

Coleção Ciências Humanas

Leonardo Sebastião Delfino de Souza
Anderson Pereira Portugal

ARERÊS E FUZUÊS

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA A UMBANDA
E O CANDOMBLÉ EM ITUIUTABA



**Leonardo Sebastião Delfino de Souza
Anderson Pereira Portuguez**

ARERÊS E FUZUÊS

**INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA A UMBANDA E
O CANDOMBLÉ EM ITUIUTABA**

Ituiutaba, MG
2021



© Leonardo Sebastião Delfino de Souza / Anderson Pereira Portuguese. 2021.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguese.

Diagramação: Anderson Pereira Portuguese.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Asé Babá Olorighin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.

barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial – Coleção Religião:

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Profa. Alessandro Gomes Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon Coppe

Pareceristas internacionais

Dr. José Carpio Martin - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucl Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa - Benin

Arerês e fuzuês: intolerância religiosa contra a umbanda e o candomblé em Ituiutaba. Leonardo Sebastião Delfino de Souza / Anderson Pereira Portuguese. Ituiutaba: Barlavento, 2021, 275 p.

ISBN: 978-65-87563-21-3

1. Território. **2.** Religiões tradicionais de matrís afro-brasileira. **3.** Racismo religioso. **4.** Intolerância religiosa.

I. SOUZA, Leonardo Sebastião Delfino. **II.** PORTUGUEZ, Anderson Pereira.

Data de lançamento do livro: 03 de junho de 2021.

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE
UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS –
ITUIUTABA**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM GEOGRAFIA DO PONTAL –
ICH/UFU**



**SOCIEDADE CULTURAL E
RELIGIOSA
ILÈ ÀSE TOBI BABÁ OLORIGBIN**



EDITORA BARLAVENTO



**INSTITUTO GANGA ZUMBA
SEÇÃO ESTADO DE MINAS GERAIS**

APRESENTAÇÃO

Que comecem os arerês e fuzuês!

Arerê é um termo de origem provavelmente iorubá (África Ocidental), que significa bagunça, confusão, balbúrdia, muita gente reunida, bate-boca, estranhamento entre pessoas. Mas, contraditoriamente, pode também significar encontro de pessoas felizes, confraternização barulhenta, festa, comemoração em grupo.

Fuzuê, palavra também de origem incerta, muito provavelmente criada no Brasil a partir de termos Bantu (Centro-Sul da África subsaareana). Tem um sentido semelhante ao arerê, mas com uma diferença, fuzuê é termo popular, falado em todo o país, conhecido por toda a gente. Arerê, no entanto, é termo de terreiro, de gente de axé que procura manter vivas as tradições dos ancestrais do Candomblé e da Umbanda.

A intolerância religiosa cria graves embates na atualidade, sobretudo em cidades de grande e de médio portes. Arerê, para uns, fuzuê para outros, o fato é que o povo de axé não quer se esconder mais nas matas, nas periferias e por detrás de muros. Não quer mais fingir serem de outras religiões majoritárias; não querem mais sentir vergonha de sua fé. Ao contrário, querem praticá-la escancaradamente, sem as amarras impostas pela cultura pós-colonial ainda presente no país.

Mas para que as expressões da fé do povo de terreiro possam ser expressadas com liberdade, é preciso desconstruir o racismo religioso ainda imperante na sociedade brasileira.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 dá aos cidadãos o direito às liberdades de expressão, de crença e de convicção. E é com base neste direito que o povo de axé exige ser respeitado.

O estranhamento que tal “rebeldia” cria na sociedade é evidente. Os preconceitos racial e religioso se juntam e ataques frequentes e, ocasionalmente coordenados, passam a ocorrer contra as comunidades religiosas de matriz afro-brasileiras. Porém, tais ataques geram reações de defesa e, vez por outra, contra-ataques. Pronto! Aí está o arerê formado, o fuzuê é grande.

Este livro trata destes temas na cidade de Ituiutaba, MG. Nele abordamos conceitos delicados relacionados ao fenômeno do racismo religioso e intolerância religiosa. Falamos de Direitos Humanos e sobre o acesso que as comunidades de terreiros têm logrado à eles nos últimos anos.

São assuntos densos, tensos e polêmicos. Porém, explicitá-los é necessário como forma de combater o preconceito racial ainda forte em nossa sociedade, que se reflete nas manifestações religiosas do povo preto, mestiços, indígenas e demais adeptos. Esperamos que esta obra leve os leitores a refletirem criticamente sobre o assunto e que sirva de instrumento de luta e resistência por parte das comunidades de axé.

Boa leitura!

SUMÁRIO

A trajetória de uma pesquisa sobre temas e pessoas invisibilizadas pelo preconceito	10
Procedimentos metodológicos	19
Geografia cultural e os estudos da religião	29
A Geografia Cultural no Brasil	38
Geografia da Religião	43
O território e sua abordagem cultural na perspectiva do sagrado afro-brasileiro	57
Discutindo o conceito de território	58
Dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira	76
Espaços de convívio e <i>locus</i> de resistência cultural	87
A Diversidade de origem dos cultos de matriz afro-brasileira	99
Umbanda e Candomblé: ataques contra as religiões de matriz afro-brasileira	104
Estado laico e intolerância religiosa	112
Concepções conceituais de Constituição	114
A trajetória histórica das Constituições brasileiras	121
Estado laico	136
O Estatuto da Igualdade Racial e a liberdade de crença e de culto	144
A liberdade religiosa perante os tribunais superiores	149

Comunidades de terreiro em Ituiutaba	159
Formação das comunidades religiosas de matriz afro-brasileira	163
Comunidades de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba	171
Preconceito, racismo e intolerância religiosa: práticas de segregação	201
Preconceito religioso em Ituiutaba na perspectiva dos sacerdotes de Umbanda e Candomblé	213
Considerações finais	252
Referências	260
Sobre os autores	274

A TRAJETÓRIA DE UMA PESQUISA SOBRE TEMAS E PESSOAS INVISIBILIZADAS PELO PRECONCEITO

O Brasil é um país múltiplo em diversas perspectivas, dentre eles ressaltamos os aspectos religiosos e culturais existentes em nosso país. O presente trabalho busca compreender as relações sociais estabelecidas entre os fiéis da Umbanda e Candomblé e os indivíduos de outras denominações religiosas no município de Ituiutaba – Minas Gerais.

No campo geográfico, enfatizou-se o estudo da Geografia Cultural, destacando a grande importância da referida área, que dentre suas diversas finalidades, busca compreender as múltiplas culturas e suas variantes no espaço, analisando o modo como os sujeitos comunicam-se, suas artes, vestimentas, vocabulário, práticas culturais, trabalhos e formas de expressão.

Cabe destacar que, além de área do saber geográfico, a Geografia Cultural é uma escola de suma importância para a referida ciência, com décadas de existência e obras de ampla relevância, como a histórica e quase centenária “A morfologia da Paisagem”, de Carl Ortwin Sauer, publicada em 1925.

Além do estudo de autores da Geografia Cultural, será enfatizada, ao longo desta obra, a abordagem da Geografia da Religião, analisando as múltiplas relações existentes entre a religião e o ambiente, bem como a forma que a primeira afeta o último. Compete ainda à Geografia da Religião verificar o modo de vida, a paisagem e o país, sendo de grande importância a análise desta e de outras ciências culturais que embasam a presente pesquisa.

Ao longo da obra, serão verificadas ainda as categorias de análise da Geografia, em especial o território, examinando sua abordagem cultural na perspectiva do sagrado afro-brasileiro, bem como as dinâmicas territoriais das religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

Além da Geografia, utilizou-se outras áreas do conhecimento, como o Direito, para construção do referencial teórico, buscando na junção dos múltiplos campos do saber reflexões para os problemas levantados ao longo da pesquisa.

No direito, verificou-se diversas legislações constitucionais e infraconstitucionais e o efeito prático que estas causam em relação ao processo de intolerância religiosa e preconceito no Brasil.

Por outro lado, a inviolabilidade de liberdade de consciência, de crença e de culto constituem respostas políticas aos desafios da diversidade religiosa, possibilitando, assim, desarmar o potencial conflituoso existente entre as diversas concepções religiosas e assegurar a coexistência pacífica das várias denominações.

Essa faceta do direito à liberdade consiste no posicionamento estatal neutro e independente, diante da pluralidade de religiões e concepções filosóficas referentes aos fenômenos sobrenaturais, conferindo ao indivíduo ampla autonomia na adesão de valores religiosos, espirituais, morais ou político-filosóficos.

Por outro lado, existe a questão da forma como as referidas práticas religiosas são vistas dentro de uma determinada cultura e sociedade. A questão do Estado laico e a diversidade religiosa, que pode, ou não, resultar em intolerância religiosa, deve ser analisada do ponto de vista acadêmico,

sociológico, filosófico, antropológico e geográfico.

Embora a justiça e as leis não sejam a única forma de combate ao racismo e a intolerância religiosa, são um dos modos pelo qual o cidadão pode buscar a proteção de seu direito junto ao órgão jurisdicionado ou ter reparado um determinado dano já perpetrado.

Ademais, inobstante a responsabilização judicial ser insuficiente para que a sociedade repila o caráter reprodutor de desigualdade social, o direito é uma importante ferramenta no combate ao racismo, em específico, ao racismo estrutural. Sendo assim, e tendo por base os motivos citados anteriormente, optamos por discorrer sobre os conceitos acadêmicos atinentes aos direitos e garantias fundamentais relativos à liberdade de crença e culto, bem como analisar o modo como as situações de discriminação envolvendo candomblecistas e umbandistas são tratadas pelos órgãos superiores da justiça.

Por último, verificou-se a formação das comunidades de matriz afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé, no município de Ituiutaba, bem como casos de intolerância religiosa e preconceito contra os praticantes de determinadas religiões.

Buscou-se realizar uma revisão de literatura de temas que entendemos necessários para uma compreensão satisfatória do objeto da presente pesquisa, oportunidade na qual percorremos assuntos como a Geografia Cultural, Geografia das Religiões, noções sobre o território, dinâmicas territoriais, resistência cultural, intolerância religiosa, racismo estrutural, Estado laico, bem como algumas características do local onde foi realizada a pesquisa: Ituiutaba – Minas Gerais.

O presente trabalho teve como objetivo compreender o

fenômeno da intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé em Ituiutaba pelo prisma da Geografia Cultural. Para tanto, foram estipulados alguns objetivos específicos para nortear a abordagem da temática neste trabalho. São eles: a) discutir os conceitos acadêmicos sobre a liberdade de crença e a intolerância religiosa no Brasil; b) analisar a formação¹ de comunidades de terreiro de matriz afro-brasileira em Ituiutaba; c) mapear as comunidades de terreiro estudadas ao longo do trabalho de campo; d) averiguar se há, ou não, casos de preconceito religioso contra as comunidades de terreiro em Ituiutaba; e e) verificar como as autoridades (políticas, jurídicas e policiais) lidam com os possíveis registros de intolerância religiosa em Ituiutaba.

A delimitação destes objetivos partiu, inicialmente, da definição das questões investigativas, ou seja, das inquietações do pesquisador. São elas: a) onde encontram-se situados alguns dos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de Ituiutaba – Minas Gerais?; b) como ocorre a formação de comunidades religiosas de matriz afro-brasileira, Umbanda e Candomblé, em Ituiutaba – Minas Gerais?; c) a liberdade de crença é respeitada pelos vizinhos dos terreiros que não são praticantes da Umbanda e do Candomblé em Ituiutaba?; d) caso

¹ Além do processo de formação, destacamos a existência do processo de maturação das comunidades de axé, que embora não seja trabalhado nesta pesquisa merece uma nota explicativa. No momento que a casa é fundada até ser considerada madura, é necessária uma série de consagrações do templo e dos sacerdotes, que passam por diversos processos formais de preparação, de acordo com as tradições das famílias de axé (família espiritual). No caso da Umbanda, não há um prazo específico para esta maturação, e no caso do Candomblé, o processo leva vários anos. Desta feita, após o templo estar formado, do ponto de vista espiritual, faz-se necessário que o mesmo percorra diversas consagrações para ser considerado maduro.

sejam constatados casos de intolerância religiosa, quais as formas de preconceito e discriminação sofridas pelos praticantes da Umbanda e do Candomblé em relação aos praticantes das demais religiões?; e) existem casos de agressões verbais, físicas ou morais, por parte dos adeptos de outras práticas religiosas, em relação aos praticantes da Umbanda e Candomblé?; e f) há registros policiais dos referidos fatos?

A pesquisa justifica-se, uma vez oportuniza aos excluídos, os praticantes das religiões de matrizes afro-brasileira, a chance de serem ouvidos, de relatarem todo o processo de preconceito e discriminação dos quais são vítimas durante longo período. A presente investigação deu voz àqueles que foram silenciados pela sociedade por décadas. O estudo contribui também para revelar uma realidade que sempre foi ocultada pelas religiões dominantes e seus praticantes.

Ademais, trouxe à baila a discussão do preconceito e da intolerância religiosa para o meio acadêmico, oportunizando a reflexão sobre o modo como são tratadas as pessoas que professam crenças diferentes das suas e que muitas vezes são vítimas de um preconceito enraizado em nossa sociedade. Destaca-se que o preconceito ocorre de forma atual e recorrente impondo subordinação, muitas vezes sequer sendo notado e revelando o caráter cultural do preconceito estrutural.

Foi possível discorrer sobre a intolerância religiosa contra as comunidades tradicionais de matriz afro-brasileira sob o prisma da ciência geográfica, possibilitando uma contribuição com a temática da intolerância contra as religiões de matriz afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé, no município de Ituiutaba.

A obra foi organizada em tópicos. No primeiro tópico foi

analisada a trajetória histórica da Geografia Cultural, com as alterações ocorridas ao longo dos anos e o modo como as correntes geográficas disciplinaram o tema. Tratou-se ainda sobre o desenvolvimento da Geografia Cultural no meio acadêmico brasileiro e a riqueza dos trabalhos produzidos por estes pesquisadores. Ademais, realizou-se uma análise da Geografia das Religiões e a importância da compreensão da referida área do saber para entendimento da complexidade das relações estabelecidas entre os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira e as demais religiosidades, como as religiões originárias do continente europeu.

No segundo tópico foi analisada a categoria de análise “território” sob o prisma de sua abordagem cultural na perspectiva do sagrado afro-brasileiro. Para tanto, lançou-se mão do estudo dos diversos conceitos da referida categoria no decorrer das décadas e das escolas geográficas, sendo abordados os diversos significados atribuídos ao termo. No mesmo tópico, explorou-se as dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira, bem como os espaços de convívio e de resistência cultural da Umbanda e do Candomblé. Por outro lado, discorreu-se ainda sobre a diversidade de origens dos cultos de matriz afro-brasileira, listando as religiões mais comuns no Brasil, dentre elas, o Candomblé, a Umbanda, a Cabula, o Culto de Ifá, a Pajelança Afro-Indígena, o Omelokô, o Culto aos Egungun, o Catimbó-Jurema (também conhecido por Jurema), a Quimbanda, a Nação Xambá e o Tambor de Mina, bem como suas respectivas características. Por último, analisamos alguns casos de ataque aos praticantes das religiões objeto do presente estudo, demonstrando que as referidas violências são atuais, graves e atingem os fiés de forma desumana e cruel.

No terceiro tópico o foco foi dado ao tratamento jurídico da liberdade de crença, analisando o caminho percorrido pelo Brasil no que tange à adoção de uma religião oficial pelo Estado brasileiro, sendo destacado que, em sua gênese, o país adotava uma posição confessional, tornando-se, posteriormente laico. Ademais, tratou-se das variadas concepções conceituais de constituição e da trajetória histórica da mesma, visando demonstrar a importância do referido regramento para assegurar direitos fundamentais relativos à liberdade religiosa. No mesmo tópico, foi abordado o Estatuto da Igualdade Racial, importante legislação que regulou uma série de garantias para as religiões de origem afro-brasileira, destacando algumas inovações trazidas pelo mesmo. Encerrando o tópico averiguamos o modo como os tribunais superiores vêm disciplinando a matéria, analisando, inclusive, o Recurso Extraordinário nº. 494.601, de 2019, que firmou a tese que “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”.

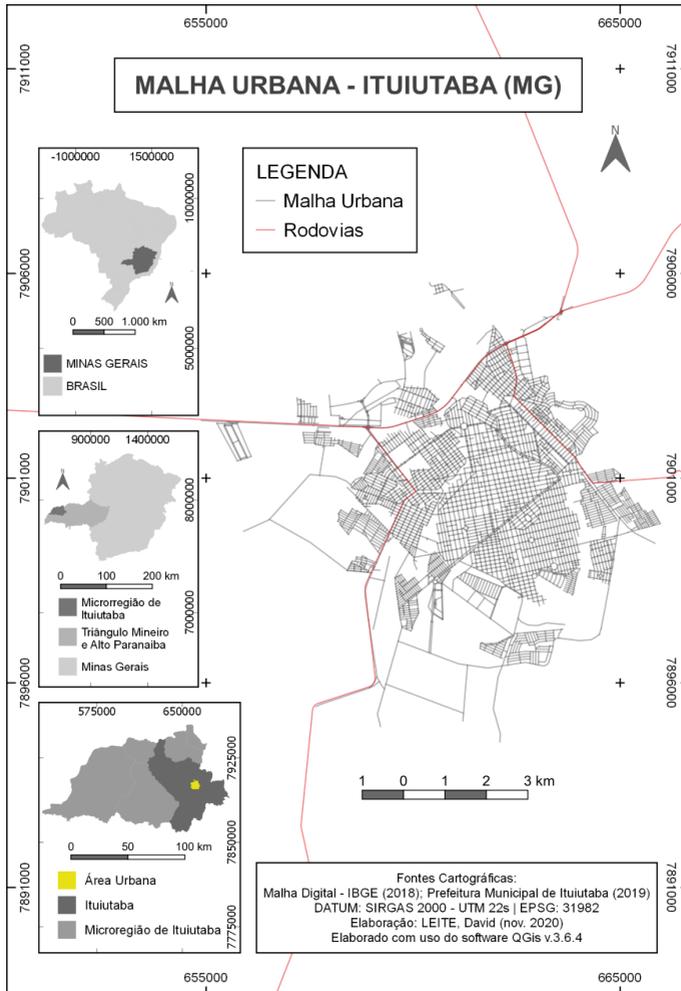
No quarto tópico examinou-se os terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, verificando a formação das comunidades religiosas de matriz afro-brasileira, oportunidade na qual foi traçado um perfil dos templos religiosos trabalhados na presente pesquisa. Abordou-se ainda a diferenciação entre termos como preconceito, racismo e intolerância religiosa, analisando a forma como a segregação se consubstancia através do repúdio ao outro. Finalizando o tópico, foi realizada a análise das entrevistas com os sacerdotes/sacerdotisas dos terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, sendo verificado o modo como estes vivenciam o preconceito religioso em seu dia a dia no município e a forma como lidam com os referidos atos intolerantes.

Por último, realizou-se as considerações finais do trabalho, sendo sinalizados os pontos de maior importância para o pesquisador no decorrer da pesquisa.

Ituiutaba, município no qual o estudo é realizado, encontram-se localizado na mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, a oeste do Estado de Minas Gerais tendo como municípios limítrofes Gurinhatã, Ipiacaçu, Capinópolis, Canápolis, Monte Alegre de Minas, Prata e Campina Verde, estando todos esses municípios situados no Estado de Minas Gerais. Ituiutaba é o principal centro urbano do Pontal do Triângulo Mineiro, desempenhando um papel essencial no setor econômico da região. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município possui um território de 2.598,046 km². Segundo Gouveia (2013), “o município de Ituiutaba apresenta-se como um importante pólo desenvolvimentista da região do pontal do Triângulo Mineiro, destacando-se pela sua organização socioeconômica e espacial” (GOUVEIA, 2013, p. 49).

No mapa 01 optamos por localizar geograficamente a malha urbana de Ituiutaba, bem como a posição da cidade em relação ao Brasil e ao Triângulo Mineiro, conforme veremos a seguir.

Mapa 1 - Malha urbana do município de Ituiutaba.



Elaboração: LEITE, David (nov. 2020).

Procedimentos metodológicos

Ao realizar uma pesquisa científica, faz-se necessário traçar procedimentos metodológicos que permitam alcançarmos os objetivos propostos. Ao discorrer sobre a pesquisa, Rampazzo (2015) relata que “a pesquisa é um procedimento reflexivo, sistemático, controlado e crítico que permite descobrir novos fatos ou dados, soluções ou leis, em qualquer área do conhecimento”. Desta forma, a pesquisa é uma atividade voltada para a solução de problemas por meio dos processos do método científico. (RAMPAZZO, 2015, p. 49).

O referido autor destaca que a pesquisa é um procedimento caracterizado por ser reflexivo, sistemático e crítico, que possibilita ao pesquisador descobrir novos fatos ou dados, bem como soluções ou leis nas mais diversas áreas do conhecimento científico. Prossegue Rampazzo (2015) relatando que a pesquisa possibilita encontrar soluções para os problemas levantados através de processos do método científico.

Neste sentido, para que o objetivo geral e os objetivos específicos pudessem ser alcançados adequadamente, foram estabelecidos os parâmetros metodológicos seguidos no presente estudo, sempre com base nos princípios da pesquisa qualitativa e fundamentados no olhar da Geografia Cultural, embasada em uma análise crítica dos fatos.

Existem diversas modalidades que podem ser aplicadas à pesquisa, dentre as quais pode-se citar a qualitativa e a quantitativa. A pesquisa qualitativa difere da quantitativa em basicamente dois aspectos: a forma de abordagem do problema e a sistemática pertinente a cada um dos enfoques.

Para o desenvolvimento da presente pesquisa e a consecução dos objetivos propostos, será utilizada a pesquisa qualitativa, que tem por escopo explorar o conjunto de fatores que abrangem o fenômeno central e apresentar pontos de vista ou significados diversos. Segundo Terence e Escrivão Filho (2006),

A pesquisa qualitativa, utilizada para interpretar fenômenos, ocorre por meio da interação constante entre a observação e a formulação conceitual, entre a pesquisa empírica e o desenvolvimento teórico, entre a percepção e a explicação (BULMER, 1977) se apresenta como uma dentre as diversas possibilidades de investigação. Constitui uma alternativa apropriada nos estágios iniciais da investigação, quando se busca explorar o objeto de estudo e delimitar as fronteiras do trabalho (...) (TERENCE; ESCRIVÃO FILHO, 2006, p. 3).

De acordo com os mesmos autores, a pesquisa qualitativa visa analisar os fenômenos através da interação constante entre a observação e a formulação conceitual, entre a pesquisa empírica e o desenvolvimento teórico, bem como entre a percepção e a explicação (TERENCE; ESCRIVÃO FILHO, 2006).

Dentro desta metodologia, as técnicas utilizadas no presente estudo, objetivando a consecução dos objetivos propostos foram: revisão de literatura e trabalho de campo, com coleta de dados empíricos, detalhadamente explicados a seguir.

A primeira parte do trabalho consistiu na revisão de literatura, procedimento que possibilita explicar o problema, embasando-se em revisão teórica de obras, dissertações e teses sobre a referida temática, servindo de modo complementar às demais formas de pesquisa empregadas neste trabalho.

Deste modo, devido à escolha realizada, tivemos como ponto inicial uma estrutura teórica que possibilite analisar a temática do presente estudo. Buscou-se esclarecer as questões propostas a partir do referencial da Geografia, do Direito, bem como de outras ciências humanas e sociais pertinentes à temática abordada na obra.

Da parte concernente ao direito, a revisão de literatura foi construída a partir da consulta a autores da área jurídica, documentos, artigos científicos, dissertações, teses, bem como à legislação pátria, seja a Constituição Federal, sejam as leis infraconstitucionais.

A pesquisa teórica objetivou compreender também o modo como os tribunais superiores vêm tratando a intolerância religiosa em seus julgados, através, principalmente, de jurisprudências sobre o tema.

Por sua vez, na parte que cabe à Geografia, a revisão de literatura foi realizada a partir da consulta a autores da Ciência Geográfica, artigos científicos, bem como dissertações e teses atinentes ao assunto pertinentes à presente temática.

De outro lado, discorreu-se sobre a categoria de análise “território” e todas as suas implicações no presente assunto, bem como o estudo da Geografia Cultural e Geografia das Religiões.

No que tange à Geografia Cultural, o trabalho pautou-se em autores como Claval (2011, 2012) e Corrêa Rosendahl (2005). Em relação à Geografia das Religiões, os autores que embasaram a pesquisa foram: Mata (2010), Pereira (2013), Fickeler (1999), Filho e Fausto (2001), Rosendahl (1995, 2012). No que se refere à categoria de análise “território”, a pesquisa foi embasada em Saquet (2013), Sturmer (2017), Haesbaert (2004, 2010), Souza (2012), Terra (2009), Santos (2002), Santos

e Silveira (2006), Raffestin (1993) e Portuguez (2015). Em relação ao estudo jurídico, os autores que embasaram a pesquisa foram: Masson (2016), Silva, (2009), Moraes (2016), Figueiredo (2012), Portuguez e Daher (2018), Silva e Cardoso (2018), Novelino e Cunha Júnior (2019), Carvalho (2015) e Silva (2004). As discussões sobre as comunidades de terreiro foram formuladas estribadas nos trabalhos de Freitas e Pedro (2016), Pradi (2004), Portuguez (2015, 2016), Lody (1987), Serra (2019) e Pereira (2014). No que tange ao preconceito religioso, a pesquisa foi embasada em Mezan (1998), Moore (2012), Tralci Filho (2018), Almeida (2018, 2020), Silva Júnior (2009), Fernandes (2017) e Lefebvre (2001); bem como outros que contribuíram para nossa análise com suas obras nas diferentes temáticas abordadas.

Destaca-se que as conexões necessárias para a boa compreensão do texto foram realizadas à medida que os assuntos foram trabalhados. Para traçar o caminho metodológico foram utilizadas as contribuições de Gil (1999 e 2010), Pessôa (2017), Seabra (2011), Rampazzo (2015) e Terence e Escrivão Filho (2006).

A segunda etapa do trabalho consistiu na pesquisa de campo, em que foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os sacerdotes e sacerdotisas dos seus respectivos templos, tendo por objetivo averiguar a existência de casos de preconceito e/ou discriminação em relação às respectivas religiões.

A escolha por utilizar a entrevista é adequada à presente pesquisa, uma vez que, segundo Gil (1999), possibilita a obtenção de “informações acerca do que as pessoas sabem, creem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a

respeito da coisa precedente” (GIL, 1999, p. 117), com a finalidade de obter dados sobre as cerimônias religiosas, formato dos cultos, a existência, ou não, de formas de preconceito e/ou discriminação em relação aos praticantes das referidas religiões.

As entrevistas foram realizadas na modalidade semiestruturada² com os sacerdotes/sacerdotisas dos terreiros de Umbanda e Candomblé estabelecidos no mesmo endereço há, pelo menos, um ano. Definiu-se o referido critério de tempo em relação à localização visando um espaço temporal razoavelmente considerável que possibilitasse ao sacerdote perceber o ambiente circunvizinho, bem como possíveis situações de intolerância.

Optou-se pela realização de entrevistas apenas com os sacerdotes/sacerdotisas por uma série de motivos, dentre eles, o fato que muitos fiéis das religiões de origem afro-brasileira têm receio de se reconhecerem como adeptos de tais religiões. Ademais, os sacerdotes possuem maior exposição e consequente visibilidade do que os fiéis, sendo alvos em maior grau de intolerância. Além disso, as referidas pessoas, como autoridades religiosas que são, conhecem de forma mais ampla e detalhada os processos discriminatórios, tanto através de experiências pessoais como de relatos confidenciais pelos fiéis que frequentam seus templos.

² Podemos caracterizar a entrevista semiestruturada como sendo aquela guiada pela relação do ponto de interesse que o entrevistado vai percorrendo ao longo de seu curso. Embora existam perguntas formuladas antecipadamente, estas não são taxativas, sendo possibilitado ao entrevistado discorrer sobre o tema segundo suas recordações, vivências, experiências etc.

Assim como os sujeitos entrevistados, outro ponto que merece destaque é o motivo da escolha das religiões objeto da presente pesquisa. Optou-se pela Umbanda e pelo Candomblé por dois motivos. Primeiro, por serem religiões de matriz afro-brasileira mais comuns na cidade de Ituiutaba; e segundo, pelo fato que, normalmente, nos templos religiosos, em dias e horários alternados, ocorrem cerimônias tanto de Umbanda como de Candomblé no mesmo local. Existem casos em que o terreiro seja apenas de Candomblé ou apenas de Umbanda. Todavia, não rara as vezes, temos as duas religiões funcionando no mesmo espaço, em dias distintos.

O trabalho de campo contemplou nove casas de Umbanda, duas de Candomblé/Umbanda e uma de Kimbada³/Umbanda. Os sacerdotes/sacerdotisas foram localizados com a contribuição do presidente da União de Terreiros de Ituiutaba – UTUI, bem como com a indicação dos próprios entrevistados.

Segundo informado pelo presidente da UTUI no momento da realização da entrevista, qual seja o dia 7 de julho de 2020, a associação estava realizando um levantamento sobre os terreiros de Umbanda e Candomblé existentes em Ituiutaba e tinha catalogado, até a data da entrevista, um total de 20 casas de Umbanda e quatro casas de Candomblé. Portanto, o presente trabalho pautou-se em 50% das casas de Candomblé e 45% das casas de Umbanda catalogadas pela UTUI até o momento da realização do trabalho de campo. Ainda segundo o presidente da UTUI, especula-se que a estimativa seja de aproximadamente 70

³ Vide conceito de Kimbada na tabela intitulada “Culto de matriz afro-brasileira e suas características” constante no tópico: “A diversidade de origem dos cultos de matriz afro-brasileira”.

terreiros de Umbanda e Candomblé. Contudo, não existem dados oficiais sobre o referido número.

Segundo Portuguese (2016), na data de publicação de seu trabalho intitulado “O lugar das religiões afro-brasileiras em Ituiutaba – MG”, Ituiutaba contava com dois terreiros de Candomblé, que foram caracterizados da seguinte forma: “As casas de Candomblé de Ituiutaba são espaços de práticas multirreligiosas, pois o culto aos Orixás não detêm exclusividade nos espaços sagrados.” (PORTUGUEZ, 2016, p. 20).

Portuguez (2016) informou ainda que a cidade não possuía oficialmente templos de Umbanda declarados, mas que tinha terreiros não catalogados pelos órgãos públicos e que estes eram residenciais, constituindo a maior parte dos espaços de práticas religiosas de matriz afro-brasileira. Naquele momento, Portuguese (2016) estimava existirem 10 terreiros de Umbanda em Ituiutaba. O autor pesquisou a existência de outras religiões de matriz afro (Omolokô, Ifás etc.), mas não localizou tais práticas na cidade.

Destaca-se que até o momento da realização do trabalho de campo não fora encontrado qualquer tipo de documento público ou particular que relacionasse os templos religiosos de Umbanda e Candomblé existentes no município de Ituiutaba, sendo que o referido levantamento estava sendo realizado pela UTUI, encontrando-se o mesmo em aberto.

Dentre as comunidades localizadas no trabalho de campo, notou-se uma grande adversidade para a realização das entrevistas. Muitos dos sacerdotes abordados mostraram-se resistentes a qualquer tipo de contato, conversa ou entrevista, negando-se a responder perguntas em relação à Umbanda e ao

Candomblé, o que pode ser explicado pela desconfiança e pelo medo de se exporem ou serem mal tratados, bem como o receio de estarem servindo a pessoas que pudessem discriminá-los ou lhes causar prejuízo. O referido fato resultou em um menor número de entrevistas, uma vez que os sacerdotes abordados recusaram-se a participar da pesquisa.

Outro fator que dificultou o trabalho de campo foi o período em que ocorreu a coleta de dados, que foram os meses de junho, julho e agosto de 2020, período de grande incidência de casos de contaminação pelo Corona Vírus no município de Ituiutaba, o que prejudicou imensamente o trabalho de campo e as visitas aos terreiros de Umbanda e Candomblé, que encontravam-se fechados e sem a realização de atividades religiosas e assistenciais. Destaca-se que até a data de finalização do presente trabalho, qual seja, novembro de 2020, alguns dos templos de religiões de matriz afro-brasileira permaneciam fechados ou atendendo apenas aos médiuns do terreiro, o que impossibilitou qualquer tentativa de visitaçã *in loco* de referidos espaços.

Concluída a realização das entrevistas semi-estruturadas, as falas de todos os entrevistados foram transcritas e analisadas. Os leitores e as leitoras deste livro deverão compreender que, ao transcrever as falas, optamos por registrar os depoimentos da forma como foram ofertados pelos depoentes, sem alterações de palavras ou correções na forma de falar. Não operamos acertos de língua portuguesa, pois em estudos culturais como este, a maneira como os entrevistados se comunicam é sim um dado da pesquisa.

A leitura dos depoimentos pode gerar certa dificuldade de compreensão para os leitores e leitoras pouco habituados(as) com esta técnica de utilização dos dados gravados. Porém, por

outro lado, tornam os depoimentos mais autênticos e repletos de aspectos analisáveis.

Nas falas dos entrevistados, foram observadas a existência de conflitos territoriais e a resistência cultural das religiões de origem afro-brasileira, especificamente a Umbanda e o Candomblé, bem como todo o contexto social, cultural e religioso envolvendo os terreiros visitados.

Após a identificação e localização geográfica dos terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba que fizeram parte do trabalho de campo, realizou-se o mapeamento dos mesmos, bem como dos casos de intolerância religiosa noticiados pelos sacerdotes e sacerdotisas, que serão detalhadamente pontuados ao longo do trabalho.

Além das entrevistas realizadas com os sacerdotes/sacerdotisas, realizou-se uma entrevista com o presidente da União de Terreiros de Ituiutaba - UTUI. A referida união foi constituída no ano de 2019, com o objetivo de combater e evitar os atos de intolerância religiosa em Ituiutaba e nas cidades vizinhas, concretizando, desta feita, uma rede de solidariedade e de ativismo dos umbandistas. A entrevista realizada com o presidente da UTUI ocorreu na modalidade aberta, oportunidade em que o entrevistado discorreu livremente sobre a temática, sendo os dados detalhadamente analisados.

Ressalta-se ainda que, inicialmente, pretendíamos realizar o registro fotográfico dos templos religiosos, das festividades e dos acontecimentos culturais realizados nos terreiros de Umbanda e Candomblé. Contudo, o período em que foi realizado o trabalho de campo coincidiu com o período de distanciamento social imposto em decorrência do Corona Vírus, no qual os terreiros de Umbanda e Candomblé encontravam-se

fechados para o público externo, impossibilitando, assim, a coleta destes dados.

Todavia, mesmo diante da impossibilidade de registros fotográficos por parte do pesquisador, foi realizada busca junto aos arquivos dos terreiros de Umbanda e Candomblé e as imagens obtidas passaram a integrar o presente trabalho. Por último, registra-se que a pretensão inicial em realizar a coleta de dados junto aos registros policiais de possíveis Boletins de Ocorrência (BO) que tivessem por objeto a intolerância religiosa não foi possível, uma vez que, não foi constatada a lavratura de nenhum BO sobre o referido crime, sendo tal constatação confirmada pela autoridade policial.

Superada a análise do procedimento metodológico, passaremos agora a trabalhar o primeiro tópico da obra que versará sobre a trajetória da Geografia Cultural.

GEOGRAFIA CULTURAL E OS ESTUDOS DA RELIGIÃO

A Geografia Cultural passou por diversos contextos e abordagens, desde o seu surgimento. A intensificação, do ponto de vista científico, pela multiplicidade de sociedades humanas, seus modos de comunicação, técnicas, obras e crenças desenvolveram-se ao longo do século XIX.

No continente europeu, os estudos relativos ao folclore surgiram nas décadas de 1820 e de 1830, enfatizando a literatura popular oral, os contos e as lendas, sendo que, em meados do século XIX, os estudos sobre a pluralidade das técnicas utilizadas pelas populações européias multiplicaram-se. Ao referir-se sobre o tema, Claval (2011) informa que

A curiosidade científica pela diversidade das sociedades humanas, de suas línguas, de suas técnicas, de suas obras e de suas crenças se desenvolveu durante o século XIX. Na Europa, os estudos sobre o folclore apareceram nos anos vinte e trinta daquele século, com um foco sobre a literatura popular oral, os contos e as lendas (RUPPEISENREICH, 1984). No meio do século, os trabalhos sobre a diversidade das técnicas usadas por essas populações multiplicaram-se. Em 1873, por exemplo, o Dr. Havelius criou em Stockholm o *Nordiska Musset*, o primeiro onde casas rurais de todas as regiões de um país foram apresentadas. (CLAVAL, 2011, p. 5).

Claval (2011) prossegue corroborando que Edward Tylor (1832-1917) propôs, em 1871, uma definição de cultura, na qual “ela era feita de tudo o que não era inato ao homem e era

transmitido e ensinado a ele: linguagem, práticas, técnicas, conhecimentos e crenças” (CLAVAL, 2011, p. 6). Nesse sentido, segundo a concepção tyloriana, a cultura seria composta por todo o conjunto de conhecimentos, crenças, costumes e hábitos adquiridos pela sociedade, como membro de uma determinada sociedade.

A abordagem cultural na primeira metade do século XX enfatizava os meios utilizados pelos grupos humanos para alterar o ambiente, como por exemplo a domesticação de animais, as técnicas agrícolas e de criação de gado, a rotação de culturas – para manter a fertilidade do solo, técnicas para construção de casas e demais edificações. O destaque recaía nas interpretações funcionais.

Embora a ênfase incidia em referidas interpretações, geógrafos como o alemão Eduard Hahn (1856-1928), o francês Pierre Deffontaines (1894-1978) e o norte-americano Carl Sauer (1889-1975) debruçaram-se nos elementos simbólicos da paisagem; todavia, não analisaram as representações dos homens.

O conceito de cultura mudou consideravelmente ao longo dos anos. Depois da Segunda Guerra Mundial, a maioria dos antropólogos norte americanos adotou uma nova definição de cultura, mais abrangente que aquela cunhada por Tylor, sendo enfatizada a sua dimensão simbólica.

A Geografia Cultural tratava, em grande parte, do aspecto material da ação humana e de seus traços na paisagem, sendo que o referido contexto de estudo e análise mudou substancialmente nos anos 1960 e 1970, deixando de ser predominantemente objetivo e passando a analisar a subjetividade humana.

Enquanto nas décadas de 1950 e 1960 os estudiosos das ciências sociais voltavam os olhos para as bases que permaneciam estáveis durante longo período de tempo, nos anos setenta passou-se a analisar a fragilidade do estruturalismo⁴, uma vez que, embora este explicasse a permanência das estruturas, não analisava sua evolução e sua história.

Surge um movimento que propõe unir as lições aprendidas com o estruturalismo e o papel da iniciativa do indivíduo. A esse movimento dá-se o nome de Estruturacionismo, tendo como expoentes o francês Pierre Bourdieu (1930-2002) e o britânico Anthony Giddens (1932). Este último destacava a importância do local para a construção da realidade social na qual o indivíduo encontrava-se inserido, desempenhando importância decisiva para o pensamento científico nos anos oitenta.

No Reino Unido, a mudança na definição de cultura se deu pela convergência de duas correntes distintas. A primeira, liderada por Raymond Williams (1921-1988), propunha uma interpretação do marxismo baseada na igualdade sobre os modos de comunicação e de produção, sendo que a dominação das classes altas produzia a disseminação do seu modo de representação. Já a segunda corrente, liderada por Stuart Hall (1932-2014), examinava o papel das representações na origem da imagem do outro, bem como as variadas formas de exclusão e de segregação social. Ao comparar a concepção tyloriana à

⁴ Segundo o *Dicionário de História do Mundo Contemporâneo*, o Estruturalismo é um “movimento intelectual que se iniciou no começo do século XX e que se aplicou como método na maioria das ciências”. Considera a realidade que estuda como uma série de estruturas formadas por elementos solidários entre si, de forma que não pode ser modificado um sem que afete aos demais. (ALONSO, 2000, p. 151-152).

inglesa, Claval (2011) relata que:

Na conceituação tyloriana, a cultura era analisada na perspectiva da sua transmissão a cada indivíduo a partir de um corpo coletivo de práticas, técnicas, conhecimentos e crenças. Na conceituação que se desenvolve doravante nos países de língua inglesa, nos anos sessenta e setenta, a cultura torna-se um instrumento de dominação, usado pelas classes mais altas para impor às classes mais baixas comportamentos conforme seus interesses. (CLAVAL, 2011, p. 8).

Claval (2011) destaca ainda que a conceituação de cultura desenvolvida a partir dos anos de 1960 e 1970 tornou-se um instrumento utilizado pelas classes mais altas para dominar as classes mais baixas e impor a estas os comportamentos de acordo com os interesses dos mais poderosos economicamente.

Após a década de 1970, a abordagem cultural teve motivações variadas e desenvolveu-se por um período de tempo de aproximadamente 30 anos, tendo surgido diversos motivos para enfatizar as dimensões culturais, dentre eles, o interesse pela abordagem cultural como consequência da Nova Geografia⁵

⁵ Segundo Christofolletti (1976), a expressão Nova Geografia foi utilizada inicialmente por Manley (1966), tendo como algumas de suas características: “a) a transferência do estudo das paisagens para o das organizações espaciais, como o foco principal para a análise geográfica; b) a relevância das abordagens idiográfica e nomotética em Geografia; c) a permanência das localizações no espaço absoluto e a flexibilidade dos critérios para a representação geográfica no espaço relativo; d) as ideias básicas sobre a teoria histórico-geográfica e sobre a teoria probabilística na abordagem dos fatos geográficos; e) os instrumentos de análise, focalizando principalmente os aspectos relacionados com o uso de modelos; e f) considerações a propósito da quantificação em Geografia, cujas técnicas representam

e a reação quanto à desumanização da disciplina e como crítica ao caráter conservador da Nova Geografia.

Durante a década de 1980, o interesse pela abordagem cultural expandiu-se, tendo sido aguçada a curiosidade pelo espaço humano. A diversidade cultural assumiu formas distintas, a depender do país no qual se desenvolveu.

Nos países de língua inglesa, por exemplo, a Nova Geografia Cultural baseou-se suas conceituações simbólicas da cultura de Raymond Williams ou de Stuart Hall. Denis Cosgrove (1948-2008), por exemplo, inspirou-se nas publicações de Raymond Williams, tendo escrito a obra *Social Formation and Symbolic Landscape*, na qual analisou as construções residências aristocráticas, bem como os jardins venezianos do século XVII, nos quais analisava a legitimação do poder através do padrão estético das construções, bem como impunha a visão de paisagem e da sociedade das classes dominantes às classes subalternas.

Já Peter Jackson (1955 – dias atuais) baseou seus estudos em Stuart Hall. Além de investigar as culturas de classe, Jackson analisava também a função desempenhada pelos movimentos sociais e a exclusão social. Nesse sentido, a cultura surge como um instrumento de luta e de resistência entre os diversos elementos sociais.

Para estudiosos como Don Mitchell (1961 – dias atuais), a cultura é utilizada como instrumento em resistências sociais, no qual grupos minoritários, como os pertencentes aos terreiros de Umbanda e Candomblé, afirmam sua identidade cultural,

maneiras e meios para a pesquisa geográfica”. (CHRISTOFOLETTI, 1976, p. 32-33).

restando claro que a religião desempenha, além do papel espiritual, uma função de resistência e perpetuação da identidade e da cultura de todo um povo.

