas modalidades regular, Educação de Jovens e Adultos (EJA) e Atendimento Educacional Especializado (AEE). Funciona em três períodos (matutino, vespertino e noturno), e conta anualmente com cerca de 45 turmas, com uma média de 35 estudantes por sala.

O território onde está localizada a escola, de certa forma, reproduz o quadro comum dos bairros periféricos de São Paulo: conjunto habitacional popular, comércio

[1] Site com informações sobre a EMEF Prof. Jorge Americano. Disponível em: <https://www.escol.as/193822-jorge-americano-prof>. Acesso em: 16 mar. 2020.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

de rua (lojas variadas, supermercados e bares), casas térreas e instituições religiosas. Destaca-se, neste caso, a presença de um grande templo da Igreja Universal do Reino de Deus na mesma calçada da escola, na rua Feitiço da Vila.

Noutra entrada, na rua Luar do Sertão, encontra-se uma paróquia católica dedicada a São Francisco de Assis. Ao fundo do bairro e ainda na mesma há uma Igreja Assembleia de Deus – Sementes da Fé e o terreiro Ilê Asè Made Kissimbe. Completam a paisagem outras escolas de educação básica, sendo algumas particulares, dentre as quais, um colégio adventista. São escassos, entretanto, equipamentos de lazer como parques, museus e unidades básicas de saúde.

A origem do território é narrada pelos seus moradores nos seguintes termos: o bairro nasceu em torno do córrego Moenda, nas proximidades de onde hoje está o Centro de Educação Unificado Feitiço da Vila (CEU). A área é geograficamente acidentada, onde anteriormente havia diversos sítios e chácaras que foram transformadas em lotes, gradualmente ocupados na luta por moradia e no enfrentamento à especulação imobiliária. No bairro da Chácara Santa Maria, as ruas Feitiço da Vila e Luar do Sertão - nomes originários das canções dos compositores Noel Rosa, Catulo da Paixão Cearense e João Pernambuco - possuem um fluxo intenso de veículos e pessoas, por serem as principais vias que dão acesso aos bairros vizinhos como o Valo Velho e o Jardim Ângela.

Sendo uma das principais unidades de ensino público do bairro, a escola recebe estudantes que moram no bairro e nos arredores: Jd. Guarujá, Nova Santo Amaro, Santo Eduardo, Idemori. O corpo discente é composto majoritariamente por crianças pretas e pardas, cujas famílias estão localizadas nos estratos econômicos mais baixos (renda per capita de ½ a 1 salário-mínimo, em média). O corpo docente, do ponto de vista racial, é em sua maioria formado por bancos e pardos, oriundos de outros bairros das cidades de São Paulo, Itapecerica da Serra, Embu das Artes, Embu Guaçu e Taboão da Serra. Assim como a equipe gestora que é composta por mulheres brancas e pardas, que atuam, mas não moram no mesmo bairro da escola.

A turma de 6º ano do EF II, cujo relato etnográfico aqui apresentado serve de base para a nossa reflexão, é composta por vinte e nove estudantes pretos e pardos, sendo 15 meninas e 14 meninos. Em uma consulta breve durante uma aula perguntei: Qual é a religião que vocês professam? Dentre os 20 estudantes que responderam à pergunta, 3 estudantes declaram sua pertença religiosa afro-brasileira, como se demonstra no Quadro 1 a seguir:

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Quadro 1 – Relação dos alunos e suas respostas à pergunta da professora

Total de estudantes matriculados na turma	29
Total presente na aula no dia da pesquisa	20
Católica Apostólica Romana	02
Evangélicos	11
Espíritas Kardecista	0
Candomblé	01
Umbanda	02
Sem religião	03
Não sabe se tem religião	01

Fonte: Acervo dos autores.

Por mais que tenhamos desafios na implementação de ações para o ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena na escola, e na sociedade de modo mais amplo, ainda é perceptível a necessidade de luta pela igualdade de raça, gênero e classe social. Ao mesmo tempo, temos mais abertura e condições de falarmos desses temas, abertura essa que é fruto da ação coletiva e agência dos movimentos negros, que de certa forma contribuem para que as novas gerações se sintam mais à vontade para se declararem.

Iniciando os trabalhos

O projeto político pedagógico da escola, no que tange aos objetivos do Ensino Fundamental II, dialoga com as propostas institucionais da Rede Municipal de São Paulo. Destaca-se no contexto desta unidade escolar o fato de ter suas ações reconhecidas pela Secretaria Municipal de Educação, Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidade e a Diretoria Regional de Educação. Seguindo o Currículo Escolar da Cidade de São Paulo, para o 6o ano do ensino fundamental, foram previstos, para o 3o bimestre, estudos sobre aspectos das histórias e das culturas dos povos indígenas no Brasil[2].

Para abordar o conteúdo proposto no currículo, optou-se por seguir a proposta didática apresentada pelo livro didático adotado pela escola para este público: *História, Sociedade e Cidadania* de Alfredo Boulos Jr. (2015). A sequência didática se desenvolve

[2] As ações desenvolvidas pela escola foram agraciadas com premiações tais como: Prêmio Professor Emérito da Cidade de São Paulo (2016), certificado de participação no Prêmio Paulo Freire de Qualidade do Ensino Municipal (2016) e o Prêmio Direito à Memória e à Verdade nas escolas (2016), o que faz com que ela tenha o seu trabalho pedagógico reconhecido como de qualidade tanto pela comunidade quanto pela SMESP.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

em três fases: sensibilização, aprofundamento e conclusão. No primeiro momento, as/os estudantes são expostas ao tema a ser estudado, na sequência trabalha-se os aspectos principais e finaliza-se com uma atividade de fixação e ampliação do repertório.

Para além de apresentar a diversidade de povos indígenas brasileiros, a sequência didática tinha por objetivo discutir as categorias 'diversidade cultural', 'diferenças' e 'semelhanças'. Para tanto, o autor do livro didático elegeu o tema "Infância, adolescência e vida adulta entre os indígenas", em que se procurava estabelecer simetrias entre as etapas da vida das populações indígenas e não indígenas.

Esta perspectiva metodológica que busca ler os contextos dos povos a partir da centralidade da sociedade ocidental já foi criticamente analisada (CAVALLEIRO, 2005), inclusive as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004) estabelecem a necessidade de olhar para essas populações nos seus próprios termos, entretanto, muitos materiais didáticos ainda continuam reproduzindo a lógica eurocentrada. Ao desenvolvermos a atividade com as/os estudantes, procuramos matizar esta perspectiva.

Tendo a capa do livro didático como fonte, iniciamos o estudo com a seguinte pergunta: "O que você sabe sobre os índios no Brasil?". Nas respostas foi possível perceber que os estudantes tinham conhecimentos sobre os desafios enfrentados na defesa de seus territórios e do modo de vida indígena, descrevendo-os a partir da floresta e da relação com a natureza, ressaltando narrativas evidenciadas nos programas de TV e na escola. Os índios como primeiros habitantes, defensores da natureza e localizados no passado também eram ideias que estavam presentes.

Quando perguntados sobre quais etnias conheciam e em quais estados do Brasil poderíamos encontrar populações indígenas, a maioria da turma, conhecia os "tupi-guarani" e citavam a Amazônia como lugar onde os índios estão localizados. Um estudante lembrou que viu indígenas no Largo 13 de Maio (cento do distrito de Santo Amaro, em São Paulo) e outro lembrou que onde a tia dele morava, no bairro paulistano de Parelheiros, tinha índios. A partir das respostas dos alunos é possível perceber, de forma genérica, como adverte Freire (2010, p. 18), que ainda "[...] não possuímos um conhecimento correto sobre a história indígena e ainda temos a ideia de que os índios constituem um bloco único".

Com a intenção de ampliar os conhecimentos dos estudantes sobre a diversidade étnica e de localização dessas populações, no território nacional, propus uma pesquisa

DOI: 10.23899/9786589284246.5

a partir de um roteiro de questões presente no livro didático. Indiquei como fonte de pesquisa para os estudantes o site do Instituto Socioambiental (ISA).

Na segunda etapa da atividade, foram trabalhadas as "etapas da vida". O autor do material didático propôs a reflexão sobre infância, adolescência e vida adulta, a partir de excertos etnográficos do livro *Índios*, de Aracy Lopes da Silva (1998). O exercício aciona o leitor a se colocar em cada fase, numa espécie de "como seria sua vida", através de frases das indicações: "você foi tratado", "carregaram você", "seus relacionamentos", "prepare-se", "se você for".

De antemão, percebe-se a limitação deste exercício ao tentar produzir uma simetria de difícil comprovação empírica. Primeiro, há a noção generalizante de "indígenas" e segundo, a ideia de que todos os grupos sociais se organizam a partir de uma ideia de "fases da vida", associada à faixa etária e em quatro partes: infância, juventude, adultez e velhice.

No que tange a noção genérica de "criança indígena", Antonella Tassinari (2012) salienta que a generalização possível seria aquela que reconhecesse a posição autônoma da criança em relação ao sujeito adulto e o lugar social em que ela ocupa enquanto sujeito pleno e produtor de sociabilidade. Em síntese, a própria ideia de "fases" na vida, isto é, como etapas sucessivas em que as primeiras "preparam" o indivíduo para a seguinte é estranha à concepção de pessoa indígena.

Quando se pensa na criança, no adulto e no ancião, isto é feito considerando cada um deles como sujeitos sociais, que realizam aquilo que lhes é próprio em cada modelo societário. A infância não é uma etapa da adultez. Ela é um estado em si, autônomo e completo, sendo que por meio do ritual, a passagem para a vida adulta, ela é inserida em outro contexto social. Na proposta do livro didático, apesar de elencar ilustrações de crianças de etnias distintas, ainda persiste a ideia genérica de infância indígena enquanto preparação para a etapa seguinte.

A tentativa malograda de equiparar contextos socioestruturais distintos parece ser radicalizada quando se trata da noção de "adolescência". O material didático, os excertos selecionados, especificava apenas os aspectos da vida de "um rapaz", ou seja, de uma pessoa que pode ser lida socialmente como do sexo masculino, sem fazer menção à aspectos da vida de "uma garota", ou de uma pessoa que pode ser lida socialmente como do sexo feminino. O texto encaminha a discussão para pensar o ritual de passagem da adolescência para a vida adulta, descrevendo a experiência dessa passagem entre os Xavantes. Uma foto de 2010, com a seguinte legenda: "jovem xavante

DOI: 10.23899/9786589284246.5

com seu pássaro de estimação: um conselheiro", em General Carneiro, Mato Grosso, serve para ilustrar o texto.

Para a fase da vida adulta, ainda fazendo uso da obra de Silva (1998), Boulos Jr. escolhe descrever as tarefas da vida adulta a partir do "ser mulher". Principalmente para este "ser mulher" o texto destaca que a vida começará muito cedo, sendo casar-se, ter filhos e trabalhar as principais tarefas femininas. Das funções especiais da vida adulta citadas todas são realizadas por homens. Não há neste texto a citação de nenhuma etnia, trazendo mais uma vez aspectos genéricos da vida dos povos indígenas no Brasil. Para ilustrar esta fase da vida, o organizador faz uso de uma imagem do cacique Tafukumã, da etnia Kalapalo, do Parque Indígena do Xingu em Querência no Mato Grosso, datada de 2009. A legenda indica que ele estava se preparando para o ritual do Kuarup, mas não há nenhuma informação sobre o que é ou o que representa esse ritual para esse povo. Kuarup é um ritual de celebração da morte.