Na França, a Nova Geografia Cultural permaneceu fidedigna ao conceito da cultura desenvolvida por Tylor, na qual é tida como o conjunto daquilo que é difundido, elaborado e concebido pelos homens. Segundo Claval (2011), a referida escolha parecia necessária por dois motivos. Primeiro, por continuar com as pesquisas sobre cultura material dos primeiros 70 anos do século XX; e segundo, por ressaltar os processos de comunicação com a contraposição das culturas da oralidade, do escrito e das mídias modernas. Claval (2011) prossegue, relatando que:

Nessa conceituação, a geografia cultural analisa os mecanismos de comunicação que são responsáveis pela transmissão da cultura. Ela evidencia as fases da construção do indivíduo através da cultura, e enfatiza o papel da reprodução e este da invenção. Ela mostra como as identidades individuais e coletivas resultam dessa construção. Neste processo, um aspecto fundamental é a criação duma dimensão normativa na existência individual e coletiva. As normas nascem da capacidade da mente humana de imaginar alhures, que servem de modelos: o tempo imemorial das religiões tradicionais, o céu das religiões reveladas, a esfera da razão das metafísicas, a utopia das ideologias do progresso social, as forças inconscientes profundas nas ideologias contemporâneas. (CLAVAL, 2011, p. 12).

Ainda segundo Claval (2011), a conceituação tyloriana de Geografia Cultural utilizada pela França não exclui a análise dos conflitos culturais dos modelos de estudo inglês e americano, sendo apenas mais abrangente e mais aberta.

A análise criteriosa das bases da sociedade ocidental continuou no final da década de 1980 e início da década de 1990, oportunidade na qual as técnicas de desconstrução foram propagadas nos *campus* universitários de cultura inglesa, tendo as teses de Edward Said (1935-2003) grande repercussão, uma vez que discorriam sobre os preconceitos europeus em relação ao mundo oriental.

Na década de 1980, houve uma virada linguística na história e outra virada espacial nas ciências sociais, sendo que em meados da década de 1990 começou-se a falar em uma virada cultural da geografia.

A virada linguística da história refere-se à atenção dada pelos historiadores à diversidade cultural no tempo e no espaço, sendo analisada a realidade de determinado período histórico, baseado na cultura dos povos marginalizados e excluídos pela sociedade. Já nas ciências sociais, a virada cultural ocorreu com a ênfase no estudo do papel da distância e das diversidades dos lugares, em contraposição ao destaque dado até então à observação da vida social.

Na geografia, a virada cultural possibilita um olhar mais amplo em relação à cultura. Claval (2011) relata que “o que significa a virada cultural é a totalidade dos saberes geográficos tem uma dimensão cultural: eles são relativos a uma época, a um lugar ou a uma área” (CLAVAL, 2011, p. 13). O referido autor prossegue, informando que

Construir uma geografia cultural como um compartilhamento da geografia não tem sentido: a construção duma sub-disciplina deste tipo tem um valor prático, mas o que é importante é entender o papel da cultura no conjunto dos fenômenos geográficos: daí o

sentido novo da abordagem cultural da geografia. (CLAVAL, 2011, p. 14).

Para Claval (2011), a virada cultural teve como papel compreender a cultura em sua totalidade, em relação aos fenômenos geográficos⁶. O mesmo autor prossegue, destacando as importantes consequências relativas à virada cultural, dentre elas, uma maior prudência relativa aos preconceitos e interesses particulares dos pesquisadores, bem como uma reavaliação das formas usuais do conhecimento geográfico.

Claval (2012) destaca ainda que a virada cultural vai desenhando-se baseada nas orientações provenientes da Nova Geografia, e arremata dizendo que esta debruça-se “sobre a percepção do espaço e os vieses que ela introduz na disciplina, sobre os mapas mentais e as representações” (CLAVAL, 2012, p. 14).

O referido autor discorre que a Geografia Cultural, renovada após os anos de 1970, embasa-se em alguns pontos, dentre eles: 1) o fato do conhecimento ser baseado em percepções e sobre representações da superfície da Terra; 2) a cultura é pensada a partir de elementos inventados ou que foram transmitidos; 3) a cultura existe para além dos indivíduos, que a criam e a modificam; 4) o processo de construção cultural é também social; 5) a construção do ser social encontra-se relacionada com sua identidade; 6) a construção de uma sociedade e de seu espaço perpassa pela construção de sua

⁶ Destacamos que os terreiros produzem uma série de conhecimentos que não são reconhecidos pela ciência geográfica de base eurocêntrica. Os referidos templos religiosos dão voz a grupos minorizados, como os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira, permitindo-os vivenciarem sua religiosidade, cultura, ancestralidade e culto aos Orixás.

cultura; 7) a Geografia Cultural atua como início do sistema de crenças e valores; e 8) a Geografia Cultural tem por objeto de estudo a cultura e a ideologias comunitárias. Em resumo, a cultura é um fato social que inside sobre os indivíduos. A cultura é fenômeno de grupos.

O espaço destinado à cultura na ciência geográfica alterou-se fortemente nas últimas décadas. Até a década de 1970, o foco embasava-se em dimensões materiais e técnicas da cultura, sendo que atualmente o enfoque é dado sobre as dimensões simbólicas da mesma. A virada cultural destaca-se pelo alargamento do campo de estudos, analisando as diversas culturas, dentre elas, a dos jovens, dos velhos, dos negros e dos grupos religiosos de origem afro-brasileira.

A análise ultrapassa a parte material e estende-se a importância dos templos, às cerimônias religiosas, às formas de resistência das religiões, às festas, dentre outros modos que demonstram as vivências, os conhecimentos e o modo de ver o mundo de outros grupos sociais.

O atual estudo da Geografia Cultural permite-nos analisar e conhecer os conflitos sociais na escala local, bem como todo o processo de resistência cultural realizado pelos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de Ituiutaba – Minas Gerais, sendo necessário considerar a importância da cultura na medida em que se inaugura os conflitos entre classes, nações e em relação à guerra cultural.

A Geografia Cultural no Brasil

Além da trajetória histórica da Geografia Cultural em relação às publicações estrangeiras, importante se faz discorrer ainda sobre o percurso da geografia brasileira em âmbito universitário. Ao discorrer sobre o referido processo, Corrêa e Rosendahl (2005) relatam que “a geografia brasileira de cunho acadêmico nasce em 1934 com a criação do departamento de geografia (e história) na Universidade de São Paulo”. Em 1936 aparece na cidade do Rio de Janeiro o segundo curso, na atual Universidade Federal do Rio de Janeiro. (CORRÊA; ROSENDAHL, 2005, p. 97).

Corrêa e Rosendahl (2005) prosseguem, relatando que, não obstante os diversos cursos de geografia, boa parte destes eram voltados à formação de professores de ensino secundário, sendo que até o final de 1980 os aspectos culturais eram tratados nos estudos regionais, e não em uma área específica. Ao destacarem os fatores que contribuíram para o surgimento da dimensão da Geografia Cultural no Brasil, Corrêa e Rosendahl (2005) relatam que

A heterogeneidade cultural no Brasil, assim como o seu dinamismo, e a escala dos praticantes da geografia (os congressos da geografia reúnem 2000-3000 pessoas), assim como as inúmeras redes estabelecidas com geógrafos europeus e norte-americanos, contribuíram para que fosse despertado o interesse pela dimensão cultural do espaço. Afinal, parafraseando Denis Cosgrove, a cultura está em toda parte, manifestando-se no espaço e no tempo, especialmente se este espaço for amplo, diversificando e mutável, como é o Brasil. (CORRÊA; ROSENDAHL, 2005, p. 97-98).

Corrêa e Rosendahl (2005) destacam também que a heterogeneidade cultural aliada ao seu dinamismo, bem como as

inúmeras redes com os geógrafos europeus e norte-americanos, auxiliaram a despertar o interesse pela perspectiva cultural do espaço no Brasil.

No ano de 1993 foi criado o Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), fundado e coordenado por Zeny Rosendahl, sendo um centro de difusão da Geografia Cultural no Brasil.

Em 1995, o NEPEC lançou o periódico denominado *Espaço e Cultura*, com dois números anuais, tendo como componentes do Conselho Consultivo geógrafos como Paul Claval, Denis Cosgrove, Marvin Mikesell e o teólogo Leonardo Boff. No ano de 1996 surge a série de livros denominada “Geografia Cultural”, também organizada e publicada pelo NEPEC.

Destaca-se que diversas outras universidades públicas, como as situadas em Goiânia, Fortaleza e Uberlândia, têm programas de Pós-graduação em Geografia, com publicação de artigos, dissertações e teses na área da Geografia Cultural. Importante mencionarmos também a contribuição do Núcleo de Estudos em Espaços e Representações (NEER), que atua efetivamente na produção acadêmica de pesquisas em espaços e representações.

Além dos estudos realizados nas universidades públicas brasileiras, outra forma de disseminação da Geografia Cultural é a tradução de textos, com posterior publicação, pelo NEPEC, de autores como Carl Sauer, Paul Claval, Duncan, Cosgrove, Wagner e Mikessell, dentre outros, que ajudam na difusão das referidas obras.

No Brasil, diversos autores trabalham temáticas

relacionadas à Geografia Cultural, dentre os quais pode-se citar Rosendahl, Haesbaert, Monteiro, bem como Almeida e Ratts. Ao discorrerem sobre a produção nacional, Corrêa e Rosendahl (2005) relatam que

Parcialmente influenciada pelas traduções, mas dotada de forte criatividade, a produção brasileira em geografia cultural tem crescido muito a partir da década de 1990. Paisagem cultural, percepção e significados, religião como uma construção cultural, espaço geográfico e literatura, cinema e espaço de festas populares, tanto o carnaval no Rio de Janeiro como festas de origem rural, território, imaginário e identidade, são alguns dos temas abordados e publicados quer na revista Espaço e Cultura, quer em outros periódicos e anais de Congresso, quer ainda na Geografia Cultural. (CORRÊA; ROSENDAHL, 2005, p. 99).

Corrêa e Rosendahl (2005) salientam alguns temas trabalhados pelos geógrafos brasileiros, dentre eles a religião, as festas populares, o imaginário e as identidades, temas importantes para que possamos compreender as diversas expressões culturais existentes no Brasil.

O Brasil é, sem dúvidas, um país com inesgotáveis temas no que diz respeito à Geografia Cultural, possuindo uma multiplicidade de assuntos a serem trabalhados e estudados. Ao comentar sobre o assunto, Claval (2012) relata que

O Brasil oferece um prodigioso campo de estudos àqueles que se interessam pela diversidade das sociedades e pela multiplicidade de possibilidades de sua apreensão do real. As raízes ameríndias da cultura nacional são identificáveis em muitos domínios, por exemplo, na agricultura e nos hábitos alimentares; os aportes da cultura africana são também consideráveis,

com o surgimento e a consolidação de sincretismos religiosos no Candomblé ou na Umbanda, assim como com o nascimento da sociedade neoafricanas, como os quilombos. A componente européia é dominante em muitos domínios, mas ela se exerceu em momentos variados e sob diversas maneiras. A colonização trouxe os portugueses; alguns eram cristãos novos; alguns ciganos também se juntaram a eles. O catolicismo marca profundamente as atitudes da maior parte da população. (CLAVAL, 2012, p. 16-17).

Claval (2012) destaca o vasto campo de estudo da Geografia Cultural no Brasil, tendo em vista a diversidade das sociedades aqui existentes, bem como a variedade de culturas identificáveis. Dentre as múltiplas culturas, pode-se citar as religiões de origem afro-brasileira, especificamente a Umbanda e o Candomblé, que possuem uma riqueza social, organizacional, religiosa e cultural expressivas e que merecem ser amplamente estudadas e pesquisadas, como propomos neste trabalho.

Ao evidenciar alguns geógrafos brasileiros e as pesquisas realizadas por estes, Claval (2012) destaca que

Os grupos indígenas, aqueles da Amazônia em particular, e os quilombos, dispersos praticamente em todo o território nacional, suscitam trabalhos de pesquisa preciosos e bem documentados, como testemunha uma tese de doutorado recente de Adnilson de Almeida Silva (2010), ou as pesquisas de Rafael Sanzio A. dos Anjos (2003) sobre a distribuição das populações de origem africana e a rede de quilombos distribuídos pelo Brasil. As populações do Brasil profundo, do sertão, e suas identidades, são analisadas há quase vinte anos por Maria Geralda de Almeida e o grupo de pesquisa coordenado por ela (Almeida; Chaveiro; Costa Braga, 2008). Os

vídeos-documentários de Rossevelt José dos Santos fornecem um testemunho vivo sobre as culturas rurais da região do Triângulo Mineiro. Josué da Costa Silva se interessa pelas populações ribeirinhas da Amazônia e se questiona sobre a maneira como sua cultura triunfa sobre a dispersão e a distância (Kozel et AL. 2009). As primeiras publicações de Rogério Haesbaert reconstruíram o avanço de frente de colonização gaúcha, a partir do sul em direção ao norte, desde as florestas de araucárias e pinheiros até as margens da floresta amazônica, através dos cerrados, cartografando os templos religiosos luteranos e os centros de tradição gaúcha que estes grupos vão criando em suas estratégias de migração. (CLAVAL, 2012, p. 19).

Claval (2012) destaca alguns geógrafos, dentre eles Adnilson de Almeida Silva, Rafael Sanzio A. dos Anjos, Maria Geralda de Almeida, Rossevelt José Santos, Josué da Costa Silva e Rogério Haesbaert, evidenciando a diversidade das pesquisas realizadas pelos mesmos, bem como a importância destas para a construção dos estudos atinentes à Geografia Cultural.

Outras abordagens realizadas dentro da Geografia Cultural recaem sobre as diversas formas de segregação das cidades, suas áreas periféricas, os condomínios residenciais fechados, a criminalidade urbana, a violência, bem como diversos outros problemas que atingem as cidades.

A religião é outro tema frequente nos estudos da Geografia Cultural. Pode-se citar as pesquisas de Zeny Rosendahl sobre o catolicismo popular e as concepções do espaço sagrado. Além do catolicismo, as religiões de origem afro-brasileiras também despertam o interesse de pesquisadores na área da Geografia Cultural, como os trabalhos

desempenhados por Aureanice de Mello Corrêa (2004), que analisou a festa da Irmandade da Boa Morte, que acontece na cidade de Cachoeira – Bahia.

No mesmo sentido, o presente trabalho tem o interesse de compreender como ocorre a resistência cultural das comunidades de terreiro localizadas no município de Ituiutaba em relação às práticas preconceituosas perpetradas contra os praticantes do Candomblé e da Umbanda, sendo de fundamental importância analisar o papel desempenhado pela Geografia da Religião, o que passaremos a fazer a partir de agora.

Geografia da Religião

Inicialmente, discorreremos sobre o termo “religião” e a importância deste para Geografia. O tema religião tem despertado paixões e discussões acaloradas em diversas pessoas, ao longo dos séculos. Segundo Mata (2010), a palavra religião é frequentemente associada ao verbo latino *religare*, que significa religar, realizar o estabelecimento de uma ponte entre a humanidade e o sagrado, os deuses, as divindades, ou qualquer tipo de personalidade sobre-humana.

Mais adiante, Mata (2010), baseado nos trabalhos de Émile Benveniste, relata que, em verdade, o sentido da palavra religião seria diferente do verbo latino *religare*:

Originalmente não era o sentido da palavra. Para Cícero, *religio* viria de *legere*, “colher, congregar”. Na época clássica, *religio* denotava mais comumente “escrúpulo”, “uma hesitação que detém, um escrúpulo que impede”. Ser *religiosus*, para o romano, significava, antes de mais nada, manter este escrúpulo em relação ao culto, observar adequadamente os ritos. Somente com a vitória do cristianismo e que se impõe à palavra *religio* a ideia de uma “ligação” entre o praticante e o objeto do culto. (MATA, 2010, p. 126).

Pelas próprias colocações de Mata (2010), verifica-se que o significado original do termo religião é passível de divergências conceituais, sendo que, para cada sociedade o vocábulo possui um significado diferente. Inobstante as variações em relação à sua definição, utilizaremos a palavra “religião” para nos referirmos à ligação espiritual entre os seres humanos com Deus, as entidades ou outras formas de divindades.

Pereira (2013) traz a importância da religião nas discussões geográficas, nos seguintes termos:

Tentando especificar um pouco mais a ideia de “religião”, para envolvê-la nas discussões geográficas, se faz importante considerá-la “como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais” (MARCHI, 2005, p. 47). O filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) ao citar Schleiermacher, uma das grandes influências teológicas do seu tempo, mostra-nos também que “a religião surgiu do sentimento de absoluta dependência do homem em relação ao Divino” (1994, p.152). Essa dependência ao Divino pode ser vista como a dependência de algo que garanta ao homem segurança e

confiança – a fim de superar os ditames da vida; levando-o a assumir determinados procedimentos para sua realização. A religião, que também não se caracteriza somente por uma dependência humana em relação a forças superiores, cumpre desde os primórdios uma função filosófica, pragmática e social (...). (PEREIRA, 2013, p. 14).

Pereira (2013) destaca que a dependência do ser humano com o divino propicia à sociedade segurança e confiança que possibilitam a superação das dificuldades da vida, agindo ativamente no espaço no qual se encontra inserido.

Desta feita, segundo Pereira (2013), a religião surgiria como um modo de “conhecimento (entendimento simbólico) que gera ação – (re) construindo e (re) significando o mundo/ambiente geográfico através das experiências do sujeito religioso – nas dimensões física e simbólico-ideal” (PEREIRA, 2013, p. 15).

Além do vínculo estabelecido entre o humano e o divino, cabe-nos destacar as mútuas relações existentes entre religião e o ambiente. Ao discorrer sobre o assunto, Fickeler (1999) destaca, de forma bastante genérica, que

As relações entre religião e ambiente são mútuas, de forma que sua investigação pode ser orientada por dois enunciados principais: como o ambiente, incluindo o povo, a paisagem e o país, afetam uma forma religiosa? E como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem, um país? A investigação do primeiro tópico é uma tarefa da ciência da religião à qual a geografia fornece os detalhes necessários sobre paisagens e regiões; a investigação do segundo problema, em contraste, é uma tarefa mais ligada à geografia da religião, para a qual a ciência da religião e outras ciências

culturais fornecem as bases necessárias. (FICKELER, 1999, p. 7).

Fickeler (1999) explica que existem múltiplas relações entre a religião e o ambiente, sendo que cabe à ciência da religião investigar o modo como o ambiente afeta a forma religiosa. Por outro lado, compete à Geografia da Religião analisar o modo que a religião afeta e influencia o povo, a paisagem e o país, sendo de suma importância o estudo desta e de outras ciências culturais que embasam o estudo da geografia das religiões.

Pereira (2013), ao relatar a relação entre a geografia e religião, relata que

Religião e Geografia podem ser compreendidos como saberes humanos distintos, mas com muitas relações. São duas formas de (re) ação no espaço: a religião normatiza alguns procedimentos dos homens em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço. Os espaços de ação de ambas são os sociais, culturais, políticos, econômicos, etc. Vemos, assim, que essas duas formas de conhecimento atuam nas várias dimensões que circundam a vida comum do ser humano. (PEREIRA, 2013, p. 12).

Pereira (2013) destaca que a religião e a geografia, embora sejam saberes distintos, possuem muitas relações entre si. Enquanto a religião regula alguns procedimentos dos homens no espaço, a ciência geográfica propicia capacidades estratégicas de atuação neste, sendo que ambas atuam nas diversas dimensões que circundam a vida comum do ser humano.

Cabe à Geografia da Religião, buscar entender, de forma aprofundada, o fenômeno religioso, que é por si só uma potência, levando em consideração as dimensões invisíveis do ser humano e os demais aspectos da experiência religiosa.

A Geografia da Religião tem, assim, como um de seus objetivos, estudar o sagrado em relação ao espaço no qual este se encontra inserido, analisando-o e interpretando-o. Filho e Fausto (2001) relatam que “a abordagem geográfica da religião tem como característica marcante o condicionamento da análise do sagrado aos parâmetros da análise espacial” (FILHO; FAUSTO, 2001, p. 1).

A abordagem religiosa na ciência geográfica impõe observações em relação à vivência religiosa dos indivíduos e dos grupos sociais na estruturação de ambientes atrelados ao sagrado. Segundo Rosendahl (2012),

A Geografia da Religião deve ser compreendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Supõe-se a existência de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionadas com as suas necessidades. São marcas simbólicas que respondem aos desejos do devoto em suas práticas espaciais conforme apontam os estudos de Issac (1959-60), Sopher (1960), Büttner (1985), Kong (1990, 1999 e 2000) e Rosendahl (1996, 2003, 2009, 2012) entre outros pesquisadores. (ROSENDAHL, 2012, p. 25).

Rosendahl (2012) destaca que a Geografia da Religião estuda e busca compreender a função desempenhada pela religiosidade no ambiente, alterando-o de acordo com suas crenças. Destacam-se os estudos da própria autora (1996, 2003,

2009, 2012), de Issac (1959-1960), Sopher (1960) e Kong (1990, 1999 e 2000).

Rosendahl (2012) prossegue noticiando a trajetória histórica relacionada ao estudo da religião na espacialidade, remetendo sua origem ao geógrafo alemão Gottlieb (1729-1802), que teria utilizado o termo “geografia da religião” pela primeira vez no ano de 1795. Informa-nos ainda que:

Os caminhos da construção teórica da investigação da religião pela abordagem geográfica permanecem ao longo dos séculos XVIII e XIX, as análises feitas por geógrafos nesse período privilegiam a geografia histórica dos tempos bíblicos. A literatura existente ressalta que, na primeira metade do século XX, a abordagem da religião na geografia esteve alijada dos estudos teóricos publicados na ciência geográfica, mas obras dedicadas à geografia e à religião devem ser mencionadas, pois fornecem o caminho inicial dos estudos teóricos de religião entre os geógrafos. Paul Fickeler (1947), Pierre Defontaines (1948), Max Sorre (1957), David Sopher (1967) e Maria C. França (1972) mencionam o estudo da religião em seus estudos. (ROSENDAHL, 2012, p. 25).

Rosendahl (2012) ressalta que as investigações atinentes à religião continuam nos séculos XVIII e XIX, privilegiando os estudos geográficos relativos aos tempos bíblicos, sendo que investigações da primeira metade do século XX estavam embasadas em estudos teóricos publicados nas ciências geográficas.

Durante a década de 1970, novas ponderações de pesquisa em relação à Geografia da Religião vieram à tona, com diversas abordagens, como os trabalhos de geógrafos como Tanaka (1981), que estudou “os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e da topografia sagrada das ‘unidades

rituais' espaço-temporais que se repetem em cada uma das 88 estações do caminho de peregrinação, ao redor da ilha Shikoku” (ROSENDAHL, 2002, p. 11).

Após a década de 1990, a Geografia da Religião evidencia a perspectiva cultural do sujeito e do grupo cultural estudado, sendo possível verificar a relação estabelecida entre o espaço e a religião, bem como as interpretações sobre o sagrado e o profano. Rosendahl (2012) afirma que “é a manifestação material do sagrado no espaço que favorece o desenvolver da religião nos estudos em geografia. Examina-se como a prática de ver e sentir o sagrado relaciona-se com a sociedade e o espaço” (ROSENDAHL, 2012, p. 25).

Os estudos realizados na Geografia da Religião no início do século XXI incitam a pesquisa das diversas religiões e seus aspectos espaciais. Referidas análises objetivam encontrar similaridades entre as denominações religiosas e elaborar princípios da multiplicidade de religiões no espaço.

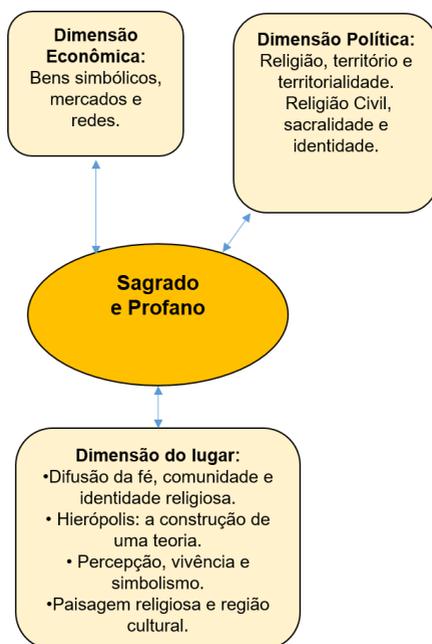
Segundo Rosendahl (2012), a religião deve ser estudada sobre quatro aspectos: a fé, sendo esta analisada a partir do espaço e do tempo de abrangência; os centros de convergência e irradiações da religião; a religião, o território e a territorialidade; e o espaço e o lugar sagrado, enquanto vivência, percepção e simbolismo.

Rosendahl (2012) divide o sagrado e o profano em três dimensões: a dimensão econômica, a dimensão política e a dimensão do lugar simbólico. Na dimensão econômica destacam-se os bens simbólicos, mercados e redes. Na dimensão política destaca-se a religião, o território e a territorialidade, bem como a religião civil, a sacralidade e a identidade. Ademais, na dimensão do lugar verifica-se a difusão da fé, comunidade e

identidade religiosa; hierópolis, que é a construção de uma teoria relativa à fé; além da percepção, vivência e simbolismo da paisagem religiosa e da região cultural.

Segundo o esquema de Rosendahl (2012), as três dimensões do sagrado e do profano poderiam ser esquematizadas da seguinte forma:

Figura 3 - Dimensão do Espaço Sagrado e Profano.



Fonte: Elaborado por Rosendahl (2012, p. 28).⁷

⁷ Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6121>.

Rosedahl (2012) destaca a importância do estudo conjunto do sagrado e do profano no que diz respeito à Geografia da Religião, sendo estes formados pela junção das dimensões econômica, política e do lugar, que subdividem-se por sua vez em diversos outros temas.

A religião⁸ pode ser estudada de acordo com o enquadramento geográfico referente à apropriação de alguns segmentos do espaço. A referida apropriação pode ser legitimada por instituições ou grupos sobre determinada porção do espaço geográfico. Ao comentar sobre tal estratégia de controle, Rosendahl (1995) destaca que “é nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição” (ROSENDAHL, 1995, p. 56).

Rosendahl (1995) destaca que as territorialidades religiosas representam a soma de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos, objetivando controlar determinado território. Com base nos trabalhos de Sopher, Rosendahl (1995) classifica as territorialidades através de três tipos comportamentais, dentre eles: por coexistência pacífica, por instabilidade e competição e por intolerância e exclusão.

As inter-relações ocorridas por coexistência pacífica ocorrem quando os diversos grupos religiosos que ocupam o mesmo espaço convivem de forma equilibrada entre si, existindo o predomínio de sentimento de mútuo respeito,

⁸ O sagrado difere da religião. A religião tem forma, hierarquia e espaço sagrado. O sagrado não tem necessariamente forma, uma vez que pode ser simbólico, podendo ser sentido e vivido fora das balizas estabelecidas pela religião. Nem tudo que é sagrado tem forma. A concepção de Deus e do mundo é livre de amarras estabelecidas por instituições religiosas.

indiferença ou antipatia entre os mesmos, havendo nas três situações o sentimento de tolerância religiosa. Rosendahl (1995) discorre que “a disposição de tolerância religiosa que permeia alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista, como cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos” (ROSENDAHL, 1995, p. 60). A tolerância religiosa possibilita ainda o convívio razoavelmente estável em determinado território cultural.

Outro sistema de inter-relação entre os sistemas religiosos é a competição e instabilidade. Nesse sistema, a conversão de fiéis ocorre através da abordagem social e de atividade missionária. Caracteriza-se pelo surgimento de grupos missionários em determinada sociedade que estabelecem uma conexão entre a religião representada e a população residente no espaço geográfico visando a conversão religiosa. A competição e a instabilidade resultam, muitas vezes, em áreas de resistência religiosa, na qual os grupos nativos repelem a religião imposta e conservam o culto de sua crença.

Além da definição trazida por Rosendahl (1995), destaca-se que a inter-relação por competição e instabilidade ocorre não só através da abordagem social porta a porta. A competição e instabilidade pode ocorrer quando as religiões provocam-se mutuamente, questionando os dogmas umas das outras, bem como na resistência aos ataques sofridos, como foi constatado neste estudo.

Por último, o terceiro sistema de inter-relação trazido por Rosendahl (1995) é a intolerância religiosa. Nesse tipo de interação, uma religião reivindica o conhecimento único e verdadeiro sobre as demais religiosidades, o que provoca reações hostis por parte dos fiéis das demais denominações religiosas.

Ao longo da pesquisa de campo, encontramos alguns casos de intolerância religiosa em Ituiutaba em relação às religiões de origem afro-brasileira, conforme será detalhadamente trabalhado ao longo da obra.

Embora a multiplicidade religiosa seja apenas um dos elementos de diferenciação cultural, esta é, muitas vezes, a raiz de diversos conflitos entre estados que buscam uma identidade nacional. A diversidade de religiões é, invariavelmente, o desencadeador de uma série de discriminações sociais e religiosas dentro de um mesmo estado e de uma mesma sociedade.

Destacamos que a maior parte dos estudos da Geografia da Religião feitos no Brasil se baseia em autores europeus, em religiões de origem européia e estudos brasileiros que se fundamentam em ambos. Mesmo as religiões tribais costumam ser pensadas a partir de lógicas eurocêntricas, o que pode representar interpretações equivocadas ou superficiais das bases culturais nas quais as religiões ditas tradicionais se baseiam. Um bom exemplo é a ideia de espaço sagrado e espaço profano como sendo uma contraposição de ideias e conteúdos relativas ao espaço sagrado. No caso das religiões tradicionais, esta contraposição não é tão clara, conforme discussão que apresentaremos no decorrer do livro.

Nesta última década, uma série de estudos vem sendo produzidos no Brasil sobre Geografia Cultural, que buscam referenciais étnico-geográficos para pensar as religiões de origem tribal, dentre as quais se enquadram as religiões tradicionais de origem afro-brasileira, religiões afro-indígenas, dentre outras. Com isto, os conceitos utilizados na caracterização e nas interpretações das religiões tradicionais são relativizados de acordo com a cultura que se pesquisa.

Portuguez (2015 e 2018), por exemplo, utiliza-se de um olhar de quem é de dentro para pensar o legado cultural das religiões de matriz africana no Brasil. Com base na teoria das Epistemologias do Sul, o autor propõe reflexões sobre a Umbanda e o Candomblé com base nos conhecimentos culturais que deram origem a estas práticas religiosas, redirecionando o rigor conceitual da ciência eurocêntrica para a abordagem relativizada das “epistemologias alternativas”.

Cabe-nos abrir aqui um parêntese para discorrermos sobre o conceito cunhado por Boaventura de Souza Santos, qual seja, o da Epistemologias do Sul, citado no parágrafo anterior, ao referenciar Portuguez (2015 e 2018). Segundo Santos, S. (2009):

O mundo é um complexo mosaico multicultural. Todavia, ao longo da modernidade, a produção do conhecimento científico foi configurada por um único modelo epistemológico, como se o mundo fosse monocultural, que descontextualizou o conhecimento e impediu a emergência de outras formas de saber não redutíveis a esse paradigma. Assistiu-se, assim, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas. Trata-se, pois, de propor, a partir da diversidade do mundo, um pluralismo epistemológico que reconheça a existência de múltiplas visões que contribuam para o alargamento dos horizontes da mundaneidade, de experiências e práticas sociais e políticas alternativas. (SANTOS, S. 2009, p. 183).

Segundo Santos, S. (2009), ao longo dos séculos a produção científica embasou-se em apenas um modelo epistemológico, não privilegiando a complexa e rica diversidade multicultural, como se o mundo fosse composto por apenas uma cultura. Segundo o autor, o referido padrão de conhecimento descontextualizou um conhecimento mais amplo e impossibilitou que se aflorassem outras formas de saber além da imposta pelo modelo eurocêntrico. Como resultado de referido fato, Santos, S. (2009) ressalta que houve uma “espécie de epistemicídio”, o qual resultou na destruição de algumas formas de saber local, bem como na inferiorização de outras espécies, gerando um olhar reducionista da riqueza das múltiplas visões de mundo e das diversas culturas.

Santos, S. (2009) destaca ainda que o monopólio da ciência não pode ocultar e impedir o reconhecimento de outras formas de conhecimento e outros modos de intervenção no mundo dos fatos. Arremata o autor relatando que:

A expressão Epistemologias do Sul é uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo. Colonialismo, que imprimiu uma dinâmica histórica de dominação política e cultural submetendo à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Afirmação, afinal, de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um modelo antropológico, de um pensamento único e sua imposição universal. (SANTOS, S. 2009, p. 183).

Santos (2009) ressalta que a expressão “Epistemologias do Sul” é uma metáfora do sofrimento e da exclusão de povos e de culturas que foram silenciadas pelo capitalismo e pelo

colonialismo ao longo da história de dominação política e cultural embasada em uma visão etnocêntrica sobre o conhecimento de mundo, o sentido da vida e das práticas sociais.

Nessa perspectiva, buscou-se dar voz aos umbandistas e candomblecistas que foram silenciados por anos, visando ouvi-los e analisar os fatos, levando em consideração suas vivências e experiências pessoais relacionadas a processos de intolerância religiosa e preconceitos ocorridos em Ituiutaba, bem como estudar o tema “religião” fora de uma visão eurocêntrica.

Após analisada a trajetória histórica da Geografia Cultural, na qual foi dada ênfase ao processo histórico da referida área do conhecimento em âmbito internacional e nacional, bem como discorrido sobre a Geografia da Religião, passaremos a dissertar no próximo tópico sobre o território e sua abordagem, na perspectiva do sagrado afro-brasileiro, discorrendo sobre o conceito de território, as dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira, os espaços de convívio e o *lócus* de resistência cultural, bem como a diversidade de origem dos cultos e os ataques sofridos em relação a referidas religiões, como passaremos a verificar a partir deste ponto.

O TERRITÓRIO E SUA ABORDAGEM CULTURAL NA PERSPECTIVA DO SAGRADO AFRO-BRASILEIRO

Quando nos referimos à abordagem cultural das religiões de matriz afro-brasileira, precisamos voltar nossos olhos para diversos fatores, sem os quais não poderíamos analisar de forma satisfatória o modo como ocorreu e ainda ocorre todo o processo de intolerância religiosa que atinge violentamente as referidas religiões, bem como a resistência cultural ocorrida nos complexos templários da Umbanda e Candomblé.

Visando analisar de forma pormenorizada os referidos elementos, dissertamos, no presente tópico, sobre o modo como o conceito de território foi alterado ao longo dos anos, destacando a importância deste e a aplicação do mesmo na presente pesquisa.

Ademais, será discorrido sobre as dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé, bem como analisaremos os espaços de convívio nos terreiros é o *locus* de resistência cultural. Dissertaremos ainda sobre a diversidade de origem dos cultos das religiões afro-brasileira, apresentando toda a riqueza e multiplicidade das referidas formas religiosas. Por último, verificaremos a intolerância religiosa tendo o racismo estrutural como fonte motivadora aos ataques contra as religiões de matriz afro-brasileira.

Discutindo o conceito de território

Conceituar qualquer vocábulo não é uma das funções mais fáceis nas diversas áreas do saber humano. Não seria diferente com a Geografia, em espacial com o termo território. Convém ressaltar que os conceitos variam não só entre as ciências, como também na mesma ciência, ao longo do tempo. Alguns conceitos são ainda trabalhados por outras dimensões sociais para além da científica, como setores produtivos e políticas públicas. Por isso, certos conceitos precisam ser bem localizados no tempo, no espaço e no contexto de sua construção. Ao falar sobre a complexa tarefa conceitual, Saquet (2013) relata-nos que

Todo conceito tem uma história, seus elementos e metamorfoses; tem interações entre seus componentes e com outros conceitos; tem um caráter processual e relacional num único movimento do pensamento, com superações; as mudanças significam, ao mesmo tempo, continuidades, ou seja, des-continuidades (descontinuidade-continuidade-descontinuidade, num único movimento), o *novo* contém, pois, o *velho* e este, aquele. (SAQUET, 2013, p. 13).

Segundo Saquet (2013), quando analisamos qualquer conceito, temos que nos atentar para o fato que o mesmo é fruto de embates ideológicos, responsável por compor seus elementos e realizar as mudanças relacionadas a este. Devemos ter em mente que o conceito se inter-relaciona com seus elementos e com outros conceitos, sendo resultado de um processo de continuidades e descontinuidades, uma junção do novo e do velho.

O território é um dos conceitos múltiplos, detentor de vários componentes, e será analisado ao longo do presente tópico. Interessante destacarmos que, juntamente com território, a geografia possui vários outros conceitos estruturantes que compõem sua base científica, dentre os quais podemos citar paisagem, lugar, região e espaço geográfico, sendo estes denominados como categorias de análise.

Do mesmo modo que as outras ciências, a geografia lança mão de categorias para nortejar seus estudos, denominando-as de categorias de análise. Estas referem-se ao modo de elaborar e utilizar conceitos estruturantes que norteiam o recorte e a análise de certos fenômenos a serem trabalhados.

As relações de poder ocorrem através de seus diversos atores, sendo que os mesmos apropriam-se do espaço e acabam por formar os territórios, registrando nestes as características desejadas, a depender de seus objetivos. A partir do referido domínio, os indivíduos imprimem no território sua visão de mundo no campo econômico, político, cultural, ambiental, dentre outros.

Desta feita, o território, categoria de análise que é, passa a ser visto como conquista territorial e a disputa de poder passa a ser observada e estudada pelos cientistas, uma vez que o território tornou-se um conceito fundamental para a análise de fenômenos como a expansão territorial, a conquista de novos espaços e, conseqüentemente, a conquista e/ou ampliação do poder estatal.

Segundo Stürmer (2017), cada um dos conceitos das categorias de análise anteriormente mencionados foram trabalhados por cada escola de modo a privilegiar um corpo de conceitos em detrimento de outros. A saber:

Houve conceitos geográficos que foram mais ou menos valorizados de acordo com o momento histórico por que passava a Geografia. As grandes escolas geográficas fizeram uso predominante de um ou mais conceitos, alguns deles se convertendo em objeto de estudo. Assim é que, genericamente, se identifica a paisagem como um conceito fortemente ligado à Geografia Tradicional, enquanto esta buscava constituir uma ciência de síntese. A região era apresentada como conceito central dentro da proposta da Nova Geografia, que visava à organização espacial. O conceito de espaço teve seu ponto alto na Geografia Crítica, à medida que teorizava sobre uma das bases em que a sociedade se assenta e se reproduz. Com o território foi diferente. A Geografia Crítica redescobriu-o no contraponto da exaltação da globalização nos fins dos anos 1990. (STÜRMER, 2017, p. 82).

Podemos verificar, de acordo com Stürmer (2017), a mutabilidade dos conceitos ao longo do tempo e a maior ou menor valorização dos mesmos, a depender da escola geográfica utilizada.

Outro ponto que deverá ser levado em conta no momento de análise do conceito de território é o seu caráter interdisciplinar. O conceito de território é algo discutido e trabalhado em outras ciências como o Direito, Ciências Políticas, Antropologia, Sociologia além da própria

Geografia⁹, dentre diversas outras áreas que se debruçam sobre o referido conceito, sendo que cada um destes analisam e discorrem as particularidades de sua respectiva área de saber.

Embora o território seja um conceito estruturante para a geografia, tanto este quanto territorialidade encontram-se inseridos em diversas outras áreas do conhecimento humano, cada qual com seu objeto de estudo específico. Haesbaert (2010), ao discorrer sobre a amplitude do conceito, posiciona-se no sentido que:

Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza), a Ciência Política enfatiza sua construção a partir da relação de poder (na maioria das vezes, ligada à concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção do espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto “força produtiva”); a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do “neotribalismo” contemporâneo); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo. (HAESBAERT, 2010, p. 37).

⁹ Nas outras ciências, o território não é um conceito estruturante da ciência, como o é para a geografia.

Ao traçar as áreas de conhecimento que possuem interesse pelo conceito de território, Haesbaert (2010) esclarece a amplitude do tema, bem como a importância deste para a ciência geográfica ao longo das diversas escolas geográficas. O autor deixa claro que a diversidade de conceitos não é múltipla apenas em decorrência das áreas do saber, encontrando na própria geografia diversos conceitos, a depender do momento histórico vivido, bem como das ideologias e discursos político-acadêmicos pujantes e que se contracenam em cada contexto tempo-espaacial.

Haesbaert (2010) ao analisar o dicionário *Les mots de La Géographie*, destaca pelo menos seis definições, dentre elas refere-se a território como a “malha de gestão do espaço”; “espaço apropriado, com sentimento ou consciência de sua apropriação”; noção relacionada à idéia de “jurídica, social e cultural, e mesmo afetiva”; além de ser definido como um sentido figurado semelhante a “espaço qualquer” (HAESBAERT, 2010, p. 39).

Visando resumir as diversas noções de território, Haesbaert (2010) agrupa a concepção em três vertentes básicas, sendo elas a política, a cultural e a econômica.

A concepção política é subdividida em duas: a primeira *Política*, se refere às “relações espaço-poder em geral”; e a segunda, *jurídico-política*, englobaria “todas as relações espaço-poder institucionalizadas”. Das duas concepções, a última estaria mais disseminada, uma vez que o território seria encarado como um espaço delineado e contido, por meio do qual seria exercido o poder estatal.

Embora boa parte da soberania esteja vinculada ao poder estatal, é fundamental ressaltarmos que existem outras

formas que não encontram-se subordinadas ao ente governamental, dentre as quais podemos citar como exemplo o poder econômico, o político, o cultural, o social, dentre outros.

Haesbaert (2004) relata-nos que o território, independente da acepção adotada, encontra-se relacionado com o poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”, dizendo respeito tanto ao poder em um sentido mais concreto, em relação à dominação, quanto ao poder em um sentido mais simbólico, de apropriação. O autor cita Lefebvre e discorre que este distingue apropriação de dominação (possessão, propriedade), sendo que a apropriação estaria relacionada a um processo mais simbólico, trazendo consigo as marcas do “vivido” e do valor, enquanto a dominação estaria mais atrelada ao valor de troca.

A segunda concepção trazida por Haesbaert (2010) diz respeito à vertente cultural, também denominada de simbólico-cultural, onde é dada prioridade ao aspecto subjetivo e simbólico no qual o território é analisado como resultado do binômio apropriação *versus* valorização simbólica.

Como terceira concepção, temos o aspecto econômico. Segundo essa percepção, é enfatizado o aspecto espacial das relações de cunho econômico. O território é tido como manancial de recursos, sendo analisado como conflito entre as classes sociais e a relação trabalhista, tendo como resultado a fração territorial do trabalho.

Posteriormente, Haesbaert (2010) acrescentou uma quarta dimensão: a vertente “natural”, na qual é analisado o território, tomando por base as relações existentes entre a

sociedade e a natureza na qual se encontram situadas.

Apesar da importância da classificação das quatro vertentes de território (a política, a cultural, a econômica e a natural), Haesbaert (2010) organiza o raciocínio embasado em outro patamar, maior e mais amplo, inserindo as dimensões citadas pelo autor dentro da fundamentação filosófica de cada abordagem, subdividindo em dois binômios: 1) Binômio materialismo-idealismo; e 2) Binômio espaço-tempo. Ao explicar o primeiro, Haesbaert (2010) elucida o tema do seguinte modo:

a) o Binômio materialismo-idealismo, desdobrado em função de duas outras perspectivas: i. a visão que denominamos “parcial” de território, ao enfatizar uma dimensão (seja a “natural”, a econômica, a política ou a cultural); ii. a perspectiva “integradora” de território, na resposta a problemáticas que, “condensadas” através do espaço, envolvem conjuntamente todas aquelas esferas. (HAESBAERT, 2010, p. 41).

Ao conceituar o território segundo o binômio materialismo-idealismo, Haesbaert (2010) desdobra-o em duas outras perspectivas: a visão parcial e a perspectiva integradora do território. Na visão parcial analisam-se de forma fragmentada as diversas dimensões do território; na perspectiva integradora do território verifica-se de forma complexa o espaço no qual todas as perspectivas da visão parcial encontram-se reunidas e atuando de forma simultânea.

Em um segundo binômio, Haesbaert (2010) analisa o espaço-tempo, verificando, de um lado, seu caráter absoluto/relacional e, do outro, sua historicidade e geograficidade, classificando-os nos seguintes termos:

b) o binômio espaço-tempo, em dois sentidos: i. seu caráter mais absoluto ou relacional: seja no sentido de incorporar ou não a dinâmica temporal (relativizadora), seja na distinção entre entidade físico-material (como “coisa” ou objeto) e social-histórica (como relação), ii. sua historicidade e geograficidade, isto é, se se trata de um componente ou condição geral de qualquer sociedade e espaço geográfico ou se está historicamente circunscrito a determinado (s) período(s), grupo(s) social (is) e/ou espaço (s) geográfico(s). (HAESBAERT, 2010, p. 41).

Ao analisar o binômio espaço-tempo citado por Haesbaert (2010), percebe-se que a resposta ao conceito de território dependerá dos referenciais teóricos e da posição filosófica que o indivíduo irá embasar sua pesquisa. Segundo Haesbaert (2010), o conceito de território pode ser definido do seguinte modo:

Etimologicamente, a palavra território, *territorium* em latim, é derivada diretamente do vocábulo latino *terra*, e era utilizada pelo sistema jurídico romano dentro do chamado *jus terrendi* (no *Digeste*, do século VI, segundo Di Méo, 1998:47), como o pedaço de terra apropriado, dentro dos limites de uma determinada jurisdição político-administrativa. Di Méo comenta que o *jus terrendi* se confundia com o “direito de aterrorizar” (*terrifierm* em francês). (HAESBAERT, 2010, p. 43).

Haesbaert (2010) deixa clara a proximidade etimológica existente entre *terra-territorium* e *terreo-terror*, sendo este último relacionado àquele que aterroriza, restando atrelada a idéia do território com o ato de aterrorizar.

Tal conceito, todavia, encontra-se relacionado a duas ciências que desenvolveram-se ao longo dos séculos XVIII e XIX, sendo elas o naturalismo e a política. Segundo Terra (2009),

A maioria dos estudos sobre o conceito de território sempre foi realizada na escala do território nacional e/ou do Estado-Nação. Essa ideia de uma área sob domínio de uma nação ou onde uma nação possui soberania em relação a outras nações, este sentido político e jurídico ainda hoje permeia o significado de território e tem raízes, sobretudo, na constituição dos Estados modernos europeus a partir do Renascimento. Neste contexto histórico de consolidação dos modernos Estados-Nação, o conceito de território passa a ter relevância para as ciências. Muitos dos trabalhos realizados a respeito deste conceito são contemporâneos à própria sistematização e legitimação da Geografia como disciplina escolar acadêmica, sobretudo, na Alemanha e na França do século XIX. (TERRA, 2009, p. 21).

Nesse contexto é desenvolvido o trabalho do geógrafo Friedrich Ratzel, que desdobra-se sobre a função desempenhada pelo Estado em relação ao controle do território. Outro autor que estabelece as relações estabelecidas entre as classes sociais e o espaço ocupado é Élisée Reclus.

Saquet (2013), ao discorrer sobre o conceito de território proposto por Ratzel, assim se posiciona:

Nesse contexto, Friedrich Ratzel se apropria de procedimento e conceitos de ciências naturais, como a biologia, na qual o conceito de território era entendido como área de produção de animais, que tentam

permanecer em *seus territórios (sic)*. Proteção instintiva, de controle de sua reprodução animal no processo de seleção natural, o que corresponde, evidentemente, a uma concepção naturalista de território que significa, etologicamente, um ambiente onde há interações de um grupo ou bando com uma certa área num sentido locacional. (SAQUET, 2013, p. 30).

Para Saquet (2013), Ratzel se apropriou de procedimentos das ciências naturais para conceituar o território com o objetivo de propor uma teoria baseada na estabilização e expansão do Estado germânico. Propôs que o território fosse compreendido a partir de uma abordagem orgânica, analisando ainda suas dimensões e recursos nela existentes.

Segundo Souza (2012), “o primeiro grande autor da Geografia Política, o alemão Friedrich Ratzel, nos oferece (...) um exemplo espetacular e seminal desse tipo de discurso sobre o território essencialmente fixado no referencial político do Estado” (SOUZA, 2012, p. 85). Para Ratzel, o território seria um espaço composto por dois elementos: o natural e o humano. Esses dois elementos, em conjunto, seriam apropriados e ocupados por um determinado grupo de pessoas, ou até mesmo pelo próprio Estado. Ao citar a obra de Ratzel, Souza (2012) assim se posiciona:

(...) é possível notar que Ratzel não apenas trata de *um tipo específico de territorialidade*, prenhe de história, tradição e *ideologia* – a territorialidade do Estado-Nação-, mas a trata de um modo, por assim dizer, *naturalizado*. A ideologia não é ideologia, ou seja, um conjunto de idéias e valores relativos conforme a classe ou o grupo; é cultura nacional, amor à pátria,

etc., e a identificação se daria entre *todo* um “povo” (visto como se não houvessem classes, grupos e contradições internas) e “seu” Estado. (SOUZA, 2012, p. 85-86).

Segundo Souza (2012), para Ratzel, o território serve como sustentação do Estado, sendo que um precisa do outro para sua existência. Sendo assim, o território equivaleria à própria idéia de “espaço vital” também de Ratzel¹⁰.

Ratzel tinha em seu discurso naturalizante idéias deterministas que tinham por objetivo definir uma unidade cultural para a Alemanha e, conseqüentemente, buscar justificativas para os desejos de expansão da referida nação. O território era analisado como uma área demarcada onde aconteciam os comportamentos humanos, representando o próprio conceito de geografia.

Ratzel acabou por perder espaço em parte do movimento positivista, sobretudo com a emergência do conceito de região, na década de 1930. Terra (2009), ao abordar os conceitos de organização espacial e de paisagem, discorre que:

Com o advento da escola possibilista francesa e durante o período em que se destacaram a chamada Nova Geografia ou Geografia Teorético-Quantitativa e a Geografia Cultural, o conceito de território foi praticamente deixado de lado em favor dos conceitos de organização espacial e de paisagem.

¹⁰ Para Ratzel, o espaço vital seria aquele necessário para que houvesse a expansão territorial de um Estado. O referido espaço possibilitaria a manutenção e consolidação do poder estatal que permitiria o desenvolvimento e a conquista de outros territórios e assim, conseqüentemente, a expansão do domínio territorial do Estado, no caso, o Estado alemão.

Assim sendo, avançou-se muito pouco em relação às bases teóricas desse conceito e, por conta disso, perdurou na Geografia uma leitura tradicional do conceito de território... (TERRA, 2009, p. 22).

Terra (2009) deixa claro que, com a Geografia Teorético-Quantitativa¹¹, o conceito de território foi menos trabalhado, dando-se ênfase aos conceitos de organização espacial e de paisagem.

Mais adiante, no curso histórico, surge a Geografia Crítica¹² que, baseada no materialismo histórico-dialético, resignificou o conceito de território baseado em uma leitura marxista, na qual este passou a ser analisado a partir de uma relação de apropriação, levando-se em consideração a mão de obra nele empregada. Em continua análise à evolução histórica do conceito de território, Terra (2009) adverte que:

Com o advento da Geografia Crítica calcada no materialismo histórico dialético esse conceito foi retrabalhado com base na proposição marxista de que a definição do território passa pelo uso que a sociedade faz de uma determinada porção do globo, a partir de uma relação de apropriação, qualificada pelo

¹¹ A Geografia teórico-quantitativa, também denominada de Nova Geografia, formou-se e consolidou-se pela situação social e econômica que vivia o mundo no pós-Segunda Guerra. Em meio ao cenário de crise econômica, os geógrafos passaram a buscar novas alternativas para superar a crise capitalista. Essa corrente efetua uma crítica a geografia tradicional pela carência da análise tradicional.

¹² A Geografia Crítica tem como objetivo abandonar a idéia de neutralidade científica para que, só assim, a ciência geográfica possa elaborar uma crítica significativa à sociedade capitalista, através do estudo do espaço e das formas de utilização da natureza. A referida corrente nasceu na França, em 1970, e ganhou força em países como Brasil, Espanha e Alemanha na década de 1980.

trabalho social. Ou seja, emerge na Geografia uma grande preocupação em compreender as contradições sociais, as transformações econômicas e políticas, assim como a reorganização territorial do espaço mundial. Processos que se acentuaram e intensificaram no final do século XX, em decorrência da atual fase de expansão do capitalismo, chamada globalização econômica. Fase esta que se caracteriza pela flexibilização da produção em escala mundial e, conseqüentemente, pela intensificação dos fluxos de capitais, mercadorias, pessoas e informações entre os mais diferentes pontos do planeta. (TERRA, 2009, p. 22-23).

Terra (2009) deixa claro que, com a Geografia Crítica, o território passa a ser analisado a partir de uma “relação de apropriação, qualificada pelo trabalho social”, surgindo nas ciências geográficas uma preocupação com as transformações sociais e políticas em relação ao território e o modo como o capitalismo impactou em tal conceito.

Terra (2009) noticia que, segundo o ponto de vista da Geografia Crítica, tanto os antigos como os novos formatos territoriais originaram-se no modo como os agentes detentores do poder estatal apropriaram-se do espaço, através de relações sociais de produção vigentes em cada uma das épocas em que encontravam-se situadas.

Sendo assim, o território renasce como um conteúdo distinto do que possuía, deixa de lado sua forma política da definição de Estado que inicialmente foi conferida por Ratzel e ressurge relacionado às mudanças sócio-espaciais e político-institucionais do sistema capitalista vigente, nos moldes mencionados por Milton Santos (2002).

Outro geógrafo que merece destaque no que tange ao estudo de território é Milton Santos. Segundo Santos (2002), o território pode ser observado como cenário para a existência de paixões humanas, fraquezas e acima de tudo manifestação das relações de poder, servindo como plano de fundo para a externalização da essência humana. De acordo com Santos (2002),

A geografia alcança neste fim de século a sua era de ouro, porque a geograficidade se impõe como condição histórica na medida em que nada considerado essencial hoje se faz no mundo. Que não seja a partir do conhecimento do que é Território. O Território é um lugar em que se desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas isto é onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua essência. (SANTOS 2002, p. 9).

O território reaparece atrelado ao processo de globalização e vinculado ao processo de inter-relação das relações existentes, tanto no plano social quanto no plano econômico, em uma escala global.

Milton Santos e Maria Laura Silveira (2006) esclarecem que o território muito comumente é confundido com espaço, destacando a discussão em meios geográficos. Quanto à precedência desses dois institutos, relatam que, para alguns, o espaço é anterior ao território, já para outros, este é anterior àquele.

Santos e Silveira (2006) destacam que, em um sentido mais restrito, o território é a nomenclatura política para o espaço ocupado por um país, ou seja, a existência de um país pressupõe um território; todavia, a existência de uma nação

nem sempre acompanha a propriedade de um território. Caso o território seja utilizado como sinônimo de espaço geográfico, deve-se analisar sistematicamente a constituição do território.

Ressalta-se que, quando analisamos o território, é necessário contextualizar o momento histórico em que este encontra-se inserido, uma vez que em cada período é atribuído um uso diferente para o território, bem como as manifestações particulares de cada espaço, que evoluem de maneira interligada.

Santos e Silveira (2006) destacam que devemos analisar o território sobre um processo de reconstrução paralela da sociedade e do território, podendo ser compreendido através de sua formação sócio-espacial. Afirmam ainda que

O uso do território pode ser definido pela implantação de infra-estruturas, para as quais estamos igualmente utilizando a denominação *sistemas de engenharia*, mas também pelo dinamismo da economia e da sociedade. São os movimentos da população, a distribuição da agricultura, da indústria e dos serviços, o arcabouço normativo, incluídas a legislação civil, fiscal e financeira, que, juntamente com o alcance e a extensão da cidadania, configuram as funções do modo espaço geográfico. (SANTOS; SILVEIRA, 2006, p. 21).

O território, para Santos e Silveira (2006), assume um papel estruturante, dinâmico e sócio-espacial, tendo por função compreender o papel das formas geográficas materiais, bem como as formas sociais, políticas e jurídicas, todos envolvidos pela técnica, ciência e informação.

O território deve ser estudado também em relação ao povoamento no qual encontra-se situado e em conjunto com os agrupamentos humanos, movimentos de indivíduos, capitais, bens, produtos e serviços envolvidos. Segundo os autores, estamos em um período de fluidez do território, balizado por um processo de aceleração das relações sociais.

Dessa forma, seria fundamental ao estudarmos o território, entendermos toda a dinâmica social, política e econômica que envolve os cidadãos que nele encontram-se inseridos, sendo uma realidade dinâmica e altamente mutável.

Outro autor que merece destaque no que tange ao conceito de território é o geógrafo suíço Claude Raffestin¹³ (1993), que antes de iniciar a tentativa conceitual do referido termo, destaca que território e espaço não são termos equivalentes, embora os dois tenham sido usados por muitos anos por geógrafos indistintamente, criando grande confusão sobre o assunto. Ao definir território, Raffestin (1993) relata que

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator

¹³ Claude Raffestin é um geógrafo francês nascido em 15 de setembro de 1936, que fez seu doutorado na Université de Genève, na Suíça, em 1969. Sua obra discorre, dentre outros assuntos, sobre estudos relacionados à Geografia Política, trabalhando temas como território, territorialidade e poder. Uma de suas obras mais conhecidas no Brasil é “Por uma Geografia do Poder”.

"territorializa" o espaço. (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Por esse entendimento, Raffestin (1993), esclarece que o espaço é anterior ao próprio território, uma vez que este se forma a partir daquele.

Raffestin (1993), ao citar Lefebvre, discorre que este demonstra de forma muito apropriada o modo pelo qual há a transição do espaço para o território, sendo realizado através da produção do espaço, em específico o território nacional, que é classificado como balizado, modificado e transformado por diversos fatores, como redes, circuitos e fluxos resultando nas instalações de “infraestruturas”, tais como rodovias, canais, dentre outros. Desta forma, o território não seria mais do que um espaço onde foi empregada uma série de trabalhos, resultando em “relações marcadas pelo poder”.

Raffestin (1993) destaca ainda que o conceito de território é alterado a depender da concepção filosófica adotada, citando como exemplo que, para um marxista, o espaço não terá valor de troca, podendo ser utilizado apenas como utilidade, como matéria-prima sobre a qual seria aplicado todo o poder e desenvolvida a intenção do ator de apoderar-se da forma como melhor lhe aprouver.

Ao comentar sobre a obra de Raffestin, Saquet (2013) diz que aquele “... pauta suas ponderações nas dimensões política e econômica do uso do espaço e da efetivação da territorialidade” (SAQUET, 2013, p. 19), deixando claro que Raffestin, ao conceituar território, examina de forma conjunta o aspecto político e econômico do termo.

Souza (2012) analisa o território em conjunto, em suas dimensões políticas e culturais, sendo visto como um campo de forças na qual se observa uma rede de relações

sociais complexas existentes entre o grupo de membros da coletividade e outros indivíduos alheios a esse grupo.

Souza (2012) deixa claro que, da mesma forma que o poder não está intimamente relacionado ao Estado, também não se encontra relacionado com a violência ou a dominação. O território está relacionado em um contexto bem mais amplo do que ao Estado-Nação. Segundo Souza (2012), “todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território, do quarteirão aterrorizado por uma gangue de jovens até o bloco constituído pelos países-membros da OTAN” (SOUZA, 2012, p. 111).

Para Souza (2012), todas as vezes em que temos um espaço determinado e definido onde relações de poder estão presentes, temos configurado um território. Além dos países-membros da OTAN, podemos citar ainda territórios de prostituição, de gangues, de tráfico de drogas, entre outros.

A presente pesquisa analisa o território como uma dimensão espacial da resistência cultural dos povos e grupos segregados investigando os embates culturais e territoriais envolvendo as religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

Embora haja uma diversidade conceitual e todas sejam úteis e com uma rica contribuição para a Geografia, adotaremos, para fins do presente trabalho, o termo território como sinônimo de uma dimensão do espaço definido e delimitado onde são travadas disputas por e a partir de relações de poder, nos moldes conceituados por Souza (2012).

Superada a discussão conceitual de território, cabe-nos analisar como ocorrem as dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira da Umbanda e do Candomblé.

Dinâmicas territoriais das religiões de matriz afro-brasileira

Importante destacarmos que quando nos referimos ao território, temos que ter em mente que há neste uma apropriação simbólica por um determinado grupo social. Nesse ponto, o papel desempenhado pela cultura é essencial, haja vista que ocorre a união entre o aspecto social e espacial com a identidade do território.

Destaca-se, todavia, que tanto a cultura como a identidade estão em constante modificação, servindo tanto como elementos modificativos do território como sofrendo modificações por este, em um constante processo de simbiose e transformações recíprocas.

Outro ponto que deve ser mencionado em relação à abordagem cultural do território é a dominação de uma porção delimitada e definida do espaço por um grupo social em detrimento do outro. Aqui o território estaria vigorosamente ligado ao exercício do poder, e conseqüentemente, às disputas para o aumento de sua área de atuação.

Tanto a apropriação simbólica quanto a dominação através do uso da força podem ocorrer de forma isolada ou conjunta, sendo que o referido desenvolvimento depende de

fatores como a sucessão de acontecimentos históricos e o modo como se deu a formação do território. A esse processo de formação e consolidação do território damos o nome de territorialidade.

Tão importante quanto trabalhar o conceito de território, cabe-nos discorrer também sobre um tema que se desdobra deste: a territorialidade. Souza (2012), ao raciocinar o assunto, deixa claro que:

Outra forma de se abordar a temática da territorialidade, mais abrangente e crítica, pressupõe não propriamente um descolamento entre as dimensões políticas e cultural da sociedade, mas uma flexibilização da visão do que seja o território. Aqui, o território será um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidades”, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*). (SOUZA, 2012, p. 86).

Souza (2012) destaca que na territorialidade, o território seria um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que a partir de sua complexidade interna definirá, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidades”, os *insiders*) e os “outros”. Souza (2012) arremata, dizendo que:

A territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, de acordo com o que se disse há pouco, *relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato*

referencial. As territorialidades, no plural, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios conforme suas propriedades, dinâmicas, etc.: para exemplificar, territórios contínuos e territórios descontínuos singulares são representantes de duas territorialidades distintas, contínua e descontínua. (SOUZA, 2012, p. 99).

Segundo Souza (2012), a territorialidade restaria configurada quando um determinado grupo social, através de relações de poder aplicadas sobre um determinado recorte espacial, dominasse e impusesse sua identidade territorial sobre o referido espaço.

Para entendermos a extensão e a complexidade da abordagem cultural na perspectiva do sagrado afro-brasileiro, é importante termos em consideração dois pontos de suma importância. O primeiro deles é a noção de território, aqui tratado como um recorte espacial criado a partir da dominação pela força e pela apropriação simbólica; e o segundo ponto, que é um desdobramento do primeiro, que refere-se à desterritorialização e à reterritorialização. Haesbaert (2004), ao discorrer sobre desterritorialização e territorialização, nos adverte que:

Simplificadamente, podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga”, e a reterritorialização é o movimento de construção do território (Deleuze e Guattari, 1997b:224); no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e, no segundo, eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação. (HAESBAEST, 2004, p. 127).

Haesbaert (2004) deixa claro que enquanto na desterritorialização há um movimento de abandono do território, na reterritorialização ocorre o contrário, ou seja, ocorre a construção do referido espaço. Nada melhor para entendermos sobre os dois processos do que voltar os olhos ao passado de nosso país.

O êxodo compulsório imposto aos povos africanos para o Brasil resultou em um fenômeno social de enormes repercussões. Dentre essas repercursões, podemos destacar a econômica, cultural, territorial, religiosa, social, econômica, dentre outras. Vamos nos ater, principalmente, aos impactos territoriais e religiosos do referido processo migratório forçado.

Nesse ponto, cabe-nos a abertura de um parêntese para discorrermos sobre o processo de desterritorialização vivido pelos índios à época da “colonização” no Brasil. Com a chegada dos portugueses a este país e posteriores incursões para dentro do continente, ocorreu a tomada de territórios que inicialmente pertenciam aos indígenas, com a conseqüente subjugação desses povos no que tange à cultura, religião, relações sociais, sistema econômico, dentre vários outros aspectos de vida dos mesmos.

Gradativamente, os indígenas foram inseridos em vilas e cidades, sob o comando dos padres jesuítas, possibilitando a subjugação daqueles e a imposição da cultura e da religiosidade europeia, resultando em um esvaziamento dos territórios antes ocupados pelos referidos povos, sendo os seus territórios originários tomados e apropriados pelos europeus (colonizadores portugueses e povos invasores, como os holandeses e franceses).

A expulsão dos povos indígenas de seu território, processo conhecido como desterritorialização, e posterior estabelecimento destes em vilas e cidades administradas por jesuítas, dinâmica denominada de reterritorialização, possibilitou a efetiva apropriação dos colonizadores nas terras brasileiras. Importante destacarmos que o que desterritorializa é a população, que passa a ocupar o espaço antes ocupado por determinado grupo e não o território em si.

Entendida a referida dinâmica, cabe-nos interrelacionar os movimentos de desterritorialização e reterritorialização ocorrido em relação aos índios com os mesmos processos ocorridos em relação aos povos africanos. É necessário destacarmos aqui que utilizamos a expressão povos africanos devido ao fato destes serem oriundos de diversos países, cada qual com sua cultura, suas divindades e seu modo de convivência social, que muitas vezes eram divergentes entre si. Ao discorrer sobre a referida temática, Portuguesez (2015)¹⁴ assim se posiciona:

Entendamos então: na medida em que os portugueses imprimiam no Brasil um processo de territorialização por meio da dominação, eles forçaram índios e negros a saírem de seus territórios, na condição de pessoas subjugadas, vendidas, dominadas. Então, a territorialização dos europeus se deu, em grande parte, à custa da desterritorialização de outros grupos sociais, uns por meio da migração forçada, outros por

¹⁴ Devido à importância de Portuguesez, tanto como geógrafo, quanto como Babalorixá, e à importância de suas obras referentes ao tema tratado no presente trabalho, serão realizadas diversas citações de seus trabalhos ao longo desta obra, uma vez que entendemos que suas contribuições enriquecerão sobremaneira a presente pesquisa.

meio do banimento das terras que outrora lhe pertenciam. (PORTUGUEZ, 2015, p. 49).

Portuguez (2015) ressalta que a territorialização dos europeus em terras brasileiras se deu, em grande parte, devido à desterritorialização de povos como os indígenas, que foram obrigados a sair das terras nas quais encontravam-se inseridos, bem como banidos.

Destaca-se que para todo processo de desterritorialização, automaticamente temos um processo de reterritorialização, haja vista que, segundo Haesbaert (2004), toda sociedade possui um território.

Portuguez (2015), ao discorrer sobre o assunto, nos relata que:

O conceito de território (criado pela dominação pela força e/ou pela apropriação simbólica) nos conduz ainda a uma série de importantes conceitos derivados, que uma vez entedidos, podem ser bastante úteis como ferramenta de discurso para as comunidades de terreiros. São eles: desterritorialização e reterritorialização. (PORTUGUEZ, 2015, p. 45).

Do mesmo modo que os índios¹⁵, os povos africanos passaram por um processo de desterritorialização forçada, ao serem obrigados a migrarem para o Brasil, passando, posteriormente, a um processo de reterritorialização em terras brasileiras. Como povos dominados, tanto os índios como os

¹⁵ Interessante registrar a existência do culto da Jurema Sagrada, que é uma forma de permanência e de resistência dos descendentes indígenas. A Jurema Sagrada consiste em uma religião dos povos indígenas do norte e nordeste do Brasil, e uma de suas características é o uso da planta popularmente conhecida como Jurema (*Acacia Jurema mart*) em seus rituais espirituais.

grupos sociais oriundos da África mantiveram os traços identitários que lhes foram permitidos. Todavia, diversos traços culturais, como suas crenças e práticas religiosas, foram reprimidos, de modo que a identidade cultural da referida população foi, em grande parte, aniquilada.

Embora os povos africanos tenham sido alvos de fortes represálias por parte dos colonizadores, o fogo da memória religiosa permaneceu aceso nas mentes e nos corações desses povos, permitindo a preservação dos costumes, que foram passados de geração em geração, por meio da oralidade.

A memória oral possui um papel de suma importância no contexto de estudo das comunidades tradicionais de matriz africana, uma vez que possibilitam a perpetuação às futuras gerações de saberes, conhecimentos, ritos religiosos, músicas, culinária, enfim todos os aspectos que envolvem a cultura e a história das comunidades de axé.

A desterritorialização dos povos africanos de seu continente, com a superveniente reterritorialização no Brasil, fez com que trouxessem na bagagem afetiva¹⁶ as raízes culturais de sua sociedade, produzindo em nosso país uma riqueza cultural imensurável.

A partir da alocação forçada de milhares de pessoas de diferentes etnias em territórios produtivos no Brasil

¹⁶ As religiões de matriz afro-brasileira são carregadas de história, cultura e culto à ancestralidade que remetem às práticas desenvolvidas em África, o que resulta em uma grande carga valorativa que relacionam o afeto à religiosidade em referidos cultos.

colonial, os grupos sociais trouxeram consigo seus traços culturais, como culinária, músicas, danças, uso de plantas com poderes medicinais, ritos religiosos, dentre outros, possibilitando a resignificação do espaço e conseqüentemente revinculação ao território.

Juntamente com a cultura, o povo carregou consigo sua crença, sua religiosidade e seu modo de adorar seus Orixás, Voduns, Nkissis¹⁷ e sua ancestralidade. Ao discorrer sobre o tema, Portuguez (2015) nos adverte que:

Devido à fusão de traços culturais ocorridos no Brasil, os terreiros de matriz afro-brasileira são exemplos claros desse movimento de reenraizamento, onde há uma limitada reprodução da organização comunitária e da lógica africana. Mesmo assim, constituem-se em espaços de resistência, onde a tradição é mantida a duras penas, sob a perseguição implacável, sobretudo de religiões cristãs dominantes. (PORTUGUEZ, 2015, p. 51-52).

Conforme destacado por Portuguez (2015), os terreiros de matriz afro-brasileira representam um exemplo do movimento de um novo enraizamento de grupos sociais oriundos do continente africano, que possibilitou que estes mantivessem sua organização comunitária no novo território no qual encontravam-se residentes.

Portuguez (2015) destaca ainda que os terreiros representam mais do que locais onde são mantidas as tradições e culturas de origem africana, mas também espaços de resistência cultural, uma vez que possibilitam, mesmo sob

¹⁷ Orixás, Voduns, Nkissis são as três grandes correntes culturais que vieram para o Brasil: Jeji (Voduns), Nagô (Orixás) e Bantu (Nkissis).

ataque de outras religiões e do próprio Estado, o permanente exercício dos ritos religiosos, dos costumes, do culto à ancestralidade, do uso das vestimentas típicas, dos dialetos das diversas regiões africanas, bem como todo o modo de vida dos povos trazidos para o Brasil em condição de pessoas escravizadas.

Cabe aqui um parêntese. Embora os terreiros mantenham a tradição e cultura afro-brasileira, percebe-se a inclusão de alguns traços de outras culturas em seus rituais, como por exemplo, as roupas utilizadas pelas mulheres de axé, o que não descaracteriza toda a tradição africana, apenas a modifica e a transforma em uma cultura afro-brasileira¹⁸. Ao refletir sobre o tema, Portuguesez (2015) informa-nos que

Traços da cultura europeia e até mesmo a estratificação social imposta pelo sistema escravocrata foram em parte incorporados aos cultos do Candomblé, fazendo-se presentes ainda hoje nos terreiros de todo o Brasil. A roupa das mulheres de axé, por exemplo, refletem uma maneira de vestir bastante europeizada. O uso de louças para os assentamentos dos(as) Orixás revelam a incorporação da porcelana europeia nos ritos e, como exemplo final, muitos protocolos de comportamento dos “mais novos” em relação aos “mais velhos” nas casas de culto sofreram influências do conceito de autoridade imposto naqueles tempos pelo sistema escravocrata. (PORTUGUEZ, 2015, p. 115-116).

¹⁸ Ressaltamos que a cultura é dinâmica e indeterminada, sendo resultado das vivências de uma dada sociedade em um determinado período histórico.

Portuguez (2015) destaca a influência da cultura oriunda do continente europeu e da estratificação social do sistema escravocata nos rituais candomblecistas, destacando a roupa das mulheres de axé, que refletem a maneira de vestir bastante europeizada, bem como o uso de porcelana nos assentamentos dos Orixás e os protocolos de comportamento dos mais jovens em relação aos mais idosos. A seguir, vemos uma imagem que representa a tradição das roupas utilizadas nas cerimônias religiosas do Candomblé, na qual pode-se constatar a riqueza das roupas rituais usadas por praticantes do Candomblé na festa em homenagem ao Orixá Omolu (*Olubajé*) no ano de 2019.

Figura 5 - Roupas rituais utilizadas por praticantes do Candomblé na festa em homenagem ao Orixá Omolu ocorrida em Ituiutaba no ano de 2019.



Fonte: Acervo Asé Babá Olirigbin (setembro de 2019).

Portuguez (2015) relata ainda que na paisagem cotidiana atual, a presença dos terreiros das religiões de origem afro-brasileira, bem como das casas de artigos religiosos e os locais onde são realizados os cultos materializam o território das comunidades de axé¹⁹, espaços nos quais estas religiões podem exercer seu direito à liberdade de crença, de culto e religiosa.

Portuguez (2015) destaca que normalmente os bairros populares são aqueles mais escolhidos para a instalação dos terreiros, uma vez que muitos dos adeptos das religiões de origem afro-brasileira são pessoas das classes menos abastada e devido aos preços mais acessíveis destas áreas, as mesmas acabam sendo adquiridas para a instalação dos complexos templários.

Destaca-se que os terreiros são lugares de resistência e que surgiram no Brasil para recriarem os antigos laços familiares, étnicos e sociais existentes na África. Surgiram não só como espaços religiosos, mas também como territórios de convivência e de interação social. Aos poucos, se tornaram também espaços de resistência e manutenção da cultura, ainda que em fragmentos.

As territorialidades das comunidades de terreiro, bem como a identidade territorial da comunidade, formam redes de diversas características e por múltiplas manifestações,

¹⁹ Segundo Portuguez (2015), “...chamamos de “comunidades de axé”, ou “de terreiros”, o conjunto de praticantes de diferentes organizações religiosas de matriz afro-brasileira. O termo “comunidade”, aqui, deve ser entendido em seu sentido simbólico, como expressão de grupos sociais diversos, mas que professam crenças com as mesmas origens culturais”. (PORTUGUEZ, 2015, p. 13).

encontrando-se inseridas em muitas áreas da cidade, dentre elas, as feiras populares, com a venda de alimentos, artesanatos e plantas medicinais utilizadas em cerimônias da religiosidade afro-brasileira, em rodas de capoeira, nos terreiros de Umbanda e de Candomblé, dentre outras territorialidades.

Desta feita, a Geografia Cultural pode abordar a temática da territorialidade dos terreiros, sendo que os conflitos envolvendo as religiões de origem afro-brasileira, dentre elas a Umbanda e o Candomblé, podem ser mediados por meio do estudo e esclarecimento do terreiro como território cultural. A partir de agora, passaremos a abordar o terreiro de Umbanda e Candomblé como espaço de convívio e *locus* de resistência cultural das religiões de origem afro-brasileira.

Espaços de convívio e *locus* de resistência cultural

Colocar todas as religiões em um mesmo patamar pode resultar em uma igualdade de tratamento que não interessa às religiões dominantes de nossa sociedade. Ao analisar o tema, Portuguez (2015) assim se posiciona:

Há segmentos sociais e religiosos que vêm certas ameaças na igualdade de tratamento entre as religiões, pois tal igualdade teria o poder de colocar em cheque a dominância de algumas instituições religiosas, tidas como detentoras de maior legitimidade social, legal e política. E é daí que surge o embate: por um lado vemos os grupos dominantes criarem critérios conceituais que, se aplicados, diminuem a importância

das organizações religiosas de menor projeção ou de menor adesão social. Por outro lado, os grupos minoritários procuram reagir, mostrando que possuem valores e princípios morais e éticos que precisam ser respeitados e que, sim, constituem-se em uma forma legítima de prática religiosa. (PORTUGUEZ, 2015, p. 12).

Portuguez (2015) noticia que a intenção das religiões com grande número de fiéis é desclassificar as religiões menores, nomeando-as e destituindo-as inclusive, como formas menos nobres de religiosidade, intitulando-as como seitas, cultos, filosofia de vida, doutrinas ou outras denominações insignificantes do ponto de vista religioso, resultando, assim, no preconceito por parte de pessoas que não são adeptas a tais religiões e na negação de direitos assegurados por lei e pela própria Constituição Federal.

A análise do tema religião sob o prisma da diversidade religiosa descortina uma série de relações existentes entre o indivíduo e as diversas entidades sobre-humanas baseadas na fé, na prática ritualística e na crença em algo divino que possibilite a existência de uma sociedade composta por diversas religiões convivendo de forma simultânea em um mesmo espaço territorial.

Defendemos a ideia de que, além do reconhecimento de todos os grupos religiosos como religião, haja também a coexistência pacífica entre todas as religiões, sendo garantido aos praticantes das diversas religiões o livre exercício de sua crença e o respeito pelos demais cidadãos.

Partindo da referida premissa, adotamos o entendimento de que os grupos religiosos de origem afro-brasileira, dentre elas as comunidades tradicionais de terreiro,

em especial a Umbanda e o Candomblé, devem ser classificadas como religião, embora algumas denominações religiosas insistam no contrário.

Registra-se que, embora a presente pesquisa discorra sobre o Candomblé e a Umbanda, tem-se plena ciência da existência de uma infinidade de outras religiões de origem afro-brasileira, dentre as quais podemos citar, a título de exemplo, o Culto de Ifá, a Pajelança Afro-indígena, o Omolokô, Cabula, Culto aos Egungun, Catimbó-Jurema, Quimbanda, a Nação de Xambá, dentre outros.

Um dos primeiros pontos que precisamos discorrer em relação às religiões de origem afro-brasileira diz respeito ao modo de codificação das mesmas. Enquanto diversas religiões trazem seus dogmas codificados em livros revelados e tidos como a palavra de Deus e, conseqüentemente, sagrados – a exemplo da Bíblia, para os cristãos; a Torá, para os judeus; e o Alcorão, também denominada de Corão, para os fiéis do Islã – outras religiões não possuem um livro sagrado escrito, o que não significa dizer que não possuam toda uma série de normas internas a serem observadas.

As religiões de origem afro-brasileira, em sua maioria, tiveram sua transmissão cultural realizada através da tradição oral, dos cantos, das danças, enfim, de toda a cultura e rituais religiosos, sendo ensinada de geração por geração, de pai para filho, seja ele filho consanguíneo ou espiritual. A prática comunitária da oralidade possibilitou a transmissão dos diversos conhecimentos, bem como os rituais espirituais, de forma a permitir a perpetuação dos ritos religiosos ao longo dos séculos.

Ter ciência de que grande parte dos grupos sociais africanos não fazia uso da escrita permite-nos compreender a dinâmica de transmissão dos saberes, da cultura, da religião e de seus ritos. Até mesmo por seu caráter oral, as religiões de origem afro-brasileira produziram uma diversidade muito ampla de ritos religiosos, e conseqüentemente, de religiões, uma vez que foram codificadas de acordo com os conhecimentos oriundos das diferentes regiões da África.

Quando nos referimos às religiões de origem africana, devemos nos atentar para essa riqueza cultural e para as diferentes regiões de todo o continente, bem como a multiplicidade de Deuses, Orixás e ancestralidades que por lá eram cultuados. Toda essa riqueza cultural, aliada ao Catolicismo Romano e às práticas indígenas brasileiras, deram origem às diversas religiões que hoje denominamos de afro-brasileiras.

Levando em consideração os fatos mencionados anteriormente, defendemos a ideia que a Umbanda possui, sim, um conjunto de normas e regramentos que regem as relações entre os seus adeptos, bem como a relação destes para com suas deidades. Portuguez (2015), ao tratar sobre o assunto, nos relata que:

Refutamos, então, a afirmativa superficial e preconceituosa de que a Umbanda não possui codificação. Ela pode não a possuir nos moldes das religiões dominantes, que se baseiam em regra de controle social estabelecidas em livros sagrados (revelados) e em rituais padronizados. No entanto, ela traz em suas práticas uma série de tradições herdadas de gerações passadas que dão identidade ao culto e à forma organizacional da religião, ainda que as casas possuam formas bem particulares de realizar as

“giras”. (PORTUGUEZ, 2015, p. 23).

Portuguez (2015) deixa claro que, embora a Umbanda não tenha um livro sagrado que contenha seus ensinamentos e inexistam rituais padronizados, a referida religião possui, sim, uma forma organizada, bem como ensinamentos, que são passados de geração a geração por meio da tradição oral.

Do mesmo modo que a Umbanda, o Candomblé também possui uma estruturação em relação aos seus ensinamentos e ritos, que são transmitidos de geração a geração ao longo dos anos. Portuguez (2015), ao discorrer sobre a codificação do Candomblé, relata que:

A codificação do Candomblé se dá por meio da organização ritualística, hereditariamente transmitida das casas matriz (terreiros mais antigos) para as casas descendentes ao longo de gerações e gerações de Babalorixás e Ialorixás (sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé). O Código comportamental dos candomblecistas é ditado por uma riquíssima e vasta coleção de narrativas sagradas (*Itãs*), que segundo Beniste (2001) reúne mais de 4000 histórias e versos. (PORTUGUEZ, 2015, 23).

Entendemos que, somente pelo fato da Umbanda e do Candomblé não possuírem um livro sagrado, onde se encontram reguladas suas crenças e ritos, as referidas características não desqualificam estas como religiões. Não podemos exigir do outro aquilo que ele não tem, apenas pelo fato das religiões dominantes terem um conjunto de regras religiosas codificadas.

Quando nos referimos à religião e religiosidade, devemos ficar atentos ao fato de ambos serem procedimentos construídos por grupos sociais ao longo dos anos, tendo em si a contribuição da cultura, e sendo validados por emoções e crenças individuais e coletivas, além de possuírem fortes vínculos com os locais onde apareceram e para onde se propagaram.

Ao falarmos das diversas religiosidades existentes, é fundamental ressaltarmos o fato que as religiões majoritárias criam, muitas vezes, estratégias de apropriação de determinados espaços através de imperativos de fundo econômico, políticos, ideológicos e sociais.

De outro modo, as religiões minoritárias sofrem fortes arroubos autoritários por alguns setores dominantes da sociedade, que frequentemente demonizam²⁰ suas práticas e seus cultos, perseguem seus seguidores, embaraçam a realização de seus rituais sagrados e utilizam do aparato estatal com o objetivo de perseguir e oprimir as religiões de origem afro-brasileira.

Outro ponto que merece destaque quando nos referimos às religiões de origem afro-brasileiras é a questão de analisar o modo como os fiéis destas relacionam-se com o complexo templário e com seu entorno, no que tange ao profano e ao sagrado.

Ao discorrer sobre o fenômeno do profano e do sagrado, Rosendahl (2005) se posiciona do seguinte modo:

²⁰ A demonização das práticas e cultos das religiões afro-brasileiros serve de estratégia para a criação do medo do mal, do sobrenatural e das forças da natureza.

Torna-se importante interpretar o fenômeno religioso e suas interações com o homem e o território a partir de dois focos de análise: o sagrado e o profano. Parte-se da revelação que o território é dividido em lugares do cosmo, que estão profundamente comprometidos com o domínio do sagrado e como tal, marcados por signos e significados, e em lugares do caos, que designam uma realidade não divina. O primeiro qualifica-se como território sagrado enquanto o segundo representa ausência de consagração, sendo assim um território profano, um território não religioso. “É certo que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos”, aponta Geertz (1989: 143). Essa questão envolve o conhecimento da religião como um sistema de símbolos sagrados e seus valores, envolvendo a produção, o consumo, o poder, as localizações e fluxos e os agentes sociais em suas dimensões econômica, política e do lugar. Portanto, o território está presente em todas estas dimensões. (ROSENDAHL, 2005, p. 12.929).

Rosendahl (2005), ao discorrer sobre o sagrado, o profano e o território, destaca que, ao analisar o fenômeno religioso e sua relação com a sociedade e o território, é importante nos atentarmos para dois pontos, a saber: o sagrado e o profano, uma vez que a classificação do espaço como um ou como outro influencia sobremaneira o modo como o indivíduo relaciona-se com o meio. A autora classifica ainda as dimensões do sagrado e do profano nas dimensões econômica, política e de lugar.

Na dimensão econômica, Rosendahl (2005) relata que a ênfase do referido tipo de análise circunscreve-se aos símbolos e ao valor dos referidos bens, considerando-os como objetos que materializam a revelação do sagrado. Tal revelação resulta de uma construção simbólica que possibilita a união de duas partes: a parte simbolizante e a parte simbolizada, que ocorrem no espaço e no tempo sagrado.

A partir do momento que se reconhece maior simbolismo nos objetos e nas coisas que estes aparentam ter, sugere-se que os bens simbólicos sejam produtos que possuam um valor de uso, e que associados a um contexto cultural, passem a ter um valor simbólico. Desta feita, a mercadoria passa a ter um duplo significado: o valor monetário e o valor cultural.

Na dimensão política, analisa-se o modo como a produção e os meios de produção de bens e serviços são acumulados e centralizados dentre alguns “administradores do sagrado”. Sendo assim, o capital religioso passa a ser um mecanismo de poder dos possuidores exclusivos, tanto da produção quanto da reprodução do saber sagrado, que tem o poder de fazer e desfazer de um determinado local um território religioso.

Já na dimensão do lugar, são analisadas as ligações que os indivíduos estabelecem com os lugares sagrados, sendo que se cria um vínculo emocional, o qual é criado e mantido através da edificação do lugar sagrado.

Rosendahl (2003) deixa claro que “no propósito de mostrar a dimensão do lugar simbólico remeteremos à noção de lugar sagrado associado necessariamente a um território definido. O lugar “é reivindicado, possuído e operado pela

comunidade religiosa” (ROSENDAHL, 2003, p. 203)”.

Nesse sentido, a autora relata que as relações de poder, a depender das relações estabelecidas, poderão resultar em associação, dominação ou exclusão de uma ou de várias religiões. O território, dessa forma, passa a ser ocupado, consagrado, protegido e reconhecido, sendo estabelecidas relações de poderes em relação a este.