O texto didático tinha como intenção proporcionar o ensino dos conceitos de semelhança e diferença entre os povos indígenas. Assim os excertos selecionados seriam suficientes para produzirem esse entendimento, baseado nos estudos sobre modos de vida dos povos indígenas, sem a necessidade de se buscar equivalências com o contexto não-indígena.

A metodologia utilizada em sala de aula foi a leitura compartilhada dos excertos do texto. Após a leitura, os estudantes fizeram intervenções trazendo exemplos de suas realidades. Falaram das tarefas que precisam realizar para ajudar em casa, cuidar dos irmãos mais novos, as brincadeiras em casa e na rua. Enfim, de uma abordagem que partiu da valorização de aspectos da vida indígena, os estudantes recuperaram a "produção de nós mesmos", os não indígenas (MENEZES, 2012, p. 115).

Das memórias de passagens de suas infâncias e de como vivem na atualidade a adolescência ou, em alguns casos, a pré-adolescência, no convívio com pais, familiares e amigos, foram recuperadas semelhanças e diferenças nos modos de viver essas fases da vida. Porém, com relação aos povos indígenas representados no livro didático, não foi evidenciado quais eram as etnias. Conforme dissemos acima, o texto produziu observações sobre "um índio ou uma índia" genérico, despossuído de distinção étnica, compondo um "[...] bloco único ou uma entidade supra-étnica, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua" (FREIRE, 2010, p. 18).

Sobre a diversidade indígena e o cuidado que devemos ter quando a tratamos no contexto de ensino escolar "[...] é fundamental indicar a diversidade bastante significativa que há entre as sociedades indígenas localizadas no Brasil (e em outros

DOI: 10.23899/9786589284246.5

lugares do mundo), em termos de adaptação ecológica a diferentes ambientes e, também, em termos sociais, políticos, econômicos, culturais e linguísticos" (SILVA, 2015, p. 23). Desse modo, ao longo das atividades com a turma, a professora alertou para os perigos das generalizações e do uso de imagens como ilustração, contextualizando as informações contidas no livro didático.

Rituais de aprendizagem

O exercício final proposto no livro didático apresentava um ritual de passagem, seguido de uma reflexão para fixar o conteúdo estudado. A proposta da atividade foi a de analisar uma reportagem sobre o ritual da Tucandeira, do povo Sateré-Mawé. Como de costume, no início da aula, após distribuir o livro didático, a professora perguntou quem poderia fazer a leitura compartilhada. Uma estudante se voluntariou e a professora explicou o que fariam. Primeiro a leitura compartilhada, na sequência uma conversa coletiva sobre o texto a partir das questões propostas e como síntese, o registro no caderno.

O texto lido era ilustrado por duas fotografias. Uma delas apresentava duas vasilhas, sendo uma com formigas–saúva e outra com algo que sugeria ser farinha de mandioca. Na segunda imagem via-se uma pessoa com a mão esquerda dentro de uma luva. As legendas informam as origens das cenas: ritual registrado em 2010 na Aldeia Inhaã-Bê, grupo indígena Sateré-Mawé, do Igarapé do Tiú, localizado em Manaus (AM).

Ainda durante a leitura do texto, ao ouvir a palavra "ritual", um estudante apresentou seu estranhamento, reproduzido na epígrafe citada no início do texto: "– Ah professora, essa palavra aí é esquisita!", "– Qual palavra?", pergunta a professora. "– Essa aí, ritual. Parece coisa do mal", respondeu o estudante. Imediatamente uma outra voz ecoa: "Parece Macumba!". A professora perguntou: "Mas, de onde você tirou essa ideia?". Nem foi possível o estudante responder e outra estudante comenta: "– A senhora sabe, né? Parece...".

A docente indicou que a leitura do texto fosse concluída. Ao término perguntou se ainda era possível manter a ideia inicial sobre ritual. A turma fez silêncio. O estudante novamente interveio comentando que ao ouvir a palavra 'ritual' veio à cabeça dele a ideia de "macumba". Outros colegas na turma também disseram que pensaram a mesma coisa. Assim, toda a turma ficou agitada, pois vários estudantes queriam contar como "era verdade" que ritual era "coisa de macumba". Nesse momento a docente fez uma intervenção, alertando que a palavra "macumba" poderia se referir de modo pejorativo às religiões de matriz africana, especificamente a umbanda e o candomblé (LOPES, 2006).

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Na aula seguinte, solicitou a(o)s estudantes que registrassem numa folha, em forma de texto ou desenho, o que vinha à mente quando pensavam na palavra "macumba". Na sequência foi organizada uma roda de conversa em que cada pessoa pôde expor sua produção e, de forma dialogada, a professora foi dirimindo as dúvidas e desconstruindo os estereótipos negativos. Nesse sentido, a ação pedagógica foi condição para que pudéssemos agir na reeducação das relações étnico-raciais.

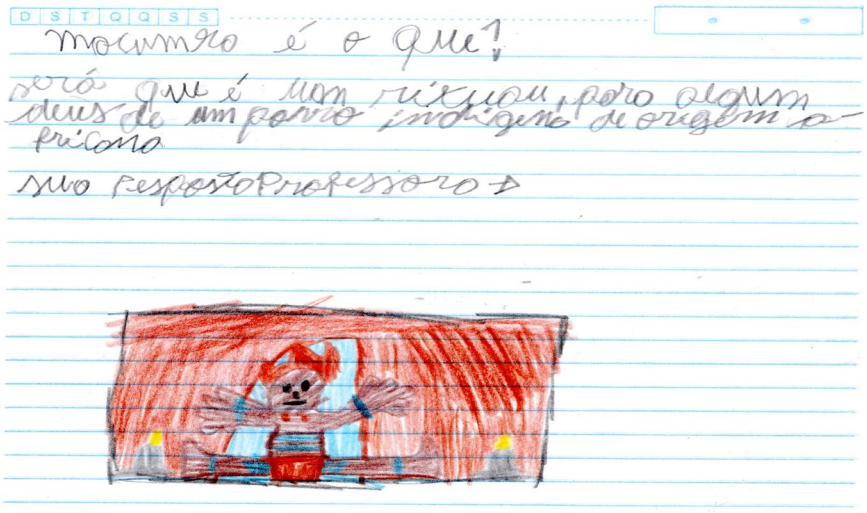
Os registros que as e os estudantes produziram em sala de aula, em especial dos desenhos, se tornaram fontes valiosas para o entendimento do que pensavam sobre as religiões de matriz africana e as origens de seus saberes. Essa atividade foi uma ação mediadora que despertou nos estudantes, minimamente, o respeito e a valorização de diferenças religiosas, étnicas, culturais e políticas, em relação às diversas sociedades.

A leitura da produção feita por esses estudantes revela elementos que sustentam a hipótese de uma "pedagogia da intolerância religiosa". Construída a partir das crenças e dos discursos que comungam no interior de suas casas e nas igrejas. E quando chegam na escola? Ela está preparada para desconstruir? Esse é o grande desafio da reeducação das relações étnico-raciais, reforçado quando o assunto remete às religiões de matriz afro-brasileira.

Os desenhos apresentam grande complexidade e bons elementos para pensar, dentre os quais destacamos alguns. O primeiro deles é que o ritual da Tucandeira, tema disparador da controvérsia, não apareceu nem nas produções da turma, nem na roda de conversa. De igual modo, ficaram de fora a relação entre "ritual" e religiões cristãs. Somente um estudante aponta para o contexto indígena, como se vê na Figura 1.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Figura 1 – "O que é macumba"- Produção de Estudantes



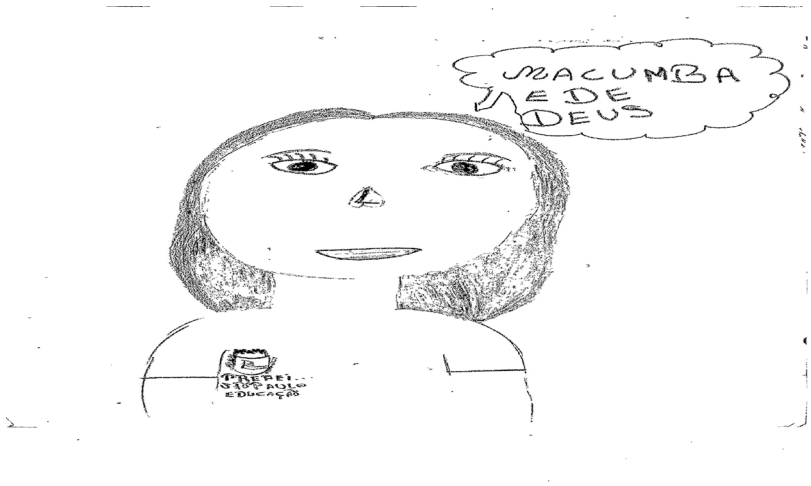
Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

O estudante quer saber se “macumba” é “um ritual para algum deus de um povo indígena de origem africana”. Para além das confusões conceituais, o que sobressai na Figura 1 são as tensões provocadas também pelo processo de adjetivação. Podemos, neste caso, inferir, junto ao desenho, que se trata de um processo de adjetivação das religiões de matriz africana, Umbanda e Candomblé, como sendo religiões “sangrentas”, “selvagens” ou “primitivas” (SILVA, 2015, p. 202).

O termo *ritual* operava na fala das crianças como um sinônimo da palavra “macumba”. E o que elas expressavam era, por um lado, certo desconhecimento sobre os significados desta palavra, ao mesmo tempo em que a associavam com algo ruim. Essa visão negativa sobre a macumba não recaiu sobre mais aspectos, mas na proposição de que se tratava de uma “religião do mal”. Neste sentido, foram muitos os desenhos e textos que expressavam esta preocupação, sintetizada na Figura 2, em que a personagem pergunta: “Macumba é de deus[?]”.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Figura 2 - Macumba é de deus. Produção de Estudantes



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

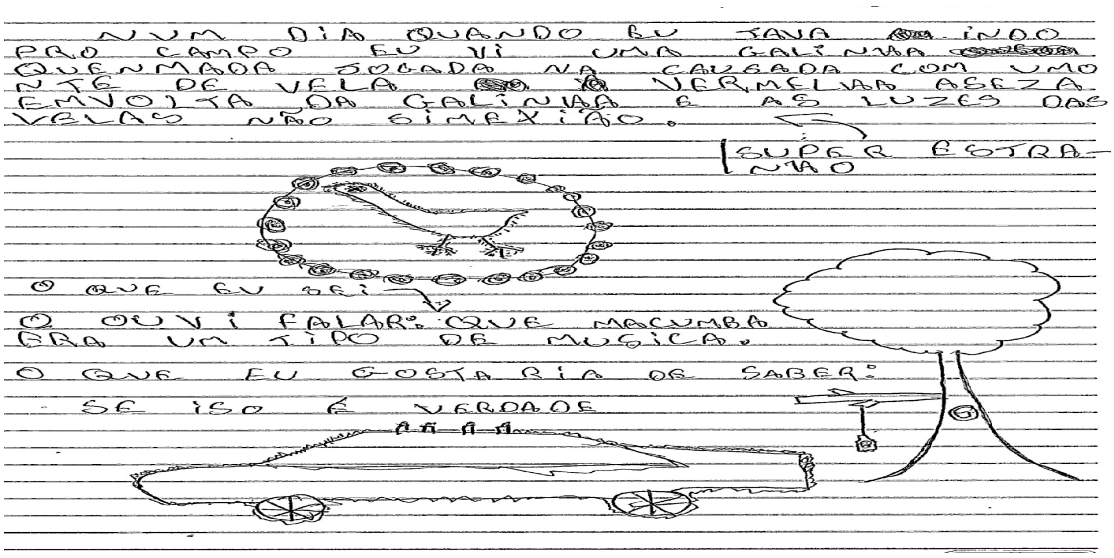
O contexto da roda de conversa nos revela que a personagem da Figura 2 faz uma pergunta, entretanto, textualmente a ausência do ponto de interrogação nos faz pensar que se trata de uma afirmação: "Macumba é [coisa] de deus!". E a pergunta passa a ser: qual(is) dele(s)?