No que tange às religiões de origem afro-brasileira, nem sempre haverá uma separação tão nítida entre o espaço sagrado e o espaço profano²¹, uma vez que esses dois espaços acabam por se sobrepor. Ao discorrer sobre o tema, Portuguez (2015) nos informa que

Os terreiros de Candomblé e/ou Umbanda, por exemplo, constituem espaços dotados de elevada sacralidade para os adeptos dessas religiões, mas a rua da cidade em primeira análise, é considerada como profana até que um umbandista ou iniciado do Candomblé se dirige até a encruzilhada para cumprir um ritual (*ebó*) e ali ofertar um presente para Exu. Neste momento o que era profano passa a ser local de adoração e, portanto, recebe parte do conteúdo sagrado, ainda que momentaneamente. No exemplo citado, há um diálogo de sacralidade fluida entre o espaço permanentemente sagrado e o espaço profano, tornando ocasionalmente local de culto. (PORTUGUEZ, 2015, p. 32).

²¹ Importante compreender que o território se estabelece a partir do uso do espaço.

Portuguez (2015) destaca que o mesmo espaço pode ser ora profano, ora sagrado. Destacando que, para as comunidades de origem afro-brasileira, são sagrados espaços como os terreiros, as estradas vicinais²², encruzilhadas, as portas de cemitérios, os próprios cemitérios, as matas, rios, cachoeiras, praias, bambuzais e outros locais nos quais um Orixá pode receber suas oferendas. O espaço pode ser usado em referida situação como prática social que rompe com valores da sociedade capitalista, que tende a dualizar diversos segmentos sociais, inclusive o espaço.

Outra questão que exemplifica o quão complexa é a relação existente entre um mesmo espaço como profano ou como sagrado é a prática de algumas famílias, especialmente da Umbanda, que, sem condições financeiras para construir um complexo templário exclusivo para a realização de cultos, acabam por atender aos seus fiéis no espaço domiciliar. Nesse sentido, o imóvel residencial que é, a princípio, profano, exerce, em determinados dias e horários, a função de templo, que por sua natureza é sagrado.

Ao discorrem sobre a duplicidade de uso estratégico do espaço residencial em Ituiutaba, Freitas e Pedro (2016) noticiam que:

Em Ituiutaba, pode-se constatar empiricamente que a prática dessas religiosidades populares se dá predominantemente em espaços pertencentes às residências, de modo que a informalidade ainda é uma realidade majoritária entre os praticantes das religiões afro-brasileira. São poucos os templos que de fato

²² Estradas vicinais são estradas secundárias de terra que possibilitam o acesso a propriedades rurais ou até mesmo a municípios.

foram estruturados para serem terreiros de Umbanda, Candomblé ou Omolokò. A construção de um templo e sua formalização legal gera custos inalcançáveis para os praticantes, que não se vêm em condições de arcar com obras e com a complexidade documental que a legalização exige. (FREITAS; PEDRO, 2016, p. 11).

Freitas e Pedro (2016) relatam ainda que o processo de formalização de terreiros de Umbanda e Candomblé é recente em Ituiutaba, podendo ser afirmado que a referida tendência é observada não no município, mas no Brasil como um todo. Verifica-se, desta feita, uma propensão à reestruturação dos terreiros de religiões de origem afro-brasileira, que buscam a formalização junto aos órgãos competentes, como por exemplo, o cartório de registro de pessoas jurídicas.

Desta feita, tanto o sagrado quanto o profano são concepções sociais que possuem uma grande complexidade e fluidez, sendo ressignificados a depender da religião praticada. Sendo assim, o espaço sagrado será classificado como tal, levando em consideração o fim ao qual é destinado, bem como a sacralidade dada pelos fiéis. É muito importante e necessário compreendermos a prática religiosa no contexto dos lugares, considerando-o em nossa análise.

Quando nos referimos ao Candomblé, as disposições e organizações do espaço templário característico, uma vez que o terreiro possui suas especificidades, a depender da tradição mantida pelas casas matrizes. Em síntese, cada casa de Candomblé encontra-se ligada a uma casa principal. Em uma simplória analogia, cada casa representaria um galho de uma árvore, que está ligado a um tronco, em comum, que é a

matriz do axé.

Tanto a Umbanda quanto o Candomblé possuem espaços no templo que são utilizados para os rituais espirituais específicos e áreas que são de uso comum, como os banheiros, os vestiários, a cozinha, dentre outros. Já os pontos sagrados, são destinados à relação da ritualística, sendo denominados de pontos focais do sagrado. Como exemplo, pode-se citar os altares, os atabaques (tambores) e os assentamentos de Orixás.

Quando nos referimos à relação do umbandista e do candomblecista com o meio no qual se encontram inseridos, devemos voltar nossos olhos para a complexidade da situação. Um bom exemplo se dá quando um fiel do Candomblé precisa sair do complexo templário para a realização de algum rito sagrado em uma área externa do terreiro. Provavelmente, a referida incursão será carregada de preconceito e discriminação por parte das demais pessoas que por ela passarem, especialmente se o fiel de alguma religião de origem afro-brasileira estiver utilizando roupas que o caracterizem como tal.

Enquanto um católico ou evangélico podem ir a qualquer espaço público, seja ele supermercado, padaria, casa de carnes e feira livre, com roupas características de sua religião sem qualquer receio de ser vítima de intolerância religiosa, o mesmo não ocorre com os praticantes da Umbanda e do Candomblé, que provavelmente serão hostilizados, mesmo que a referida agressão ocorra de forma velada, através de olhares preconceituosos, de comentários maldosos ou de um distanciamento social, ocorrido exclusivamente em razão de sua religião.

Tão importante quanto o espaço de convívio e o *locus* de resistência cultural é discutirmos sobre as mais variadas origens dos cultos de religiões de origem afro-brasileira, uma vez que cada qual possui características próprias que as distinguem das demais. É sobre essa variedade de origens que passaremos a discorrer a partir de agora.

A Diversidade de origem dos cultos de matriz afro-brasileira

Quando analisamos as religiões de origem afro-brasileira, devemos nos ater a um detalhe muito importante: a diversidade de origens das pessoas em estado de escravização, que vieram forçadas, da África para o Brasil.

O processo migratório forçado de cidadãos africanos para o Brasil, que consistiu na captura, negação das humanidades e transformação daquelas pessoas em mercadoria, constituiu um processo multidimensional, uma vez que existem diversas constituições envolvidas, como a econômica, a social, a cultural, a ecológica, as territoriais, as religiosas, dentre diversas outras.

Visto do lado de fora, parece-nos que a população africana era homogênea. Todavia, a referida constatação é falaciosa e não condiz com a realidade.

Ao migrarem forçosamente para o Brasil, os povos africanos trouxeram consigo sua cultura, seus modos de plantio, sua linguagem, sua forma de convívio, seus aspectos culturais e sua religiosidade. Diversas foram as cidades e regiões africanas de onde provieram os cultos aos Orixás,

sendo parcialmente reproduzidos no Brasil.

Toda essa diversidade de cidades, regiões e formas de cultos, realizadas simultaneamente nas senzalas, resultaram em uma fusão e em uma assimilação de traços culturais de orientação religiosa entre praticantes de diferentes cultos africanos que resultaram em religiões próprias.

Portuguez (2015), baseado em Prisco (2012), Verger (2012), Carneiro (2014) e Pereira (2014), desenvolveu um quadro que elenca os principais cultos que surgiram no Brasil a partir do (re) enraizamento cultural dos grupos africanos:

Quadro 1 - Cultos de matriz afro-brasileira e suas características

Religiões	Características
Candomblé	Sinteticamente, pode-se dizer que o Candomblé é uma religião nascida no Brasil no início do século XIX a partir do enraizamento cultural de africanos trazidos para cá para trabalharem como escravos. Por meio do culto aos ancestrais e aos (às) Orixás, Voduns e Nquices (divindades superiores) os candomblecistas recebem as bênçãos da espiritualidade (axé), para que tenham uma vida próspera e regrada dentro do sistema moral/ético ditado pela tradição desses cultos.
Culto a Ifá	Embora tenhamos registros desse culto no Brasil desde a vinda dos primeiros Iorubás, foi somente na década de 1990 que ele experimentou maior organização institucional e atualmente mostra-se como um dos mais fortes. O estreitamento intelectual de nigerianos com universidades

	brasileiras contribuiu para a reinserção desse culto no país, que atualmente é bastante dinâmico principalmente em Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia.
Pajelança Afro-Indígena	Muito comum em Estados onde a fé africana sincretizou-se com rituais de cura e limpeza espiritual praticadas por grupos indígenas. Pode ocorrer em casas que possuam outras denominações, sendo considerada uma prática, não necessariamente uma religião a parte.
Omolokô	É um culto originário do Rio de Janeiro com práticas rituais e de culto aos (às) Orixás e que aceita Caboclos, os Pretos-velhos e demais falangeiros de Orixás da Umbanda. O culto Omolokô é apontado por estudiosos do assunto e praticantes como um dos principais influenciadores da formação da Umbanda africanizada ao lado do Candomblé de Caboclo, do Cabula e do próprio Candomblé. Há indícios de que tenha surgido entre o povo africano Lunda-Quiôco.
Cabula	É o nome pelo qual foi chamada, na Bahia, uma prática religiosa surgida no final do século XIX, com caráter secreto de fundo religioso. Além do cunho hermético, essa religião mantinha forte influência da cultura afro-brasileira, sobretudo dos malês, bantus com sincretismo provocado pela difusão da doutrina Espírita nos últimos anos do século XIX. A Cabula também é chamada de “Candomblé de Caboclo”, considerada como a precursora da Umbanda. Persiste ainda como forma de culto nos Estados da Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de

	Janeiro.
Culto aos Egungun	Embora rara, é uma das mais importantes manifestações da religiosidade afro-brasileira e foi implantado no Brasil no início do século XIX. O culto principal aos Egungun é praticado na Ilha de Itaparica no Estado da Bahia, mas existem casas dedicadas a esse culto em outros Estados.
Catimbó-Jurema (ou Jurema Sagrada)	Essa manifestação religiosa se utiliza de sessões de Catimbó na veneração da Jurema Sagrada e dos (as) Orixás (sendo esses últimos inexistentes no culto catimbozeiro original). O Catimbó-Jurema é um culto híbrido, nascido dos contatos ocorridos entre as espiritualidades indígenas, européia e africana, contatos esses que se deram em solo brasileiro, a partir do século XVI, com o advento da colonização.
Umbanda	Religião nascida no Brasil no início do século XX, a partir do sincretismo dos sistemas de fé de grupos indígenas, africanos e europeus. Na Umbanda, os espíritos desencarnados se manifestam por meio da incorporação mediúcnica para praticar a caridade, ministrando passes energéticos e aconselhando os fiéis sobre os mais variados aspectos da vida. Prega a evolução espiritual por meio da reencarnação e aprimoramento do comportamento pessoal.
Quimbanda	Pode ser entendida como uma religião à parte, com culto aos Exus. Nesse caso, o termo Exu (em suas muitas “roupagens”) foi herdado do culto Iorubá, mas que não se refere ao Orixá, mas sim a espíritos

	desencarnados ainda em busca da luz. É uma religião pouco estudada, muitas vezes considerada como aquela espiritualidade que aceita praticar trabalhos para o bem e para o mal em troca de “pagamentos” financeiros e rituais. Também é considerada como o lado oposto da Umbanda (sua esquerda), podendo ser ou não, praticadas em conjunto nas mesmas casas.
Nação Xambá	É uma religião afro-brasileira ativa em Olinda, Pernambuco. Esse culto está praticamente extinto no país.
Tambor de Mina	É uma religião afro-brasileira encontrada, sobretudo, no Maranhão, Piauí, Pará e Amazonas, assim como em outros Estados, sobretudo da Região Norte. Trata-se, em seu conjunto, de uma religião fortemente influenciada pela cultura Jeje, pela encantaria, pela pajelança e por traços da cultura mediterrânea (Europa, Turquia e Terra Santa).

Fonte: Portuguese (2015, p. 68-70).

Segundo Portuguese (2015), o Brasil possui uma diversidade de religiões de origem afro-brasileira muito expressiva, dentre as quais o Candomblé, o Culto de Ifá, a Pajelança Afro-Indígena, o Omolokô, a Cabula, o Culto aos EgunEgun, o Catimbó-Jurema (ou Jurema), a Umbanda, a Quimbada, a Nação Xambá e o Tambor de Mina, tendo cada qual suas peculiaridades e seus traços característicos, conforme podemos observar pela análise do quadro citado anteriormente.

É fundamental, ao analisarmos as religiões de origem afro-brasileira, termos sempre em mente que as referidas religiões são múltiplas, dinâmicas, complexas e imensamente ricas no que diz respeito à cultura, à religiosidade e aos rituais, não sendo possível analisá-las de um modo simplista ou homogêneo.

As diferentes religiões de origem afro-brasileira, embora possuam características distintas entre si, compartilham, muitas vezes, algo em comum: são alvo da intolerância religiosa decorrente do racismo estrutural, que resulta em ataques contra as referidas religiões. A partir de agora, discorreremos sobre o referido assunto.

Umbanda e Candomblé: ataques contra as religiões de matriz afro-brasileira

Não rara as vezes, os complexos templários de Umbanda e Candomblé são invadidos, incendiados e depredados por diversos grupos religiosos, que promovem verdadeiras empreitadas de demonização das religiões de origem afro-brasileira e de seus rituais.

Cabe aqui trazermos algumas manchetes de notícias para exemplificarmos os casos de intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé ocorridas no Brasil.²³

²³ Destacamos que, embora as reportagens vinculadas na rede mundial de computadores não possuam caráter científico, as mesmas são fontes de informação. Sendo assim, optamos por listar algumas reportagens, para ilustrar o modo como o preconceito e a intolerância religiosa existem e fazem parte de nossa sociedade.

Optamos por listar notícias vinculadas na rede mundial de computadores recentemente (2019 e 2020), o que mostra, por si só, que as perseguições continuam ocorrendo e/ou provocando seus efeitos nos dias atuais²⁴.

A primeira manchete²⁵ trata de uma notícia de autoria do jornalista Fábio Marton, vinculada no site da Folha de São Paulo, no dia 24 de setembro de 2019. Na reportagem, é relatado o ataque de oito traficantes cariocas a um terreiro de Candomblé localizado em Duque de Caxias – Rio de Janeiro. Segundo informado, os traficantes evangélicos, sob a liderança de um pastor, compunham um grupo denominado *Bonde de Jesus*, que atacava terreiros de religiões de origem afro-brasileira. Os referidos ataques ocorriam não como atividade relacionada ao tráfico de drogas, e sim como forma de colocar em prática o que aprendiam dentro de suas religiões, constituindo-se como uma clara forma de intolerância religiosa e preconceito.

A reportagem prossegue discorrendo sobre a incongruência de traficantes evangélicos invadirem e desrespeitarem terreiros de Umbanda e de Candomblé, citando como exemplos de intolerância a invasões de templos, destruição de imagens, incêndios a terreiros, bem

²⁴ Embora tenhamos encontrado outros casos de intolerância religiosa, optamos por colacionarmos apenas dois, visando demonstrar que os referidos casos de preconceitos continuam a ocorrer atualmente e ao mesmo tempo evitando um grande número de reportagens que, em sua maioria, são motivadas por preconceito e intolerância religiosa, o que tornaria repetitivo os exemplos trazidos.

²⁵ Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/09/relatos-apontam-proliferacao-de-ataques-as-religioes-afro-brasileiras.shtml>.

como outras formas de intolerância religiosa.

Um dos exemplos trazidos é o de Gildásia dos Santos, Ialorixá²⁶, conhecida como Mãe Gilda, do terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, ocorrido no dia 21 de janeiro de 2.000, em Salvador. A sacerdotisa veio a óbito após um infarto, decorrente de problemas cardíacos desencadeados pela publicação de uma foto sua em um jornal da Igreja Universal do Reino de Deus, sob o título *Macumbeiros Charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes*, que resultou em uma invasão ao seu terreiro e tentativa, por parte de alguns pentecostais, de exorcizá-la.

O referido fato levou à instituição do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, por meio da Lei nº. 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Por meio da referida lei, o dia 21 de janeiro, data da morte de mãe Gilda, passou a ser tido como um marco na luta contra a intolerância religiosa²⁷.

²⁶ Ialorixá é a denominação dada a sacerdotisa do Candomblé, conhecida popularmente como mãe de santo.

²⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/09/relatos-apontam-proliferao-de-ataques-as-religoes-afro-brasileiras.shtml>.

Figura 6: Título de reportagem 1.

RACISMO RELIGIOSO

Por que os cultos de matriz africana são alvos da intolerância religiosa?

A demonização das religiões de matriz africana tem origem no racismo que acompanha o povo negro há séculos, desde que chegou ao Brasil escravizado

Por Cida de Oliveira, da RBA

Publicado 20/10/2019 - 20h02

Centro de Umbanda Caboclo Sete Flechas

Fonte: Rede Mundial de Computadores. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/09/relatos-apontam-proliferacao-de-ataques-as-religoes-afro-brasileiras.shtml>. Acesso em: 13 jun. 2020.

As referidas invasões a terreiros de Umbanda e de Candomblé não se restringem apenas ao estado do Rio de Janeiro. As agressões ocorrem nos mais diversos estados brasileiros. Uma reportagem do colunista Chico Alves, do Portal UOL de Notícias²⁸, vinculada em 7 de fevereiro de 2020, relata a invasão de um terreiro de Umbanda localizado no município de Ribeirão Preto – São Paulo. Segundo a reportagem, pelo menos 30 homens atacaram, com violência estarrecedora, um templo religioso de matriz afro-brasileira, utilizando uma bomba caseira. Os invasores investiram contra os fiéis com paus e pedras, em mãos. Durante as agressões, um dos religiosos presentes teve os dentes quebrados e um bebê, que encontrava-se no local, desmaiou.

²⁸ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2020/02/07/agressoes-as-religoes-afro-mostram-que-instituicoes-nao-estao-funcionando.htm>.

Segundo relatado pela Ialorixá responsável pelo local, o terreiro já havia sido atacado anteriormente por três vezes.

Chico Alves, o colunista que assina a reportagem, após discorrer sobre os sucessivos casos de intolerância religiosa e sobre o modo como determinadas religiões, em especial as religiões neo-pentecostais, têm avançado no legislativo, no executivo e no judiciário, analisou como as instituições brasileiras utilizam o aparato estatal para reforçar e garantir a opressão sob os mais fracos, tendo como pano de fundo uma aparente normalidade.

O colunista analisou ainda o grau de respeito que tem sido dado à liberdade religiosa, relatando que a referida proteção tem sido assegurada apenas às religiões mais hegemônicas, como a igreja Católica e as religiões em ascensão, como os pentecostais, concluindo que as instituições do Estado, em verdade, não estão funcionando, uma vez que não asseguram a todos o pleno direito à liberdade religiosa e à liberdade de culto.

Uma simples pesquisa na rede mundial de computadores (*Internet*) lista diversas reportagens que têm como tema os ataques a templos religiosos de Umbanda e Candomblé, incluindo pichação, depredação, quebra de imagens e símbolos sagrados, bem como agressões físicas e morais aos sacerdotes e aos fiéis das referidas religiões.

Destacamos que as reportagens foram trazidas para exemplificar casos de intolerância religiosa ocorridos no Brasil. Não apresentamos nenhum caso ocorrido em Ituiutaba, uma vez que não foi possível localizar em nossas pesquisas qualquer reportagem sobre racismo ou intolerância religiosa no município.

Figura 7: Título de reportagem 2.

Agressões às religiões afro mostram que instituições não estão funcionando



Fonte: Rede Mundial de Computadores²⁹.

Trouxemos também algumas imagens que ilustram os mais diversos tipos de ataques perpetrados contra templos religiosos de religiões de matriz afro-brasileira. Da esquerda para a direita e de cima para baixo, temos, na primeira imagem, o ataque realizado em 2019 pelo denominado *Bonde de Jesus* a um terreiro na Baixada Fluminense.

Nas imagens seguintes, vemos outro ataque a terreiro, ocorrido no ano de 2017, também na Baixada Fluminense. Na terceira imagem, vemos um incêndio criminoso a um terreiro de Candomblé, ocorrido em 2019, em Nova Iguaçu – Rio de Janeiro; e na quarta imagem, temos o registro de quebra de imagens sagradas em um terreiro, ocorrido em 2014, também no

²⁹ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2020/02/07/agressoes-as-religioes-afro-mostram-que-instituicoes-nao-estao-funcionando.htm>. Acesso em: 14 jun. 2020.

Rio de Janeiro³⁰.

Figuras 8 a 11: ataques intolerantes ao patrimônio de terreiros no estado do Rio de Janeiro (2017).



Fonte: Rede Mundial de Computadores³¹.

³⁰ Embora as imagens colacionadas representem ataques ocorridos no estado do Rio de Janeiro, os demais estados brasileiros também são vítimas do mesmo tipo de preconceito e intolerância religiosa.

³¹ Imagem 1: Disponível em:

<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/traficantes-evangelicos-causam-terror-a-religoes-africanas,1780cd9c3e66e3685264918be080ac4db4ddw64t.html>.

Imagem 2: Disponível em: <https://folhagospel.com/policia-identifica-suspeitos-de-atacar-terreiros-de-umbanda-e-candomble-no-rio/>.

Imagem 3: Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml>.

Motivados por intolerância religiosa e pela própria origem das religiões afro-brasileira, pessoas invadem os templos religiosos, e sob a escusa de estarem protegendo sua fé, dão vazão a toda sua ira, preconceito religioso e racial. Além da origem afro-brasileira, diversos outros fatores agregam-se para que os praticantes das religiões de Umbanda e Candomblé sejam vítimas dos mais diversos tipos de preconceito, dentre eles, o fato de muitos dos seguidores das referidas religiões serem pobres e não serem vistos por como humanos que possuem direitos.

No próximo tópico abordaremos o modo como o Estado assegura aos indivíduos o direito de crença, de consciência e de culto, bem como uma aproximação conceitual sobre o que é o estado laico e o modo como o Brasil assegura determinados direitos a todos os cidadãos, no que diz respeito à liberdade religiosa.

Imagem 4: Disponível em: <https://www.paulopes.com.br/2017/09/milicia-religiosa-eh-suspeita-de-ataques-a-terreiros.html#.XuV9j0VKjIU>.

ESTADO LAICO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Complexa é a tarefa de discorrer sobre o Estado laico e sobre a intolerância religiosa, uma vez que envolve diversos elementos e cada um destes tem grande importância perante a complexidade do tema.

Inicialmente, será dissertado sobre as diversas concepções conceituais de constituição e suas implicações práticas. Cada estudioso do tema analisa a Constituição Federal levando em consideração alguns aspectos, que analisados de forma conjunta, permitem-nos compreender o que a referida expressão significa. A constituição é, grosso modo, a forma como um Estado se estrutura normativamente, sua divisão de poderes, divisão política, ordenamento econômico e, acima de tudo, os direitos e deveres fundamentais que uma sociedade adota em um determinado período histórico.

Após analisarmos as constituições, discorreremos sobre a trajetória histórica das constituições brasileiras ao longo dos anos, iniciando com a Constituição Imperial de 1824 e passando pelos principais pontos relacionados à liberdade religiosa das constituições seguintes até a Constituição Federal de 1988.

Destaca-se que não será trabalhada cada constituição de forma individualizada, e sim as principais modificações relacionadas à liberdade religiosa, permitindo traçar a trajetória da referida garantia.

Após a análise da trajetória das constituições brasileiras, discorreremos sobre o estado laico e a intolerância religiosa, analisando a diferença entre um estado confessional e o Estado laico, as implicações práticas de cada uma destes, relacionando a mudança do Estado brasileiro, que deixou de ser confessional e tornou-se laico.

Procederemos à análise da Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, que serviu como garantia à liberdade de crença e à liberdade de culto das religiões de origem afro-brasileira.

Por último, verificaremos o posicionamento atual dos tribunais brasileiros perante a liberdade religiosa, oportunidade em que serão analisados alguns casos de aplicação da lei e da Constituição Federal de 1988 relacionados à Umbanda e ao Candomblé. A análise será pontual, visando demonstrar apenas como os direitos religiosos são desrespeitados e ensejam demandas judiciais. A intolerância é grande e, aos poucos, as comunidades têm buscado a justiça para garantirem seus direitos e tradições.

Os julgados foram escolhidos levando em consideração a data de julgamento, sendo priorizados os mais atuais, e a repercussão causada não só para os envolvidos no caso em tela, mas para todos os adeptos da Umbanda e do Candomblé. Teve-se como preocupação analisar as decisões de diversos tribunais, dentre eles o Supremo Tribunal Federal (STF), o Superior Tribunal de Justiça (STJ) e o Tribunal Regional do Trabalho (TRT).

Ao trazer os referidos julgados, busca-se analisar o sofrimento aos quais são expostos os excluídos que buscam a justiça para não serem massacrados pela sociedade

preconceituosa na qual se encontram inseridos. Ao terem seus direitos violados, os adeptos da Umbanda e do Candomblé buscam a proteção do Estado para terem efetivada a possibilidade de praticar sua fé, sem que para isso seja necessário serem violados em sua integridade física, moral, emocional e psicológica.

É sabido que a intolerância religiosa e o racismo são problemas complexos, que envolvem diversos campos de forças e que a solução para os referidos processos discriminatórios não se encontra tão-somente na lei ou na justiça, sendo necessária, para sua minoração, uma série de fatores, dentre os quais a resistência cultural, a militância política, a inserção dos sujeitos excluídos no sistema de ensino, dentre diversas outras políticas de inclusão.

Todavia, embora a justiça e as leis não sejam as únicas formas de combate ao racismo e à intolerância religiosa, são modos pelos quais o cidadão pode buscar a proteção de seu direito ou ter reparado um determinado dano já perpetrado; por isso, optou-se por discorrer o modo como a legislação brasileira regula o assunto.

Concepções conceituais de Constituição

O fenômeno da intolerância religiosa possui muitas dimensões e possibilita variadas análises acadêmicas: sociológica, antropológica, jurídica, geográfica e outras. Quando olhamos para a intolerância religiosa sob o prisma da Geografia, a vemos como uma expressão de lutas ideológicas e por exercício de poder no território, o que nos obriga a pensar nela também como um fenômeno espacial. No caso

das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, soma-se ao contexto, o fato que o racismo ainda hoje muito forte na sociedade brasileira.

As disputas ideológicas e os choques de cosmovisão resultam em embates sociais e violência de várias ordens. Então, o Estado é chamado a se manifestar para ordenar o exercício da religiosidade por meio da elaboração de normas jurídicas que estabelecem os direitos e os deveres dos grupos religiosos. No Brasil, as manifestações do Estado no campo da religiosidade se dão desde a formação do país, ainda no período colonial. Após sua primeira Constituição (1824), as normas jurídicas passaram a existir de forma mais estruturada. Convém, então, detalhar este processo de forma mais minuciosa.

O Brasil, ao longo dos anos, teve diversas constituições, sendo que cada uma destas trouxe em seu corpo normas e regramentos que correspondiam à visão de mundo de grupos sociais elitistas em referido momento histórico, devendo cada qual ser analisada e contextualizada levando em consideração o período em que foram escritas. Ressalta-se que o grupo responsável pela elaboração das constituições nunca representa o povo como um todo, materializando nas normas constitucionais o pensamento e as ideias defendidas pelo corpo criador da referida constituição. Importante destacarmos ainda que a divisão de classes sempre fez parte da história do Brasil, tendo tal fato papel fundamental na elaboração das nossas normas constitucionais, o que asseverou ainda mais a exclusão, as desigualdades, o racismo, entre outras mazelas sociais, demonstrando em grande parte o modo como o Estado trata essas pessoas.

É essencial o conhecimento do processo histórico pelo qual passaram nossas constituições até o momento atual, para que possamos ter um panorama dos caminhos percorridos pelo Brasil no que diz respeito ao modo como o Estado tratou e disciplinou a religiosidade ao longo dos séculos, possibilitando-nos uma melhor análise do momento atual.

O conceito de Constituição vem sendo amplamente discutido e trabalhado pelos autores constitucionalistas. A referida discussão ocorre, uma vez que a conceituação de constituição é um tema amplo e complexo, além de estar em permanente mudança. Dentre a pluralidade de conceitos, Masson (2016) ensina que:

O vocábulo “Constituição” tem no verbo latino *constituere* sua origem etimológica e sua conformação semântica, vez que o mesmo exterioriza o ideal de constituir, criar, delimitar, abalizar, demarcar. O termo exprime, pois, o intuito de organizar e de conformar seres, entidades, organismos. É nessa acepção que se pode considerar a Constituição enquanto o conjunto de normas fundamentais e supremas, que podem ser escritas ou não, responsáveis pela criação, estruturação e organização político-jurídica de um Estado. (MASSON, 2016, p. 27).

Para Masson (2016), a Constituição tem como objetivo organizar, em uma única norma, diversos dispositivos fundamentais e basilares para determinado povo, em um determinado período, podendo ser escrita, como a brasileira, ou não escrita, como a Constituição Inglesa.

Masson (2016) afirma ainda que “a Constituição é a reunião das normas que organizam os elementos constitutivos do Estado” (MASSON, 2016, p. 28), deixando claro que se trata de um documento essencial e imprescindível para todos os Estados, uma vez que é a lei que traz os elementos organizadores do Estado, o modo de aquisição do poder e como este pode ser exercido, a forma do Governo, bem como os direitos fundamentais reconhecidos pela sociedade e as garantias asseguradas aos cidadãos.

Em relação à aquisição do poder, cabe uma ponderação, uma vez que esta não passa exclusivamente pelo filtro constitucional. Ao contrário, o poder pode se edificar, inclusive, contra a Constituição. O poder religioso, por exemplo, não é mediado pela Constituição. Mesmo quando o Candomblé era proibido e perseguido pela polícia, os Babalorixás e Ialorixás³² nunca deixaram de ter poder, tendo inclusive, liderado movimentos de resistência cultural contra o racismo, a escravidão e o preconceito cultural.

Em Silva (2009) destaca-se os múltiplos significados relacionados à Constituição, bem como o conceito técnico-jurídico, nos seguintes termos:

A palavra constituição é empregada com vários significados, tais como: (a) “Conjunto dos elementos essenciais de alguma coisa: a constituição do universo, a constituição dos corpos sólidos”, (b) Temperamento, compleição do corpo humano: uma constituição psicológica explosiva, uma constituição robusta”; (c) Organização, formação: a constituição de

³² Babalorixá e Yalorixá são as denominações dadas aos sacerdotes do Candomblé, sendo, respectivamente, o modo formal usado ao dirigir-se ao pai de santo e a mãe de santo.

uma assembléia, a constituição de uma comissão”; (d) “O ato de estabelecer juridicamente: a constituição de dote, de renda, de uma sociedade anônima”; (e) “Conjunto de normas que regem uma corporação, uma instituição: a constituição de propriedade”; (f) “A lei fundamental de um Estado”. Todas essas acepções são analógicas. Expressam, todas, a idéia de modo de ser de alguma coisa e, por extensão, a de organização interna de seres e entidades. Nesse sentido é que se diz que todo Estado tem constituição, que é simples modo de ser do Estado. A constituição do Estado, considerada sua lei fundamental, seria, então, a organização dos seus elementos essenciais: um sistema de normas jurídicas, escritas ou costumeiras, que regula a forma de Estado, a forma de governo, o modo de aquisição e o exercício do poder, o estabelecimento de seus órgãos, os limites de sua ação, os direitos fundamentais do homem e as respectivas garantias. Em síntese, a constituição é o conjunto de normas que organiza os elementos constitutivos do Estado”. (SILVA, 2009, p. 37-38).

Silva (2009) destaca, inicialmente, que a palavra *Constituição* possui diversos significados, sendo que todos os conceitos anteriormente mencionados demonstram o modo de ser de alguma coisa, a organização interna de seres e de entidades.

Após conceituar a forma de organização de coisas, seres, entidades e outros, Silva (2009) passa a discorrer sobre o termo *Constituição* como modo de organização do Estado e todos os seus desdobramentos, destacando que a norma constitucional é responsável por disciplinar a forma de Estado, o modo de aquisição e exercício do poder, enfim, como o Estado se estrutura e se organiza.

Já para o Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Alexandre de Moraes (2016), a Constituição pode ser conceituada como:

Constituição, *lato sensu*, é o ato de constituir, de estabelecer, de firmar; ou ainda, o modo pelo qual se constitui uma coisa, um ser vivo, um grupo, um grupo de pessoas; organização, formação. Juridicamente, porém, *Constituição* deve ser entendida como a lei fundamental e suprema de um Estado, que contém normas referentes à estruturação do Estado, à formação dos poderes públicos, forma de governo e aquisição do poder de governar, distribuição de competências, direitos, garantias e deveres dos cidadãos. Além disso, é a Constituição que individualiza os órgãos competentes para a edição de normas jurídicas, legislativas ou administrativas. (MORAES, 2016, p. 6).

Moraes (2016) relata que a *Constituição* deve ser interpretada como a lei fundamental e suprema de um país que contém regras atinentes à formação e estruturação de um Estado, bem como o modo como o mesmo é organizado.

Quando analisamos os conceitos de *Constituição* trabalhados pelos autores anteriormente mencionados, percebemos que, embora haja diferença no modo de conceituação, alguns pontos são comuns a todos. A Constituição de um Estado é uma legislação que traz em seu bojo as diretrizes de como este é estruturado, qual a origem e o modo de exercício do poder, os direitos e garantias fundamentais, ou seja, o modo como a nação estrutura-se.

Embora existam pontos em comum nas conceituações dos diversos autores, o termo *Constituição* e seu conceito encontram-se permanentemente em construção, uma vez que

as constituições estão em constante alteração, mantendo um caráter aberto e de constante diálogo com outros sistemas.

Importante destacar que a Constituição nem sempre representa os interesses do povo, mas sim uma visão de mundo de quem exerce o poder. Nesse sentido, reside o caráter antidemocrático de muitas constituições e daí o motivo de a atual constituição do Brasil ser considerada cidadã. Por exemplo, em alguns países como Irã, Arábia Saudita, Nigéria e Sudão, a constituição oprime e relega homossexuais ao limbo social, sendo, muitas vezes, condenados, inclusive, à pena de morte, exercendo, deste modo, a visão de mundo do grupo político e social responsável por desempenhar o poder em referidos Estados.

Ao falarmos sobre o modo como ocorrem as organizações sociais de determinado povo, é importante ressaltarmos que nas tradições africanas, onde vigora a lógica do clã, impera o poder da autoridade matriarcal ou patriarcal e as normas são passadas de geração para geração. Neste caso, mesmo em países que possuem constituições, como Nigéria e Benin, ainda hoje há muitas regiões e cidades com religiões tradicionais, as mesmas que foram trazidas para o Brasil e que serviram de matrizes para a Umbanda e o Candomblé.

A autoridade dos reis tribais e chefes de clãs são notáveis e eles alcançam status social que são a eles atribuídos pela tradição, e não pela lei formal. Além disso, agem com base em parte nas leis do país, mas também, em parte, nas leis tribais, passadas de gerações do passado para as gerações do presente, que as ressignificam e repassam para as futuras.

Como a Umbanda e o Candomblé são religiões brasileiras de matriz africana, muitas comunidades de terreiro agem também com base na norma comunitária, sem, contudo, desprezar a constitucional. Tanto é assim que a questão do abate ritual de animais ensejou, como veremos mais adiante, manifestação do Supremo Tribunal Federal.

A trajetória histórica das Constituições brasileiras

Considerando a *Constituição* na discussão dos direitos a religião e após analisarmos a importância da referida norma estruturante, passaremos a análise da trajetória histórica da Constituição brasileira desde o período imperial até os dias atuais. Ressaltamos que serão analisados os principais pontos no que diz respeito ao percurso da liberdade religiosa em nosso país.

A primeira Constituição brasileira data de 1824³³. Logo na parte inicial da Constituição de 1824, percebe-se claramente que a referida constituição era claramente confessional, ou seja, o Estado tinha uma religião legalmente instituída: a Igreja Católica Apostólica Romana. Cabe-nos aqui refletir a respeito dos motivos que levaram o constituinte de 1824 a instituir a Igreja Católica como a oficial, tendo como possíveis motivos os seguintes fatos: a referida religião tinha grande aceitação na Europa e era vista como a religião dos brancos, europeus e de um povo tido como *civilizado*, demonizando, com essa forma de pensar, todas as demais

³³ Importante destacarmos que o Brasil, no ano de 1824, era um dos maiores países escravagistas do mundo.

religiões existentes, em especial, as de origem afro-brasileira.

Já no título 1º da Constituição de 1824, vemos a materialização do estado confessional. Sob a rubrica “Do Imperio do Brazil, seu Territorio, Governo, Dynastia, e Religião”³⁴, em seu artigo 5º, a Constituição de 1824 disciplinava que: “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824).

O permissivo constitucional do artigo 5º, que autorizava o culto doméstico ou particular somente no âmbito da residência do indivíduo, gerou grandes impactos nas religiões de matriz africana, tendo resultados até nos dias atuais, uma vez que até hoje boa parte dos terreiros de Umbanda funciona em cômodos situados em fundos de quintal.

Cabe ressaltarmos que a Igreja Católica Apostólica Romana era a religião de Estado de Portugal e, por este motivo, era também do Brasil, que antes do Império, era colônia daquele país. Importante destacarmos ainda que a Igreja Católica foi um dos pilares da colonização portuguesa do século XVI ao XIX.

O artigo 5º institui de forma clara e direta a Igreja Católica Apostólica Romana como religião oficial do império, sendo as demais religiões permitidas apenas no que dizia respeito ao culto doméstico, sendo proibido o culto

³⁴ Optou-se pela transcrição literal das palavras constantes nas Constituições anteriores à atual, com sua grafia e acentuação nos exatos termos constantes no texto original.

público de todas as demais religiões existentes na monarquia.

Ademais, a Constituição de 1824 trouxe, dentre outras condições necessárias para que se ocupasse um cargo de deputado, a exigência que o candidato ao posto não professasse outra religião a não ser a adotada pelo Estado, nos termos do artigo 95:

- Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, abeis³⁵ para serem nomeados Deputados. Exceptuam-se
- I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida, na fôrma dos Arts. 92 e 94.
 - II. Os Estrangeiros naturalizados.
 - III. Os que não professarem a Religião do Estado. (BRASIL, 1824).

As restrições trazidas pela primeira constituição brasileira iam além e disciplinavam em seus artigos 103 e 106 que o imperador, antes de ser aclamado, deveria prestar, nas mãos do senado, o juramento que manteria a religião Católica Apostólica Romana como religião oficial do Estado, a integridade e a indivisibilidade do império, bem como observaria a constituição política do Brasil e as demais leis do império, visando o bem geral do povo. Referidas restrições deixam claro o poder da Religião em referidade sociedade.

Dispositivo semelhante era trazido pelo artigo 141 da mesma Constituição, que condicionava a posse dos Conselheiros de Estado ao fato de prestarem juramento, perante o imperador, de manter a religião oficial, observar a

³⁵ Priorizou-se manter a grafia dos textos extraídos da Constituição do mesmo modo como foi grafado à época em que a mesma se encontrava em vigor.

constituição, as leis e serem fiéis ao imperador, aconselhando-o segundo sua consciência e visando o bem da nação.

A Constituição de 1824, além de declarar como religião oficial a Igreja Católica Apostólica Romana, limitava também a liberdade de culto. Carvalho (2015), ao discorrer sobre o referido tema, posiciona-se:

Nota-se que a Constituição de 1824, embora consagrasse a liberdade de crença, limitava a liberdade de culto, já que seu art. 5º proclamava a Religião Católica Apostólica Romana como a religião do Império, sendo que todas as outras religiões seriam permitidas com o seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas sem forma alguma exterior de templo. No Brasil Império, apenas os católicos eram elegíveis para a Câmara dos Deputados. (CARVALHO, 2015, p. 105).

Carvalho (2015) destaca que a Constituição de 1824 restringia-se a assegurar a liberdade de crença, deixando de fora a liberdade de culto, que permanecia limitada pelo Estado, podendo ser realizado apenas em residências, e não em espaços públicos.

Após todos os dispositivos analisados acima, a Constituição de 1824 trouxe, no *caput* do artigo 179, que a inviolabilidade dos direitos civis e políticos tinham por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade, sendo garantido, no inciso V do referido artigo, que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a religião oficial do Estado e não ofendesse a moral pública.

Segundo Portuguesez (2015, p. 110) os cultos africanos foram introduzidos no Brasil pelos escravizados de Bantu já no século XVI. Neste caso, muitos religiosos foram perseguidos em nome da Inquisição, pelo fato de a Igreja Católica já ser oficial do Estado português, nos tempos da colonização do Brasil. Desta maneira, outras religiões não eram incentivadas aqui. Portanto, vai além da Inquisição.

Porém, o Candomblé só surgiu, de fato, no início do século XIX, justamente nas décadas de 1820-1830, quando foi promulgada a primeira constituição. O artigo 179 explica muita coisa na história do Candomblé, como por exemplo, a imposição do sincretismo, que por sua vez, foi apenas uma dissimulação e parte de uma imposição.

É interessante citarmos a formação das irmandades supostamente católicas da Bahia. É o caso, por exemplo, da Irmandade da Boa Morte, que existe até hoje. Foi dessa irmandade que surgiram alguns dos terreiros de Candomblé mais antigos da Bahia.

Segundo Freitas e Borges (2005, p. 47), as irmandades associadas ao culto de Nossa Senhora da Boa Morte iniciaram, provavelmente, em Lisboa, no ano de 1660, na igreja do Colégio Jesuíta de Santo Antão. Desde então, outras surgiram, como em Évora, em 1693, e Coimbra, em 1723. A difusão do culto à Boa Morte de Portugal chegou ao Brasil no período imperial.

No Brasil, a irmandade teve início em Salvador, com um pequeno número de mulheres negras, que se reuniam secretamente para conspirar e encontrar meios de comprar a alforria de escravos. A irmandade da Boa Morte encontra-se

em atividade até os dias atuais.³⁶ Ao discorrer sobre os pressupostos para ingresso na irmandade, as autoras comunicam que:

Entre os pressupostos para o ingresso na irmandade, é possível nomear a existência de laços com os rituais do Candomblé na região, assim como a prática do sincretismo religioso. Elas deverão ser submetidas a uma iniciação de três anos, durante a qual ficam conhecidas como irmãs de bolsa, tendo como missão pedir esmola para a irmandade. Neste período, são testadas para verificar a vocação, as intenções e a força da fé em nossa Senhora da Boa Morte. Aceitas, as noviças poderão ocupar cargos e ascender hierarquicamente. (FREITAS; BORGES, 2005. p. 48).

Pelo trecho analisado de Freitas e Borges (2005), resta claro que a irmandade da Boa Morte, embora revestida de uma aparência externa de instituição Católica, trata-se de uma instituição religiosa com traços afro-brasileiros, uma vez que até mesmo os rituais de iniciação são os característicos do Candomblé. Isso significa dizer que o Candomblé passa a organizar-se, a partir deste período, com o formato que temos na atualidade.

A Irmandade da Boa Morte não foi a única. Existiram outras e essas irmandades e confrarias negras foram, aos poucos, dando formato às religiões de matriz africana no recôncavo baiano. O Candomblé foi surgindo, se organizando a partir das irmandades e se reterritorializando em Salvador e em várias cidades de seu entorno.

³⁶ Registra-se que a Irmandade da Boa Morte só admite o ingresso de mulheres em sua fraternidade religiosa.