Na roda de conversa as/os estudantes reproduziram em sala o que o escutaram em casa. Algumas falas apresentavam aspectos depreciativos com relação às religiões de matrizes africanas: "Meu padrasto falou que macumba não é de Deus, porque só existe um Deus". Outras manifestações, porém, destacavam aspectos positivos destas religiosidades: "Fiquei sabendo que um estudante havia procurado a 'macumbeira' para fazer uma 'macumba' (alguns risos), para ele passar de ano, ou seja, ser aprovado na escola", "macumba não é para o mal".

É interessante também perceber como a sala de aula é espaço para confrontar os saberes adquiridos em outros espaços, a partir de uma reflexão crítica. Na Figura 3, a criança narra que avistou uma oferenda na estrada e apresenta o que sabe e o que ouviu falar sobre macumba, questionando o que seria "verdade".

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Figura 3 - O que é verdade? - Produção de Estudantes.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Conforme destacou-se acima, a turma é composta majoritariamente de crianças cujas famílias são cristãs, frente a 3 que pertencem a alguma religião de matriz africana. Também é relevante lembrar que esta pluralidade religiosa é observada no território com a presença de templos religiosos de várias matrizes. Portanto, assim, como as igrejas dominam a paisagem, as oferendas às divindades africanas que são postas nos espaços públicos também não passam despercebidas das crianças.

Após a escuta, foi realizada a leitura conjunta de uma entrevista com a artista plástica Raquel Trindade (Revista Becos e Vielas, 2005) que apresenta de forma lúdica os significados do termo macumba. Na sequência, a professora perguntou: "E agora o que é macumba para você?". As respostas reverberam o que acabaram de ouvir: "É um antigo instrumento utilizado em rituais religiosos afro-brasileiros. Os mais populares, Candomblé e Umbanda"; "É um antigo instrumento de percussão utilizado em rituais religiosos afro-brasileiros"; "Macumba é ritual religioso e também um antigo instrumento utilizado em ritual religioso afro-brasileiro candomblé e umbanda"; "Macumba nada mais é que um instrumento musical".

Observa-se que que nas falas das/os estudantes não se nega os aspectos religiosos que estão relacionados com o termo "macumba", entretanto, ele deixa de ser reportado como um termo pejorativo, ao menos naquele contexto.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Considerações finais

Neste texto foram apresentadas algumas narrativas sobre como o imaginário em torno do sagrado de origem africana é acionado em sala de aula, por estudantes do ensino fundamental, numa escola pública. Destacou-se que tal movimento coloca em evidência elementos bons para pensar o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena para além de ações específicas. Ou seja, quando se insere esta temática no currículo escolar com atividades que se desdobram durante todo o ano letivo e não apenas por meio "de evento, cortes temporários no tempo e na prática escolar, em que se discute um assunto, antes não abordado, para voltar a abandoná-lo no restante do ano letivo", configurando o que que Rachel Rua Bakke (2001, p. 86) nomeou de "pedagogia do evento".

Em síntese, procurou-se demonstrar a complexidade em dar um tratamento pedagógico para saberes prévios trazidos pelos estudantes. Isto revela, mais do que uma ação que poderia ser lida simplesmente como preconceituosa ou intolerante, mas releva como estruturalmente se certos símbolos culturais, princípios civilizatórios e categorias de classificação são incorporadas nas vivências cotidianas.

Ao partir do estranhamento expresso por alguns estudantes, diante da palavra *ritual* associada à uma prática indígena e não afro-brasileira, destacamos também as limitações e potencialidades da atuação docente, decente. Dito de outro modo, a professora ao se apropriar do debate e propor exercícios de aprofundamento e reflexão sobre a temática revelou formas criativas de se produzir na prática uma educação antirracista.

Pontuamos que em um momento político marcado pelos ataques à educação pública e aos profissionais do ensino desde a escola básica, temos que fazer uma leitura epistêmica da prática docente na sala de aula, buscando diálogos possíveis entre o campo do ensino de história e o campo religioso afro-brasileiro e neopentecostal. E por fim evidenciamos as demandas do ofício da(o)s professora(e)s de História da escola pública brasileira e nesse sentido, inspirados pela constatação feita por Genovese, em agosto de 1973:

> Nesta época secularizada, para não dizer cínica, poucas coisas parecem mais difíceis que levar pessoas instruídas a encararem com seriedade os assuntos religiosos. A religião, contudo, a não ser na fase mais recente da história de uma minoria dos povos do mundo, está enraizada no âmago da vida humana, tanto material quanto espiritual.

DOI: 10.23899/9786589284246.5

Encerramos esta reflexão, assim como no ritual da Tucandeira, picados pela ideia de que no Brasil os pesquisadores das ciências sociais e humanas, em especial do campo do ensino, necessitam construir mais pesquisas e reflexões acerca do papel e/ou do lugar das religiões na construção da cultura brasileira da contemporaneidade, ficando o convite feito por Genovese, na segunda metade do século passado, aqui reiterado por sua relevância no tempo presente.

Referências

ANDRADE, J. A. A. D. de. **Indigenização da Cidade**: Etnografia do Circuito Sateré Mawé em Manaus – AM e Arredores. Dissertação (Mestrado em Antropologia Urbana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BAKKE, R. R. B. **Na escola com os orixás**: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31052012-160806/pt-br.php>. Acesso em: 2021.

BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2004.

CAVALLEIRO, E. Discriminação Racial e pluralismo em Escolas Públicas da Cidade de São Paulo. In: SECAD/MEC. (Org.). **Educação Anti-Racista**: Caminhos Abertos pela Lei Federal nº 10.639/03, 2005. p. 65-104.

FREIRE, J. R. B. A herança cultural indígena, ou cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: ARAÚJO, A. C. Z.; CARVALHO, E. I.; CARELLI, V. R. **Cineastas indígenas**: um outro olhar: guia para professores e alunos. Olinda, PE: Vídeo nas Aldeias, 2010.

GENOVESE, E. D. A **Terra Prometida**: O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra; Brasília, DF: CNPq, 1988.

LOPES. N. **Dicionário escolar afro-brasileiro**. São Paulo: Selo Negro, 2006.

MENEZES, A. L. T. de. Educação Guarani: Compartilhando saberes, construindo conhecimento. In: BERGAMASCHI, M. A.; ZEN, M. I. H. D.; XAVIER M. L. M. de F. (Org.). **Povos Indígenas e Educação**. 2. ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. p. 115-126.

SILVA, G. J. da. Ensino de História Indígena. In: WITTMANN, L. T. (Org.). **Ensino (d)e história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 21-46.

TASSINARI, A. M. I. A sociedade contra a escola. In: TASSINARI, A. M. I.; GRANDO, B. S.; ALBUQUERQUE, M. A. S (Orgs.). **Educação indígena**: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Editora UFSC, 2012. p. 275-294.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

"Chuta que é macumba!": racismo e intolerância religiosa em comentários de vídeos de candomblés disponíveis no *YouTube*[1]

Ronan da Silva Parreira Gaia*

Introdução

O avanço nas tecnologias da informação que conectam distintas pessoas do mundo carrega benefícios para o desenvolvimento das sociedades, todavia, com essas oportunidades surgem também espaços de disseminação de ódio e propagação explícita de preconceitos sociais. Em geral, o que se observa não são novas discriminações, mas novos mecanismos de abordagens de violências históricas que tradicionalmente tencionam um ideal democrático de sociedade.

No Brasil, essa dinâmica não se difere e o racismo à brasileira segue vivo e exposto nas redes sociais por internautas que, muitas vezes, fora das telas, seguem a lógica do preconceito de não ter preconceito descrito por Bastide e Fernandes (1955). O racismo a brasileira é envolto do mito da democracia racial (NASCIMENTO, 2016) e de um caráter não explícito, fazendo com que um possível anonimato virtual dê maior oportunidade desses se expressarem. Em especial, no que tange ao tema deste estudo, a intolerância e o racismo religioso atribuem *status* de satânico aos candomblés. Essa intolerância é exposta publicamente e ocorre também de modo jurídico e institucional.

Portanto, tendo vista os pontos acima mencionados, o objetivo do presente estudo é analisar o racismo e a intolerância religiosa em comentários de vídeos de candomblés disponíveis no *YouTube*. Assim, pretendemos refletir sobre o desconhecimento para com os candomblés, problematizar a violência sofrida pelas populações candomblecistas publicamente expostas em comentários de vídeos do *YouTube* e

---

[1] Artigo publicado originalmente na Revista Temática. Ano. XVII, n. 05, maio 2021.

* Doutorando em Ciências Sociais pela FCLAr/UNESP. Mestre em Ciências pelo PPG em Enfermagem Psiquiátrica da EERP/USP. Licenciado em Ciências Sociais (FUNIP), História (FAMOSP), Filosofia (CEUCLAR) e Pedagogia (FAFIL). Pesquisador Associado ao "Tierno Bokar: núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso" (UNILAB/CNPq).
E-mail: ronangaia@yahoo.com.br

DOI: 10.23899/9786589284246.6

refletir ainda sobre a relação candomblé, escravidão e cristianismo, haja vista que no período da escravidão os escravos eram obrigados a seguirem os preceitos do catolicismo.

Para tal, inicialmente será preciso definir o que é e como funciona o racismo religioso para com os candomblés no Brasil, abordando-o para além da intolerância religiosa, para a qual já existem leis de combate que abrangem o assunto ainda que, muitas vezes, apenas em aspecto teórico, sendo negligente em termos práticos, ao passo que não conseguem alterar efetivamente essa realidade (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). A partir daí, será possível justificar a metodologia científica aplicada para a pesquisa. É dentro desse debate que discutiremos sobre os mitos em torno dos candomblés, muitos dos quais baseados no racismo, as maneiras de garantir a liberdade afrorreligiosa em um Brasil estruturalmente racista, assim como abordaremos sobre respeito a essas culturas religiosas para então pontuar as considerações finais deste estudo.

Intolerância e racismo religioso para com os candomblés

Segundo Fanon (1969, p. 36) "[...] o objeto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir". Assim, é possível entender quando Simas (2017), assim como Gaia, Vitória e Roque (2020) concebe que o racismo religioso para com as populações candomblecistas, bem como às demais culturas/religiosidades afro-brasileiras são atribuídas status de inferioridade religiosa em decorrência das mesmas terem sido estabelecidas por negros-africanos. Na medida em que o branco não se racializa e, por isso, estabelece o que é ser humano e não-humano, humano e o Outro[2] (FANON, 2008), também toma como certo ou errado, ruim ou bom, entre outros binários típicos do pensamento ocidental, as culturas religiosas de outros povos por eles racializados.

Esse racismo que inferioriza culturas negras é, inclusive, encontrado em literaturas clássicas como os estudos de Raimundo Nina Rodrigues (1935), nos quais o autor reflete que pelo suposto fato de africanos não compreenderem as oportunas dinâmicas cristãs, tanto eles como seus descendentes que habitam em solo brasileiro, persistem no culto a vários deuses, entre outras práticas tidas como "satânicas" e "diabólicas". Para o autor, e muitos dos seus contemporâneos, a noção de religião é restrita a algo que seja, minimamente, próxima à religião cristã, e, portanto, não-negra. Ainda, até 1970, no estado da Bahia, era necessária autorização da Delegacia de Jogos e

[2] De acordo com Fanon (2008), pelo fato do branco não se racializar, ele racializa o Outro, ou seja, o Outro é o não branco e, portanto, não universal/não humano.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

Costumes para que os terreiros tivessem a possibilidade de realizar suas práticas religiosas sem a interrupção e agressão policial (VELECI, 2017).

Diante disso, posto que é inerente considerar os efeitos do racismo sobre a intolerância às religiosidades africanas e afro-brasileiras, a terminologia racismo religioso mostra-se mais eficaz para analisar as violências sofridas pela população candomblecista, pois se estabelece enquanto uma ferramenta teórico-política que permite uma oportuna análise para ampliar o entendimento sobre essas violências (DE DEUS, 2019a; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Por isso, falar apenas em intolerância religiosa torna rasa a discussão que não se aparta da questão do racismo na sociedade brasileira, nos seus mais diversos âmbitos, desde o acadêmico, pelas análises eugenistas, até a política, pelas perseguições legitimadas pelo Estado, ou mesmo pelos aspectos socioculturais observados no cotidiano através das manifestações de preconceito, possíveis tanto no presencial como no mundo virtual.

Metodologia

Trata-se de um estudo exploratório, de caráter qualitativo e realizado por meio de: (1) revisão crítica da literatura acerca das culturas/religiosidades/ancestralidades afro-brasileiras, especificamente os candomblés, bem como as reverberações da intolerância e do racismo religioso nestas culturas/religiosidades/ancestralidades; (2) seleção, exposição e análise de comentários intolerantes realizados em vídeos que contenham trechos de cerimônias candomblecistas e entrevistas com adeptos do candomblé e estejam disponíveis no *YouTube*[3]. Vale justificar que a escolha pelo *YouTube* se deu na medida em que nesta plataforma se encontra uma expressiva concentração de vídeos sobre/de ritos candomblecistas. Assim, os materiais identificados a partir das fontes de indícios acima expostas compuseram os documentos que formaram a base do *corpus* analítico do presente estudo.

Como critério de inclusão, foram selecionados vídeos sobre candomblés: práticas religiosas e entrevistas de personalidade dessa cultura religiosa, que continham comentários intolerantes e/ou racistas publicados a menos de 10 anos e com no mínimo 4 minutos e 30 segundos e no máximo 39 minutos e 30 segundos de duração. Como critérios de exclusão, não foram selecionados vídeos que fugissem da temática do estudo, que não contivessem comentários escritos em língua portuguesa e vídeos com comentários semelhantes aos contidos nos demais, evitando excessiva repetição.

[3] Mídia social para compartilhamento de vídeos.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

Resultados

Para a realização deste estudo foram selecionados e analisados 18 comentários de 4 vídeos publicados no *YouTube* entre março de 2014 a novembro de 2019. No primeiro vídeo, publicado em 11 de março de 2014, o qual denominaremos neste estudo como *Vídeo* 1, foram identificados e extraídos 4 comentários[4] e apresenta trechos de uma cerimônia candomblecista denominada *Run* de *Oxóssi* onde *Oxóssi*, divindade africana patrono da nação Ketu, encontra-se manifestado em duas pessoas iniciadas nos procedimentos candomblecistas e realizam suas danças ritualísticas (YOUTUBE, 2014)[5]. No segundo vídeo, publicado em 22 de julho de 2016, denominado neste estudo como *Vídeo* 2, foram extraídos 5 comentários[6] e trata-se da retransmissão de entrevista de uma célebre *Yalorixa* do candomblé Ketu, falecida em 1986, conhecida pela sua notoriedade religiosa e social (YOUTUBE, 2016)[7]. No terceiro vídeo analisado, o qual foi publicado no *YouTube* em 27 de fevereiro de 2019 e que neste estudo será denominado como *Vídeo* 3, foram extraídos 8 comentários[8] e apresenta trechos de uma cerimônia candomblecista denominada *Run* de *Ayra*, onde a divindade *Ayra* encontra-se manifestada e realiza suas danças ritualísticas. Importante destacar que a pessoa que realiza a manifestação religiosa deste *Vídeo* 3 é uma criança que, segundo relatado foi iniciada no candomblé Ketu com consentimento de sua genitora (YOUTUBE, 2019a)[9]. Por fim, do quarto e último vídeo, publicado no YouTube em 19 de novembro de 2019 e aqui denominado como *Vídeo* 4 foi extraído 1 comentário[10] e apresenta trechos de uma cerimônia candomblecista denominada *Run* de *Oxum*, onde a divindade africana *Oxum* se encontra manifestada em uma iniciada e realiza suas danças ritualísticas (YOUTUBE, 2019b)[11].

A literatura responsável por embasar a discussão deste estudo parte de estudos afro-referenciados, especialmente os estudos de Flor do Nascimento (2016), que reflete sobre os candomblés como um modo de vida possível aos africanos no contexto da

---

[4] Comentário 1, comentário 2, comentário 3 e comentário 4.
[5] Samyrhussein. *Rum de Oxossi (Completo)*. Youtube, 11 mar. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L9Pg88MIfBo&feature=youtu.be>. Acesso em: 06 set. 2020.
[6] Comentário 5, Comentário 6, Cometário 7, Comentário 8 e Comentário 9.
[7] Xandy xandynho. *O nosso axé mãe menininha*. Youtube, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=azcyHxaLTRI&feature=youtu.be>. Acesso em: 10 set. 2020.
[8] Classificados como Comentário 10, Comentário 11, Comentário 12, Comentário 13, Comentário 14, Comentário 15, Comentário 16, Comentário 17.
[9] *Rum de Ayrá - Casa Ogún*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZjctuNjfV2g>. Acesso em: 04 out. 2020.
[10] Comentário 18.
[11] Odefotos. *Rum de Òsun no Asé Ilê Áye Ojú Odé Igbò*. Youtube, 12. nov. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dsou_kvQCYk&feature=youtu.be>. Acesso em: 04 out. 2020.

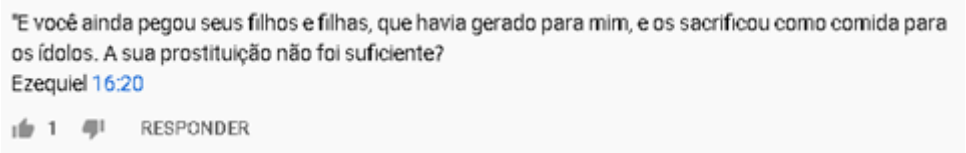
DOI: 10.23899/9786589284246.6

diáspora afro-brasileira e aponta que o racismo culmina em distorções sobre os candomblés, associando os mesmos a outras religiões e Araújo (2019), o qual retrata sobre o abate religioso nos candomblés enquanto dinâmica ritual não exclusiva aos mesmo, mas perseguida quando realizadas pelos candomblecistas. Ambos são oportunos, pois não partem, de 'clássicos' que reproduzem visões brancocêntricas sobre os candomblés, mas apresentam olhares endoperspectivados[12] na medida em que os autores são também adeptos do candomblé e o refletem no âmbito científico.

De forma mais generalista, Gaia, Vitória e Roque (2020), colaboram com uma discussão contemporâneo do racismo religioso no Brasil a partir de um resgate histórico das questões políticas e sociais em torno desse assunto e Nascimento (2016), que trabalha acerca da criminalização, embranquecimento e folclorização das culturas negras no Brasil enquanto um perigoso processo que faz parte do genocídio do negro por ele denunciado em sua obra, tiveram colaboração essencial para traçar a presente discussão.

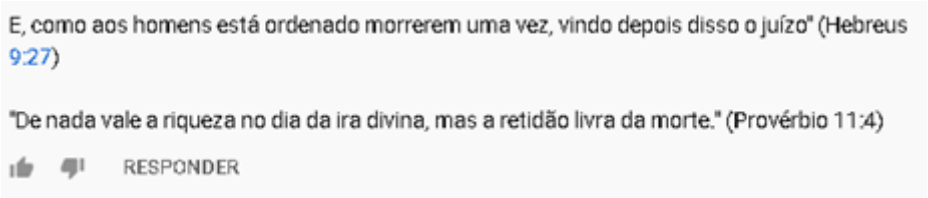
Nesse ínterim, foram identificados os seguintes comentários:

Figura 1- Vídeo 1: Comentário 1



Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2014).

Figura 2 – Vídeo 1: Comentário 2

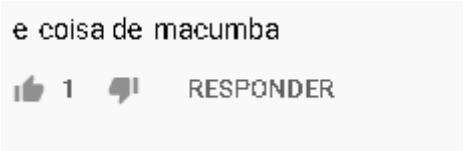


Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2014).

[12] Construídos "a partir de uma *endoperspectiva*" (uma visão "de dentro") (SODRÉ, 2017, p. 26).

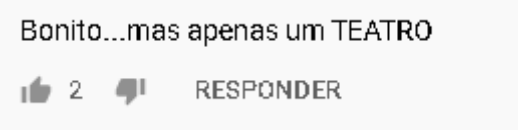
DOI: 10.23899/9786589284246.6

Figura 3 – Vídeo 1: Comentário 3



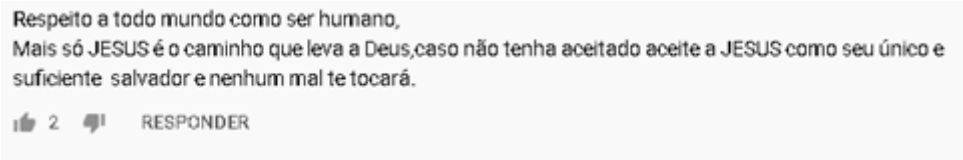
Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2014).

Figura 4 – Vídeo 1: Comentário 4



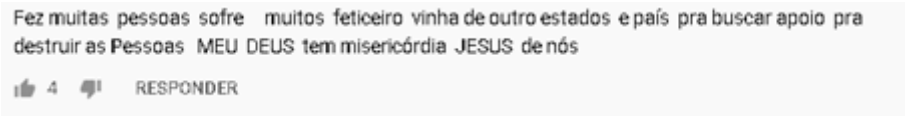
Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2014).

Figura 5 – Vídeo 2: Comentário 5



Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2016).