Após analisados os artigos da Constituição de 1824, nos quais se reconheceu que a religião oficial do Brasil era a Igreja Católica Apostólica Romana, a Constituição de 1824 assegurava a não perseguição aos adeptos a outras religiões, desde que estes não desrespeitassem a Igreja Católica e realizassem seus cultos no interior de suas residências.

A Constituição Federal de 1824 foi substituída pela Constituição de 1891, a primeira constituição elaborada após a Proclamação da República, ocorrida em 15 de novembro de 1889. Na constituição de 1891, consagrou-se a liberdade de crença e de culto, em seu artigo 72, § 3º, estipulando que todos os indivíduos e confissões religiosas poderiam exercer, de forma pública e livre, o seu culto, associando-se para referido fim. Moraes (2016), ao comentar sobre a referida constituição, posiciona-se do seguinte modo:

Porém, já na 1ª Constituição da República, de 24 de fevereiro de 1891, no artigo 72, § 3º, foram consagradas as liberdades de crença e de culto, estabelecendo-se que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”. Tal previsão foi seguida por todas as nossas constituições. (MORAES, 2016, p. 48).

Moraes (2016) destaca que a Constituição de 1891 consagrou tanto a liberdade de crença como a liberdade de culto, ao contrário da Constituição de 1824, que proibia o culto público das demais religiões, sendo permitido apenas o culto da Igreja Católica Apostólica Romana. Destaca-se ainda que a referida previsão foi seguida pelas Constituições Federais seguintes (1934, 1937, 1946, 1967, Emenda Constitucional de 1969 e a atual Constituição, de 1988).

Importante destacarmos que um ano antes da Proclamação da República, ocorrida em 1889, a escravidão foi oficialmente extinta no Brasil e, inclusive, sua oficialização, por meio da Lei Áurea, foi um dos fatores de derrubada do império e emergência da república.

Porém, seus 360 anos de existência no Brasil produziram uma sociedade racista e, portanto, preconceituosa em relação à religiosidade negra. Quando a República torna os cultos livres, eles, na realidade, estavam abrindo as portas para o movimento protestante, que também era cristão. Daí entender que religiões politeístas teriam a mesma prerrogativa, o que por si só já gera outra discussão.

A crise do café, que padecia com a falta de mão de obra, trouxe imigrantes europeus, brancos e cristãos para o Brasil e suas formas de religiosidade precisavam ser protegidas até para que os fluxos de trabalhadores se mantivessem.

Portanto, a República oportunizou uma liberdade branca, uma liberdade cristã de cultos. As demais formas de religiosidade, como as afro-brasileiras, permaneciam na marginalidade, sofrendo perseguições políticas, policiais e sociais.

Embora as religiões de matriz africana não pudessem mais ser proibidas, elas podiam ser embaraçadas por leis infraconstitucionais. Geralmente os ritos eram escondidos, pois havia perseguição policial. A liberdade era para religiões e o Candomblé e a Umbanda eram classificados como seitas. Então, as perseguições permaneciam. Para fazer os cultos, era necessário ter alvará emitido pela autoridade policial de costumes da cidade. A polícia invadiu terreiros e agrediu

frequentadores até o fim da Ditadura Militar.

Embora, em 1891, os negros do Brasil estivessem livres, inexistiam políticas de inclusão social. A escravidão da população negra foi substituída por trabalhos precários, análogos à escravidão. Cresceram as favelas no entorno da capital (Rio de Janeiro) e os Candomblés começaram a se tornar territórios de resistência cultural e religiosa, como também espaços de sobrevivência para muitas famílias, que formaram verdadeiros quilombos urbanos e periurbanos, onde a vida se organizava em meio a tanta desigualdade e exclusão.

Em 1908, surge oficialmente a Umbanda. O Kardecismo cresce entre as elites do Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. É neste contexto que a Umbanda surge, nascendo como um movimento de resistência de escravizados desencarnados dentro da Federação Kardecista de Niterói. Espíritos de escravizados se manifestam e declaram sua separação do culto espírita, com a formação de uma nova religião. Os excluídos do passado, agora ancestrais, passam a guiar seus descendentes vivos. A Umbanda surgiu como um movimento de resistência desse e do outro mundo. Índios e negros no comando de uma nova forma de fé nascida no Brasil.

Importante mencionarmos aqui uma personalidade muito importante para o Candomblé e a luta contra a intolerância religiosa: Mãe Simplícia. Ao descrever a referida Ialorixá, o site da casa de Oxumarê relata que:

A bondade e o carisma de Mãe Simplícia proporcionavam-lhe amizades nas mais diversas esferas da sociedade. Assim em 1952, foi que ela tomou conhecimento que o presidente Getúlio Vargas, juntamente com o governador Régis Pacheco, o senador Assis Chateaubriand e o vice-presidente Café Filho, iriam inaugurar o Grande Hotel Caldas do Cipó, no sertão da Bahia. Diante desta informação, articulou-se para realizar a recepção para o Presidente e sua comitiva, com o intuito de denunciar as perseguições, principalmente policiais, que o Candomblé sofria a época. Embora a Casa de Òsumàrè já não fosse mais vítima de abordagens policiais, em virtude do prestígio de Mãe Simplícia, ela indignava-se com a obrigatoriedade de obtenção de uma dispendiosa licença na Delegacia de Jogos e Costumes para que os terreiros pudessem realizar suas funções religiosas³⁷.

Mãe Simplícia conseguiu que Getúlio Vargas assinasse o Decreto-lei nº. 1.202, de 8 de abril de 1939. O referido decreto proibia a polícia e as prefeituras de perseguirem e atacarem os terreiros. Esta importante Ialorixá se aproveitou de um evento para abordar o então presidente e pugnou pela liberdade para o Candomblé, sensibilizando-o para assinar o decreto.

Importante mencionarmos que o fato de a primeira constituição republicana ter trazido mais laicidade ao Estado não quer dizer que esta conquistou, de fato, liberdade aos cidadãos. Prova disso é que até os dias atuais existe, em muitas escolas, o ensino religioso, em que há predomínio de

³⁷ Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13>.

conteúdos baseados na visão cristã e católica. Além disso, a Constituição apenas traz em seu corpo balizadores para o efetivo exercício de direitos, sendo necessárias outras leis regulamentadoras para que o direito ganhe efetividade.

Além da liberdade de culto, inovação trazida pela Constituição de 1891, o referido diploma legal disciplinou, em seu artigo 11, 2º, que seria vedado aos Estados e à União “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”³⁸, proibindo, dessa forma, a intervenção estatal tanto no estabelecimento como na subvenção dos cultos religiosos, e conseqüente, embaraçando o exercício da manifestação religiosa.

Merece destaque o Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, que proibia a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, consagrando, desta feita, a plena liberdade de cultos e extinguindo o padroado³⁹. A partir do referido momento, o Brasil deixava oficialmente de ser um país com uma religião oficial e tornava-se um Estado laico.

As Constituições Federais subseqüentes a primeira Constituição da República, de 1891, seguiram o mesmo posicionamento no que diz respeito à adoção de um Estado laico e à liberdade tanto de crença, como a liberdade de culto.

Cabe-nos aqui discor sobre o que poderia ser considerado como religião no Brasil. Ao tratar do tema Silva

³⁸ O Candomblé não era classificado em 1891 como religião, e sim como seita satânica. Por isso, a perseguição continuava.

³⁹ O padroado consistia em uma série de regalias usufruídas pela Igreja Católica. O referido instituto existiu no Brasil por muitos anos, tendo sido extinto pelo Decreto nº. 119-A, de 7 de janeiro de 1890.

(2004) deixa claro que o termo *religião* proveio da expressão em latim *religio*, cujo significado denotava, em sua origem, “um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestações que, contemporaneamente, entendemos como religiosa” (SILVA, 2004, p. 1).

Para Silva (2004), conceituar religião é algo muito delicado, uma vez que se trata de um processo histórico e cultural ocorrido no ocidente, sujeito à alteração ao longo dos anos, não sendo possível chegar a um significado absoluto e/ou original sobre o assunto. Silva (2004) noticia ainda que:

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir “religião” como “visão de mundo”, o que pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas. Do mesmo modo, se “religião” é definida como “sagrado”, a questão torna-se saber o que é “sagrado” e o seu oposto, o “profano”. Outras definições são muito restritivas: a definição “acreditar em Deus” deixa de fora todos os politeísmos e o Budismo, enquanto a crença numa realidade sobrenatural ou transcendental também não satisfaz, por não ser comum a todas as culturas religiosas. (SILVA, 2004, p. 4).

Silva (2004) destaca a complexidade conceitual do termo religião e afirma que a definição do referido vocábulo com a finalidade acadêmica e científica não pode atender compromissos religiosos específicos.

Resta claro que, ao analisarmos sobre a proteção dada pela Constituição Federal de 1988 em relação à liberdade religiosa, temos que ter em mente que conceituar religião é algo muito complexo e amplo, podendo ser definido nos moldes de Silva (2004) como “um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos” (SILVA, 2004, p. 4).

Entendermos o que pode ser considerado como religião é de fundamental importância, uma vez que aquilo que não é reconhecido como religião, ou seja, doutrinas, seitas, cultos domésticos, pajelança, dentre outras, não são tratados de igual maneira que as religiões majoritárias. A laicidade serviu para que os protestantes, os judeus e os muçulmanos se beneficiassem dessa liberdade religiosa. Todavia, os terreiros de Umbanda e Candomblé, considerados como credences menores, não tiveram o mesmo beneplácito do Estado.

Interessante citarmos um caso típico de intolerância religiosa ocorrido em 2 de fevereiro de 1912, na cidade de Maceió – Alagoas, denominado de *Quebra de Xangô*, que consistiu em uma série de destruições de terreiros e perseguições aos praticantes de religiões de origem afro-brasileira. Ao discorrer sobre o referido evento, Figueiredo (2012) assim se posiciona:

O quebra de 1912 foi um acontecimento extraordinário de repressão às religiões de matriz africana no Brasil, que culminou com a invasão e destruição dos principais terreiros de Xangô da capital de Alagoas. Os terreiros foram invadidos pelos populares ligados aos sócios da Liga dos

Republicanos Combatentes, uma espécie de milícia de capangas opositora do Partido Republicano de Alagoas, então chefiado por Euclides Malta, que se encontrava no exercício de seu terceiro mandato e à beira de eleger seu candidato nas eleições que se aproximavam. (FIGUEIREDO, 2012, p. 1).

Segundo Figueiredo (2012), a quebra de Xangô deixa clara a intolerância religiosa perpetrada contra os praticantes das religiões de origem afro-brasileira e a violência que foi utilizada para isso. Um triste evento ocorrido na história alagoana e que não pode ser relegado ao esquecimento. Tal evento histórico demonstra que a simples promulgação de uma constituição não muda necessariamente uma sociedade, sendo a referida mudança um processo mais lento e gradual, que independe da norma fundamental que regula o Estado.

Outro ponto que merece destaque no que tange à liberdade religiosa é o Decreto-lei nº. 1.202, de 8 de abril de 1939, assinado por Getúlio Vargas, que permitiu o funcionamento das religiões de origem afro-brasileira. Fora os problemas enfrentados com a polícia, os candomblecistas e umbandistas enfrentavam diversos problemas, como a discriminação de gênero, preconceito, exclusão social, dentre outros, sendo que a referida perseguição pelo Estado não encontrava qualquer óbice legal. O Decreto-lei nº. 1.202 permitiu, em nível infraconstitucional, o funcionamento das religiões de Umbanda e Candomblé. Portuguez e Daher (2018), ao discorrerem sobre o tema, advertem que:

Além dos problemas com a polícia, os religiosos enfrentavam ainda preconceitos graves, como o racismo, a discriminação de gênero, de orientação de gênero e a exclusão por serem predominantemente pobres. Esse cenário de ameaças fazia parte do dia-a-

dia dos candomblecistas e umbandistas da época, que muitas vezes amargavam perdas materiais e morais gravíssimas devido às perseguições que sofriam. A intolerância religiosa promovida pelo Estado foi oficialmente revogada pelo Decreto-lei nº. 1.202, de 8 de abril de 1939, assinado por Getúlio Vargas, então Presidente da República. Tal fato se deu após atuação decisiva de alguns sacerdotes e algumas sacerdotisas, entre elas Mãe Simplícia (Casa de Oxumarê, Salvador). No Art. 39 do Decreto Lei 1.202/39, que dispunha sobre a administração dos Estados e dos municípios da Federação, lê-se no inciso III que os Estados e municípios brasileiros ficaram vedados de “Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos” (PORTUGUEZ; DAHER, 2018, p. 15-16).

Ainda sobre o tema, Portuguese e Daher (2018), ao analisarem um documento da *Casa de Oxumarê*, informam que o Decreto-lei nº. 1.202/39 não assegurou o direito à liberdade de culto.

A repressão e a intolerância ao Candomblé passaram a ser organizadas e institucionalizadas, uma vez que, a partir de então, era necessário o requerimento de um alvará de funcionamento junto à Delegacia de Jogos e Costumes, com a cobrança de taxas, para a realização de cerimônias religiosas. O alvará, todavia, não assegurava qualquer tipo de proteção por parte do Estado, e os terreiros continuavam a ser invadidos pela polícia, que a cada dia tornava-se mais violenta, com expedição de ordens de prisão e as mais variadas formas de intimidação. Apenas com a Constituição Federal de 1988 o Estado brasileiro adotou uma postura mais respeitosa com as comunidades de matriz afro-brasileira.

A Constituição Federal de 1988, atualmente em vigor, assegura, em seu artigo 5º, inciso VI, 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”, trazendo, desta feita, como garantia fundamental, três tipos distintos de liberdades: a liberdade de consciência, a liberdade de crença e a liberdade de culto.

Após a análise da trajetória histórica das Constituições brasileiras existentes até o presente momento, no que tange à religião e ao Estado teocrático e/ou laico, passaremos a analisar pormenorizadamente como a atual Constituição Federal de 1988 disciplina o tema, oportunidade em que será discorrido sobre o Estado Laico e o modo como a atual carta política trata a intolerância religiosa.

Estado laico

O Estado brasileiro adotou, desde o Decreto nº. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, a opção por um país laico, também denominado como não confessional. Como já discorrido anteriormente, a Constituição de 1824 adotava a religião Católica Apostólica Romana como a religião oficial. Todavia, em 1890, o referido posicionamento mudou e, desde então, a nação brasileira não adota qualquer religião como oficial.

Quando dizemos que um Estado é laico e/ou não confessional, estamos afirmando que o referido Estado não adota oficialmente uma religião, sendo livre aos cidadãos que nele habitam a escolha do tipo de crença que professam.

Ao discorrerem sobre o Estado laico, Silva e Cardoso (2018) assim se posicionam:

O conceito de laico é algo independente de qualquer confissão religiosa; é atribuir livre consciência do indivíduo a adesão, ou não, a uma religião e ter sua liberdade de crença, opinião e pensamento respeitada (LAFER, 2009). Apenas através do caráter laico é possível existir a pluralidade cultural humana; ela garante a liberdade de escolher o que crer ou não. Porém, de acordo com Goffman (1987, p. 24) ocorrem processos de mortificação do “eu” quando recebemos interferências externas sobre como seria o modo “correto” de agir, vestir e de se afirmar. Quando determinado grupo prega a superioridade de sua religião, por exemplo, ocorre essa mortificação, ferindo também a liberdade e igualdade entre os cidadãos. (SILVA; CARDOSO, 2018, p. 225).

Cabe-nos refletir sobre como o Estado brasileiro é laico. A sociedade é um grande e complexo campo onde grupos disputam forças e territórios. O fato de haver intolerância religiosa na sociedade em nada desmerece a laicidade do Estado. A laicidade deve ser questionada não por causa de evangélicos desrespeitando os candomblés. Isso é um problema, um fenômeno social, em que o Estado é chamado a mediar.

A laicidade é questionada quando existem grupos religiosos se apossando do poder político para fazer valer seus interesses religiosos. O Estado, neste caso, se torna uma extensão ideológica das igrejas ou denominações que logram formar bancadas legislativas ou que conseguem pôr no poder executivo pessoas que atuam em favor de grupos religiosos específicos.

O Estado é laico e o referido fato só pode ser questionado a partir dos atos de Estado e não porque há intolerância na sociedade. Parece-nos que temos um Estado laico que regula uma sociedade preconceituosa que se organiza politicamente e descaracteriza, no que pode, essa laicidade.

A Constituição de 1988 (BRASIL, 1988) consagrou, no artigo 5º, inciso VI, 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 as suas liturgias” (BRASIL, 1988).

Com base no referido dispositivo, vemos claramente a existência de três garantias constitucionais: a liberdade de consciência, a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos religiosos. Novelino e Cunha Júnior (2019), ao discorrem sobre a liberdade de consciência, assim se posicionam:

A liberdade de consciência consiste na adesão a certos valores morais e espirituais, independentes de qualquer aspecto religioso, podendo se determinar no sentido de crer em conceitos sobrenaturais propostos por alguma religião ou revelação (*teísmo*), de acreditar na existência de um Deus, mas rejeitar qualquer espécie de revelação divina (*deísmo*) ou, ainda, de não ter crença em Deus algum (*ateísmo*). (NOVELINO; CUNHA JÚNIOR, 2019, p. 54).

A primeira garantia trazida pela Constituição Federal de 1988 diz respeito à liberdade de consciência. Para Novelino e Cunha Júnior (2019), a referida proteção permite ao indivíduo aderir, ou não, a quaisquer tipos de valores morais ou espirituais, desde que a referida atitude não

desrespeite o ordenamento jurídico vigente.

De outro lado, temos o direito fundamental da liberdade de crença. Para Silva. (2009),

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo. Mas não compreende a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois aqui também a liberdade de alguém vai até onde não prejudique a liberdade dos outros. (SILVA, 2009, p. 249).

Silva. (2009) deixa claro que a liberdade de crença permite ao indivíduo escolher qual religião irá seguir, mudar de religião ou não aderir a qualquer religião ou seita religiosa, podendo crer em algo ou não acreditar em nada. Silva. (2009) destaca ainda que a referida liberdade não permite que o indivíduo lance mão do referido direito para atrapalhar ou dificultar outrem a exercer plenamente sua religião.

A terceira garantia trazida pelo artigo 5º, inciso VI, é a liberdade de culto. Masson (2016) discorre sobre a referida garantia, nos seguintes termos:

Por seu turno, a liberdade de culto é a permissão para a exteriorização da crença, já que a autonomia do indivíduo em definir sua religião não se esgota na mera escolha, demandando uma prática religiosa que se expressa por intermédio dos cultos, dos ritos, das cerimônias, das reuniões e da fidelidade aos hábitos e tradições. (MASSON, 2016, p. 259).

A liberdade de consciência e a liberdade de crença, por si só, não permitem ao indivíduo o pleno exercício de sua fé, que pode ser concretizada, dentre outras formas, através da liberdade de culto, que possibilita cultivar sua religiosidade através dos ritos, das reuniões, dos cultos, ou seja, dos atos que manifestem/exteriorizam a sua fé. Por meio da referida proteção, o Estado não pode embaraçar o funcionamento de igrejas, terreiros e templos religiosos, uma vez que os referidos locais são próprios para o exercício pleno da liberdade de culto.

Importante destacarmos que, em momentos excepcionais, o Estado poderá limitar o funcionamento de igrejas, como exemplo da pandemia do *Corona Vírus Disease* (Corona Vírus/ Covid-19), que teve seu primeiro caso registrado na China no final do ano de 2019, e no Brasil, no primeiro trimestre de 2020. Nesse caso excepcional, as autoridades médicas de todo o mundo indicaram como medida preventiva o distanciamento social, o que fundamenta uma restrição temporária e justificada do direito à liberdade de culto em templos e outros espaços sagrados.

É fundamental ressaltarmos que foram restringidas as aglomerações, e não o culto, em si. Desta feita, o indivíduo pode cultivar de forma plena suas divindades em sua residência ou em outro local, desde que não haja aglomeração de pessoas. Um bom exemplo disso é que diversas religiões passaram a celebrar seus cultos através das redes sociais e da Internet.

Em Ituiutaba, município abordado neste estudo, os templos não foram impedidos de funcionar, mas houve a orientação de redução dos frequentadores, conforme recomendado pelo Decreto Presidencial nº. 10.929, de 25 de

março de 2020⁴⁰, que considerou as atividades religiosas como “essenciais”.

Do mesmo modo que os demais cidadãos, os adeptos da Umbanda e do Candomblé possuem a liberdade de consciência e de culto, podendo exercer livremente os seus rituais sagrados, tocar seus tambores, cultuar seus Orixás, prestar homenagens aos seus ancestrais, realizando todos esses cultos de forma plena e ampla.

Cercear ou restringir, de qualquer forma, o culto dos terreiros de Umbanda e Candomblé é um modo de desprezear o direito constitucional à liberdade de culto, sendo uma afronta ao direito dos indivíduos das referidas religiões de exercerem plenamente sua crença. Moraes (2016) relata-nos que “a Constituição Federal assegura o livre exercício de culto religioso, enquanto não for contrário à ordem, tranqüilidade e sossego público, bem como compatível com os bons costumes” (MORAES, 2016, p. 50). Permitir que o direito de culto seja restrito ao alvedrio dos que não aceitam a fé alheia é abrir caminho para que a referida proteção seja, aos poucos, extirpada na prática das religiões de origem afro-brasileira. O referido argumento é utilizado para atacar os terreiros, considerados ruidosos, barulhentos e perturbadores do sossego. O som dos atabaques é uma das principais justificativas de atos intolerantes de vizinhos de terreiros.

Cabe aqui uma crítica quanto ao termo *contrário à ordem e bons costumes*, uma vez que as referidas expressões são conceitos abertos, possibilitando um entendimento de

⁴⁰ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10292.htm#art1.

acordo com a visão de mundo do indivíduo que analisa o caso concreto. Visando evitar entendimentos distorcidos e pré-concebidos, o ordenamento jurídico assegura a todo e qualquer cidadão, além da ampla defesa e do contraditório, um duplo grau de jurisdição, para que normas com conceitos abertos possam ser analisados por mais de um julgador.

A liberdade de crença veda que os Estados realizem acordos com os representantes religiosos, bem como qualquer aliança ou relação de dependência, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público, nos moldes preceituados pelo artigo 19, inciso I, da Constituição Federal de 1988.

O termo *contrário à ordem* permite que uma gama de preconceitos sejam praticados sob o manto da proteção constitucional, o que resulta em um poderoso instrumento para que se possa perpetrar todo tipo de intolerância religiosa.

Mais adiante, a Constituição Federal assegura, no artigo 5º, inciso VII, a prestação de assistência religiosa a pessoas internadas em entidades civis e militares, nos seguintes termos: “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva” (BRASIL, 1988).

Quando analisamos a proteção dada à prestação religiosa insculpida no artigo 5º, inciso VII, verificamos que da mesma forma que católicos e evangélicos internados em entidades civis (hospitais, instituições de longa permanência para idosos, abrigos para crianças e adolescentes) e militares (como cadeias e penitenciárias) têm o direito constitucional de ter acesso à prestação de assistência religiosa, aos praticantes da Umbanda e do Candomblé também é dada a

mesma proteção. Ocorre, todavia, que muitas vezes estas garantias não são asseguradas de forma igualitária entre os adeptos de todas as religiões.

É importante analisarmos como ocorrem as relações de prestação de assistência ao umbandista ou cadomblecista que se encontra internado em um hospital, seja ele público ou privado, detido em uma cadeia ou abrigado em um asilo. As formas como um sacerdote/sacerdotisa podem entrar em qualquer espaço para prestar o apoio e o consolo religioso aos adeptos das referidas religiões diz muito sobre em que grau o respeito e o tratamento igualitário entre as religiões acontecem.

Dispositivos constitucionais não faltam para que se possa efetivar o direito à liberdade religiosa, bem como para se combater a intolerância religiosa, devendo tais garantias ser amplamente divulgadas, para que as pessoas tomem ciência de seus direitos fundamentais e possam acionar os órgãos jurisdicionais, caso haja a lesão ou a ameaça a lesão dos referidos direitos.

Após analisarmos o modo como a Constituição Federal de 1988 é estruturada em relação ao Estado laico e à intolerância religiosa, cabe verificarmos o Estatuto da Igualdade Racial, lei infraconstitucional que influenciou sobremaneira os direitos às religiões de origem afro-brasileira.

O Estatuto da Igualdade Racial e a liberdade de crença e de culto

Embora o Estatuto da Igualdade Racial seja oriundo de uma lei infraconstitucional, cabe-nos discorrer sobre o mesmo. A Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010, instituiu o Estatuto da Igualdade Racial. Nela, os terreiros passaram a ser considerados, pela primeira vez no Brasil, como comunidades tradicionais de matriz africana, o que lhes conferiu proteção legal.

Destaca-se que os conceitos de *comunidades tradicionais de matriz africana* e *religiões tradicionais de matriz africana* foram inaugurados pelo Estatuto da Igualdade Racial. São, portanto, um conceito jurídico. O conceito de matriz africana é mais restrito que matriz afro-brasileira. Matriz africana se refere às religiões africanas praticadas no Brasil (como o culto à Ifá, por exemplo) e aos cultos brasileiros com base cultural predominantemente africana. Há religiões, como a Jurema Sagrada, que possuem elementos africanos marcantes, mas a estrutura dos rituais é predominantemente indígena. Por isso, há diferença entre os termos “matriz africana” e “matriz afro-brasileira”. O candomblé é mais africanizado e a Jurema Sagrada é mais indígena. Todavia, ambas as religiões afro-brasileira possuem traços negros. O povo da Jurema não se considera “de matriz africana”, e sim “de matriz afro-brasileira” ou afro-indígena.

A lei estruturou, em seus primeiros artigos, disposições preliminares relativas ao Estatuto da Igualdade Racial, objetivando “a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação às demais

formas de intolerância étnica” (Art. 1º, *in fine*), definindo nos incisos do artigo 1º o que a referida legislação entende por discriminação racial ou étnico-racial (inciso I); desigualdade racial (inciso II); desigualdade de gênero e raça (inciso III); população negra (inciso IV); políticas públicas (inciso V) e políticas afirmativas (inciso VI).

O referido estatuto foi importante e necessário, uma vez que trouxe uma proteção à comunidade negra, assegurando direitos que por séculos foram negligenciados, tendo por objetivo garantir à referida população a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica, respondendo, desta feita, a uma necessidade de reparação histórica existente há séculos.

No título II, a lei tratou sobre os direitos fundamentais, trazendo, no Capítulo I da norma, o direito à saúde da população negra, e no Capítulo II, o direito à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer.

Embora todo o Estatuto da Igualdade Racial seja de suma importância, discorreremos mais detalhadamente sobre o Capítulo III de referida legislação, que trata do direito à liberdade de consciência, de crença e do livre exercício aos cultos religiosos, disciplinando uma série de direitos em seus artigos 23 ao 26.

No artigo 23, o legislador assegurou ser “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”.

Vemos que o Estatuto da Igualdade Racial traz uma garantia já assegurada nos mesmos termos pela Constituição Federal em seu artigo 5º, inciso VI, o qual disciplina 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). O referido texto foi repetido, tal qual se encontrava na Constituição Federal de 1988, no qual já havia sido assegurada a aplicação da garantia da inviolabilidade à liberdade de crença e de consciência.

Outro artigo digno de nota é o artigo 24 da Lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010, (Estatuto da Igualdade Racial), que traz em si uma série de práticas que se encontram englobadas dentro da liberdade de consciência, da liberdade de crença e do livre exercício das religiões de origem afro-brasileira, nos seguintes modos:

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais. (BRASIL, 2010).

O artigo 24 do Estatuto da Igualdade Racial traz, em seus incisos, uma série de direitos que se encontram englobados na liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos de origem afro-brasileira.

Merece destaque o inciso VIII do artigo 24, que assegura que caberá ao Ministério Público, após prévia comunicação, a abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais. Por referido dispositivo, o legislador reconhece que cabe ao próprio Estado, através do Agente Ministerial, buscar a punição para todos aqueles que praticam a intolerância religiosa contra os praticantes das religiões de origem afro-brasileira.

Ressalta-se que, embora caiba ao Ministério Público a abertura da ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa, compete a toda sociedade, incluindo o Estado, a família, a escola e as demais entidades sociais da educação, o esclarecimento e a conscientização quanto às

relações étnico-raciais, visando o fim dos comportamentos intolerantes.

A militância pelo cumprimento da lei também compete a toda sociedade, que conscientizada e ciente dos direitos das religiões afro-brasileiras, deve buscar o cumprimento da lei, em especial os adeptos das referidas religiões, as associações representativas destas, bem como todos aqueles que tenham seus direitos violados.

Logo adiante, o Estatuto assegura, em seu artigo 25, o direito à assistência religiosa aos praticantes dos cultos de origem afro-brasileira que encontrarem-se internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, incluindo os submetidos às penas privativas de liberdade.

O artigo 26 do Estatuto da Igualdade Racial traz, por sua vez, que é obrigação do Estado adotar medidas para o combate à intolerância com as religiões de matriz africana, bem como a discriminação aos seus seguidores, tornando, assim, uma obrigação positiva e expressa por parte do governo, proteger as referidas religiões e assegurar aos seus adeptos a prática de sua crença, sem qualquer tipo de discriminação ou preconceito por parte de terceiros e até do próprio poder público, em suas diversas esferas.

O Estatuto assegura ainda o Direito à terra e à moradia adequada à população de origem negra (Capítulo IV), bem como o Direito ao trabalho (Capítulo V) e aos meios de comunicação (Capítulo VI).

No título III, o Estatuto da Igualdade Racial institui o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir), que tem por missão implementar o conjunto de políticas e serviços destinados a superar as desigualdades étnicas

existentes no Brasil, disciplinando seus objetivos, sua organização, competências, as ouvidorias permanentes, o acesso à justiça e segurança, bem como o financiamento das iniciativas de promoção de igualdade racial.

Diante do Estatuto da Igualdade Racial, convém deixar registrada a proteção dada às casas de matriz afro-brasileira por meio de tombamentos realizados por parte do IPHAN. Na condição de patrimônios culturais, as casas e as suas práticas são protegidas quando houver lei estipulando o tombamento. Os terreiros guardam dentro de si uma universalidade de símbolos e tradições, como as danças, cantos, rituais religiosos e, principalmente, as memórias ancestrais dos africanos, o que permite que estes sejam tombados como patrimônios culturais.

Após analisarmos o modo como o Estatuto da Igualdade Racial disciplinou uma série de direitos em relação à defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação, bem como as demais formas de intolerância étnica, passaremos a analisar o modo como os tribunais superiores brasileiros vêm atuando perante as demandas relacionadas à liberdade religiosa envolvendo os adeptos das religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

A liberdade religiosa perante os tribunais superiores

Enquanto, de um lado temos a lei posta, de outro, temos o modo como os tribunais aplicam a legislação nos casos concretos, fazendo assim, com que a norma seja efetivada no plano fático. Os referidos julgados resultam

claramente de atitudes decorrentes de intolerância religiosa ou de desconhecimento e preconceito em relação às práticas religiosas afro-brasileiras.

Optou-se por trazer alguns casos levados ao judiciário, para exemplificar a existência das referidas situações e a busca pela garantia de direitos. Acima de tudo, pretende-se demonstrar o modo como a intolerância religiosa ocorre nas relações sociais, seja através de relação de emprego, no cotidiano entre as pessoas, ou na prática dos ritos religiosos, como veremos adiante.

Após verificarmos o modo como a Constituição Federal trata a questão da liberdade religiosa, optamos por examinar alguns julgados em diversos tribunais brasileiros (STF, STJ, TRT), oportunidade em que analisaremos o modo como os juízes vêm aplicando, ou não, as garantias fundamentais referentes à liberdade religiosa.

O primeiro julgado a ser analisado será o Recurso Extraordinário nº. 494.601, analisado pelo STF, tendo sido julgado em 28 de março de 2019, referente a um processo originário do Rio Grande do Sul:

RE 494601, Relator(a): Min. Marco Aurélio, Relator(a) p/ Acórdão: Min. Edson Fachin, Tribunal Pleno, julgado em 28/03/2019, Processo Eletrônico DJe-251 Divulg 18-11-2019 Public 19-11-2019. Ementa: Direito Constitucional. Recurso Extraordinário com Repercussão Geral. Proteção ao Meio Ambiente. Liberdade Religiosa. Lei 1.915/2003 do Estado do Rio Grande do Sul. Norma que dispõe sobre o sacrifício ritual em cultos e liturgias das religiões de matriz africana. Competência concorrente dos Estados para legislar sobre florestas, caça, pesca,

fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição. Sacrifício de animais de acordo com preceitos religiosos. Constitucionalidade. (STF, 2019).

O Recurso Extraordinário chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF) em razão de um recurso impetrado pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul, visando à reforma de uma decisão do Tribunal de Justiça do referido estado que havia autorizado que as religiões de matriz afro-brasileira realizassem, desde que sem excessos, sacrifícios de animais em práticas espirituais, sem que isso fosse considerado crime contra a fauna.

Ao apreciar a matéria, o Supremo Tribunal Federal relatou que tanto a prática quanto os rituais relacionados ao sacrifício de animais fazem parte de um patrimônio cultural imaterial e pertencem à forma de viver das várias comunidades religiosas, especialmente aquelas que praticam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais.

A suprema corte brasileira destacou ainda que o modo comunitário de culto é merecedor de proteção constitucional e não viola o princípio do Estado não confessional. Desta feita, a proteção específica ao culto das religiões de matriz afro-brasileira é compatível com o princípio da igualdade, haja vista existir uma rotulação em torno das práticas religiosas das religiões afro-brasileiras, o que resulta, muitas vezes, em um olhar preconceituoso e discriminatório sobre referidos cultos.

O Supremo Tribunal Federal (STF) firmou a tese que “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de

animais em cultos de religiões de matriz africana” (STF, 2019, Recurso Extraordinário 494.601).

Ao nosso sentir, o Supremo Tribunal Federal não poderia aplicar de maneira mais acertada a proteção constitucional ao direito de culto. Permitir que as religiões de origem afro-brasileiras pratiquem a imolação⁴¹ de animais, sem tornar referida prática crime, é algo que vai ao encontro da liberdade religiosa, mais especificadamente, a liberdade de culto.

Nesse ponto, cabe um parêntese. Em entrevista realizada com o entrevistado 02, foi esclarecido por este que o termo *sacrifício* é equivocado e traz consigo uma série de preconceitos que não condizem com a realidade. O que ocorre, em verdade, não é um sacrifício, e sim uma sacralização de objetos, que se dá através de rituais que integram um sistema de crenças que envolvem hábitos tradicionais de alimentação. Nenhum animal pode ser consumido sem ser sacralizado antes.

O processo de sacralização consiste em lavar o animal, defumar, limpar, enfeitar e imolar, sem uso de qualquer tipo de tortura, para que este possa ser consumido no terreiro. Não existe a possibilidade de imolação sem a realização de ritual para alimentação no terreiro.

Vale ressaltar que as comunidades de terreiro eram originalmente rurais. No Brasil, ocupavam áreas bem distantes da cidade e lá eram autossuficientes. Comiam o que plantavam e criavam. Ocupavam áreas periurbanas, onde o

⁴¹ A imolação pode ser definida como o ato de morrer, ou de se matar em forma sacralizacional como oferecimento/entrega a divindades espirituais.

modo de viver era ainda bastante ruralizado. O crescimento urbano englobou os terreiros nas cidades e lhes tirou as extensões de cultivo e criações.

O que ocorre é uma prática tradicional de alimentação, baseada em um modo de vida tribal e rural, mantido nos terreiros da atualidade.

A sociedade, não compreendendo este contexto, vê apenas o abate dos animais pelo viés do ritual, mas não compreende que ele se origina de uma forma de relação do indivíduo com o espaço.

Outro julgado, agora do Superior Tribunal de Justiça (STJ), analisa o Habeas Corpus nº. 389.918, da Paraíba, cujo réu pediu o trancamento de uma ação penal de racismo qualificado, nos seguintes termos:

HABEAS CORPUS Nº. 389.918 - PB (2017/0041299-4) Relator: Ministro Nefi Cordeiro. Impetrante: Benedito José Da Nobrega Vasconcelos. Advogado: Benedito José Da Nóbrega Vasconcelos - Pb005679 Impetrado: Tribunal Regional Federal da 5ª Região. Paciente: Clovis Bernardo de Lima. DECISÃO: Trata-se de habeas corpus, com pedido liminar, impetrado em favor de Clovis Bernardo de Lima, em face de acórdão do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, que denegou writ lá impetrado, sob a seguinte ementa (fl. 34): Penal E Processual Penal. Habeas Corpus. Paciente Denunciado pelo delito de racismo qualificado. (art. 20, § 2o, da lei 7.716/89). Destruição de imagens e objetos relacionados à Umbanda. Pleito de trancamento de ação penal. Excepcionalidade da medida. Denúncia que preenche os requisitos do Art. 41 do CPP fato que, em tese, configura crime. afronta à liberdade de

crença (art. 5o, vi, cf/88). Denegação. (stj, 2017).

A referida ação trata de um pedido de *Habeas Corpus* impetrado em favor de um réu denunciado por racismo qualificado, tendo realizado, dentre outros atos, a destruição de imagens e objetos relacionados à Umbanda. No pedido foi solicitado o trancamento da ação penal, sob a alegação da inexistência dos requisitos legais, tendo sido o mesmo negado, uma vez que fora constatada clara afronta à liberdade de crença.

Narra o julgado que o réu teria, com livre e consciente vontade, quebrado imagens e objetos relacionados à religião de matriz afro-brasileira, qual seja a Umbanda, tendo, posteriormente, publicado fotos dos referidos acontecimentos em uma rede social de amplo conhecimento. Após reconhecer a existência de todos os requisitos para a continuação da ação penal, o STJ passou a analisar a atitude realizada pelo réu, no que tange à intolerância religiosa.

Segundo o julgado do Superior Tribunal de Justiça, o réu, ao portar-se de forma tão hostil perante os símbolos sagrados da Umbanda, agiu de forma evidentemente discriminatória, exprimindo insultos às entidades sagradas da referida religião. Diante de tal posicionamento, o STJ reconheceu que, ao agir de referido modo, o réu desrespeitou o direito constitucional à liberdade religiosa.

Além do fato de respeitar a liberdade de consciência, de crença e de culto, a liberdade religiosa engloba também o direito dos indivíduos de terem protegidos e resguardados os símbolos das suas respectivas religiões, sendo inadmissível o vilipêndio do culto, das entidades e dos objetos sagrados, cabendo a todos o dever de respeitar a religião alheia.

O referido julgado, do ponto de vista geográfico, mostra uma das expressões da luta, do embate de forças estabelecida no território. Invadir e vandalizar um templo significa desrespeitar e profanar o espaço sagrado, o território mítico e espiritual do outro e isso resulta de comportamentos e sentimentos intolerantes, como será trabalhado no tópico referente ao preconceito religioso em Ituiutaba.

O respeito à religião alheia deve ser aplicado em todos os ambientes nos quais o indivíduo encontra-se inserido, incluindo o ambiente de trabalho. A seguir consta a decisão do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª região trata de referida situação:

Processo nº 0011677-67.2015.5.01.0060 (RO).
Recorrente: Thiago Luiz Veloso de Oliveira.
Recorrida: Via Varejo S/A. Relator: Desembargador Theocrito Borges dos Santos Filho. Assédio moral decorrente de intolerância religiosa, consubstanciada em tratamento debochado, jocoso e humilhante por parte do superior hierárquico à religião do subordinado, o que ocorria habitualmente no ambiente de trabalho, justifica a majoração da reparação moral para R\$ 20.000,00, com base nos princípios da extensão, da proporcionalidade e da razoabilidade (TRT, 1ª REGIÃO, 2017).

O julgado em epígrafe trata de um Recurso Ordinário oriundo do Estado do Rio de Janeiro, em que o autor da ação, que era vítima de intolerância religiosa, solicita o aumento da reparação de indenização arbitrada em razão de dano moral concedida em primeiro grau, em decorrência de perseguição religiosa realizada por seu superior hierárquico.

O autor do recurso informou que era constantemente submetido a diversos tipos de zombarias, bem como exposto a situações vexatórias, que pioraram consideravelmente, ao longo dos anos. Segundo discorrido por ele, seu superior hierárquico o chamava de “macumbeiro”. Dizia que o mesmo fazia “trabalho para vender mais”, tendo inclusive, puxado para fora da camisa da vítima suas guias, realizando todos os procedimentos discriminatórios pelo fato do autor ser praticante da Umbanda, causando-lhe grande sofrimento.

Embora o TRT da 1ª Região não tenha majorado o valor do dano moral no montante requerido pelo autor da ação, que era de R\$500.000,00 (quinhentos mil reais), reconheceu-se a existência de desrespeito diário à honra, intimidade, bem como a dignidade do empregado pela afronta à religião do mesmo, majorando a condenação inicial, que era de R\$10.000,00 (dez mil reais), para o valor de R\$20.000,00 (vinte mil reais), em razão da intolerância religiosa praticada pelo superior hierárquico.

O referido julgado demonstra mais um caso de racismo religioso, de disputa de forças no espaço, especificamente no território. O fato jurídico mostra que o território é o palco de dilemas humanos dolorosos, de embates cruéis nos quais, enquanto um dos indivíduos apenas busca exercer sua fé, outro ataca, desrespeita e viola sua liberdade de professar sua religião.

O último julgado selecionado diz respeito à outra ação julgada pelo Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região, envolvendo outra discriminação no ambiente de trabalho, nos seguintes termos:

TRT-1 - RO: 00109057020155010039, Relator: Sayonara Grillo Coutinho Leonardo da Silva, data de julgamento: 08/03/2017, Sétima Turma, data de publicação: 29/03/2017. Liberdade religiosa e não discriminação: bens caros à república democrática. Indenização por dano moral. Discriminação por motivo de crença religiosa. Chacotas com os preceitos do candomblé. Configuração do exercício abusivo do poder empregatício (TRT, 1ª Região, 2017).

A referida ação também discorre sobre o exercício abusivo do poder empregatício, resultando em procedimento discriminatório em razão de preceitos do Candomblé, desrespeitando frontalmente a liberdade de crença do indivíduo.

O TRT, ao apreciar o caso, deixou claro que, diante das garantias constitucionais, é inadmissível a diferenciação de tratamento em razão da conduta religiosa do empregado e, independente do dolo ou da culpa de cometer ato discriminatório, são ilícitas todas as formas que ocasionem qualquer tipo de preconceito ou menosprezo em decorrência da religião escolhida pelo indivíduo.

O órgão julgador reconheceu a existência de discriminação religiosa no caso em comento, condenando o empregador à indenização a título de danos de morais, ressaltado a proibição da adoção de qualquer tipo de ato discriminatório e limitativo no que diz respeito à relação empregatícia, bem como qualquer discriminação, seja em relação ao sexo, cor, origem, religião, situação política, bem como qualquer outro fator segregacionista.

A partir das ações colacionadas, percebemos que os órgãos julgadores têm assegurado o direito constitucional à liberdade religiosa, corrigindo as intolerâncias religiosas que infelizmente ocorrem no cotidiano dos praticantes das religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

O proprietário da empresa não entendeu que, por mais que esta seja de sua propriedade, o empreendimento se insere em uma dimensão social, e isso requer certos cuidados com as relações humanas. Mais uma vez, vemos aqui a disputa de poder, na qual uma pessoa é excluída de um determinado espaço devido à sua religião.