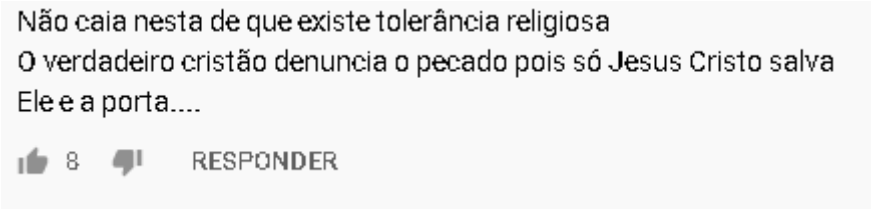
Figura 6 – Vídeo 2: Comentário 6



Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2016).

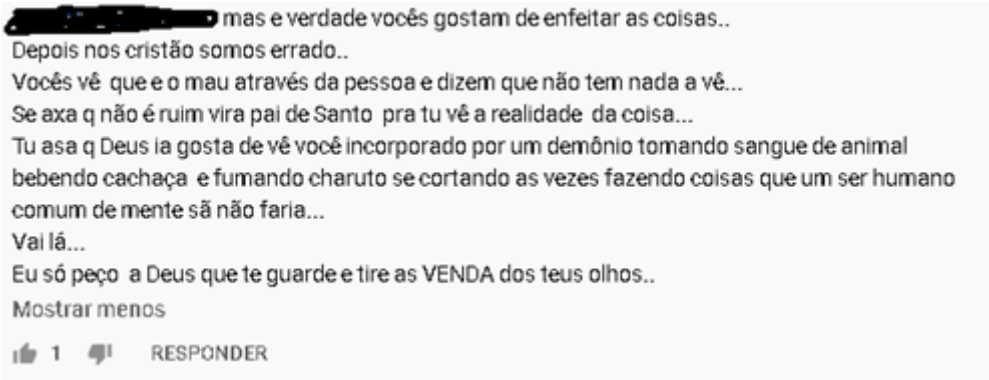
DOI: 10.23899/9786589284246.6

Figura 7 – Vídeo 2: Comentário 7



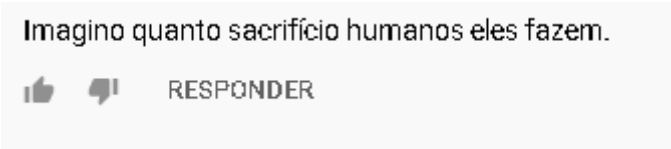
Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2016).

Figura 8 – Vídeo 2: Comentário 8



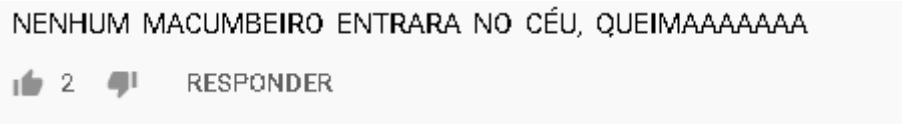
Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2016).

Figura 9 – Vídeo 2: Comentário 9



Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2016).

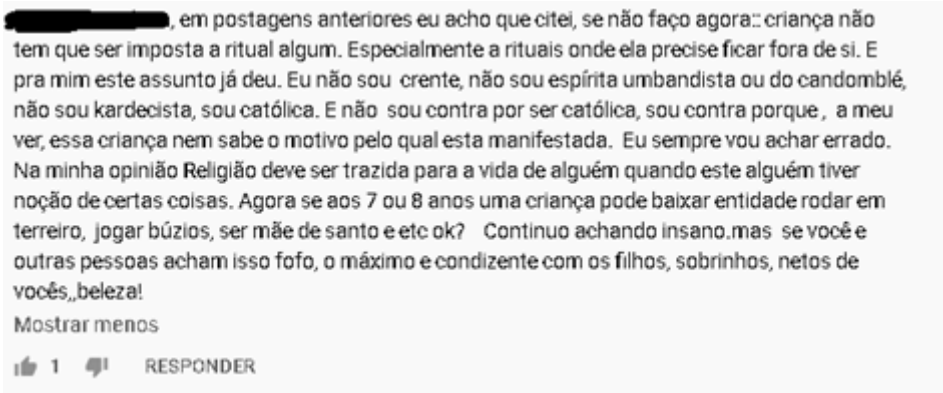
Figura 10 – Vídeo 3: Comentário 10



Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

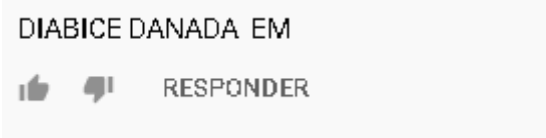
DOI: 10.23899/9786589284246.6

Figura 11 – Vídeo 3: Comentário 11


[redacted], em postagens anteriores eu acho que citei, se não faço agora:: criança não tem que ser imposta a ritual algum. Especialmente a rituais onde ela precise ficar fora de si. E pra mim este assunto já deu. Eu não sou crente, não sou espírita umbandista ou do candomblé, não sou kardecista, sou católica. E não sou contra por ser católica, sou contra porque , a meu ver, essa criança nem sabe o motivo pelo qual esta manifestada. Eu sempre vou achar errado. Na minha opinião Religião deve ser trazida para a vida de alguém quando este alguém tiver noção de certas coisas. Agora se aos 7 ou 8 anos uma criança pode baixar entidade rodar em terreiro, jogar búzios, ser mãe de santo e etc ok? Continuo achando insano.mas se você e outras pessoas acham isso fofo, o máximo e condizente com os filhos, sobrinhos, netos de vocês,,beleza!
Mostrar menos
1 RESPONDER

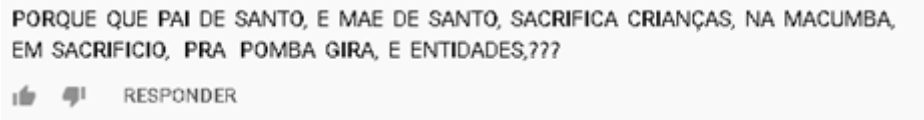
Fonte: comentário realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

Figura 12 – Vídeo 3: Comentário 12


DIABICE DANADA EM
RESPONDER

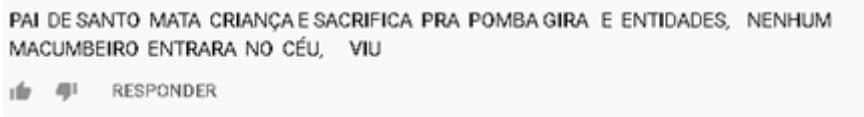
Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

Figura 13 – Vídeo 3: Comentário 13


PORQUE QUE PAI DE SANTO, E MAE DE SANTO, SACRIFICA CRIANÇAS, NA MACUMBA, EM SACRIFICIO, PRA POMBA GIRA, E ENTIDADES,???
RESPONDER

Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

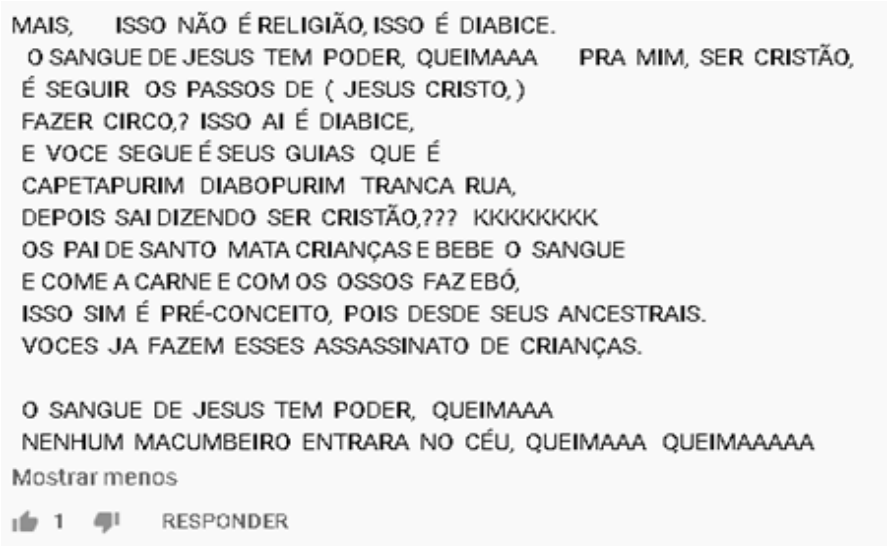
Figura 14 – Vídeo 3: Comentário 14


PAI DE SANTO MATA CRIANÇA E SACRIFICA PRA POMBA GIRA E ENTIDADES, NENHUM MACUMBEIRO ENTRARA NO CÉU, VIU
RESPONDER

Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

DOI: 10.23899/9786589284246.6

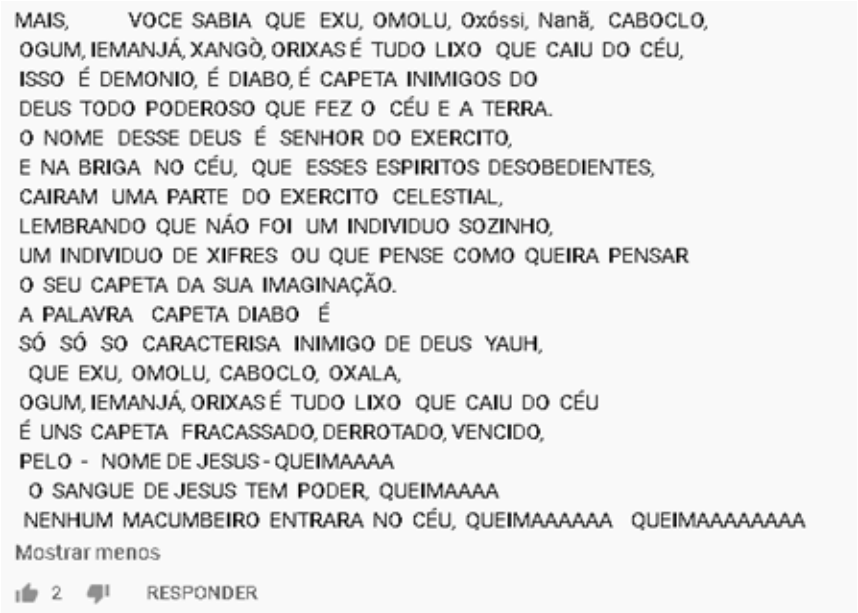
Figura 15 – Vídeo 3: Comentário 15


MAIS, ISSO NÃO É RELIGIÃO, ISSO É DIABICE.
O SANGUE DE JESUS TEM PODER, QUEIMAAA PRA MIM, SER CRISTÃO,
É SEGUIR OS PASSOS DE (JESUS CRISTO,)
FAZER CIRCO,? ISSO AI É DIABICE,
E VOCE SEGUE É SEUS GUIAS QUE É
CAPETAPURIM DIABOPURIM TRANCA RUA,
DEPOIS SAI DIZENDO SER CRISTÃO,??? KKKKKKKK
OS PAI DE SANTO MATA CRIANÇAS E BEBE O SANGUE
E COME A CARNE E COM OS OSSOS FAZ EBÓ,
ISSO SIM É PRÉ-CONCEITO, POIS DESDE SEUS ANCESTRAIS.
VOCES JA FAZEM ESSES ASSASSINATO DE CRIANÇAS.

O SANGUE DE JESUS TEM PODER, QUEIMAAA
NENHUM MACUMBEIRO ENTRARA NO CÉU, QUEIMAAA QUEIMAAAAA
Mostrar menos
1 RESPONDER

Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a)

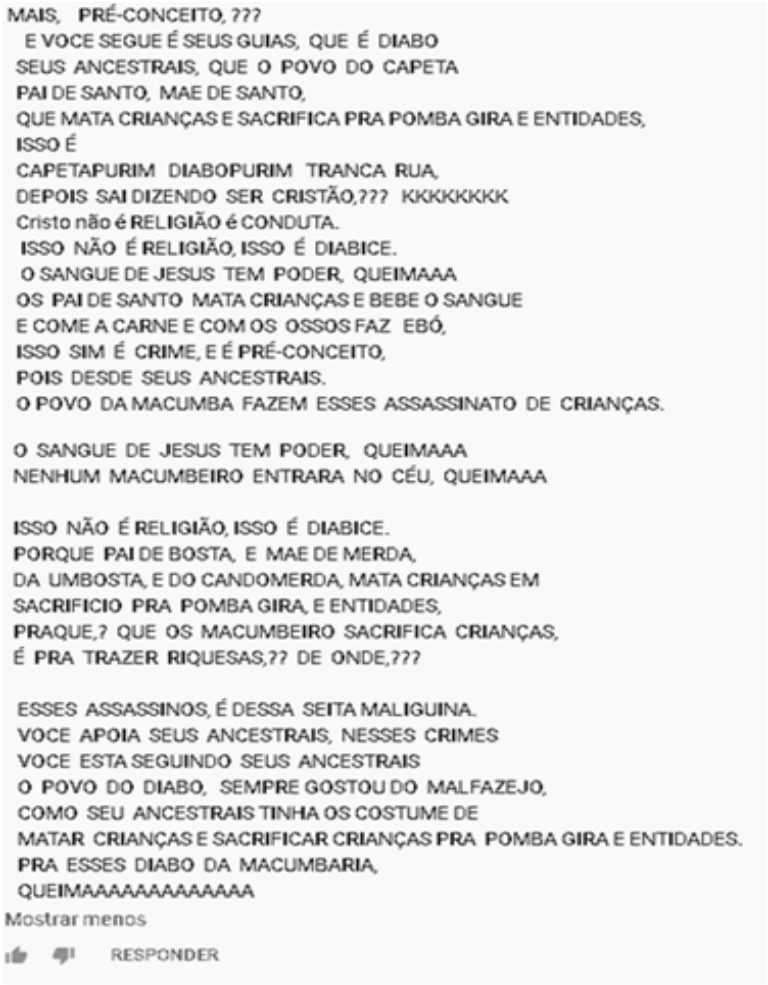
Figura 16 – Vídeo 3: Comentário 16


MAIS, VOCE SABIA QUE EXU, OMOLU, Oxóssi, Nanã, CABOCLO,
OGUM, IEMANJÁ, XANGÒ, ORIXAS É TUDO LIXO QUE CAIU DO CÉU,
ISSO É DEMONIO, É DIABO, É CAPETA INIMIGOS DO
DEUS TODO PODEROSO QUE FEZ O CÉU E A TERRA.
O NOME DESSE DEUS É SENHOR DO EXERCITO,
E NA BRIGA NO CÉU, QUE ESSES ESPIRITOS DESOBEDIENTES,
CAIRAM UMA PARTE DO EXERCITO CELESTIAL,
LEMBRANDO QUE NÁO FOI UM INDIVIDUO SOZINHO,
UM INDIVIDUO DE XIFRES OU QUE PENSE COMO QUEIRA PENSAR
O SEU CAPETA DA SUA IMAGINAÇÃO.
A PALAVRA CAPETA DIABO É
SÓ SÓ SO CARACTERISA INIMIGO DE DEUS YAUH,
QUE EXU, OMOLU, CABOCLO, OXALA,
OGUM, IEMANJÁ, ORIXAS É TUDO LIXO QUE CAIU DO CÉU
É UNS CAPETA FRACASSADO, DERROTADO, VENCIDO,
PELO - NOME DE JESUS - QUEIMAAAA
O SANGUE DE JESUS TEM PODER, QUEIMAAAA
NENHUM MACUMBEIRO ENTRARA NO CÉU, QUEIMAAAAAA QUEIMAAAAAAAA
Mostrar menos
2 RESPONDER

Fonte: Realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

DOI: 10.23899/9786589284246.6

Figura 17 – Vídeo 3: Comentário 17


MAIS, PRÉ-CONCEITO, ???
E VOCE SEGUE É SEUS GUIAS, QUE É DIABO
SEUS ANCESTRAIS, QUE O POVO DO CAPETA
PAI DE SANTO, MAE DE SANTO,
QUE MATA CRIANÇAS E SACRIFICA PRA POMBA GIRA E ENTIDADES,
ISSO É
CAPETAPURIM DIABOPURIM TRANCA RUA,
DEPOIS SAI DIZENDO SER CRISTÃO,??? KKKKKKKK
Cristo não é RELIGIÃO é CONDUTA.
ISSO NÃO É RELIGIÃO, ISSO É DIABICE.
O SANGUE DE JESUS TEM PODER, QUEIMAAA
OS PAI DE SANTO MATA CRIANÇAS E BEBE O SANGUE
E COME A CARNE E COM OS OSSOS FAZ EBÓ,
ISSO SIM É CRIME, E É PRÉ-CONCEITO,
POIS DESDE SEUS ANCESTRAIS.
O POVO DA MACUMBA FAZEM ESSES ASSASSINATO DE CRIANÇAS.

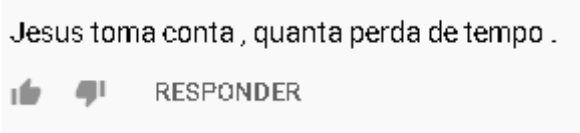
O SANGUE DE JESUS TEM PODER, QUEIMAAA
NENHUM MACUMBEIRO ENTRARA NO CÉU, QUEIMAAA

ISSO NÃO É RELIGIÃO, ISSO É DIABICE.
PORQUE PAI DE BOSTA, E MAE DE MERDA,
DA UMBOSTA, E DO CANDOMERDA, MATA CRIANÇAS EM
SACRIFICIO PRA POMBA GIRA, E ENTIDADES,
PRAQUE,? QUE OS MACUMBEIRO SACRIFICA CRIANÇAS,
É PRA TRAZER RIQUESAS,?? DE ONDE,???

ESSES ASSASSINOS, É DESSA SEITA MALIGUINA.
VOCE APOIA SEUS ANCESTRAIS, NESSES CRIMES
VOCE ESTA SEGUINDO SEUS ANCESTRAIS
O POVO DO DIABO, SEMPRE GOSTOU DO MALFAZEJO,
COMO SEU ANCESTRAIS TINHA OS COSTUME DE
MATAR CRIANÇAS E SACRIFICAR CRIANÇAS PRA POMBA GIRA E ENTIDADES.
PRA ESSES DIABO DA MACUMBARIA,
QUEIMAAAAAAAAAAAAAA
Mostrar menos
RESPONDER

Fonte: comentário realizado em vídeo do *YouTube* (2019a).

Figura 18 – Vídeo 4: Comentário 18


Jesus toma conta , quanta perda de tempo .
RESPONDER

Fonte: comentário realizado em vídeo do *YouTube* (2019b).

Discussão

A discussão do presente estudo busca refletir sobre os candomblés, articulando o impacto da intolerância e do racismo religioso, a partir dos comentários selecionados,

DOI: 10.23899/9786589284246.6

para com essa comunidade para responder à seguinte indagação: a quem interessa o discurso intolerante e racista para com o candomblé e seus adeptos? Esta é uma questão enraizada em nossa história, trata-se de movimentos que buscam hegemonizar suas culturas religiosas, como reflexo da colonialidade branca/ocidental sobre o mundo, esse mesmo movimento colonial que fundou e deu origem ao Brasil e, consequentemente, também permitiu/fomentou o espaço que fez possível a formulação dos candomblés.

Assim, os comentários selecionados atribuem aos candomblés dinâmicas que sequer compõe os dogmas candomblecistas, mas os enxergam, sob a lente racista ocidental, como sendo uma espécie de seita de idolatria, de sacrifício humano, de maldade à humanidade, entre outros fatores. Vale ressaltar que o candomblé, como expressam os estudos de Gaia e Scorsolini-Comin (2020) e Gaia, Vitória e Roque (2020), não cultua nenhum tipo de anticristo, haja vista que o Deus cristão não pertence à cultura candomblecista, portanto tal compreensão, do candomblé como religião que se opõe ao cristianismo, se organiza, não apenas como racista, mas evidencia o etnocentrismo presente, sobretudo, nas religiões cristãs.

Face ao exposto, os comentários 3, 4, 5, 7 e 8 retratam o que Flor do Nascimento (2016) explica quando fala de inferiorização e ataque aos candomblés, principalmente pelo racismo e pelo desconhecimento acerca dos mesmos. Esses mesmos comentários, assim como os numerados como 1, 2, 6, 9, 10, 12, 13, 14, 15 e 16, explicitam o racismo que singulariza as práticas candomblecistas, associando-as à dinâmicas diabólicas (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Na abordagem de Gaia, Vitória e Roque (2020), perspectivas como as descritas nesses comentários refletem o conceito de que 'só Jesus salva', o qual rejeita qualquer outra forma de expressão religiosa. Os autores dissertam ainda acerca da criminalização do candomblé enquanto cultura religiosa, julgamento esse traduzido de forma empírica pelo comentário 17. Trata-se da criminalização das culturas negras africanas, como denunciado por Nascimento (2016). Ainda no que diz respeito ao comentário 17, temos em Araújo (2019) uma apuração mais específica das formas como essas tantas criminalizações, apontadas no comentário em questão, acontecem.

O comentário 8, já mencionado, permite identificar a demonização tratada por Araújo (2019) em torno do ato do abate religioso de animais, o qual é associado à feitiçaria e bruxaria pelo senso comum e pelas fortes raízes do cristianismo. Não obstante, os comentários 9, 13, 15 e 17 exemplificam a discussão do autor que explica a criminalização pelo fato do candomblé realizar abate religioso de animais, prática não exclusiva dos candomblés, mas associada, polo racismo religioso, com supostos rituais com sacrifício humano, sobretudo de crianças.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

Em especial, o comentário 4 explana a folclorização das culturas religiosas não brancas definidas por Abdias do Nascimento (2016) que reflete sobre a forma pitoresca e estereotipada que atribuem às culturas afro-religiosas no Brasil. Ao abordar como teatro, o autor do comentário deixa nítido que não leva a sério a fé ali exercida. No comentário 11 é possível observar a incompreensão das peculiaridades e procedimentos candomblecistas. Nesse exemplo, é possível problematizar o fato de que comumente crianças são batizadas em igrejas católicas, essa é a uma prática tida como natural. Todavia, no caso do procedimento de iniciação no candomblé ainda na infância, vemos ataques sendo feitos com a justificativa de que crianças não podem estar 'fora de si', como se a manifestação religiosa fosse uma prática nociva ao desenvolvimento da criança e não uma prática ritualística do candomblé.

Candomblé: seita satânica ou religião?