A disputa pelo território e a conseqüente tentativa de exclusão do indivíduo acaba por resultar em referidos atos de preconceito e intolerância religiosa. Ao se sobrepor e humilhar o funcionário, o proprietário da empresa utiliza de seu poder de patrão para subjugar, humilhar, destratar o empregado e impor sua visão de mundo, suas concepções religiosas e as suas crenças.

Enquanto a Constituição Federal disciplina o direito à liberdade religiosa, os tribunais superiores brasileiros têm concretizado referidas garantias fundamentais e corrigido os atos discriminatórios em relação aos seguidores da Umbanda e do Candomblé, permitindo a estes o pleno exercício do direito à liberdade de consciência, liberdade de crença, bem como à liberdade de culto.

COMUNIDADES DE TERREIRO EM ITUIUTABA

A presente seção discorrerá sobre as comunidades de terreiro em Ituiutaba, sendo analisada, inicialmente, a cidade e suas características gerais, permitindo uma contextualização sobre a localidade estudada.

Posteriormente, será analisada a formação das comunidades religiosas de matriz afro-brasileira em Ituiutaba, permitindo um estudo sobre os complexos templários de Umbanda e Candomblé na referida cidade.

Serão analisados ainda os complexos templários e as demais áreas de culto das religiões de matriz afro-brasileira em Ituiutaba, momento em que serão verificados pormenorizadamente os terreiros de Umbanda e de Candomblé e seus espaços de culto.

A segregação em relação ao referido tema ocorre não somente no trato social, mas também na produção teórico-científica, o que acaba por resultar em uma escassez de produções científicas confiáveis em relação à temática em pauta.

No censo demográfico, realizado no ano de 2010 pelo IBGE, Ituiutaba contava, à época, com 97.171 habitantes, tendo, atualmente, segundo dados do mesmo órgão, aproximadamente 104.671 habitantes⁴².

Segundo o levantamento realizado pelo IBGE, do

⁴² Dados disponíveis em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/ituiutaba/panorama>. Acesso em: 11 jun. 2020.

total de 97.171 habitantes em Ituiutaba, 70.508 declararam-se católicos apostólicos romanos, 14.650 evangélicos, 4.408 espíritas, 178 umbandistas e/ou candomblecistas, 112 budistas, 542 sem religião (ateus), 28 sem religião (agnóstico) e 10 declararam não saber de qual religião são fiéis, sendo a quantidade remanescente subdividida em diversas outras denominações religiosas⁴³.

Freitas e Pedro (2016), ao discorrem sobre a distribuição religiosa em Ituiutaba, assim se posicionam:

De acordo com os dados disponibilizados pelo IBGE no censo demográfico de 2010, a maior parte da população se declarou cristã (espírita, católica ou evangélica). Entretanto, já naquela coleta demográfica, observava-se a existência de pequenos contingentes de religiosos adeptos ao espiritualismo, Umbanda, Candomblé e demais religiosidades de matriz afro-brasileira, como o Omolokò, por exemplo. Há ainda benzedoras e benzedores tradicionais e muitos praticantes do Catolicismo popular. (FREITAS; PEDRO, 2016, p. 9).

Devemos ressaltar que a denominação espiritualista pode fazer com que os dados não sejam fidedignos à realidade nacional e municipal. Freitas e Pedro (2016), citando Portuguez (2015), relatam que:

Acreditamos que tal autodesignação mascara o verdadeiro número de seguidores da Umbanda e do Candomblé em Ituiutaba. Ser um adepto das religiões de matriz afro-brasileira é, infelizmente, algo contraditoriamente prazeroso e constrangedor para

⁴³ Dados disponíveis em <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/137#resultado>. Acesso em: 11 jun. 2020.

muitos indivíduos que temem ser tratados com preconceito caso declarem suas verdadeiras vinculações de fé. (FREITAS; PEDRO, 2016, p. 10-11).

Freitas e Pedro (2016) acreditam que muitos fiéis de religiões afro-brasileiras, ao serem questionados pelo entrevistador do censo realizado pelo IBGE, negam sua religiosidade, pelo receio de serem vítimas de preconceito. A referida negativa resulta em um número de praticantes de religiões afro-brasileiras menor do que o efetivamente existente.

Prandi (2004), ao discorrer sobre os fiéis do Candomblé, informa que

Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecerem números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos Orixás, Voduns e Inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país. (PRANDI, 2004, p. 225).

Embora, ao se referir as estatísticas subestimadas, Pradi (2004) esteja analisando os dados referentes ao censo de 2000, a referida realidade, ao nosso entender, permanece inalterada até os dias atuais.

Pradi (2004) cita como motivo para os números de sub-notificações as circunstâncias históricas, uma vez que, quando do surgimento do Candomblé, no século XIX, a Igreja Católica era a única religião permitida no Brasil, permanecendo por anos sob essa condição.

Mesma questão ocorre em relação à Umbanda, uma vez que, muitas vezes, seus seguidores se autointitulam como católicos ou até mesmo como espíritas. Pradi (2004) relata que:

Por sua vez, a Umbanda é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. No início, a nova religião denominou-se espiritismo de Umbanda, e não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas, quando não de católicos. (PRANDI, 2004, p. 226).

Consideramos que o baixo número de umbandistas e candomblecistas deva-se ao receio de muitos em se reconhecerem como tal, além do fato de algumas pessoas que frequentam centros e terreiros de Umbanda e Candomblé esporadicamente não se classificam como fiéis das referidas religiões. Isso sem contar a existência do próprio preconceito estrutural em relação às religiões de origem afro-brasileira.

Do mesmo modo que os números no Brasil são aquém da realidade, acreditamos que em Ituiutaba a situação seja idêntica, uma vez que o processo de racismo estrutural também é verificado na referida cidade, o que nos leva a crer que o número real de fiéis adeptos e praticantes da Umbanda

e do Candomblé seja maior do que os números constantes nos censos demográficos divulgados pelo IBGE.

Formação das comunidades religiosas de matriz afro-brasileira

Analisar o processo de formação das comunidades religiosas de matriz afro-brasileira em Ituiutaba é fundamental para entendermos a real situação das referidas religiões e situarmos a existência e o grau de intolerância religiosa.

Cabe discorrermos inicialmente sobre a formação do Candomblé e da Umbanda no Brasil, para depois passarmos à análise dos mesmos no município de Ituiutaba. Portuguez (2016) afirma que “o Candomblé é uma religião brasileira que nasceu no século XIX a partir da fusão de uma série de cultos a divindades africanas, que foram trazidas para o Brasil durante o período escravocrata” (Século XVI a XIX). (PORTUGUEZ, 2016, p. 15).

Quando nos referimos às religiões africanas, temos que destacar a multiplicidade religiosa, cada qual com seus aspectos locais e regionais, o que torna cada religião única. No Brasil, a mistura do culto das diversas religiões africanas produziu uma rica mistura, resultando, assim, no Candomblé. Ao discorrer sobre o assunto, Portuguez (2016) discorre que:

Nasceu assim, a religião brasileira dos Orixás em terras baianas no século XIX, a partir de tradições de povos Iorubás (ou Nâgos) com influências de costumes trazidos por grupos Fons (também chamados de Jejes), Bantos e, residualmente, por

outros grupos africanos minoritários. Geograficamente, os países africanos cujos povos mais contribuíram com a formação do que hoje chamamos de Candomblé Ketu foram: Nigéria, Benin, Togo, Gana e proximidades. (PORTUGUEZ, 2016, p. 15).

A troca cultural entre os diversos povos já era uma constante no continente africano e dava-se nas diversas relações sociais, como no comércio e em batalhas, o que permitiu a junção dos diversos traços culturais antes mesmo da vinda dos africanos para o Brasil. Dentre as diversas religiosidades, podem ser encontrados em Ituiutaba templos religiosos de Candomblé e de Umbanda, dentre outros, de origem afro-brasileira.

Cabe analisarmos, neste ponto, o modo com as duas principais religiões afro-brasileiras existentes em Ituiutaba, quais sejam a Umbanda e o Candomblé, surgiram no Brasil, para só então verificarmos o modo de formação destas em Ituiutaba.

O Candomblé é uma religião composta por uma riqueza histórico-cultural significativa, trazendo em seu âmago conhecimentos e práticas africanas milenares⁴⁴, carregadas de conhecimento, sabedoria e fé. O Candomblé é uma religião nascida no Brasil no início do século XIX, que cultua mais de um Órixá⁴⁵:

⁴⁴ Destacamos que existem práticas não africanas no Candomblé. A referida religião possui traços de cultura mulçumana, indígena e cristã. A cosmovisão é africana, permeada por outras culturas e religiosidades.

⁴⁵ Além dos Orixás, os Voduns e os Nkissis compõem as três grandes correntes culturais que vieram para o Brasil: Jeji (Voduns), Nagô (Orixás) e Bantu (Nkissis).

De forma simplificada, definimos Orixás como sendo divindades herdadas da mitologia Iorubá. São ancestrais protetores de clãs e habitantes de cidades-Estado daquela cultura, que foram divinizados pelos seus feitos no mundo astral e/ou na terra (orum e aye), cuja consciência espiritual se encanta e se manifesta em fragmentos do mundo natural: terra, fogo, ar, água etc. Os seus arquétipos estão diretamente relacionados às manifestações dessas forças naturais e a personalidade das pessoas protegidas por um determinado Orixá também reproduz esse mesmo arquétipo. (PORTUGUEZ, 2015, p. 29).

Portuguez (2015) ressalta que os Orixás são divindades herdadas da mitologia Iorubá, sendo os ancestrais protetores de clãs e habitantes de cidades-Estado da referida cultura, que foram divinizados pelos seus feitos no mundo astral e/ou na terra.

Segundo Lody (1987), os Orixás são “divindades, agente da natureza interpretado e cultuado conforme as diferentes manifestações da própria natureza” (LODY, 1987, p. 80), sendo estes respeitados, reverenciados e honrados pelos praticantes do Candomblé. A referida religião surgiu a partir do enraizamento cultural dos diversos povos africanos trazidos forçadamente para o Brasil, na condição de seres escravizados.

Por meio do culto aos ancestrais e aos Orixás, Voduns e Nquices (divindades superiores⁴⁶), os praticantes do Candomblé recebem as bênçãos da espiritualidade, denominada de Axé. Segundo Pereira, (2014):

⁴⁶ Superiores para o seguidor do Candomblé, pois para povo da Jurema Sagrada e da Umbanda as entidades tidas como superiores são outras.

Axé é Energia positiva. Força dinâmica com poder de realização e que se individualiza em objetos, em pedras e em outros símbolos. 2. Força ou poder espiritual que um sacerdote transfere para outro. 3. O mesmo que hamba para os angolanos. 4. Força vital, criada e mantida também pela interação cotidiana nas comunidades religiosas. 5. É a força mágica do terreiro, representada pelo segredo, composto de diversos objetos que pertencem às linhas e falanges. Força divina e bendita. (PEREIRA, 2014, p. 67-68).

Pereira (2014) deixa claro o significado múltiplo do termo axé, podendo referir-se à energia positiva; à força espiritual transferida de um sacerdote para o outro; força vital criada e mantida pelo convívio existente nas comunidades religiosas, dentre outros.

Os candomblecistas são regulados por um sistema moral e ético ditado pela tradição do culto aos Orixás, Voduns e Nquices, tendo por objetivo uma vida regrada dentro dos ditames de suas deidades.

Ressalta-se que embora o Candomblé pareça ser uno, existe uma diversidade significativa em seus cultos e no seu modo de ser. Tais diferenças ocorrem devido a múltiplos fatores, como por exemplo, as etnias e os países de origem dos africanos escravizados. Enquanto alguns são da etnia Bantu, oriunda de Angola, Congo e Moçambique, dentre outras, outros são da etnia Jejes⁴⁷, provenientes de Benin, Gana, Nigéria e Togo; e um terceiro grupo da etnia Nago-Yorubás, originário de Benin e Nigéria.

⁴⁷ Jeje é um termo yorubá, que significa estrangeiro. Todas as etnias vizinhas eram chamadas de Jeje. Na verdade Jeje, é um conjunto de etnias não-yorubá.

Os colonizadores europeus (portugueses, holandeses, franceses, ingleses, dentre outros) utilizaram as referidas diferenças linguísticas, culturais e religiosas para dificultar o convívio dos africanos escravizados, lançando-os em um mesmo espaço. Ressalta-se que alguns desses povos eram inimigos, o que certamente resultou em um forte embate cultural entre as pessoas de tribos e etnias distintas.

Mesmo com a comercialização de africanos em diversos mercados negreiros, a imposição da cultura europeia e as táticas dos colonizadores para aniquilar a cultura e a religiosidade africana não desapareceram, tendo sido repassadas de geração em geração, chegando aos dias atuais.

Por outro lado, temos a Umbanda, uma religião brasileira oriunda do início do século XX, surgida mais especificamente em 15 de novembro de 1908, no estado do Rio de Janeiro⁴⁸. Ao discorrer sobre a origem da Umbanda, Portuguez (2015) relata que “a Umbanda é uma religião afro-brasileira, nascida oficialmente em 1908 em Niterói, RJ, cujo ritual baseia-se em ensinamentos repassados por espíritos protetores de grande sabedoria e luz”. (PORTUGUEZ, 2015, p. 118).

A Umbanda teve como fundador Zélio de Moraes, então com 17 anos de idade, que acometido de uma doença e sem encontrar um diagnóstico junto à medicina da época, resolveu buscar, em companhia dos genitores, auxílio espiritual. Ao descrever o referido acontecimento, Pinto (2014) informa que:

Para surpresa de todos que participavam da sessão espírita Kardecista, Zélio de Moraes teve a manifestação espontânea de um espírito que indagou, aos integrantes

⁴⁸ Embora essa seja a versão histórica mais aceita, destacamos que existem outras. Todavia, optou-se por trabalhar nesta obra com a referida versão.

do centro, o porquê de não haver flores brancas na mesa da reunião. Em paralelo a isso, simultaneamente, diversos médiuns incorporaram espíritos de Pretos Velhos e Caboclos. Tal atitude gerou espanto no dirigente do Templo. Um médium vidente, que estava presente na reunião descreveu o espírito como um indígena. Ouvindo isso, o dirigente perguntou-lhe por que se apresentava daquela forma, e ficou furioso em saber o seu nome. O espírito respondeu-lhe que, se fosse preciso ter um nome, que o chamassem de Caboclo das Sete Encruzilhadas. Além disso, anunciou que, no dia seguinte, ele fundaria uma religião, que a mesma deveria chamar-se Umbanda e seria baseada na prática do amor e da caridade. (PINTO, 2014, p. 25-26).

Segundo Pinto (2014), no dia subsequente à manifestação do Caboclo das Sete encruzilhadas, juntamente com um espírito que se apresentou como Pai Antônio, manifestou-se na casa do médium Zélio e instituíram a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, tendo posteriormente criado outras sete tendas, denominadas de: Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, São Pedro, Oxalá, São Jorge e São Jerônimo, tendo surgido, assim, segundo Pinto (2014), a religião denominada de Umbanda. Ao conceitar o termo Umbanda, Pereira (2014) informa que:

Religião monoteísta cristã trazida do mundo espiritual pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas (Espírito) para o plano físico através do médium Zélio de Moraes, em Niterói (Brasil) em 15 de novembro de 1908. Atualmente em função do sincretismo com muitas outras religiões é tratada como uma religião de raiz africana por ter absorvido, muito das culturas vindas da África com os escravos, como forma democrática de aceitar todos os trabalhadores do bem. Os padrões morais são idênticos

aos do kardecismo e os padrões estéticos mais voltados para os cultos africanos. 2. “Vocábulo de origem sânscrita. Sua etimologia provém de Aum-bandhu, (ombandá). O prefixo AUM tem alta significação na magia; considerado mantra sagrado por todos os mestres orientalistas e significa Deus, o que é divino”. 3. Atualmente várias religiões com o nome "Umbanda" são na verdade linhas doutrinárias que guardam raízes muito fortes das bases iniciais, e outras, que se modificaram muito quando absorveram características de outras religiões, mantendo, no entanto, a mesma essência nos objetivos de prestar a caridade, com humildade, respeito e fé. 4. Muitas formas de culto e de várias denominações existem sem, contudo, ter uma denominação apropriada para cada “casa”. Diferenciam-se uma das outras por diversos aspectos peculiares e nem todas foram ainda classificadas com um adjetivo apropriado para ser colocado depois da palavra Umbanda. (PEREIRA, 2014, p. 334).

Pereira (2014) relata que a palavra Umbanda é um vocábulo de origem sânscrita, tendo provindo de Aum-bandhu, (ombandá). Informa a autora que o prefixo AUM possui grande significação na magia; considerado mantra sagrado por todos os mestres orientalistas e significa Deus, o que é divino.

Destaca-se que existem outras versões sobre o surgimento da Umbanda. Uma delas relata que as manifestações mediúnicas umbandistas são anteriores a novembro de 1908 e que os espíritos incorporavam em grupos familiares⁴⁹. Ao

⁴⁹ Cabe aqui uma constatação: os benzedores, parteiras, erveiras e raizeiros do passado nunca foram bem vistos e a fundação da Umbanda não é atribuída a eles por preconceito. Embora a fundação da Umbanda seja atribuída a Zélio

referir-se aos espíritos que se apresentam nos terreiros de Umbanda, Portuguez (2015) destaca que:

Esses espíritos, embora possam possuir identidades diversas, geralmente se apresentam nos terreiros de forma anônima, usando uma “roupagem” espiritual padronizada, que representa as classes ou estratos sociais mais excluídos da sociedade brasileira: pretos-velhos (idosos negros que foram escravizados), Caboclos (índios e mestiços de diversas tribos brasileiras), crianças espirituais e o chamado “povo da esquerda” (Pomba-Giras, Boiadeiros, Marinheiros, Malandros e Exus de Umbanda). Esses últimos são espíritos ainda em evolução, mas que se comprometeram em trabalhar em favor do bem coletivo. (PORTUGUEZ, 2015, p. 118-119).

Portuguez (2015) destaca que as referidas entidades podem ser definidas como espíritos que se apresentam nas casas de Umbanda trazendo todo seu conhecimento e seus conselhos para os frequentadores de determinado templo religioso. A linha de trabalho das entidades ocorre de acordo com a falange⁵⁰ à qual se encontram vinculadas, dentre elas a dos pretos velhos, caboclos, crianças (beijada, ibejis, erês), exus, pomba-gira, ciganos e encantados.

Tanto os terreiros de Candomblé quanto de Umbanda são ambientes nos quais ocorre a resistência política, cultural e identitária. Espaços onde as comunidades de axé mantêm acesa a chama do conhecimento dos grandes sacerdotes que viveram

de Moraes, os processos de incorporações, benzições e elaboração de remédios tendo por princípio ativo as ervas é anterior a 1908.

⁵⁰ Vocábulo usado para conceituar um grupo de entidades que possuem características em comum.

no Brasil, além de possibilitarem a reprodução parcial dos ritos de culto às diversas deidades afro-brasileiras e aos Orixás.

Inobstante todo o racismo estrutural e institucional, bem como o preconceito existente contra as comunidades de axé, estas permanecem vivas, mantendo a memória e os cultos ancestrais vivos dentro da sociedade brasileira atual. São os processos de formação dessas comunidades no município de Ituiutaba que analisaremos.

Comunidades de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba

Ituiutaba conta, desde o ano de 2019, com uma associação denominada de União dos Terreiros de Umbanda de Ituiutaba – UTUI, que tem, dentre outros objetivos, promover a união das casas de Umbanda, bem como conscientizar os sacerdotes sobre a importância da religiosidade afro-brasileira, seus direitos e deveres.

Em entrevista realizada com o presidente da UTUI, que aqui será denominado como entrevistado 4, traçamos algumas características das casas de Umbanda situadas em Ituiutaba.

No momento da realização da entrevista, qual seja dia 7 de julho de 2020, o entrevistado informou que a associação estava realizando um levantamento sobre os terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, e tinha catalogado, até a data da entrevista, vinte casas de Umbanda e quatro casas de Candomblé, sendo que a estimativa é de, aproximadamente, 70 terreiros de Umbanda e Candomblé. O presente trabalho de campo contemplou nove casas de Umbanda, duas de Candomblé/Umbanda e uma de Kimbanda/Umbanda.

Segundo o entrevistado 4, é complexo localizar as casas de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, pela dificuldade de acesso a referidos espaços:

Tem pessoas que não, principalmente quando a gente vai se referir a Umbanda, eles se resguardam demais por causa da intolerância, não se auto declaram. A assistência é muito escondida, tem aquele movimento, mas é sempre muito retraído, tudo “mocozado” né, desse jeito! Os templos, como a gente bem sabe, não é como as casas Kardecistas, por exemplo, Centro Espírita Dr. Eurípedes Barsanufi né! As casas de Candomblé e de Umbanda aqui em Ituiutaba não seguem esse padrão (...) há uma grande maioria que ainda se esconde, se retrai por medo, pelo medo do que passaram no passado né, mas pela própria questão da militância. Cansaram dessa situação e de verem mãos se entrelaçando nessa causa. Já começaram a querer colocar seu templo a vista das pessoas, a construir, a ter um espaço, um terreno para construir o seu templo e dizer: “não, aqui tem um templo de Umbanda!”, mas ainda é muito minoritário ainda. (*sic*) (Entrevistado 4).

Dentre as comunidades localizadas no trabalho de campo, notou-se outra adversidade para a realização das entrevistas, que podem ser analisadas como práticas de autodefesa. Muitos dos sacerdotes mostraram-se resistentes a qualquer tipo de contato, conversa ou entrevista, negando-se a responder perguntas em relação à Umbanda e ao Candomblé, o que pode ser explicado pela desconfiança e o medo de se exporem, serem mal tratados, estarem servindo a pessoas que possam discriminá-las, que possam lhe causar medo ou qualquer coisa que o equivalha.

No trabalho de campo foi possível constatar que os

terreiros de Candomblé e Umbanda pesquisados encontram-se distribuídos em todas regiões de Ituiutaba, havendo o predomínio de templos religiosos deste último. Inobstante a existência de terreiros em todos os setores da cidade, apenas dois encontram-se situados na área central, sendo os outros dez localizados em bairros afastados. Ao discorrer sobre o tema Portuguez (2015) relata que:

Nesse sentido, os bairros mais populares costumam ser escolhidos para a instalação dos complexos templários, onde o valor dos terrenos é mais acessível. Mas, por outro lado, muitas vezes essa localização periférica se beneficia com a proximidade de locais públicos de interesse dos cultos, como praias pouco frequentadas, córregos, cachoeiras, matas, estradas e encruzilhadas de terra, entre outros. (PORTUGUEZ, 2015, p. 52).

Portuguez (2015) destaca que os bairros mais populares geralmente são escolhidos para a instalação dos terreiros das religiões de origem afro-brasileira devido ao valor mais acessível de seus lotes, sendo que estes acabam por beneficiarem-se de tal localização, uma vez que ficam mais próximos de locais públicos utilizados para práticas rituais, tais como praias pouco frequentadas, córregos, cachoeiras, matas, estradas e encruzilhadas de terra, dentre outras.

Desta feita, percebe-se que embora haja terreiros em todas as regiões de Ituiutaba, estes são encontrando em maior número em bairros mais afastados, onde a incidência dos mesmos se dá com maior frequência.

Para melhor situarmos os terreiros de Umbanda e Candomblé existentes em Ituiutaba e que foram pesquisados nesta pesquisa, optamos pela elaboração de um mapa contendo a

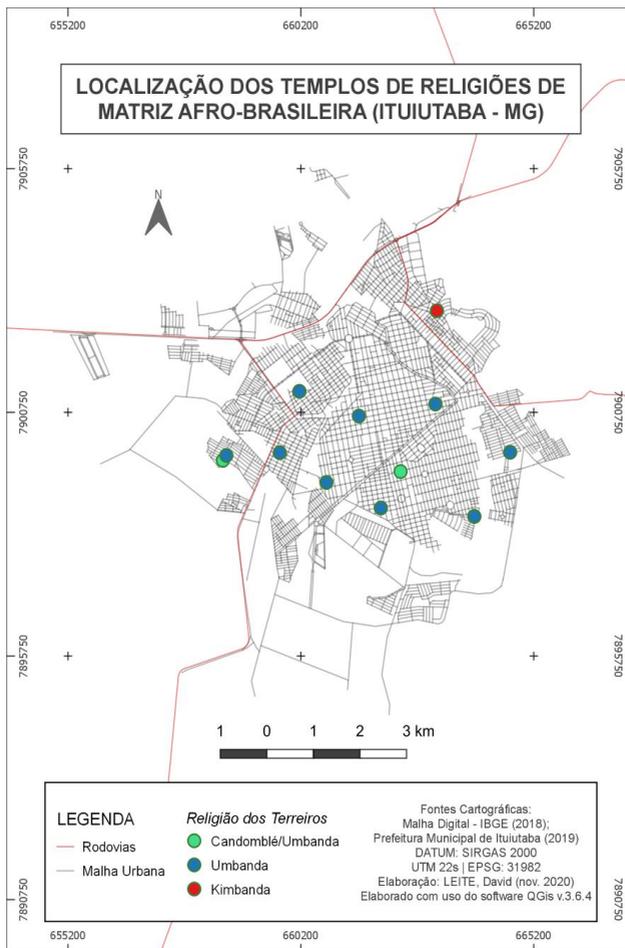
localização geográfica dos templos religiosos, qual seja, os nove terreiros de Umbanda (identificados com a cor azul), um terreiro de Kimbanda (identificado com a cor vermelha) e dois terreiros de Candomblé/Umbanda (identificados com a cor verde), conforme podemos verificar a seguir, no Mapa 2, o qual traz o mapeamento dos terreiros que foram pesquisados.

Outro fator que dificultou o trabalho de campo foi o período em que ocorreu a coleta de dados – de junho a agosto de 2020 – período de grande incidência de casos de contaminação pelo Corona Vírus no município de Ituiutaba, o que impôs ao pesquisador um conjunto de procedimentos⁵¹ para que a pesquisa não sofresse prejuízos e comprometesse os resultados, uma vez que os terreiros de Umbanda e Candomblé encontravam-se fechados e sem a realização de atividades religiosas e assistenciais.

Destaca-se que até a data de finalização da presente obra, novembro de 2020, a maioria dos templos de religiões afro-brasileiras permaneciam fechadas ou atendendo apenas os médiuns do terreiro, o que impossibilita, por ora, qualquer tentativa de visitação *in loco* de referidos locais.

⁵¹ Foram adotados, durante a realização das entrevistas, todos os procedimentos de seguranç a recomendados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em relação à COVID-19 como o distanciamento mínimo de um metro e meio dos entrevistados, o uso de máscaras, utilização constante de álcool em gel para higienização das mãos, dentre outros protocolos de prevenção.

Mapa 2 - Localização dos templos de religiões de matriz africana pesquisados.



Elaboração: LEITE, David (nov. 2020).

Indagado sobre uma projeção do número de umbandistas e candomblecistas em Ituiutaba, o entrevistado 4 informou desconhecer o número aproximado de praticantes das referidas religiões no município, em decorrência das dificuldades de tal levantamento, bem como o receio de diversas pessoas em se declararem como praticantes e fiéis de tais religiões.

Traçada a descrição da UTUI, passaremos a analisar as informações sobre o perfil dos terreiros de axé no referido município, trazendo dados como o número de centros de Umbanda e de Candomblé pesquisados no trabalho de campo; escolaridade dos sacerdotes; se estes exercem outra atividade ou se dedicam-se exclusivamente às atividades sacerdotais; a situação do imóvel onde se localizam os terreiros; as fontes de renda que subvencionam os mesmos; o tempo de duração destes no endereço atual, bem como a média de frequentadores e de médiuns que participam do templo religioso. Todos esses dados foram levantados visando analisar como ocorreram os processos de formação de tais complexos templários.

Após o levantamento de dados, verificamos ainda a questão de situações preconceituosas por parte de terceiros em relação ao terreiro; as formas preconceituosas sofridas pelos frequentadores e médiuns; a percepção dos vizinhos e dos demais cidadãos quanto aos complexos templários; a existência, ou não, de Boletim de Ocorrência (BO) que tenham como motivo gerador a intolerância religiosa, bem como outras questões atinentes à relação dos fiéis com a cidade.

Dentre as entrevistas realizadas, ouvimos dois sacerdotes ligados ao Candomblé, nove ligados à Umbanda e um ligado à Kimbanda, todos com templos religiosos localizados no município de Ituiutaba. Em percentuais, 75,00 % dos terreiros pesquisados são de Umbanda, 16,66 % de Candomblé e 8,33 %

de Kimbanda⁵².

Ressaltamos que a pesquisa propôs-se a trabalhar apenas com os terreiros de Umbanda e Candomblé. Todavia, ao realizarmos uma entrevista em um templo que se declarava de Candomblé, constatamos que o mesmo adota práticas típicas da Kimbanda, o que justifica constá-lo no presente estudo, embora não seja de nenhuma das duas religiões previamente definidas para serem trabalhadas na obra.

Dentre os terreiros pesquisados, percebemos um número expressivo de templos de Umbanda, em comparação aos de Candomblé. O Candomblé, ao contrário da Umbanda, é uma religião iniciática, ou seja, possui um processo de iniciação que pode exigir vários anos de dedicação, com diversos rituais e obrigações a serem realizados pelos fiéis, o que restringe o acesso destes. Além do mais, percebemos que o Candomblé é uma religião mais recente no município. Enquanto encontramos no trabalho de campo terreiros de Umbanda com mais de três décadas, o templo mais antigo de Candomblé em Ituiutaba foi instituído há oito anos, o que pode ser um dos motivos a justificar o menor número de terreiros e de fiéis no município⁵³.

⁵² Destacamos que os percentuais foram arredondados para cima quando a casa decimal representasse um valor superior a 5, e para baixo caso a casa decimal fosse igual ou inferior a 5, o que pode resultar em uma somatória que seja algumas casas decimais menor ou maior do que o total de 100.

⁵³ Destaca-se que não realizamos entrevistas na totalidade de terreiros de Umbanda e Candomblé existentes em Ituiutaba – MG, devido a diversos motivos, dentre eles o fato do trabalho de campo ter sido realizado em pleno período de pandemia do Covid no município. Desta feita, pode haver templos de Candomblé e/ou Umbanda com mais tempo de existência do que os aqui citados.

Outro dado analisado foi o grau de escolaridade dos sacerdotes da Umbanda e de Candomblé. Enquanto religiões cristãs, como o catolicismo, contam com uma formação institucional esculpida ao longo de anos em estabelecimentos de ensino custeada pelas próprias instituições religiosas, na Umbanda e no Candomblé, percebemos que o conhecimento religioso é passado de forma oral, de geração a geração, de pai para filho, seja este biológico ou espiritual.

Quanto ao conhecimento formal, que é aquele instituído pelos entes governamentais, constatamos que no universo de sacerdotes pesquisados da Umbanda e do Candomblé, 7,69% são analfabetos, 15,38% ensino fundamental incompleto, 7,69% ensino fundamental completo, 15,38% médio completo, 23,08% superior incompleto, 23,08% superior completo e apenas 7,69% nível de pós-graduação.

Interessante destacar que, entre os sacerdotes entrevistados, as mulheres e os mais velhos possuem menor grau de escolaridade, normalmente são analfabetos ou com o ensino fundamental incompleto. Já os homens e os mais jovens possuem nível de graduação mais elevado, geralmente com o ensino superior incompleto, em diante. Talvez a referida diferença ocorra em razão das políticas de ensino intensificadas nos últimos anos, o que facilitou o acesso dos mais jovens, bem como a maior possibilidade dos homens em ter uma educação formal mais elevada.

Outra questão pesquisada referia-se ao fato dos sacerdotes exercerem, além da referida função, outra atividade remunerada. Constatou-se que, do total de entrevistados, 61,54% desempenham outra atividade remunerada. Em contraposição, 38,46% dedicam-se tão-somente à função de líder religioso.

Nota-se que mais da metade dos sacerdotes exerce outra atividade remunerada. Em sua maioria, estes são os que possuem nível superior incompleto ou completo de ensino. Já entre os que só exercem a função de sacerdote, a maioria possui menores níveis de escolaridade.

Verificou-se ainda a situação dos imóveis nos quais encontram-se construídos os templos religiosos: se próprios, cedidos ou locados. Do total de terreiros pesquisados, 58,33% são próprios, 33,33% alugados e 8,33% cedidos, ou seja, neste último caso os proprietários dos imóveis disponibilizam gratuitamente o espaço do templo religioso para uso do sacerdote e toda sua comunidade.

Conforme veremos adiante, dos doze templos pesquisados, apenas três possuem registro junto ao Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ). Destes, apenas dois estão localizados em imóveis próprios e com CNPJ em nome do templo religioso. O outro templo está localizado em terreno que não é próprio.

Analisou-se ainda as fontes de renda que subvencionam as despesas dos terreiros. Como todo e qualquer prédio, os terreiros de Umbanda e de Candomblé também possuem suas despesas mensais fixas, tais como contas de água, energia elétrica, Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU)⁵⁴ e pagamento de serviços contábeis, para aqueles que possuem registro fiscal e tributário, além dos gastos com a realização de seus cultos e cerimônias religiosas.

⁵⁴ Destacamos que templos religiosos são isentos do pagamento de Imposto Predial e Territorial Urbano, todavia, a maior parte dos terreiros de Umbanda e Candomblé não se encontram registrados como templos religiosos, logo não gozam de tal benefício.

Ressaltamos, nesse ponto, a importância do registro dos imóveis como templos religiosos, visando assegurar todas as garantias constitucionais já apresentadas neste trabalho. Discutir as proteções legais para as religiões de matriz-afro brasileira possibilita uma maior divulgação de informações e consequente acesso a direitos que, embora assegurados, são desconhecidos por parcela significativa da população.

Outros gastos que oneram o orçamento dos terreiros são as despesas eventuais, como possíveis reparos prediais. Visando entender as fontes de renda que possibilitam o cumprimento de referidos débitos, indagamos aos sacerdotes como estes arcam com suas obrigações e constatamos que metade dos terreiros pesquisados contam apenas com doações para adimplir suas despesas; 8,33% com mensalidades pagas pelos filhos da casa; 8,33% utilizam-se de diversas modalidades conjugadas, dentre elas doações, mensalidades dos filhos da casa, salário pessoal dos sacerdotes e campanhas beneficentes; 16,6% dos terreiros tem as despesas totalmente custeadas pelo sacerdote e 16,6% por mensalidades pagas pelos filhos e doações.

Outra questão levantada ao longo do estudo diz respeito ao tempo de permanência dos terreiros de Umbanda e Candomblé em um mesmo local. O período que um templo religioso permanece em um endereço diz muito sobre a aceitação, ou não, dos vizinhos em relação às práticas religiosas em referido espaço, bem como os movimentos sociais de repúdio da sociedade em relação aos setores geográficos nos quais encontram-se situados os terreiros de axé.

Do total de terreiros pesquisados, 16,67% têm um ano de funcionamento no mesmo endereço, 8,33% um ano e meio, 8,33% dois anos, 16,67% três anos, 25% cinco anos, 16,67% sete anos e 8,33% oito anos. Destaca-se que nenhum dos

sacerdotes entrevistados tinha o terreiro no mesmo local há mais de oito anos, o que não significa que as casas de axé pesquisadas tenham, no máximo, oito anos de existência, uma vez que os terreiros alteram sua localização.

Por outro lado, optou-se, desde o início da pesquisa, por realizar o trabalho de campo junto a terreiros que funcionassem no mesmo endereço há pelo menos um ano. Por isso, nenhum dos terreiros constantes na pesquisa tem menos de um ano de funcionamento na atual localização.

Em uma das entrevistas realizadas, foi noticiada a necessidade de mudança de um terreiro de endereço por várias vezes, devido a diversas perseguições e atos de intolerância de alguns vizinhos. Narra a entrevistada 3 que:

(...) então, eu mudei muito o terreiro de endereços por conta da perseguição, mas conquistei muitos amigos ali também, mas eu tive que sair por conta da perseguição. O único terreiro que eu saí, sem ser por perseguição foi quando eu fui vizinha do “Gogó da Ema” ali no Junqueira né (...). Mas os outros não, saí por conta da perseguição. Não tinha como, tinha dias que eu não podia tocar giras por conta da intolerância mesmo, da perseguição mesmo, de ficar te vigiando ali na porta. Eu continuei porque gosto demais da Umbanda. Hoje não, hoje eu não tenho isso, o endereço é fixo, a casa é própria (...). (Entrevistada 3).

Interessante destacar que, segundo informado pela entrevistada 3, em todos os endereços pelos quais passou, houve forte perseguição por parte dos vizinhos, estando os referidos imóveis localizados na área central de Ituiutaba. O terreiro de Umbanda e de Candomblé são territórios que carregam em si todas as características de referida categoria de análise.

Embora os templos religiosos da entrevistada 3 tenham funcionado predominantemente em setores centrais, o mesmo não ocorre com os demais terreiros de Umbanda e Candomblé. Constatou-se que parte significativa dos terreiros encontram-se situados em bairros considerados de classe média e classe média baixa, bem como em localidades mais afastadas do centro comercial do município.

Durante a realização do trabalho de campo constatamos que existem terreiros dos mais diversos tamanhos e quantidades de frequentadores e médiuns. Enquanto alguns templos têm apenas oito médiuns, outros têm oitenta. Quanto aos frequentadores, enquanto uns possuem assistência semanal de cinco pessoas, outros contam com uma média de cento e oitenta fiéis por semana, conforme podemos constatar pela análise do Quadro 1.

Importante mencionarmos que os terreiros, tanto de Umbanda como de Candomblé, têm complexos templários reduzidos, o que impossibilita um grande número de fiéis por cerimônia.

Para melhor entendimento, optamos por elaborar um quadro contendo os dados coletados no trabalho de campo e que trazem o número de médiuns e frequentadores dos terreiros pesquisados. Os referidos números foram relatados pelos sacerdotes de cada comunidade de axé.

Quadro 2 - Número de médiuns e frequentadores dos terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba por semana⁵⁵.

Codinome	Total de médium	Religião	Frequentadores
Entrevistado 1	38	Candomblé e Umbanda	20
Entrevistado 2	80	Candomblé e Umbanda	60
Entrevistado 3	12	Umbanda	180
Entrevistado 4	50	Umbanda	50
Entrevistado 5	5 a 10	Umbanda	5 a 10
Entrevistado 6	Não Consta ⁵⁶	Umbanda	Não Consta
Entrevistado 7	20	Umbanda	20
Entrevistado 8	36	Kimbanda/ Umbanda	De 10 a 50
Entrevistado 9	20	Umbanda	100
Entrevistado 10	10 a 12	Umbanda	20 a 50
Entrevistado 11	08	Umbanda	5 a 6
Entrevistado 12	8 a 10	Umbanda	15 a 20

Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: SOUZA, L. S. D. (2020).

⁵⁵ Os números de médiuns e frequentadores constantes no Quadro 1 referem-se a períodos normais de realização de cerimônias, não sendo o número médio na data da pesquisa. Ressalta-se que o trabalho de campo foi realizado durante a pandemia decorrente do Covid-19 e a maioria dos templos religiosos encontravam-se fechados.

⁵⁶ A entrevistada 06, embora inquerida sob o número de médiuns e frequentadores, não soube estimar uma quantidade aproximada, permanecendo os referidos campos da tabela em branco.

Alguns entrevistados relataram que o número de médiuns é o mesmo que o de frequentadores, não havendo divergência entre a quantidade de pessoas em um e no outro, ou seja, somente os médiuns frequentam o terreiro, não havendo atendimento aberto ao público.

Buscamos analisar ainda o percentual de terreiros que já possuíam o alvará de funcionamento e os demais documentos legais, visando averiguar o cenário dos referidos templos em Ituiutaba.

Nesse sentido, constatamos que 25% dos terreiros visitados já possuíam o cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, sendo dois deles registrados como templos religiosos e um como associação cultural, os demais, ou seja, os 75% remanescentes, não possuem qualquer tipo de documentação legal que os classifiquem como templos religiosos.

Constatou-se ainda que devido aos altos custos, bem como à falta de conhecimentos jurídicos e burocráticos, alguns sacerdotes desistem de regularizar a situação de seus terreiros. O entrevistado 6 descreve que:

Então, barracão de candomblé dificilmente você vai achar um terreiro que seja registrado, que seja legalizado até pelo próprio processo histórico de se montar um barracão né! A própria dificuldade em si de manter um barracão aberto, manter uma casa. Geralmente as casas de santo são mantidas pelo pai de santo! Todo barracão de candomblé a inadimplência da mensalidade é muito grande, coisa assim de 70 por cento dos filhos, aí acaba caindo nas costas dos pais de santo que acabam por cobrar muito caro as vezes, para poder manter as despesas da casa entendeu? Por que os filhos não dão conta, é normal. E aí você tem um gasto no contador, tem gasto de prefeitura, tem gasto de documentação, não se

torna viável muitas vezes para as casas espíritas terem o alvará de funcionamento. (Entrevistado 6).

O entrevistado 6 relatou que dificilmente os terreiros de Candomblé⁵⁷ possuem registro junto ao Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas, por diversos fatores, dentre eles pelo processo histórico da formação dos terreiros de axé, a dificuldade na manutenção dos barracões, as dificuldades financeiras pelas quais os sacerdotes passam com as finanças dos templos religiosos de origem afro-brasileira, bem como os custos com registro de documentos, renovação de alvará, pagamentos de taxas, dentre outros. Durante o trabalho de campo, pudemos constatar exatamente isto, uma vez que 75% dos terreiros não têm qualquer tipo de regularização junto aos órgãos competentes.

O entrevistado 4 noticiou que, ao regularizar a situação do terreiro, optou por registrar o templo como uma associação cultural, e não como um templo de religião afro-brasileira, justamente por temer represálias no momento do registro. Narra o entrevistado que:

Nós tivemos que transformar a nossa razão social, a nossa razão social em uma associação..... Por quê? Por que aí a gente trabalhava a cultura pelo caminho da cultura (...) nos poderíamos trabalhar a religiosidade e qualquer outra cultura de matriz africana, sem que houvesse a tal da perseguição (...) (Entrevistado 4).

Percebe-se, pela fala do entrevistado 4 que, embora imbuído do desejo de regularizar seu templo religioso, o mesmo, por receio de repressões caso registrasse o terreiro como de

⁵⁷ O mesmo raciocínio estabelecido em relação aos terreiros de Candomblé pode ser aplicado aos templos de Umbanda.

religião afro-brasileira, optou por registrar como uma associação cultural, e não como o que realmente é, uma instituição religiosa.

Dentre os terreiros que já possuem CNPJ, percebeu-se, pela fala dos sacerdotes, a existência de certa dificuldade por parte dos cartórios em relação aos procedimentos burocráticos adotados no momento do registro, bem como a dificuldade no que diz respeito aos custos financeiros.

O entrevistado 2 informou que notou embaraço burocrático em diversos momentos, como no registro e na alteração dos atos constitutivos. Destacou ainda o impacto financeiro das despesas relativas ao registro, ressaltando a necessidade de desembolso de valores do próprio bolso, bem como realização de campanhas beneficente para angariar fundos para referido fim.

Inobstante as dificuldades enfrentadas, o sacerdote não notou uma dificuldade maior, pelo fato de se tratar de um terreiro de Candomblé e sim dificuldades impostas a todos os que buscam os serviços cartorários.