Por candomblé, compreendemos a (re)organização dos cultos à algumas divindades africanas[13] que se organizam de forma coletiva no Brasil e se concebem como um modo de vida. Inicialmente essa dinâmica valia para os africanos escravizados e, atualmente, aos seus adeptos (FLOR DO NASCIMENTO; 2016; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Essa (re)organização compõe o que Diop[14] (2014) concebe como unidade cultural africana, ou seja, meio de preservação da cultura africana em solo brasileiro, na medida em que a escravidão foi um movimento forçado aqueles sujeitos africanos e que hoje os descendentes desses africanos escravizados compõem a diáspora afro-brasileira (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Portanto, o candomblé é uma expressiva forma de resistência da cultura africana na diáspora afro-brasileira resistindo às mais nocivas faces do genocídio às populações negras (NASCIMENTO, 2016; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

A noção de religião na etimologia do termo *religare* não faz sentido aos candomblés pelo fato de que inexiste no candomblé o sentido de ligar o que um dia foi desligado, haja vista que há a relação entre os sujeitos e as divindades e é essa relação tanto de coletividade entre os adeptos de candomblé para o culto às divindades, como a relação dos sujeitos com as divindades cultuadas nos candomblés que possibilitam o *status* de religião aos candomblés (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). Na concepção brancocêntrica que não se racializa e universaliza seus dogmas (FANON, 2008), toda essa dinâmica cultural religiosa não tem validade diante do cristianismo, imposto às

[13] Cultuadas, majoritariamente, de forma individual em regiões do continente africano.
[14] Que não pesquisou sobre o candomblé, mas sobre questões relativas às populações africanas no continente africano e nas diásporas africanas.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

várias sociedades mundo afora nos últimos séculos. Assim, sobre a relação cristianismo e candomblé, é oportuno destacar que:

> [...] a fé cristã nada tem a ver com a religiosidade/espiritualidade iorubana [...] no Candomblé não há a noção de dualidade (Sodré, 2002) entre divindade sagrada *versus* profana e/ou de Cristo *versus* Anticristo, como ocorre nas religiões pentecostais e ocidentais (Quadros, 2017; Oliveira, 2012). [...] Assim, divindades cultuadas no Candomblé não possuem a dualidade hegemonizada pelo ocidente de bem *versus* mal (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020, p. 10-11).

Todavia, identificamos na maioria dos comentários selecionados para este estudo – a saber, comentários 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 16, 17 e 18 – a compreensão de candomblé como sendo uma espécie de religião do 'anticristo', 'um teatro', 'idolatria', oposta ao cristianismo, nociva aos valores e dogmas cristãos. Fica, então, as seguintes problematizações: se o cristianismo (católico, pentecostal e neopentecostal) prega o amor ao próximo como a ti mesmo, como exposto em Mateus (19:19 - 22:39) (BÍBLIA, 2008, p. 1484-1491), Levítico (19:18) (BÍBLIA, 2008, p. 206), Marcos (12:31) (BÍBLIA, 2008, p. 1535), Lucas (10:27) (BÍBLIA, 2008, p. 1573), Romanos (13:9) (BÍBLIA, 2008, p. 1739), Gálatas (4:14) (BÍBLIA, 2008, p. 1794) e em Tiago (2:8) (BÍBLIA, 2008, p. 1870), ao criminalizar a religião do próximo não estariam esses adeptos do cristianismo, sobretudo das correntes pentecostal e neopentecostal, descumprindo um mandamento sagrado? Ou o amor ao próximo seria apenas àqueles que partilham da mesma fé (cristã)?

Portanto, a partir das provocações acima, ficam explícitas as contradições destes que dizem discursar em nome de Cristo, mas carregam em seus discursos inúmeras intolerâncias a outras religiões como identificamos no comentário 7, onde encontramos a menção: "Não caia neste de que existe tolerância religiosa. O verdadeiro cristão denuncia o pecado pois só Jesus Cristo Salva". Diante desse cenário, cabe refletir sobre os meios que possam garantir a liberdade afro-religiosa, apesar das bases racistas que estruturam o Brasil, assunto trabalhado na seção abaixo.

Entre a fé e a hipocrisia: liberdade afro-religiosa *versus* os impasses do racismo e da intolerância

A liberdade religiosa é um direito de todos, garantido pelo artigo nº 5, inciso vi da Constituição Federal de 1988, dispondo que "[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias" (BRASIL, 1988). Vale

DOI: 10.23899/9786589284246.6

ressaltar que por não ser a religião oficial do país[15] no período imperial, o candomblé, assim como as demais religiões não oficiais, tinha seus cultos restritos e obrigatoriamente doméstico. Por isso,

> O art. 5º da Constituição Imperial de 25 de março de 1824, outorgada por D. Pedro I, determinava que "[a] Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo" (BRASIL, 1824). Concretizando essas disposições, o Código Criminal do Império, promulgado em 1830, punia com multas e demolições a celebração de cultos religiosos em áreas externas ao domicílio que não fossem da religião oficial (art. 276); com prisão e multa a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império por meio de papeis impressos ou discursos (art. 277) e com prisão e multas a manifestação de ideias contrárias à existência de Deus por meio de papeis impressos ou discursos (art. 278) (VELECI, 2017, p. 36, grifos do autor).

Tal compreensão de que religiões "contrárias à existência de Deus" (VELECI, 2017, p. 36) são satânicas ou anticristo pode ser identificada nos comentários selecionados para este estudo (comentários 4, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15 e 17).

Face ao exposto, é oportuno destacar que no Brasil a intolerância religiosa e o racismo religioso são cotidianamente aprimorados, sobretudo na esfera jurídica, através, por exemplo, da decisão de um juiz federal que não concebeu o candomblé[16] como religião pela ausência de um livro sagrado[17], conforme ocorrido no ano de 2014, onde o magistrado rejeitou o pedido realizado pelo MPRJ para retirada de vídeos ofensivos às religiões de matrizes africanas da plataforma *YouTube*[18] (DE DEUS, 2019b; GAIA; VITÓRIA; ROQUE; 2020). Outro exemplo, é o episódio ocorrido na intenção de proibir o abate religioso de animais em 2018 através da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439 (BRASIL, 2018), prática que não é exclusiva aos candomblés[19], como já mencionado anteriormente, porém fortemente marginalizada e satanizada quando realizadas pelos adeptos do mesmo (SILVA JUNIOR, 2018; ARAÚJO, 2019; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Ainda, podemos citar a perda da guarda de filhos

[15] A religião oficial era o catolicismo até final do período imperial (VELECI, 2017).
[16] Assim como as demais religiões afro-brasileiras.
[17] Vale lembrar que nos candomblés, assim como em inúmeras culturas africanas os saberes ancestrais são transmitidos pela oralidade (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).
[18] In: JUSTIÇA FEDERAL. Poder Judiciário do Rio de Janeiro. Processo n. 004747-33.2014.4.02.5101 (n. antigo 2014.51.01.004747-2).
[19] Judeus e muçulmanos, por exemplo, também realizam abate religioso de animais (SILVA JUNIOR, 2018; ARAÚJO, 2019; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

DOI: 10.23899/9786589284246.6

quando esses são iniciados no candomblé, como ocorreu em 2020, onde uma mãe perdeu a guarda de sua filha de 12 anos após a mesma ser iniciada no candomblé no interior de São Paulo, mesmo com os pais da criança sendo praticantes do candomblé e dando permissão para tal (BASSETTE, 2020).

Segundo De Deus (2019b), a partir da década de 1980 vemos uma atualização das violências e perseguições ao povo de santo no Brasil, a qual dá início ao cenário atual, caracterizado pelos exemplos acima. O autor explica que é preciso considerar a conjuntura político-social da época, marcada pela ditadura militar e seu término, em termos políticos e, no que diz respeito à sociedade, pelo crescimento de igrejas cristãs do segmento neopentecostal. É nesse período, expõe De Deus (2019b), que tem início às invasões nos terreiros e as agressões aos adeptos das culturas religiosas de matriz africana pelos evangélicos.

De acordo com Gaia, Vitória e Roque (2020) mesmo com esse quadro do racismo religioso, o candomblé resiste, embora, muitas vezes por medo, parte dos adeptos de candomblé se autodeclaram espíritas por terem ciência de que o espiritismo, por ser uma religião não instaurada por negros, dificilmente sofrerá as mesmas opressões intolerantes e racistas que as religiões afro-brasileiras. Dentro disso, Veleci (2017), reflete, entre outros fatores, sobre o medo por parte dos candomblecistas no Brasil; sobretudo pelos ataques de evangélicos e do Estado brasileiro, haja vista que muitos terreiros não possuem regularização documental, pelo fato de que a noção de dono dos terreiros inexiste no candomblé. Segundo a autora, os donos dos terreiros são as divindades, os humanos, são apenas dirigentes provisórios deste espaço de acolhimento. A partir dessas colocações, é possível afirmar que a liberdade afro-religiosa no Brasil está longe de ser palpável e que a questão não é tratada com a devida seriedade, seja pelos políticos, ou pela sociedade em geral, que consolida os impasses do racismo e da intolerância religiosa, dentro ou fora das redes sociais.

Considerações finais

Em termos de conclusão, identificamos um desfecho razoável para o assunto em Gaia, Vitória e Roque (2020, p. 88, grifos do autor) que sintetizam a dinâmica do racismo religioso, o qual, inclusive, reflete nos comentários analisados nesse estudo:

> Tudo isso é fruto do racismo, que ainda faz com que o candomblé, a umbanda e a quimbanda, para citar alguns exemplos, sejam vistas por muitos como a "mesma coisa". Isso certamente também tem influência do fato da grande presença de negros, principalmente no candomblé, e das sabidas raízes dessas religiões, fazendo delas uma "coisa de preto!". Essa percepção é racista, pois,

DOI: 10.23899/9786589284246.6

> além de ser o grande motor das perseguições, da dita intolerância e do medo de muitos se declararem adeptos, esta é uma concepção reducionista que homogeiniza a população negra, simplificando-a como um todo a estereótipos negativos [...] O racismo nos coloca na condição de "Outro" (Fanon, 2008), supostamente inferior, diferente da referência de humano ideal simbolizada, nessa lógica, pelo branco, o qual, vale ressaltar, não se racializa (Fanon, 2008). Essa diferenciação foi criada pelos dominadores para que haja o sistema dominador *versus* dominado, ou seja, brancos *versus* negros da maneira hegemônica como, infelizmente, ainda vivemos hoje.

Este estudo evidenciou, através dos comentários analisados, o desconhecimento daqueles que realizam comentários racistas e intolerantes acerca dos candomblés e que, majoritariamente, interpretam tal cultura/religiosidade afro-brasileira à luz da religião cristã seja ela católica e/ou protestante. A partir dessas análises é possível afirmar que o racismo ainda é uma ferramenta muito potente, embora muitas vezes negada, no Brasil. Esses comentários evidenciam tal apontamento, pois através deles fica evidente que é o racismo que atribui aos candomblés o *status* de inferioridade ante às religiões não negras.

Portanto, este estudo foi necessário para apontar a força da intolerância e do racismo religioso para com os candomblés e seus adeptos, contrariando a ideia de que não há intolerância e racismo religioso no Brasil. Assim, espera-se, a partir deste trabalho, contribuir para as reflexões sobre a problemática do racismo à brasileira que afeta profundamente o povo do santo, marginalizando e inferiorizando sua cultura afro-religiosa.

Referências

ARAÚJO, P. C. **Candomblé sem sangue?** Pensamento ecológico contemporâneo e mudanças rituais nas religiões afro-brasileiras. Curitiba: Appris, 2019.

BASSETTE, F. Mãe perde guarda da filha de 12 anos após ritual de candomblé. **Época**, 07 ago. 2020. Disponível em: <https://epoca.globo.com/mae-perde-guarda-da-filha-de-12-anos-apos-ritual-de-candomble-24571523>. Acesso em: 11 out. 2020.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: UNESP/Anhembi, 1955.

BÍBLIA, N. T. Gálatas. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1787-1796.

BÍBLIA, N. T. Lucas. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1545-1608.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

BÍBLIA, N. T. Marcos. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1508-1545.

BÍBLIA, N. T. Mateus. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1445-1507.

BÍBLIA, N. T. Romanos. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1717-1744.

BÍBLIA, N. T. Tiago. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1868-1875.

BÍBLIA, V. T. Levítico. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 171-225.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

DE DEUS, L. O. Abrindo os caminhos a toques de tambor. In: DE DEUS, L. O. **Por uma perspectiva afrorreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019a. p. 7-9.

DE DEUS, L. O. Movimentos, mobilizações e projetos de enfrentamento ao racismo religioso. In: DE DEUS, L. O. **Por uma perspectiva afrorreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019b. p. 19-36.

DIOP, C. A. **A unidade cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. 2. ed. Tradução de Silvia Cunha Neto. Angola: Pedago, 2014. [Original publicado em 1959].

FANON, F. Racismo e Cultura. In: **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969. p. 35-48. [Original publicado em 1956]

FANON, F. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. XIII, p.153-170, ago. 2016.

GAIA, R. S. P.; SCORSOLINI-COMIN, F. **Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil**: perspectivas sobre as representações de Òṣàlá na diáspora. Memorandum, v. 37, p. 1-21, 2020.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. **Candomblé no Brasil**: resistência negra na diáspora africana. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

JUSTIÇA FEDERAL. Poder Judiciário do Rio de Janeiro. **Processo n. 0004747-33.2014.4.02.5101** (n. antigo 2014.51.01.004747-2).

KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NINA RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

DOI: 10.23899/9786589284246.6

SILVA JUNIOR, H. **Parecer jurídico sobre abate religioso entregue pelas religiões afro-brasileiras no Supremo Tribunal Federal**. São Paulo, 2018.

SIMAS, L. A. **Liberdade Religiosa, Intolerância e Racismo**. YouTube, 11 abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FRdOLYFFrLQ>. Acesso em: 12 jun. 2019.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

VELECI, N. N. **Cadê Oxum no espelho constitucional?** Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

Dados dos autores

Ozaias da Silva Rodrigues

Licenciado Pleno em História pela Universidade Federal do Ceará (2018), Mestre em Antropologia pelo PPGA - UFC/UNILAB (2020) e Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS - UFAM. Atuou como pesquisador colaborador no projeto de extensão Afrotons: promoção da cultura e da arte afro-brasileira na universidade e na cidade e também no Observatório Nacional de Políticas Públicas LGBTs (Fortaleza), no departamento de Ciências Sociais (UFC). No projeto Afrotons pesquisou e produziu sobre os afoxés cearenses. É parecerista em periódicos eletrônicos das áreas de Ciências Sociais e Humanas e ex-membro suplente do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos - CEDDH-CE - no segmento pela Igualdade Racial. No mestrado desenvolveu pesquisa sobre racismo religioso/intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana e no doutorado pesquisa sobre os efeitos da pandemia da COVID-19 e políticas públicas relacionadas a comunidades de remanescentes quilombolas. Pesquisa também sobre povos tradicionais cearenses e relações étnicorraciais. Membro voluntário do Memorial Inumeráveis, integrante do Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (CoLar) e do projeto de extensão Pandemias na Amazônia.

E-mail: ozaiasufc@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/3243829193502788

Patrício Carneiro Araújo

Professor Adjunto de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Autor de "Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas" (2017); "Segredos do poder: hierarquia e autoridade no candomblé" (2018) e de "Candomblé sem sangue? Pensamento ecológico contemporâneo e mudanças rituais nas religiões afro-brasileiras" (2019) e "A mesa das autoridades: o comer e o poder no candomblé" (2021). Pós-doutorando em Antropologia Social na UFRN, onde desenvolve a pesquisa intitulada: "Mesa Fria: Ritualização do consumo e gerenciamento do desperdício de alimentos no candomblé" (2021). Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Título obtido em 2015 com a tese intitulada: "Entre o terreiro e a escola: Lei

10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico", cuja pesquisa foi realizada com financiamento da FAPESP. Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP, com a seguinte dissertação: "O segredo no candomblé: relações de poder e crise de autoridade". Ex-Bolsista da Fundação Ford. Licenciado em História pela Universidade Bandeirante de São Paulo (2007). Tem experiência na área de Antropologia, Sociologia, História e Educação. Atuando principalmente nos seguintes temas: Culturas Alimentares, Alimentação e religião, Antropologia das Sociedades Afro-Brasileiras, Relações Étnico-Raciais, Racismo e Educação, Culturas Afro-Brasileiras, Religiões Afro-Brasileiras, Currículo e Educação Básica, História e História do negro no Brasil, Lei 10.639/03 e Educação para as Relações Étnico-Raciais, Antropologia e alimentação. Estudou Filosofia e Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário Arquidiocesano da Paraiba (SAPIC) em João Pessoa - PB, Brasil. Foi bolsista do Programa de Bolsas de Pós-Graduação do International Fellowships Program, da Ford Foudation e da FAPESP. Líder do "Tierno Bokar: Núcleo de estudos e Pesquisa sobre o fenômeno religioso" (UNILAB/CNPq) desde julho de 2019.

E-mail: patricionisoji@unilab.edu.br

Lattes: http://lattes.cnpq.br/8133102638020375

Gabriel Karão Jaguaribaras (Gabriel Freitas de Sousa)

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

E-mail: gabrielwwefreitas619@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/2995007861647743

Francisco Vítor Macêdo Pereira

Professor de Filosofia do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - IH/UNILAB.

E-mail: vitor@unilab.edu.br

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6113552731314123

Patrícia Cerqueira dos Santos

Doutoranda em Educação pela Faculdade de Educação da USP. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006), Especialista em Gestão da Educação Pública UAB-UNIFESP (2019), Especialista em História pela PUC-SP (2001). Licenciada em História pela Universidade Ibirapuera (1997), Pedagoga pela Universidade Nove de Julho (2012). Atualmente é Professora de História na Rede Municipal de São Paulo (SME/SP- DRE CL). Na Rede de Ensino do Estado de São Paulo (1993 a 2015) atou como Professora Alfabetizadora, Especialista em História e Coordenadora Pedagógica. Lecionou na Rede Particular de Ensino na Cidade de Itapecerica da Serra e de São Paulo (1999-2005). De 2008-2009 atuou como Professora no Ensino Superior na Pioneira Educacional (Faculdade de Taboão da Serra /FTS) e Anhanguera Educacional. Desde 2004 faz parte da ANPUH-Seção SP, onde foi membro da Diretoria e atualmente integra o Conselho Consultivo. Vinculada ao GT de Ensino de História da ANPUH - Seção São Paulo participa na organização de Oficinas e Jornadas do Ensino de História. Integra o Grupo de Pesquisa FATELIKU (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo - FEUSP) e o Coletivo TERRITORIALIDADES (Campo Limpo- Periferia Sul de SP). Possui experiência na área de Ensino de História, com ênfase em História da África e das Culturas Africanas e Afrobrasileira; História e Cultura dos Povos Indígenas no Brasil e Formação Docente.

E-mail: patriciacerquer@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6801849348119448

Rosenilton Silva de Oliveira

Docente na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação), Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pela Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris/França, 2017). Mestre em Antropologia Social pela USP (2011); especialista em Gestão Escolar pela Universidade Iguaçú/RJ (2007) e graduado (bacharelado e licenciatura) em Filosofia pela Universidade de Sorocaba/SP (2005). Coordenador do Fateliku- Grupo de Pesquisa sobre educação, relações étnico-raciais, gênero e educação. É pesquisador associado no Laboratório Experimental de Arte-Educação e Cultura (Lab_Arte - FE/USP) e no Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (Lab/NAU/USP). Integra a comissão editorial da revista PONTO.URBE (DA/USP). Autor do livro "Orixás a manifestação cultural de deus": uma análise das liturgias

católicas inculturadas". Atualmente desenvolve pesquisa sobre educação, identidade, religião e políticas públicas com recorte étnico racial.

E-mail: rosenilton.oliveira@usp.br

Lattes: http://lattes.cnpq.br/0421464044519437

Rogério Santos Souza

Professor da Educação Básica, Ogan, Mestre em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Especialização em Estudos Étnicos e Raciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - IFBA, Graduação em Licenciatura em História pela UFRB. Pesquisador no grupo de pesquisa Roda de Histórias - Ensino de História no Recôncavo da Bahia, na UFRB e coordena o Projeto de Extensão "ILÊ DE MEMÓRIAS: as histórias que escolhemos contar", junto ao Laboratório de Ensino de História do Recôncavo da Bahia - LEHRB, na UFRB. Estuda experiências escolares e o processo educativo de crianças iniciadas no Candomblé, Currículo, Literatura Infanto-Juvenil Afro-Brasileira, Identidade Étnico-Racial na Educação Infantil por meio da contação de histórias com vista à efetivação da lei 10.639/2003 e 11.645/2008. Realiza formação de professores na área de Ensino de História, História da Educação no Brasil, Educação Infantil, Contação de Histórias, Currículo, PPP, Efetivação da Base Nacional Comum Curricular - BNCC, Implementação do Documento Curricular Referencial da Bahia - DCRB, Educação e Diversidade, Literatura Infanto-Juvenil Afro-Brasileira, (Re)Significação da Identidade Étnico-racial.

E-mail: rg.edu.souza@gmail.com

http://lattes.cnpq.br/4379995144484821

Lúcia Butel Tavares

Graduada em Ciências Econômicas e Ciências Sociais pelo Centro Integrado de Ensino Superior do Amazonas (CIESA) e Universidade Federal do Amazonas (UFAM), respectivamente, integrou a equipe multidisciplinar que elaborou o volume I do Atlas de Desenvolvimento Humano em Manaus -2006 e participou no período de 2009 a 2013 do Quadro técnico da secretaria de Estado da Cultura (AM). Possui experiências nas áreas de pesquisas sócio econômicas e culturais.

E-mail: luciabuteltavares@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/5522513217690985

Ronan da Silva Parreira Gaia

Doutorando em Ciências Sociais pela FCLAr/UNESP. Mestre em Ciências pelo PPG em Enfermagem Psiquiátrica da EERP/USP. Licenciado em Ciências Sociais (FUNIP), História (FAMOSP), Filosofia (CEUCLAR) e Pedagogia (FAFIL). Pesquisador Associado ao "Tierno Bokar: núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso" (UNILAB/CNPq).

E-mail: ronangaia@yahoo.com.br

Lattes: http://lattes.cnpq.br/8644432086055133

Editora CLAEC

2022