Embaraço burocrático existe sempre, não só no momento de registrar, mas quando, por exemplo, muda a diretoria, vence o mandato de diretor e você faz a eleição para colocar um novo diretor. O cartório de registro de Ituiutaba simplesmente complica a vida o máximo que pode, mas eu entendo que não seja pelo fato de ser religião e sim pelo fato de ser um processo realmente burocrático e não existe nenhuma facilitação e não é só para o terreiro e sim para qualquer instituição do município. E o preço né? Por que o valor é muito alto, muito caro ter a documentação registrada em cartório. Nós temos por que eu pago do meu bolso, mas o terreiro teria que fazer muita galinhada, que é uma outra fonte de

renda também. (Entrevistado 2).

O entrevistado 2 ressaltou que a dificuldade ocorre tanto no registro do atos constitutivos como em suas ulteriores alterações. O entrevistado 1, cujo templo religioso também possui CNPJ, informou que a maior dificuldade notada foi em relação ao conhecimento do processo para a regularização do terreiro, dificuldade de conhecimento, tanto por parte do entrevistado quanto por parte do cartório, que não entendia a necessidade de registro do terreiro como instituição religiosa e não como instituição filantrópica. Entretanto, o entrevistado não percebeu atitudes impeditivas dos funcionários do cartório, na ocasião do registro, pelo fato de ser uma religião de matriz afro-brasileira. Relata o entrevistado 1 que:

A grande dificuldade é a dificuldade de conhecimento. Hoje como a gente teve um registro já há um tempo. Porque esse registro veio há um tempo de mais de 08 anos. Por que quando a gente foi fazer a gente teve que fazer a mudança para Ituiutaba porque tinha em Uberlândia já. A grande dificuldade que eu percebi naquele momento era o conhecimento de como fazer né. Como fazer, como vou registrar, como esse processo precisa ser feito. Então quando a gente registrou lá em Uberlândia o cartório de lá teve dificuldades quando foi registrar. Aqui também teve e aí tem toda a situação que querem fazer registro como instituição filantrópica e não é. É instituição religiosa, tem todo um processo, mas que eu acho, eu percebi. É uma percepção minha de uma dificuldade, eu não falo que foi empecilho do tipo eu não quero fazer por que é para o centro. Eu não percebi isso. (Entrevistado 1).

Prossegue o entrevistado 1 relatando que acredita que, atualmente, o processo de registro e legalização dos templos religiosos seja mais tranquilo, uma vez que existem diversas instituições que auxiliam na elaboração dos atos constitutivos e posterior registro dos mesmos junto ao Cartório de Registro de Pessoas Jurídicas.

O entrevistado 1 destacou ainda a relevância de referidas instituições e a existência da UTUI, que atua junto às comunidades de axé do município, auxiliando os sacerdotes em diversos processos, dentre eles, o de registro dos templos religiosos, assegurando aos templos a proteção de suas territorialidades.

Hoje está mais fácil. Primeiro por que nós temos várias organizações e instituições que inclusive tem como princípio ajudar na legalização desses terreiros de instituições religiosas, a UTUI ajuda nisso. Então essas instituições, essas associações que são criadas hoje já tem isso muito mais formatado. Então você quer isso para o seu centro? Você vai fazer esse passo, esse passo, já tem o processo, mas isso é de 8 anos, 6 anos para cá que isso disseminou mais né. Pode ser que aconteça que esse preconceito exista e que impeça as pessoas de fazerem, eu acredito que deva haver sim. Não vamos falar que não tem. (...) Mas em grande parte eu tenho certeza que a maioria enfrenta, tem valores financeiros que precisam ser pagos, que não são poucos. (Entrevistado 1).

Pela análise das falas dos entrevistados cujos terreiros possuem CNPJ e os demais documentos legais, como alvará de localização e funcionamento, não foi constatado qualquer tipo de preconceito, discriminação ou empecilhos em razão de ser um templo religioso de origem afro-brasileira, sendo as dificuldades encontradas decorrentes tão-somente de fatores

como a falta de conhecimento, os altos custos cartorários e a burocracia própria dos órgãos públicos.

Durante o trabalho de campo, pesquisou-se ainda sobre os horários de realização das cerimônias religiosas, bem como os tipos de cultos que são praticados em cada um dos terreiros de Umbanda e de Candomblé. Nesse ponto específico, constatou-se que existe uma diversidade de cultos e de horários, a depender da religião e do templo religioso. Isso se deve, em grande parte pela ampla liberdade que os terreiros têm, entre si, de se auto-regularem quanto às práticas religiosas realizadas, bem como aos horários a serem seguidos. Por exemplo, a entrevistada 10 organiza as giras em seu terreiro de modo a ter três sessões semanais: “Segunda, quarta e sextas das 19:00 às 21:30. Nas quartas feiras preto-velho e boiadeiro, nas segundas-feiras baiano e preto-velho e nas sextas feiras preto-velho e Zé Pilintra, para encerrar. É tem vez, tem que encerra só com preto velho”. (Entrevistada 10).

Já o entrevistado 11, em decorrência da indisponibilidade de horário, realiza apenas uma sessão semanal:

Todas as quartas tem o preto velho (...) Ontem nós trabalhamos com preto velho e trabalhamos baiano, ontem nós trabalhamos apenas nessas duas linhas, na próxima quarta nós vamos trabalhar com caboclo, preto velho e fazer a virada de linha que a gente chama que é trabalhar com o povo da rua que é os exus e as pombas giras, ai existe a virada de linha, ai é sempre de 15 em 15 dias que é a virada linha. Toda última quarta feira do mês eu trago as crianças, que são os eres, ai os eres trabalham sempre as últimas quartas feiras do mês para a gente se preparar para um novo ciclo, um novo mês que nasce, enfim que ai vem da sua pureza, da sua inocência. (Entrevistado 11).

Ilustrando a liberdade que cada sacerdote tem em organizar seus cultos, o entrevistado 11 relata que: “Então eu sou um tipo de zelador que eu valorizo os dois lados, eu não trabalho só na esquerda e eu não trabalho só na direita, eu trabalho com as duas linhas, de forma igual, de forma homogênea”. (Entrevistado 11). O entrevistado 11 destaca ainda que:

Quando eu fiz a iniciação eu trabalhava segunda, quarta e sexta, mas como nós temos as nossas atividades também, aqui, por exemplo, é só o nosso culto religioso. Eu trabalho, eu tenho minha profissão e tudo, e todos os que aqui estão trabalham, tem suas profissões, então para não sobrecarregar, porque o trabalho espiritual é pesado, ele cansa muito o corpo físico, tem pessoas que acham que não, mas é desgastante então é por isso que a gente pede muito para quem frequenta, quem é médium e tudo que cuide bem do corpo, porque o corpo físico tem que estar bem, ele tem que ta bem cuidado, tem que estar forte, porque a carga é pesada, é muito pesada. (Entrevistado 11).

O entrevistado 11 faz questão de deixar claro que, em decorrência, das atividades profissionais desempenhadas fora do terreiro de Umbanda, não é possível a realização de giras três vezes por semana, como fazia no começo de sua iniciação.

Já o entrevistado 13 discorre que, em seu terreiro, a média de cultos é quinzenal e ocorre do seguinte modo:

O trabalho ocorre normalmente aos sábados, de 15 em 15 dias. Inicia 07:30 da noite e termina por volta de 10, 11 horas da noite. Olha, eu costumo fazer a abertura né, as orações iniciais. Geralmente a gente alterna as linhas né, entre, porque eu trabalho com praticamente todas as linhas que a Umbanda tem. Então eu trabalho com

baiano, com preto velho, com caboclo, com boiadeiro, com ere, marinheiro, e a linha da esquerda né, malandro, exu. Então a gente alterna porque como trabalha de 15 em 15 dias eu tento manter uma certa frequência com as linhas. Então eu não deixo ficar atrasando muito e nem fico trazendo muito uma linha interna pra não tá, não tá tendo problemas com as linhas. Eu trabalho também, a gente faz oferenda né, a gente faz comida para o santo, a gente faz pedido, faz agradecimento, os filhos têm os banhos de descarrego, tem as limpezas, então é, é praticamente um trabalho mais que corriqueiro. (Entrevistado 13).

Pela análise da fala do entrevistado 13, resta clara a liberdade organizacional quanto os cultos e cerimônias religiosas de cada templo religioso de Umbanda e de Candomblé. Ao discorrer sobre a periodicidade dos trabalhos realizados nos terreiros de Umbanda, Pinto (2014) relata que:

Em alguns deles ocorrem atividades semanais, mas existem terreiros que têm atividades diárias e outros que são quinzenais. O ideal é que a frequência não seja exaustiva, para não esgotar mental e espiritualmente os dirigentes e o corpo mediúnico. Contudo, deve-se observar a necessidade de não haver intervalos muito longos, pois tal fato causa acúmulo energético nos médiuns, gerando certo desconforto. Desta forma cabe a cada dirigente, homem ou mulher, definir qual a melhor frequência de suas atividades públicas e particulares. (PINTO, 2014, p. 36-37).

Pinto (2014) ressalta a importância na periodicidade das reuniões, visando, inclusive, o não acúmulo energético nos médiuns.

No contato realizado com os religiosos, percebemos que, em Ituiutaba, os centros desenvolvem atividades com as mais variadas periodicidades. Alguns terreiros têm cerimônias religiosas três vezes por semana (segunda, quarta e sexta); outros apenas uma vez por semana, em dias específicos; e outros realizam seus cultos quinzenalmente, a depender da melhor comodidade e praticidade para os sacerdotes, seus médiuns e para espiritualidade. Caso haja necessidade, as referidas datas podem ser alteradas para melhor atender aos interesses espirituais e de horários dos sacerdotes:

Era terça e quinta e a gente mudou para terça e sábado, por que a gente tem uma filha que está fazendo faculdade e não pode faltar. A gente mudou o dia por causa dela, porque ela não quer sair. Terça feira é preto velho e costuma ser baiano, mas geralmente é preto velho que desce na frente. O terreiro aqui é de preto velho. Ai no sábado desce preto velho, mais um baiano, um caboclo, ai vira para a esquerda. Agora sábado não vai ter não porque vai ter estudo, porque a gente estuda também, explicando para os filhos de santo o que é a Umbanda, o que é a religião, o que os guias fazem. Sábado agora vai ser a aula. Então a gente está fazendo aula com eles. Preto velho desce só para abrir, ai abre, ele sobe e nós “começa” as aulas. Uma vez por mês nos tira para estudo. As outras três a gente trabalha. Ai preto velho e ai a gente vira para a esquerda, ai também tem dia de sábado que a gente trabalha só com a direita. (Entrevistado 12).

Do mesmo modo que o entrevistado 12 teve a necessidade de alterar as datas em razão de necessidade de um dos filhos espirituais, o entrevistado 6 também passou por situação semelhante. Esse entrevistado narra o seguinte: “Aqui a gente trabalha aos sábados, era às sextas feiras, por causa da faculdade e começa a partir das cinco horas. Todos os sábados.”

(Entrevistado 6).

Percebe-se, desta feita, que os dias a serem realizados os trabalhos, bem como a periodicidade semanal, são escolhidos de acordo com as necessidades dos sacerdotes e seus fiéis, possibilitando, assim, que a maioria dos interessados possa participar, restando claro o caráter inclusivo e acolhedor das giras, bem como o compromisso assumido junto à espiritualidade.

Outro ponto que merece destaque diz respeito aos terreiros de Candomblé e aos rituais praticados nestes complexos templários. No trabalho de campo pode-se constatar que nas comunidades de axé além dos rituais de Candomblé, ocorrem também as cerimônias de Umbanda. A referida circunstância foi um dos motivos que levou à realização da pesquisa conjunta da resistência cultural das religiões de origem afro-brasileira, com ênfase na Umbanda e no Candomblé, haja vista que ambas ocorrem no mesmo espaço templário. Notícia o entrevistado 1 que:

Rituais abertos a gente tem as quartas feiras. Então a gente tem esses rituais e aí a gente tem rituais abertos, a gente tem na quarta-feira o Amalá que é o ritual de Xangô que é um ritual aberto ao público. Lá em casa o ritual aberto ao público é o Amalá de Xangô e quando a gente tem o toque para o povo da rua que é o que os exus, as pombas giras, que são as entidades de Umbanda, aí são rituais abertos. Já os outros são todos internos. E aí a gente tem o ritual de alimentar a cabeça, que é o ebori, a gente tem o ritual iniciático que é iniciação para o Orixá mesmo né, que é a pessoa se entrega ali para se iniciar para o Orixá, a gente tem limpezas espirituais que a gente chama de ebós né então esses são os rituais e os horários são os mais diversos né. (Entrevistado 1).

Na fala do entrevistado 1 percebe-se que, além dos cultos referentes ao Candomblé (iniciação, obrigações, ebós, dentre outros), também são realizados, no terreiro, cultos para as entidades da Umbanda (pretos velhos, caboclos, boiadeiros), havendo o culto da Umbanda e do Candomblé no mesmo espaço templário, embora em dias e horários diversos.

Outro sacerdote ouvido, também relacionado ao Candomblé, nos informa que em seu terreiro são praticados tanto cultos candomblecistas quanto umbandistas: “Existem vários rituais e cada ritual ocorre em um horário diferente, também em uma época diferente do ano. Agora o nosso ritual mais frequente é a Umbanda que ocorre todos os sábados às 18:30” (Entrevistado 2). Resta claro que, embora o terreiro seja de Candomblé, cerimônias religiosas de Umbanda também são praticadas no mesmo espaço religioso.

Além das cerimônias semanais, tanto o Candomblé quanto a Umbanda possuem rituais que ocorrem uma vez ao ano, que são festas em homenagem aos Orixás e/ou as entidades. O Entrevistado 2 destaca as festas anuais que ocorrem em seu terreiro de Candomblé:

Cinco vezes no ano nós temos ritos para os Orixás, então acontece normalmente em fevereiro que são as águas de Oxalá. Em abril festa de Ogum e Oxossi. Em junho festa de Xangô, Iansã, Ayrá e Obá. Setembro Olubajé e dezembro Iabas. Nessas cinco festas a gente costuma recolher as pessoas para fazer suas iniciações e obrigações. O período de recolhimento das pessoas pode variar de sete a vinte e um dias, dependendo da obrigação e dependendo se é obrigação ou iniciação. Obrigação sete dias e iniciação vinte e um. Durante esse período a pessoa fica no terreiro o tempo todo e os rituais acontecem lá dentro. Primeira quarta feira de cada mês a

gente faz o Amalá e nas segundas-feiras do mês de agosto a gente faz o Sabegê. O Amalá é um ritual para Xangô e o Sabegê é um ritual para Omolu. (entrevistado 2).

O entrevistado 2 relata as diversas festas ocorridas durante o ano, sendo cada uma destas em homenagem a um Orixá. Em junho de 2019 fora realizada uma festividade para Xangô em um dos templos religiosos pesquisado durante o trabalho de campo. A homenagem possui uma riqueza cultural significativa, conforme podemos verificar pelas imagens a seguir:

Figuras 12 e 13: Festa de Xangô e Oyá e Fogueira de Ayrá.



Fonte: Acervo Asé Babá Olirigbin. Junho de 2019.

Segundo as tradições do Candomblé, Xangô é um poderoso Orixá da nação Nagô. Perreira (2014) relata-nos que:

No Candomblé é poderoso Orixá da nação nagô. É o Deus do raio e do trovão, filho de Yemanjá e fundador da cidade de Oyó. Foi o quarto rei de Benin. Tido como Orixá orgulhoso e dominador, encarregado da justiça, casado com Oyá, Oxum e Obá. Por esta razão, usa coroa de rei, braceletes em cobre e leva na mão seu símbolo: um pequeno machado em cobre, de fio duplo (oxê). Tem vários nomes acrescidos ao primeiro e conforme o nome a sincretização varia, de acordo com o erreiro, a nação e a localidade. Para a nação africana jeje é conhecido como Envioso e para a nação angola é Zazë. (PEREIRA, 2014, p. 347-348).

Pela definição de Perreira (2014), resta clara a riqueza cultural, simbólica e ancestral de um dos Órixas do Candomblé, Xangô. Destaca-se que a referida religião cultua diversos outros Órixas, dentre os quais podemos citar Xangô, Iansã, Ayrá, Obá, Olubaje e Iabas, dentre diversos outros.

Do mesmo modo que no Candomblé, em um terreiro de Umbanda, além das cerimônias semanais, existem as festas anuais. Segundo a entrevistada 3, a primeira festa que é realizada em seu terreiro é a festa do Congo, que ocorre no mês de maio. Logo em seguida ocorre a festa da Bandeira dos Três Santos (Santo Antônio, São João Batista e São Pedro), todas elas realizadas em junho. No mês de julho ocorre ainda a festa em homenagem ao Pai Eterno. No dia 27 de setembro homenageia-se São Cosme e Damião. Já em outubro ocorrem duas festas: no

dia 05 é comemorado o dia de São Benedito⁵⁸ e no dia 12, Nossa Senhora da Aparecida. Já em dezembro é celebrado o advento do Natal, no dia 9, sendo as comemorações encerradas com uma festa em homenagem a São Lazaro e Omolu, no dia 17 de dezembro.

Interessante destacar que, embora seja um terreiro de Umbanda, vemos uma forte presença de celebrações festivas em homenagem a santos católicos. A entrevistada 3, de forma espontânea, relata o motivo da realização da festa em homenagem à Santa Luzia e aos três santos (Santo Antônio, São João Batista e São Pedro):

Porque que você faz quarto de Santa Luzia? Você fez promessa para Santa Luzia? Não, minha mãe. Minha mãe fazia quarto de Santa Luzia a vida inteirinha, inteirinha. Então eu quis levar para o terreiro como uma tradição da minha família, entende? Eu sou muito assim, eu fui criada assim, muito ligada às tradições da família, que te ligou na fé e eu não quero poder ter que rezar para Santa Luzia só se alguém tiver um problema no olho né, eu quero que eles saibam que nós somos devotos, porque se não daqui a pouco ninguém faz quarto de Santa Luzia mais, se não vê que não se levanta bandeira mais para os três santos, já não se faz quarto de Santa Luzia mais, então são coisas que é nossa. Se era do negro ou não eu fui criada negra fazendo isso, tocando folia e, então eu sou assim, eu procuro manter muito aquilo que me fez feliz dentro dessa religião, dentro dessa Umbanda. (Entrevistada 3).

⁵⁸ A entrevistada enfatizou que, embora a maioria das pessoas comemorem o dia de São Benedito na data de 13 de maio, em seu templo religioso os louvores a tal santo ocorre em outubro.

Percebe-se, na fala da entrevistada 3, que embora umbandista, a mesma preza muito pela memória afetiva das celebrações que participava quando mais jovem, tendo por objetivo manter vivas a cultura e as celebrações em homenagem tanto às entidades da Umbanda quanto em relação aos santos católicos.

A prática conjunta de diversas religiões, como percebido na fala da entrevistada 3, mostra a pluri-religiosidade, a qual é marcada pelo culto a diversas denominações religiões de forma concomitante, sem que haja qualquer tipo de choque entre estas. Destaca-se que a pluri-religiosidade difere do sincretismo religioso, uma vez que este último consiste na correlação dos santos católicos com os órixas africanos, bem como na assimilação de princípios de outras religiões.

Quanto aos horários de realização, vemos os mais diversos: “todos os sábados às 18:30” (entrevistado 2); “O horário a gente respeita até as 22 horas” (entrevistado 1), “Seis e meia eu começo a gira e vou até nove e meia, dez horas (da noite)” (entrevistada 3), “Segunda, quarta e sextas, das 19:00 às 21:30” (entrevistada 10), “Inicia 07:30 da noite e termina por volta de 10, 11 horas da noite” (Entrevistado 13).

Destaca-se o fato dos entrevistados relatarem preocupação com o horário e respeitarem o descanso noturno das pessoas, o horário compreendido entre as 23h e às 6h, justamente para não incomodarem os vizinhos.

Com base no respeito aos referidos horários e levando em consideração as práticas seculares do Candomblé que ocorriam em espaços rurais, o entrevistado 1 esclarece-nos que algumas práticas eram realizadas necessariamente durante a noite, outras na alvorada, destacando as adaptações que, muitas

vezes, precisam ser feitas para a realização de determinados ritos dentro do espaço urbano:

Tem algumas energias que podem ser louvadas somente no dia, tem outras energias que são louvadas na noite, tem energias que são louvadas na alvorada, no amanhecer. Então é assim. A gente tem que respeitar esses horários e por isso essa sua pergunta me leva a uma reflexão de que nos tínhamos muitas roças, o nome dado era roça de Orixá. Eu não sei o quanto, até pelas nossas formas, as nossas necessidades ritualísticas de tocar o tambor, de soltar fogos, eu não sei o quanto estar dentro do meio urbano é positivo para o Candomblé, isso é uma interrogação que eu tenho e talvez eu vá até pesquisar sobre isso, sobre o quanto essa estrutura do Candomblé dentro do meio urbano é saudável para o Candomblé. (Entrevistado 1).

A referida fala, do entrevistado 1, levou-nos a refletir o quanto à adaptação de uma religião, que originalmente ocorria no espaço rural, ao ser cercada pelo espaço urbano, pode afetar e prejudicar a realização dos ritos e das práticas do Candomblé. Ao respeitar o direito assegurado ao silêncio de terceiros, mitiga-se o direito do culto dos candomblecistas. A proteção aos terreiros, também denominadas de “roças”⁵⁹, é de fundamental importância para o Candomblé em si, pois tais locais materializam a tradição e a religiosidade de referida religião afro-brasileira. Portuguesez (2015), ao discorrer sobre as roças, nos informa que:

⁵⁹ Segundo Pereira (2014) roças “são Local de culto de Candomblé ou de outro culto de origem afro-brasileiro; barracão, terreiro.” (PEREIRA, 2014, p. 311).

Oxalá que os terreiros, que também são tradicionalmente chamados de “roças”, possam (na medida do possível e do cabível) serem sempre os lugares nos quais os adeptos das religiões de matriz afro-brasileira possam voltar ao passado, à natureza e às tradições rurais que moldaram sua identidade e sua cultura de resistência. (PORTUGUEZ, 2015, p. 87).

Portuguez (2015) destaca a importância dos terreiros/roças para os candomblecistas, uma vez que os mencionados locais permitem com que seus fiéis vivenciem sua tradição, cultura e o convívio, mesmo que de forma mitigada, com a natureza. Colaborando com tal entendimento, Serra (2019) relata-nos que:

Primeiramente é preciso destacar que entendemos o Candomblé como um núcleo de resistência e manutenção dos patrimônios (materiais e imateriais) de povos africanos, que chegaram ao Brasil na condição desumana de escravos e aqui organizaram seus bens culturais em territórios comuns: os chamados terreiros ou roças de candomblé. Compreendemos assim, pois são nesses espaços que um complexo sistema de ensino/aprendizagem é vivificado nos cotidianos de seus adeptos, desde antes da iniciação. São nos cotidianos dos terreiros que redes educativas vão sendo tecidas, onde os saberes e fazeres do Candomblé vão educando crianças, jovens e adultos de acordo com as tradições de cada comunidade. No passado (e na contemporaneidade) foram nos terreiros de Candomblé que os afro-descendentes reconstruíram suas identidades, seus territórios africanos e preservaram suas culturas na clandestinidade, ainda hoje é assim. Muitas dessas culturas tradicionais, nesses terreiros de candomblé que foram erguidos há séculos, são reconhecidas e tombadas como patrimônios culturais, materiais e imateriais, por

órgãos governamentais que se referem ao tema. Ainda assim, muitos permanecem na invisibilidade, continuam sendo excluídos, convivendo com toda sorte de preconceito, discriminação e, principalmente, a intolerância por parte de setores religiosos hegemônicos da sociedade. (SERRA, 2019, p. 263-264).

Serra (2019) reafirma o caráter fundamental da roça para as comunidades de Candomblé, destacando-as como núcleos de resistência e manutenção de todo um arcabouço cultural, tanto do ponto de vista material como imaterial, no que diz respeito ao povo africano. Destacou-se ainda a importância desses espaços como instrumentos de ensino e aprendizado às presentes e futuras gerações.

Desta feita, cabe-nos refletir o quão impactante foi para os terreiros de Candomblé terem sido engolidos pela cidade e migrarem do espaço rural para o espaço urbano, o que resultou em uma maior dificuldade na prática dos ritos religiosos candomblecistas.

Preconceito, racismo e intolerância religiosa: práticas de segregação

Ao tratarmos das disputas territoriais, é fundamental analisarmos aos diversos termos utilizados no Brasil. De início, cabe-nos diferenciar alguns vocábulos comuns ao nosso dia a dia, visando uma melhor compreensão da presente sub-seção, dentre os quais, discorreremos sobre preconceito, racismo, racismo estrutural, intolerância religiosa, entre outros.

O preconceito é uma forma superficial de conceituar determinada pessoa ou grupo social, baseado em um juízo de valores preconcebidos. O preconceito assenta suas bases no desconhecimento, na ignorância ou em rótulos historicamente e culturalmente construídos, comumente imputados pelas pessoas a indivíduos, grupos, etnias e outras formas de composição social, cujas características destoam das concepções defendidas pelos sujeitos preconceituosos. Segundo Mezan (1998), o preconceito:

É o conjunto de crenças, atitudes e comportamentos que consiste em atribuir a qualquer membro de determinado grupo humano uma característica negativa, pelo simples fato de pertencer àquele grupo: a característica em questão é vista como essencial, definidora da natureza do grupo, e portanto adere indelevelmente a todos os indivíduos que o compõem” (MEZAN, 1998, p. 226).

Mezan (1998) deixa claro que o preconceito embasa-se em um conjunto de crenças, atitudes e comportamentos no qual é atribuída a indivíduos de determinado grupo humano uma característica negativa tão-somente por referida pessoa pertencer a tal coletividade.

Normalmente o preconceito recai sobre características pessoais de indivíduos e grupos discriminados, produzindo formas de segregação ligadas a noções equivocadas de supremacia racial (racismo), de gênero (machismo), de orientação sexual (homofobia), país de origem (xenofobia), dentre outras. Preconceito não se confunde com racismo, sendo termos distintos em sua conceituação. Ao referir-se aos conceitos mencionados, Moore (2012) discorre que:

Hoje em dia, ao se mencionar o racismo, cai-se num interminável túnel de tergiversações ao final do qual o que surge é a visão trivializada e asseptizada do racismo. Assim, existiria uma plêiade de “racismos” exercidos, supostamente, contra a mulher, os homossexuais, os deficientes físicos, os “animais”, os “gordos”, os “magros”, os “feios”. Inclusive, até as agressões contra o meio ambiente e a própria natureza, tem sido catalogados como “racismo ecológico”. A confusão entre racismo e preconceito é evidente. Ora, os preconceitos não são necessariamente manifestações de racismo. Pelo contrário: é o racismo que gera os piores e mais violentos preconceitos. Dentre eles, o mais profundo e abrangente é a noção da inferioridade e superioridade racial inata entre os seres humanos. (MOORE, 2012, p. 225-226).

Moore (2012) alerta-nos para a confusão existente entre os termos racismo e preconceito, relatando que o racismo é responsável pela geração dos piores e mais violentos preconceitos, dentre eles, a noção da inferioridade e superioridade racial.

Uma das formas de preconceito é o racismo. O racismo estrutura-se a partir de um pensamento equivocadamente de que a espécie humana seria segmentada, dividida e classificada em raças. Segundo o mito da supremacia branca, as pessoas da referida tonalidade de pele seriam superiores àquelas que possuem pigmentação cutânea diferente, e por isso deveriam governar politicamente, economicamente e socialmente os não-brancos. Baseado na obra “O Contrato”, de Chales Mills, Tralci Filho (2018) relata que “O discurso da supremacia branca assegura, portanto, a superioridade jurídica e moral das pessoas brancas em explorar os corpos e os territórios das pessoas não-brancas” (TRALCI FILHO, 2018, p. 11). Sendo assim, caberia

ao branco, por sua cor, dominar e explorar corpos e territórios.

A partir do referido pensamento, os membros de determinada etnia, que seriam agrupadas por características raciais, se veriam superiores ou inferiores em relação a outras, ou seja, uma raça seria hierarquicamente melhor do que outra, seja por uma pseudo-supremacia intelectual, física ou mental. Almeida (2020), ao conceituar o racismo, relata-nos que:

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (ALMEIDA, 2020, p. 32).

Segundo Almeida (2020), o racismo é um modo sistemático de discriminação embasado no conceito equivocado e ultrapassado de raça. O mesmo autor adverte ainda que embora exista relação entre os conceitos de racismo, preconceito racial e discriminação, os mesmos diferem entre si.

Enquanto o racismo é a forma sistemática de discriminação que tem como fundamento a raça, o preconceito racial consiste no “juízo baseado em esteriótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”(ALMEIDA, 2020, p. 32). Podemos citar como exemplo de preconceito racial o pensamento de muitas pessoas que consideram os negros violentos e os judeus avarentos. Já a discriminação racial consiste na concessão de tratamento distinto a indivíduos pertencentes a grupos racialmente identificados, tendo como requisito característico o uso efetivo

da força para atribuir vantagens ou desvantagens em razão da cor.

O racismo pode ser concebido de diversas formas. Almeida (2020) relata que este pode assumir três formas distintas, a saber: o racismo individual, o racismo institucional e o racismo estrutural, sendo cada um destes distintos entre si.

Segundo Almeida (2020), o racismo individual se dá quando:

O racismo, segundo esta concepção é concebido como uma espécie de “patologia” ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma “irracionalidade” a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenização, por exemplo – ou penais. Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de “racismo”, mas somente de “preconceito”, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. (ALMEIDA, 2020, p. 36).

Almeida (2020) destaca que o racismo, concebido do ponto de vista individual, seria uma espécie de anomalia ética ou psicológica de caráter individual ou coletivo, atribuída a grupos isolados e que poderia ser combatido no campo jurídico através de indenizações ou penas. A concepção individualista não admite a ideia de racismo, e sim de preconceito, uma vez que este último possui natureza psicológica, enquanto o primeiro natureza política.

Segundo a concepção individualista, não existiria sociedade ou instituições racistas, mas tão-somente pessoas racistas, que agiriam de modo individual ou coletivo.

Outra concepção trazida por Almeida (2020) diz respeito ao racismo institucional, que seria aquele que não se resume a atitudes individuais, mas sim como consequência do funcionamento das instituições, que passam a atuar de modo ativo, ainda que indiretamente, conferindo vantagens e desvantagens baseadas na raça.

Por último, Almeida (2020) traz a concepção estrutural do racismo relatando que:

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um dessarango institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas” dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. (ALMEIDA, 2020, p. 50).

Almeida (2020) relata que o racismo estrutural decorre do modo como as relações políticas, sociais, jurídicas e econômicas são constituídas, sendo mais do que uma patologia social, como sugerido na concepção individual, e indo além de um dessarango institucional, como defendido pela concepção do racismo institucional. O racismo estrutural deriva de uma sociedade na qual os comportamentos individuais e os processos institucionais constituem regra, e não exceção.

Falar que o racismo é estrutural não quer dizer que o mesmo seja irreversível e que as ações institucionais antirracismo sejam ineficazes. Significa afirmar que a referida

concepção possibilita meios sociais para que determinados grupos sejam paulatinamente discriminados.

Embora a responsabilização jurídica não seja suficiente para que a sociedade repile o caráter reprodutor de desigualdade social, o direito é uma importante ferramenta no combate ao racismo, em específico o racismo individual. Necessário se faz ainda a adoção de outras medidas que coíbam as diversas formas de racismo, bem como que sejam realizadas mudanças nas relações sociais, políticas, econômicas, familiares e religiosas, alterando o modo de encarar o outro, especialmente pessoas com características distintas das nossas.

O racismo estrutural no Brasil atinge diferentes grupos sociais que são discriminados e minorizados, tais como: negros, ciganos, indígenas, dentre outros. Damos, nesta pesquisa, maior atenção ao racismo estrutural contra os afro-descendentes em função do recorte temático⁶⁰ que optamos, a Umbanda e o Candomblé. Um bom exemplo de racismo estrutural pode ser observado na própria condescendência racista da língua portuguesa, que abarca a utilização de algumas palavras, tais como, mulato (aquele que tem cor de mula) e denegrir (fazer ficar mais negro; tornar escuro ou obscurecer).

Algumas expressões também deixam claro uma forma de racismo estrutural existente em nossa sociedade. Expressões como “coisa de preto”, “pessoa de cor”, “não sou tuas negas”, “cabelo ruim”, “ter um pé na cozinha”, “inveja branca”, “mercado negro” e “ovelha negra” deixam claro o caráter racista e discriminatório, no qual o negro é colocado como algo inferior

⁶⁰ Além do recorte realizado, devemos destacar o comportamento de preseguição da sociedade em relação aos negros, que contribui para tal preconceito.

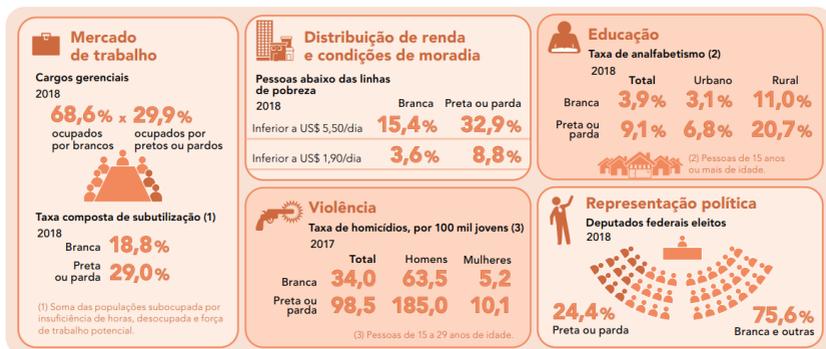
ou com menos valor.

A dificuldade de acesso de negros e pardos ao ensino superior, ao longo de décadas, é outro exemplo de racismo estrutural em nossa sociedade. Em relação ao mercado de trabalho, ainda hoje é possível observar que a população negra se encontra em estado de extrema vulnerabilidade, recebendo os menores salários e ocupando postos subalternos.

O IBGE, em estudo informativo divulgado no ano de 2019, apresentou uma análise na qual apontou as desigualdades sociais existentes no Brasil por cor ou raça. O informativo trouxe quadros temáticos relacionados ao mercado de trabalho, distribuição de renda, condições de moradia, educação, representação política, dentro outros.

Trata-se de uma discussão urgente. Assim, ao analisarmos os dados relativos ao mercado de trabalho referente o ano de 2018 resta clara a desigualdade da ocupação de cargos gerenciais. Enquanto 68,6% de referidos cargos são ocupados por brancos, apenas 29,9% são ocupados por pretos ou pardos. A distribuição de renda também é díspare. Enquanto 15,4% da população brasileira branca encontra-se abaixo da linha da pobreza, com uma renda diária inferior a US\$5,50, a população preta e parda, em mesmas condições, alcança o patamar de 32,9%.

Figura 14 - Dados gerais sobre desigualdade social – 2018.

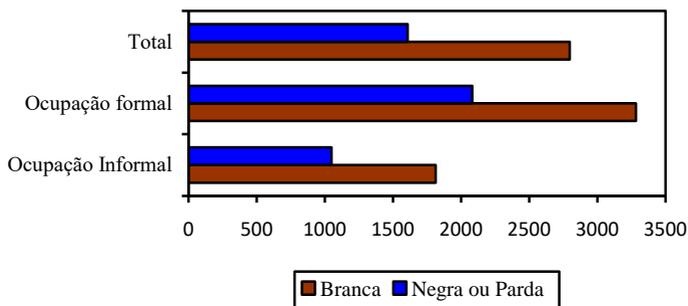


Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais.⁶¹

Quando observamos o rendimento real habitual do trabalho principal das pessoas com ocupação, o qual analisa o valor recebido mensalmente por um trabalhador, percebemos que a diferença entre os salários dos brancos e dos negros persiste:

⁶¹ Quadro constante na publicação Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 17 out. 2019.

Gráfico 1 - Rendimento médio real habitual do trabalho principal das pessoas ocupadas (R\$/mês).



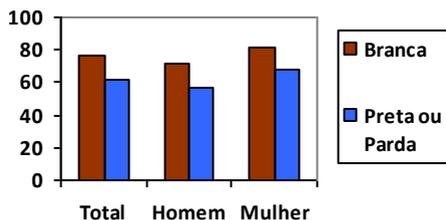
Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2018⁶². Nota: Pessoas de 14 ou mais anos de idade.

Pela análise dos dados, verificamos que tanto nas ocupações formais quanto nas informais, os indivíduos de pele branca recebem mais do que os pretos e pardos. Enquanto uma pessoa de pele branca recebia, em média, no ano de 2018, o valor R\$3.282,00 em um trabalho formal, e R\$1.814,00 em uma ocupação informal, as pessoas de pele negra ou parda recebiam a média de R\$2.982,00 em um trabalho formal e R\$1.050,00 no informal.

Na educação, a desigualdade entre negros/pardos se repete:

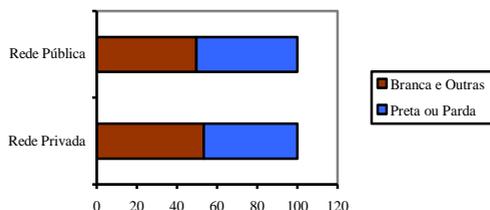
⁶² Quadro constante na publicação Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, n.41. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 17 out. 2019.

Gráfico 2 - Taxa de conclusão do ensino médio (%).



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2018.⁶³ Nota: Pessoas de 20 a 22 anos de idade.

Gráfico 3: Distribuição das pessoas que frequentam o ensino superior segundo a rede de ensino (%).



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, 2018.⁶⁴

⁶³ Quadro constante na publicação Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 17 out. 2019.

⁶⁴ Quadro constante na publicação Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/\[...\]pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/[...]pdf). Acesso em: 17 out. 2019.

Enquanto 76,8% de pessoas brancas concluíram o ensino médio no ano de 2018, 61,8% dos negros e pardos atingiram o mesmo grau de escolaridade. Quanto à distribuição das pessoas que frequentam o ensino superior em rede pública, 49,7% são brancos e 50,3% são negras ou pardas. Já na rede privada, os brancos representam 53,4% e os negros e pardos 46,6%.

Outro termo comumente usado refere-se à intolerância religiosa. A referida forma de intolerância consiste em um conjunto de ações que tem por objetivo ofender, discriminar e insultar pessoas e/ou grupos de indivíduos devido à religião a qual pertencem ou as práticas religiosas adotadas. A intolerância religiosa fere frontalmente a liberdade de crença e a dignidade da pessoa humana. Ao discorrer sobre intolerância religiosa, Silva Jr. (2009) acrescenta que:

(...) a intolerância religiosa é uma expressão de atitudes fundadas nos preconceitos caracterizadas pela diferença de credos religiosos praticados por terceiros, podendo resultar em atos de discriminação violenta dirigida a indivíduos específicos ou em atos de perseguição religiosa, cujo alvo é a coletividade (SILVA JR., 2009, p. 128).

Silva Jr. (2009) relata-nos a intolerância religiosa consiste em atitudes fundadas em preconceitos oriundos da diferença de credos religiosos. No mesmo sentido, Fernandes (2017) relata que:

A intolerância religiosa pode ser compreendida como uma prática definida pelo não reconhecimento da veracidade de outras religiões. Relaciona-se então com a incapacidade dos indivíduos em compreender crenças diferentes da sua e nos casos concretos de manifestações de intolerância no campo prático. (FERNANDES, 2017, p. 124).

Fernandes (2017) traz que a intolerância religiosa pode ser entendida como uma prática na qual a religião do outro não é reconhecida, relacionando-se com a ausência de capacidade das pessoas em compreenderem as crenças diferentes da sua.

Inobstante a multiplicidade de conceitos trabalhados até agora, todos os vocábulos analisados (racismo, racismo individual, racismo institucional, racismo estrutural e intolerância religiosa) possuem, em comum, a negação e o repúdio à diferença, desrespeitando toda a bagagem cultural trazida pelo outro.

A diversidade cultural dos povos traz um brilho todo especial, ao viver em comunidade. Nas diferenças, encontramos variadas cores e modos de se analisar o mundo. Falta, a nosso sentir, o respeito às diferenças, a tolerância ao outro e o mínimo de consideração aos demais indivíduos.

Preconceito religioso em Ituiutaba na perspectiva dos sacerdotes de Umbanda e Candomblé

Neste espaço buscaremos compreender, sob a ótica dos sacerdotes, o preconceito religioso em relação à Umbanda e ao Candomblé em Ituiutaba. Desta feita, o enfoque será dado ao desconhecimento, à ignorância ou a rótulos comumente colocados pelas demais pessoas e que não são embasados em experiências vivenciadas pelos próprios indivíduos, no que tange às referidas religiões.

De início, buscamos entender a existência de situações preconceituosas por parte de terceiros em relação às práticas religiosas afro-brasileiras. Ao longo da pesquisa, percebemos

que o preconceito ocorre de modo muito sutil e velado, consubstanciando-se em forma de olhares discriminatórios e agressões verbais. A escuta de expressões depreciativas faz parte do cotidiano dos praticantes das religiões afro-brasileiras. O entrevistado 11 relata que:

De terceiros eu já enfrentei alguns problemas, alguns preconceitos, mas no dia-a-dia mesmo sabe, com pessoas que às vezes abordam né, mas ah tipo: “você é feiticeiro”, “você é macumbeiro”, então assim, falam sem conhecimento do que é a religião propriamente dita. Isso eu já enfrentei por algumas vezes, hoje não tanto mais, mas no passado eu enfrentei muito isso né. Eu que sou praticante há 17 anos. Tem 17 anos que eu estou engatinhando nessa vida espiritual, mas como dirigente de terreiro tem dois anos, dois anos, vai fazer né, então tem pouco tempo. (Entrevistado 11).

O preconceito mostra-se em pequenas atitudes e falas como a relatada pelo entrevistado 11. No mesmo sentido, o entrevistado 2 informou-nos algumas situações vividas em relação ao preconceito:

Um outro fato que aconteceu se refere a uma senhora que tem uma van que transporta as crianças do bairro né, dos dois bairros para as escolas e por duas vezes as crianças passavam na frente do barracão e faziam chacota com o nome das entidades espirituais que nós cultuamos e aí teve um dia que eu parei a van, chamei a atenção da senhora, disse que ela era responsável e que eu iria acionar a polícia se as crianças não parassem e depois disso não nunca mais aconteceu nada. (Entrevistado 2).

Na situação noticiada pelo sacerdote, uma motorista de transporte escolar passava diariamente pela porta do templo religioso e os alunos transportados zombavam dos Órixas do

Candomblé. Nesse fragmento de fala, resta claro que o preconceito e a discriminação começam desde os primeiros anos da vida do indivíduo. Trata-se de um preconceito estrutural, arraigado à cultura brasileira, que deve ser combatido pelos pais, educadores, professores, cuidadores e todos aqueles que convivem com as crianças e adolescentes nos espaços educacionais. Ao refletir sobre a importância da educação intercultural e a abertura à diversidade religiosa, Milot (2012) conclui que:

A escola é um dos principais espaços onde as crianças se encontram diariamente no âmago da diversidade de valores e de visões de mundo que moldam as identidades. A educação intercultural é inevitavelmente afetada pela dimensão religiosa da experiência humana porque esta dimensão é um componente da cultura e da identidade de uma grande parte dos indivíduos. A consideração da dimensão religiosa na educação intercultural pode ser resumida da seguinte forma: a educação intercultural deve se preocupar com a promoção da compreensão dos fenômenos de crença e de não crença, do desenvolvimento de atitudes de acolhimento e de respeito às experiências religiosa e não religiosa e da capacidade de deliberação sobre as diferentes concepções de mundo presentes em sociedades pluralistas. Essas questões acompanham os interesses fundamentais das crianças na educação. Nesse sentido, a inclusão da diversidade religiosa na educação intercultural pode contribuir para moldar uma cidadania esclarecida e pacífica, aberta ao diálogo entre as culturas. (MILOT, 2012, p. 365).

Milot (2012) salienta que a dimensão religiosa na educação intercultural deve se ater ao incentivo da compreensão da liberdade de crença e do estímulo ao desenvolvimento de atitudes de acolhimento e respeito às experiências religiosas

alheias, bem como permitir o desenvolvimento da capacidade de tomada de decisões sobre as diversas concepções de mundo em uma sociedade pluralista.

Combater o preconceito é um trabalho árduo, demorado e que perpassa por diversas atitudes, dentre elas a sensibilização, que foi o que o sacerdote realizou junto aos envolvidos na prática preconceituosa ao abordar a motorista do transporte escolar e esclarecê-la sobre as consequências do ato de preconceito realizado pelos alunos.

Outra situação preconceituosa noticiada pelo mesmo sacerdote refere-se a uma discriminação religiosa e sexual da qual uma frequentadora de seu templo religioso foi vítima:

Eu tenho uma filha de santo que foi duas vezes agredida no ambiente de trabalho por uma mesma pessoa por ser travesti e por ser de religião de matriz africana entendeu. Então ela foi agredida duas vezes no trabalho e por esse motivo nos tivemos que tomar providência junto à chefia dela e a chefia dela conversou com a pessoa e a pessoa passou a ter um comportamento mais adequado. (Entrevistado 2).

O Entrevistado 2 destaca que a jovem foi discriminada no ambiente de trabalho por duas vezes, por ser uma pessoa transgênica e por ser praticante de uma religião de origem afro-brasileira, o Candomblé, sendo necessária a tomada de providência junto ao superior hierárquico desta.

O preconceito atinge as mais diversas áreas de convívio da pessoa, perpassando pelos campos trabalhista, familiar, social, dentre outros. Todos são atingidos pelo desconhecimento e pela ignorância, bem como pela ausência de respeito ao outro e a forma diversa deste de ver o mundo e viver a vida.

O entrevistado 9 relata que sofreu os efeitos da intolerância religiosa em diversas áreas de seu cotidiano. Indagado sobre a existência, ou não, de preconceito em sua vida, o mesmo informou que:

Aqui dentro de casa, aqui na porta não. Mas eu já passei por situações constrangedoras para mim, fora: Faculdade né! Quando eles ficaram sabendo que eu era do Candomblé eles trataram diferente, fez piadinha. Perdi alunos que quando souberam que eu era do Candomblé, falou “não cê ta é doido! Não mexo com isso não, isso é coisa do diabo. Não vou fazer aula com você mais não.” Foi e pegou outro qualquer né. Várias outras situações que me aconteceu (...) (Uma pessoa) me procurou e pediu um relatório, fiz o relatório. Aí no meu Face, no Instagram, eu sou o que eu sou e acabou. E ai me viu vestido e perguntou: “que religião que você é?” Eu sou do candomblé. Ah então tá, pra mim não serve não. Eu falei: pera aí, você é escolhido de acordo a religião sua? Legal. Então isso para mim é uma discriminação né, é grave, é grave. Isso é um crime grave só que infelizmente não tem como a gente fazer nada. (*sic*) (Entrevistado 9).

O entrevistado 9 ressaltou a abrangência do preconceito e os efeitos negativos do ponto de vista profissional, trabalhista, financeiro e educacional em seu cotidiano e nas relações travadas com pessoas que possuem uma religião diferente daquela por ele praticada.

Além das agressões verbais perpetradas presencialmente, percebeu-se também a existência de insultos através de redes sociais. A entrevistada 8 conta que, por diversas vezes, pessoas foram até suas redes sociais para chamá-la de “macumbeira”, “feiticeira”, “filha do demônio”, dentre outros termos e expressões pejorativas. Narra a entrevistada que “Eles entram nos comentários e falam ‘só Jesus salva’. Eu acho isso falta de Deus sabe. Eu acho que Deus não trouxe religião, ele trouxe o amor. E deus está dentro da gente, de cada ser humano” (Entrevistada 8).

Interessante destacarmos que o preconceito tem um alcance maior e mais amplo do que apenas em relação aos praticantes e aos frequentadores da Umbanda e do Candomblé.

Durante o trabalho de campo, houve o registro fotográfico, com posterior publicação, de algumas fotos, em redes sociais do pesquisador. Diversos comentários pejorativos foram realizados por terceiros, tanto na publicação como de forma privada, com as mais variadas formas de agressões verbais. O preconceito por parte de alguns é cruel, desumano, covarde e acomete de forma visceral o indivíduo e seus direitos mais elementares.

Além dos fiéis, os frequentadores dos terreiros de Umbanda e Candomblé também sofrem discriminação por irem a tais templos religiosos. O entrevistado 2 relatou um fato ocorrido com uma frequentadora de seu terreiro. Após o término de uma cerimônia religiosa a frequentadora solicitou um táxi e ficou aguardando junto à entrada do templo a chegada do motorista, que ao estacionar, percebeu que tratava-se de um comunidade de axé, momento no qual recusou-se a realizar a viagem e foi embora, abandonando para trás a cliente.

Cabe aqui uma ressalva. Um tema recorrente na fala de muitos sacerdotes diz respeito à vergonha de alguns frequentadores em serem vistos entrando ou saindo de algum templo de Umbanda ou Candomblé. Narra o entrevistado 1 que:

A gente tem dificuldades daquele que é frequentador e diz que vai na casa de Candomblé, mas a gente tem muita gente que procura, na surdina, que você tem que atender meia-noite, que ela não quer ser vista, que ela para o carro dois, três quarteirões antes do centro e aí prefere ser atendido na sua casa do que no centro porque não quer que ninguém veja ela entrar no centro. E aí a gente se adapta né. Eu já pensei muito em falar “não, se você quer você vai ter que vir aqui dentro do centro, mas aí eu entro dentro da reflexão do respeito ao outro”, por que eu já tive clientes que fizeram isso e pararam o carro longe do centro e hoje são meus filhos de santo, que é do Candomblé. Então nós que somos líderes religiosos temos que respeitar. (Entrevistado 1).

Percebe-se, na fala do entrevistado 1, a existência de frequentadores de comunidades de axé que, mesmo acreditando em religiões de origem afro-brasileira e procurando o atendimento religioso destas, esquivam-se de ter sua imagem relacionada à Umbanda ou ao Candomblé.

A entrevistada 3 reafirma a informação de que alguns frequentadores têm vergonha de se declararem umbandistas e/ou candomblecistas:

(...) Eu tenho uma senhora que vai em todas as giras. Ela não vai em outro lugar, mas o marido dela não sabe disso, interessante isso! (...) ela é uma grande colaboradora da casa, ela é tudo. Quando ela vai em festa, ela vai embora mais cedo porque ela tem o horarinho dela, ela deve ter a desculpa dela, mas ele

(marido) não sabe que ela é umbandista. E todo mundo que vai no terreiro sabe que ela é umbandista porque já vê ela assim. Você não têm as carolas da igreja? Ela é a carola do terreiro e, no entanto o marido dela não sabe que ela é. E o que ela responde pra mim: “Porque ele é ignorante”. E você acha que se ela fosse lá junto com o padre ele seria ignorante. Então ela fala pra mim: “eu não conto mãe porque ele é muito ignorante”. Pra você ver! Que isso?! É você sabe que as mulheres né, a maioria, muita mulher vai, pede ajuda para a família inteira e ela não conta para ninguém que ela vai lá no terreiro. (*sic*) (Entrevistada 3).

Pela fala da entrevistada 3, percebe-se que até mesmo as pessoas que frequentam o terreiro de forma reiterada, podendo ser considerada como fiel da casa, temem a forma que o cônjuge receberá sua religiosidade, preferindo escondê-la.

Outra situação recorrente na fala dos entrevistados diz respeito à difícil relação dos umbandistas e candomblecistas com seus parentes e familiares. O entrevistado 2 relata a dificuldade vivenciada por alguns fiéis em relação ao preconceito dos familiares:

Tem famílias que são extremamente compreensivas, tem famílias que são extremamente incompreensivas, tem famílias que uma parte compreende e outra não. Eu tenho filhos que depois que se iniciaram foram proibidos de visitar determinados parentes por que as pessoas têm medo e não se abrem para escutar. Então a gente tem inclusive que fazer um trabalho com os filhos da casa o tempo todo para que eles possam assumir para si também um papel pedagógico no sentido de mudar o pensamento das pessoas sobre as nossas práticas. (Entrevistado 2).

O entrevistado 2 noticia a difícil situação passada por alguns candomblecistas após iniciados na religião, sendo em alguns casos até proibidos de manterem contato com os familiares. No mesmo sentido, o entrevistado 1 relata que

(...) tem pessoas que a família não aceita, tem que deixar as roupas de santo dentro do terreiro e não pode levar para casa porque a família não aceita. Então tem que ir para o terreiro escondido, não pode fazer uma obrigação porque “ah a minha mãe me dá dinheiro para eu comprar um notebook, para eu comprar um tablet, para eu comprar um celular novo, mas se for para o centro não dá um real”. A pessoa tem que lutar para ser daquela religião porque a família não ajuda. (Entrevistado 1).

Considerando a fala do entrevistado 1, percebe-se a não aceitação dos familiares em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, tratando o tema como algo a ser combatido. No mesmo sentido, a entrevistada 3 destaca que gostaria que houvesse o respeito, pelo menos, dos familiares, e afirma que: “Ao menos interligados sanguinamente, nos respeitasse a nossa religião tá. Porque eu tenho filhos de Umbanda que os seus familiares não te aceitam como Umbandista.”(*sic*) (Entrevistada 3).

Reafirmando o preconceito vivido por umbandistas e candomblecistas dentro do seio familiar, o entrevistado 11 diz que:

Então por não conhecerem, acaba que julgam de forma errada. Então as pessoas que frequentam já sofreu isso, tem pessoas que às vezes me relata que tem medo de falar, dentro da própria família tem gente que crítica, ah mais você vai lá, ah mais não sei o quê. Enfim, mas não busca saber o que é de verdade né. Então existem sim, não adianta dizer, alguns tentam esconder isso, mas

existe (*sic*). (Entrevistado 11).

Uma das falas mais recorrentes em grande parte das entrevistas realizadas dizia respeito à intolerância religiosa dos familiares, bem como a forte oposição de pais, cônjuges, filhos, irmãos, tios, primos e demais pessoas, em relação à religião adotada pelos praticantes da Umbanda e do Candomblé.

Outra questão levantada junto aos entrevistados dizia respeito à percepção dos vizinhos e demais cidadãos, em relação à existência do terreiro no local. Nesse sentido, percebeu-se que, embora existam relatos sobre o preconceito e a intolerância destes, muitos vizinhos mantêm uma boa relação com as comunidades de axé. Ao relatar a experiência vivida nesse sentido, o entrevistado 6 relata que:

Olha, aqui ainda não. Graças a deus aqui eu não tive preconceito nenhum, até porque os vizinhos aqui são muito bons. Até porque eu me preocupo muito com eles e mostrar assim, que de certa forma, de uma forma bem simples, uma gira bem calma, começando bem cedo, terminando cedo, sem incomodar ninguém, principalmente o vizinho do lado e de trás aqui. Então eu procuro manter, então eu não tive, mas o preconceito sempre acontece, isso aí é nítido. O preconceito sempre tem. Não sofri. Aqui eu não sofri nenhum até agora. (Entrevistado 6).

No mesmo sentido, o entrevistado 2 informa que os moradores adjacentes ao terreiro respeitam o direito à liberdade religiosa, e arremata, discorrendo que:

Eles podem até pensar, mas não falam nada, se pensam não falam. Se fala, fala dentro de casa por que nunca chegou nada até nós. A gente sabe que as pessoas são preconceituosas, mas nunca chegou nada até nós. As

peessoas não vêm falar com a gente até porque como a gente é escancaradamente claro no que a gente faz, porque o terreiro é muito grande, é muito antigo, tem atabaque, é identificado, é documentado, as pessoas entram e saem com roupas rituais, não tem nada disfarçado ali, é muito escancarado. Então eles olham e não tem muito o quê comentar. Ou gosta ou não gosta. E se não gosta fica em casa. Se gosta vem ver a gente né? Então nunca tivemos problemas dessa natureza, entendeu? E a nossa liberdade nunca foi atacada. (Entrevistado 2).

Pela fala do entrevistado 2, conclui-se que os moradores limítrofes ao seu templo religioso agem de forma respeitosa e cordial em relação às práticas religiosas lá realizadas.

Em contraponto, houve relatos no sentido de que alguns terreiros enfrentam forte oposição de seus vizinhos. A entrevistada 3 relatou que já teve que mudar de endereço por algumas vezes em virtude de diversos tipos de intolerância religiosa dos vizinhos, sendo que, inicialmente, encontrou resistência no atual endereço de seu terreiro. Todavia, a situação foi tranquilizada. Narra a entrevistada que:

Assim que eu mudei para lá, porque tão sortuda que eu sou, eu era vizinha de um crente, de um pastor, vizinha de porta, da igreja universal. Só que eu não fui perseguida só por ele não, a vizinha de cima também, hoje ela não mora lá mais, mas a vizinha de cima então ela cansou de chamar a polícia para nós entendeu? Por conta de que? Defumador, dizendo do defumador, da demora dos cantos né, que nos fica cantando toda a vida e aquela coisa. Você sabia que quando eu mudei para lá nós cantava num tom no início, porque você canta para começar e canta para terminar. Olha que humilhação, eu no começo que é mais cedo que eu te falei que começo as

seis e meia, porque tem todo o ritual do cantar do ponto e na minha casa vai muita gente, então né, canta de uma altura, quando é no final você está quase sussurrando, sussurrando, verdade, sussurrando, porque a minha vizinha, ela era vizinha de muro entendeu e o muro dela não tinha essa distância como tem da minha vizinha aqui, muro mesmo, divisa, então aí de mim, se não a polícia estava lá encerrando os trabalhos comigo. Já não cantava para Exú, já não cantava para encerrar mais com o mesmo tom que você começou. Se os meus meninos estiverem empolgados e eles sempre estão, no início eles ainda acompanham com as palmas, cantam, aí no final mesmo que eles quiserem eu tenho que abaixar o facho deles porque se não eu vou incomodar o vizinho entendeu? Mas hoje diminuiu bastante porque, mas porque como eu te disse no início, porque com o tempo que eu estou ali, pelas festas, porque as pessoas primeiro começam ir nas festas, aí eles começaram também ser frequentadores da casa, não todos os dias ninguém né. Vai uma vez, vai outra, mas aí eu conquistei a maioria dos vizinhos, mas daquela maneira que eu te falo né, eu diria pra você que eu não conquistei eles não, eles ficaram menos, como se você acalmasse eles, entende? (Entrevistada 3).

Observa-se que até mesmo a liberdade de culto é atingida pela intolerância religiosa, tendo os sacerdotes que policiarem os médiuns da casa até no que diz respeito à altura dos atabaques e dos cantos entoados no templo religioso.

O entrevistado 1 destaca que seu terreiro, a exemplo de outros, desempenha um grande papel assistencial no bairro, construindo assim vínculos territoriais, o que pode mudar a percepção das pessoas em relação ao terreiro. Notícia o entrevistado que:

(...) os outros vizinhos, a maioria já foram no centro, buscaram alguma ajuda no centro e como a gente faz muito trabalho social, de distribuição de cesta, tudo isso, eu busco a política da boa vizinhança, dos vizinhos que eu conheço, porque eu tenho muito isso, os vizinhos que eu não conheço, eu não conheço nem como pessoa física e nem como pessoa religiosa, eu tenho esse processo de vizinhança. Mas muitos vão, muitos doam cesta... (Entrevistado 1).

Outro entrevistado que também relata as diversas práticas sociais de seu terreiro de Candomblé é o entrevistado 2, que acredita que os vários projetos desenvolvidos no espaço religioso ajudam a modificar a percepção dos vizinhos em relação à comunidade de axé. Este entrevistado destaca que:

Convém aqui uma observação, eu acredito que o fato de fazermos vários projetos sociais, de certa forma, cria para o nosso terreiro um certo respaldo junto a nossa comunidade, embora nem sempre essa comunidade participa dos projetos que a gente desenvolve. Nós mantivemos durante nove meses, por exemplo, curso de capoeira gratuito para comunidade e as pessoas não se inscreviam pelo fato de as aulas serem dadas dentro do terreiro, enquanto que a turma que existia na rua no bairro vizinho tinha bastante gente. Então a gente viu claramente que a não participação se dava pelo fato disso acontecer dentro do terreiro, porém de qualquer maneira as pessoas reconhecem, elas falam isso para gente que o terreiro desempenha papel de importância na comunidade na medida em que faz esse tipo de coisa, lidera campanha de arrecadação de roupa, distribuição de cestas básicas. Tem o projeto de formação de professores da rede municipal que a gente desenvolve em parceria com universidade em vários projetos de extensão da universidade são feitos dentro do terreiro. Então as

pessoas reconhecem isso, entendem isso, entretanto não gostam muito de participar pelo fato de ser lá dentro. (Entrevistado 2).

Interessante mencionarmos um ponto na fala do entrevistado 2, no qual ele destaca que, embora a comunidade reconheça a importância das ações sociais desenvolvidas dentro do terreiro de Candomblé, não há uma participação massiva dos moradores do bairro, talvez pelo preconceito existente no que diz respeito às religiões de origem afro-brasileira ou pelo medo de ter sua imagem associada à referida religião.

Dentre os diversos projetos sociais desenvolvidos pelas comunidades de axé, reunimos algumas imagens que registram as referidas atividades junto à sociedade, constantes nas fotos a seguir:

Figura 15: Campanha de arrecadação de produtos básicos de higiene para população em situação de rua durante da pandemia de Covid-19.



Figura 16: Vivências culturais ofertadas para professores e estudantes de licenciatura da UFU na perspectiva da Lei 10.639.



Fonte das fotos: Acervo Asé Babá Olirigin.

Pelas imagens colacionadas, percebemos a diversidade de projetos sociais desenvolvidos pelos terreiros de Umbanda e Candomblé e a atuação ativa destes junto à comunidade local.

Outra indagação suscitada ao longo do trabalho dizia respeito à existência, ou não, de Boletins de Ocorrência lavrados tendo como fato gerador alguma forma de preconceito ou discriminação em relação às religiões de origem afro-brasileira e caso positivo como as autoridades haviam lidado com o atendimento da referidas ocorrências.

No trabalho de campo realizado junto aos sacerdotes de Umbanda e Candomblé não foi constatada a lavratura de nenhum BO que tivesse como causa a intolerância religiosa ou o preconceito. Ao longo das entrevistas, foi relatado apenas um caso de crime envolvendo um terreiro de Umbanda. Tratava-se de um crime de furto de bebidas alcoólicas que foram ofertadas para as entidades. Todavia, a sacerdotisa não quis registrar o BO, por desconhecer, à época do furto, a autoria do crime, que só veio a conhecer posteriormente. A seguir, o relato da entrevistada 10:

Eu nunca chamei a polícia por causa de baderna dentro no meu terreiro, nunca teve isso dentro do meu terreiro, nunca teve. Só uma vez que entraram lá e roubaram as bebidas tudo, mas eu não registrei o BO porque como que eu ia registrar o BO se eu não sabia quem que era. Aí depois eu descobri quem foi, aí eu entreguei para Deus e os Órixás. (*sic*) (Entrevistada 10).

Pela fala da entrevistada 10 percebemos o modo como os problemas muitas vezes são tratados no interior dos territórios, sendo constantemente resolvidos sem o acionamento da polícia.

Em contato com a autoridade policial responsável pelos crimes contra a fé religiosa, esta informou não haver qualquer procedimento policial ou registro de BO que tivesse por objetivo esse tipo de crime.

A inexistência da lavratura de Boletins de Ocorrência ou a instauração de inquéritos policiais leva-nos a crer que, embora existam situações de intolerância religiosa e crimes contra o sentimento religioso, como o tipificado no artigo 208 do Código Penal⁶⁵, que protege a liberdade de culto, os mesmos não são registrados pelas vítimas por diversos motivos, como o desconhecimento de seus direitos, o medo de represálias e a vergonha a que são submetidas pelos agressores, levando-as a se calarem diante das injustiças sofridas.

Além das violências verbais já relatadas, em maio de 2020 ocorreu, em Ituiutaba, uma situação de intolerância religiosa na qual dois candomblecistas, ao entregarem uma oferenda em um bambuzal, foram vítimas de agressões psicológicas, ao terem o carro em que estavam cercado por diversos populares, que de forma agressiva sacudiam o veículo e proferiam diversas ofensas aos mesmos. O entrevistado 1, ao relatar o ocorrido, informa que:

Agora dos filhos de santo nós já tivemos, por exemplo, no mês passado (maio de 2020) dois filhos de santo que estavam fazendo um entrega na natureza, em um bambuzal (...) tiveram agressões psicológicas

⁶⁵ Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:
Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.
Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

gravíssimas... Como esses filhos de santo que sofreram esse ataque psicológico, seis homens em volta do carro gritando: “enviados de Satanás” e xingaram e falaram. Obrigaram a tirar do bambuzal, que estava em um terreno público, nem era um terreno particular, e eles tiveram que ir para outro lugar, eles também não tiveram talvez, pela forma que foi a agressão, eles não tiveram a força de buscar a ajuda policial, nesse sentido né. (Entrevistado 1).

No referido acontecimento, restou configurado apenas as agressões verbais e psicológicas. O templo religioso cujos frequentadores fazem parte emitiu, no dia 29 de maio de 2020, uma nota de repúdio pugnando pelo direito de cultuar os ancestrais.

Em razão do ato de intolerância praticada contra os dois fiéis do Candomblé em maio de 2020, nos moldes informados pelo entrevistado 1, a Câmara Municipal de Ituiutaba realizou, no dia 9 de junho de 2020, uma moção de repúdio sob o n.º. CM/20/2020⁶⁶, em defesa da violação dos direitos e garantias individuais, a intolerância, o racismo religioso e homofobia. A referida moção foi registrada na Ata n.º. 27/2020⁶⁷ – reunião ordinária da IV Sessão do 1º período legislativo, de 9 de junho de 2020, tendo sido aprovada, por unanimidade, em 15 de junho de 2020. Compõem o Anexo II e III, respectivamente, a moção de repúdio sob o n.º. CM/20/2020 e Ata n.º. 27/2020.

⁶⁶

Disponível

em:

<https://www.ituiutaba.mg.leg.br/institucional/mocoos/mocoos-2020/mocao-de-repudio-cm-20-2020/view>.

⁶⁷ Disponível em: <https://www.ituiutaba.mg.leg.br/institucional/atas-das-reunioes/ano-de-2020/1o-periodo-de-2020/ata-no-27-2020-reuniao-ordinaria-da-iv-sessao-do-1o-periodo-legislativo-de-09-de-junho-de-2020/view>.

Em todos os relatos realizados durante o trabalho de campo, não foi relatado qualquer tipo de agressão física ou patrimonial contra os umbandistas e candomblecistas e nem aos respectivos templos religiosos.

Destacamos que nenhum ato de intolerância deve ser considerado como pequeno, devendo todos serem combatidos, buscando, sempre que possível, o esclarecimento e a sensibilização dos indivíduos para que tratem toda e qualquer religião de forma respeitosa.

Até o presente momento, analisamos as relações estabelecidas entre umbandistas e candomblecistas e o entorno do terreiro, a inter-relação destes com os vizinhos, o modo com estes são vistos pela sociedade e a existência de preconceitos e/ou intolerância religiosa com aqueles que circundam o complexo templário.

Ocorre que a liberdade de crença, de culto e de consciência assegura um exercício mais amplo da religiosidade, cujos limites ultrapassam os muros dos terreiros e ocorrem em todos os momentos da vida do indivíduo e em todos os ambientes que este deseje ir. Os adeptos do Candomblé e da Umbanda têm diversos direitos, assim como todos os cidadãos, dentre eles, a liberdade de ir, vir e permanecer, externalizando sua religiosidade, sem que sejam motivo de zombarias ou qualquer tipo de preconceito ou discriminação.

O indivíduo, como ser social que é, tem o direito de vivenciar a cidade em suas múltiplas facetas e em seus mais diversos ambientes, podendo usar, gozar e fruir de praças, ruas, calçadas, estabelecimentos comerciais e todos os demais espaços públicos ou privados, neste último caso desde que autorizados. Ao discorrer sobre o direito à cidade, Lefebvre

(2001) relata que:

As necessidades sociais têm um fundamento antropológico; opostas e complementares, compreendem a necessidade de segurança e da abertura, a necessidade de certeza e a necessidade de aventura, e da organização do trabalho e a do jogo, as necessidades de previsibilidade e do imprevisto, de unidade e de diferença, de isolamento e de encontro, de trocas e de investimentos, de independência (e mesmo de solidão) e de comunicação, de imediatividade e de perspectiva a longo prazo. O ser humano tem também a necessidade de acumular energias e a necessidade de gastá-las, e mesmo de desperdiçá-las no jogo. Tem necessidade de ver, de ouvir, de tocar, de degustar e a necessidade de reunir essas percepções num “mundo”. A essas necessidades antropológicas socialmente elaboradas (isto é, ora separadas, ora reunidas, aqui comprimidas e ali hipertrofiadas) acrescentam-se necessidades específicas, que não satisfazem os equipamentos comerciais e culturais que são mais ou menos parcimoniosamente levados em consideração pelos urbanistas. Trata-se da necessidade de uma atividade criadora, de obra (e não apenas de produtos e de bens materiais consumíveis), necessidade de informação, de simbolismo, de imaginário, de atividades lúdicas. Através dessas necessidades especificadas vive e sobrevive um desejo fundamental, do qual o jogo, a sexualidade os atos corporais tais como o esporte, a atividade criadora, a arte e o conhecimento são manifestações particulares e *momentos*, que superam mais ou menos a divisão parcelar dos trabalhos. (LEFEBVRE, 2001, p. 105).

Lefebvre (2011) define o direito à cidade e o direito de vivenciar o espaço urbano a partir do momento que o cidadão tem a liberdade de abrir-se e isolar-se em relação aos desejos

fundamentais, ao jogo, ao esporte, as atividades criadoras, a arte, ao conhecimento, dentre outros, aos quais acrescentamos o direito a vivenciar a religiosidade em sua plenitude no espaço urbano.

Com o objetivo de analisar como o direito à cidade se efetiva em relação aos candomblecistas e umbandistas, bem como o modo como ocorrem as relações destes com os espaços públicos, como hospitais, farmácias, supermercados e funerárias, indagamos aos sacerdotes os tipos de experiências vivenciadas por estes nos referidos locais.

Em relação aos espaços públicos, verificamos a existência de relatos nos quais os entrevistados não vivenciaram qualquer tipo de preconceito. Por outro lado, houve sacerdotes que relataram acontecimentos preconceituosos em locais abertos à população. Ao relatar suas experiências com os espaços públicos, o entrevistado 2 informou que:

Nós não temos tido muito problema com o mercado não, feiras nós não temos tido muitos problemas não. As instituições públicas sempre nos atendem quando a gente pede. Eu nunca tive problemas com a prefeitura de Ituiutaba também não. Todas as vezes que eu pedi, nós fomos atendidos, com exceção do espaço para as práticas de culto na natureza, fora isso todas às vezes fomos bem atendidos. (Entrevistado 2).

A entrevistada 10 também relata que nunca enfrentou qualquer tipo de preconceito em espaços públicos “Não, eu saio normal. Não meu filho, graças a deus não. Eu já saí assim mesmo, já saí com minhas contas assim e tudo. Já entrei em supermercado, mas eu nunca fui discriminada” (Entrevistada 10).

De outro norte, o entrevistado 12 relata ter passado por um processo discriminatório em um estabelecimento comercial da cidade, no qual um cliente do local sugeriu que ele tirasse as contas que usava e jogasse fora. Notícia o entrevistado que:

Eu saio, eu saio. Eu já! Eles falam que é coisa do demônio, que não é de deus, que eu tinha que jogar aquilo fora e procurar uma religião verdadeira. Eu pego e falo: Não minha religião é essa, eu cresci nela, eu nasci nela, eu cresci nela e nela eu vou morrer. E ninguém vai me tirar dela. Eu não tenho vergonha! (Entrevistado 12).

O entrevistado 12 deixou claro que além das falas discriminatórias dirigidas a ele ao notarem que o mesmo utilizava indumentária característica da Umbanda, qual seja um colar de contas, também percebeu olhares segregacionistas por parte de outros frequentadores do local.

Ressaltamos que tanto para o Candomblé quanto para a Umbanda, diversos rituais ocorrem fora do espaço templário, como na natureza, nas ruas, em encruzilhadas, cemitérios, bambuzais, dentre outros, que são considerados como espaços sagrados para as referidas religiões. Portuguese (2015) relata que:

Para as comunidades de axé, são sagrados: os terreiros, as encruzilhadas, as estradas de terra, as porteiras de fazendas, as portas de cemitérios (e eles em si), as matas, as praias, os rios, as cachoeiras, o bambuzal e todos os demais locais onde um determinado Orixá pode vir receber suas oferendas. (PORTUGUEZ, 2015, p. 32).

Portuguez (2015) destaca a importância das encruzilhadas, estradas de terra, porteiras de fazenda, portas de cemitério, matas, dentre outros espaços tidos como sagrados pelas religiões de origem afro-brasileira, uma vez que estes locais são espaços próprios para que determinados Órixas

possam receber as oferendas a ele entregues.

Já em relação ao culto na natureza, oportunidade em que são exercidas as formas de usar o espaço, o entrevistado 2 relatou que tanto ele quanto os fiéis de seu terreiro contam com uma propriedade rural de um frequentador do templo e no referido espaço realizam os cultos necessários ao Candomblé. Este entrevistado discorre ainda que:

Nós praticamos esses cultos em uma propriedade rural de um frequentador da casa por uma questão de segurança, mas o ideal seria o município disponibilizar um espaço pra isso. Este espaço é importante que tenha mata, um córrego de preferência com uma cachoeira, mas pelo menos um córrego, uma estrada. E uma fazenda ela sempre é interessante, porque ela geralmente tem isso tudo e até um pouco mais. Então nos temos essa propriedade que a gente vai lá. Que rituais que a gente faz? Normalmente a gente leva presente para os ancestrais de Orixás e realizamos ritos de batismo tanto na Umbanda quanto ritos de iniciação no Candomblé, aos Orixás no Candomblé. (Entrevistado 2).

O entrevistado 2 registrou ainda que está organizando-se financeiramente para a aquisição de uma Chácara em Ituiutaba ou município próximo, para que possa nela instalar estruturas básicas para realização de culto na natureza.

No mesmo sentido, o entrevistado 1 relata o desejo de ter um espaço específico para a realização dos cultos junto à natureza e destaca a importância dessas práticas para o Candomblé:

Justamente para que a gente não tenha problemas, isso é um pensamento, não tenha problema na hora do nosso culto, fora isso nós precisamos de plantas. Quando se fala

de roça de Orixá o meu sonho é ter uma roça de Orixá na zona rural que passa um rio no fundo dessa zona rural, porque ali eu vou ter um rio para louvar minha ancestralidade, por que eu preciso do rio, da mata, do bambuzal, eu preciso de tudo isso porque nos louvamos as energias da natureza e como você faz isso no meio urbano? (Entrevistado 1).

O entrevistado 1 reitera a importância do culto junto à natureza para as religiões de origem afro-brasileira e o prejuízo que a ausência destes espaços no meio urbano pode resultar para a religiosidade e cultura de tais grupos religiosos.

Ao descrever uma entrega realizada em um cemitério⁶⁸, o entrevistado 13 noticia que:

É a gente tem a questão taxativa de algumas oferendas que a gente tem que fazer. Por exemplo, eu preciso ir no cemitério pôr uma oferenda para Exú e aí acaba que você chega lá e o guarda do cemitério fica te olhando de cara torta. “Ah o macumbeiro veio deixar lixo aqui dentro”. Tem, aqui tem, porque os cemitérios aqui agora são fechados com muros. Todos os dois. Então você tem que passar pelo portão e pelo ritual não é certo você passar, mesmo que seja cerca, não é certo você passar a cerca. Você tem que entrar pela porta da frente. Então acaba que tem. Outro dia me pediram pra fazer uma oferenda lá

⁶⁸ O cemitério é um fenômeno típico da organização espacial das cidades e vilas européias. Em boa parte das tradições africanas, as pessoas são enterradas junto às casas onde viviam, não havendo espaços destinados ao sepultamento da coletividade. Portanto, o hábito de fazer oferenda aos ancestrais nas sepulturas domésticas foi substituído, no Brasil, pelas oferendas nos cemitérios. A presença do Islamismo e do Cristianismo no continente africano faz com que, atualmente, a prática do sepultamento também seja abandonada na África.

no cemitério, eu fui lá, cheguei lá teve coisa que eu não pude fazer. Eu tive esse problema lá no cemitério e aí já me deparei com esses problemas outras vezes sabe, de ter que às vezes escutar sabe: “Ah eu vou ter que chamar a polícia para você”. O guarda correndo atrás da gente, querer quebrar as coisas, querer fazer bagunça. Eu não vim aqui para querer roubar, eu não vim aqui para violar túmulo de ninguém, eu vim aqui simplesmente para procurar um lugar para fazer uma oferenda para o meu Exú e o senhor pode ficar tranquilo que se o senhor falar para mim que deixa, que eu possa fazer daqui tantos dias eu volto, venho cá e limpo, o senhor não precisa preocupar, o senhor não precisa nem por a mão, porque o que eu vim fazer foi para eles, não foi roubar, não foi usar drogas, não foi fazer nada disso, porque tem uma incidência muito grande de usuário de drogas no cemitério a noite, então eu não vim fazer nada disso. Aí um dia o guarda me ameaçou: “eu vou chamar a polícia se você for colocar essas coisas aqui”. Aí eu disse, chama, pode chamar, fica a vontade, assim como o senhor tem o direito eu quero que o senhor prove pra mim que eu estou errado, porque do mesmo jeito que o senhor é guarda aqui dentro eu quero que o senhor prove para mim perante a viatura que eu esteja fazendo algo errado, eu estou roubando? Não. Eu estou matando alguém aqui dentro? Não. Tem alguma matança acontecendo aqui dentro? Não. O que eu estou trazendo aqui está agredindo a natureza? Não. Então eu não vejo porque a sua implicância com a minha pessoa. (Entrevistado 13).

Percebe-se, na fala do entrevistado 13, uma grande dificuldade na entrega de uma oferenda no cemitério. O entrevistado 1 relatou empecilhos para a entrega também em um bambuzal. Já o entrevistado 2 relatou que quando necessita

realizar seus cultos na natureza recorre à propriedade rural de um frequentador de seu terreiro.

Verifica-se que existe a necessidade da destinação, por parte dos entes governamentais, seja através do município, do estado ou da união, de um espaço público para que as comunidades de axé possam realizar a entrega de suas oferendas na natureza, sem que sejam impedidos de exercerem sua religiosidade de forma plena e cultuarem suas divindades.

O entrevistado 13 relata-nos um exemplo do modo como os terreiros de Umbanda e Candomblé se organizaram no município de Campinas – São Paulo, para realizarem seus cultos de forma plena e sem embaraços no cemitério, tendo garantida a sua liberdade de culto fora do espaço templário:

Lá em Campinas, isso acontece aqui, que são cidades mais atrasadas, que a gente fala que é cidade mais atrasada, porque lá em Campinas, a gente vê que tem até espaços dentro do cemitério para o pessoal da Umbanda fazer, da Umbanda e do Candomblé, fazer os seus trabalhos, fazer suas coisas lá. Então lá em Campinas tem o túmulo do Exú tranca rua. Então lá é um local específico, cedido né, lá foi doado um espaço lá, um mausoléu, um espaço de três, quatro ou cinco carneiras para que seja feita a oferenda para Exú dentro do cemitério. Então lá é comum, pessoal já chega e fala “oh vou lá no túmulo do Exú Tranca Rua” né e as casas espíritas tomaram por atitude de fazer rodízio de limpeza, de organização. Então lá é um negócio organizado entendeu. Tem um outro local aí que tem o espaço que eles falam lá “O Recanto dos Orixás” que é um pedaço de terra cedido para as casas espíritas fazerem oferendas para Orixás, fazerem oferendas para caboclo, para baiano, para boiadeiro, então um pedaço de terra, que foi doado para a associação espírita tomar conta e não ter

certas coisas, certos preconceitos com os rituais, com a religião em si. (Entrevistado 13).

Na fala do entrevistado 13, percebe-se a importância de espaços públicos destinados às práticas de religiões de origem afro-brasileira, uma vez que estes praticantes têm, dessa forma, meios de cultuarem seus Orixás, sem medo de qualquer tipo de atitude preconceituosa ou intolerante por parte de terceiros.

Nota-se ainda que, com a união dos terreiros de Umbanda e Candomblé e com o apoio do poder público, é possível que as comunidades de axé realizem seus cultos na natureza ou em espaços públicos, sem que para isso necessitem passar por qualquer tipo de exposição desnecessária que coloque em risco sua integridade física, moral e espiritual.

Outro espaço que deveria ter assegurado o direito de ingresso, permanência e de realização dos cultos da Umbanda e do Candomblé são os hospitais, sejam eles públicos ou privados, uma vez que todo e qualquer cidadão tem o direito à realização de seus cultos nos mais diversos tipos de ambiente.

A entrevistada 10 relatou uma experiência vivida em um hospital na cidade de Ituiutaba. Segundo a mesma, após convidada pela família de uma pessoa hospitalizada, a sacerdotisa compareceu vestida com roupas brancas ao hospital e lá, juntamente aos familiares da doente e das enfermeiras, realizou preces em favor da enferma, tendo a mesma recebido alta dias depois. Conta-nos a entrevistada 10 que:

Olha eu já fui benzer em hospital. Fui bem recebida graças a deus, porque a pessoa que estava internada, a família da pessoa que estava internada estava lá dentro do hospital, me recebeu muito bem, eu benzi a pessoa, a pessoa sarou, ficou boa. Não, não falou nada não, porque como diz o ditado... e nós foi tudo de branco, nós fui tudo

vestido de branco. Nós entrou dentro do hospital, foi tudo lá, visitemo, rezemo, peguemo na mão lá, fizemos a prece lá, fizemos a corrente, rezemo o pai nosso com ave Maria e santa Maria e tudo. Mas as enfermeiras não falaram nada, não chamaram a atenção sabe e ainda ajudou a rezar. Aí depois nos saiu, viemos embora, a pessoa ficou boa. (*sic*) (Entrevistada 10).

O que chamou a atenção na fala da entrevistada 10 é que as enfermeiras, além de presenciarem as preces e não atrapalharem, ainda se uniram à sacerdotisa em oração, na corrente realizada. Não se sabe se as enfermeiras acreditaram ser um ato católico ou se as mesmas realmente não demonstraram qualquer tipo de preconceito com a cerimônia umbandista.

Inobstante o respeito à religião relatado pela entrevistada 10, nem sempre a história tem o mesmo fim. A entrevistada 3 narra uma história ocorrida com ela e com sua filha, que ainda pequena teve que ser hospitalizada por um problema sério de garganta. Segundo noticia a sacerdotisa, havia sido realizado um trabalho no terreiro, e o Preto-Velho havia aconselhado a fazer um ritual com a criança, utilizando arruda. O ritual consistia em colocar arruda embaixo do travesseiro e passar, esfregar pelo corpo. Segundo a entrevistada 3, ela estava dividindo o quarto com outra pessoa que anuiu com o ritual e até pediu que o auxílio espiritual fosse estendido ao seu filho, que também encontrava-se hospitalizado. Prossegue a entrevistada relatando que:

Menina aí a enfermeira abriu a porta já estava até um tempo, mas arruda demora a sair o cheiro. Se você ver o que a enfermeira fez comigo! Você não tem noção: “Isso aqui não é lugar disso, a senhora está doida?! A senhora não aprende que tem certos lugares que a agente tem que saber onde é”. Eu falei: “Isso o quê?” Não tinha nem

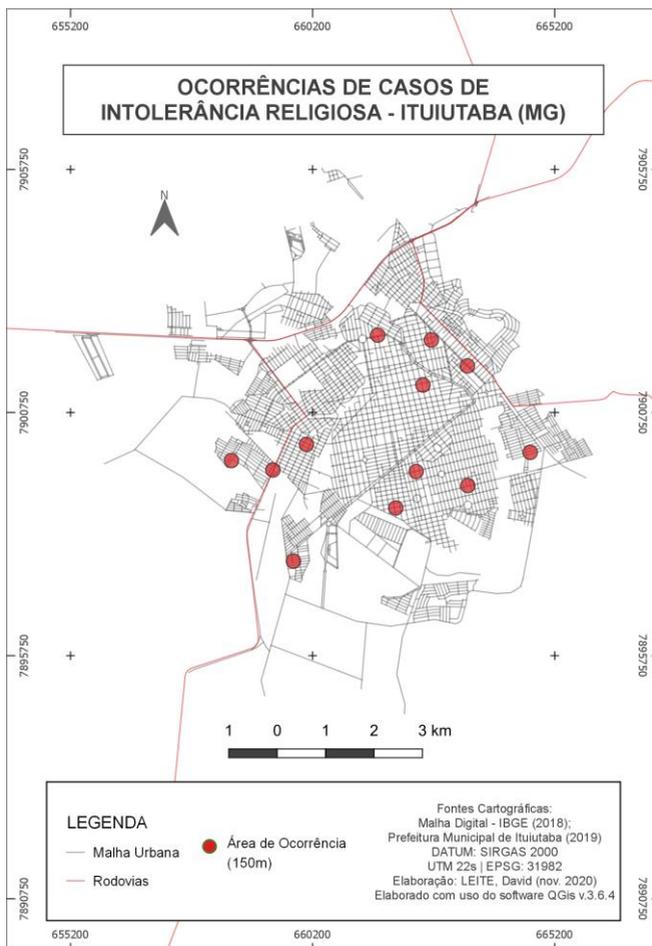
arruda no chão. “Isso o quê?” “Eu sei que isso aí é arruda, isso não pode fazer, isso é um hospital”. O que quê eu fiz? Eu matei alguém? Nossa, eu chorei à tarde inteirinha, ela danou comigo como se eu tivesse feito um ritual macabro, isso minha filha era pequena. Nunca mais! (Entrevistada 3).

Ao analisar o fato noticiado pela entrevistada 3, resta-nos clara a imposição da religiosidade própria sobre as crenças e os rituais alheios. É fundamental que o respeito impere e as diversidades prevaleçam independente da cor, credo, etnia ou poder aquisitivo do indivíduo.

Com o objetivo de localizar geograficamente os casos de intolerância religiosa relatados pelos sacerdotes durante o trabalho de campo, contra os praticantes de Umbanda e de Candomblé em Ituiutaba, optamos pela elaboração de um mapa contendo os referidos casos (mapa 3), bem como um mapa síntese dos casos de intolerância religiosa e a localização dos terreiros (mapa 4), respectivamente, conforme veremos a seguir.

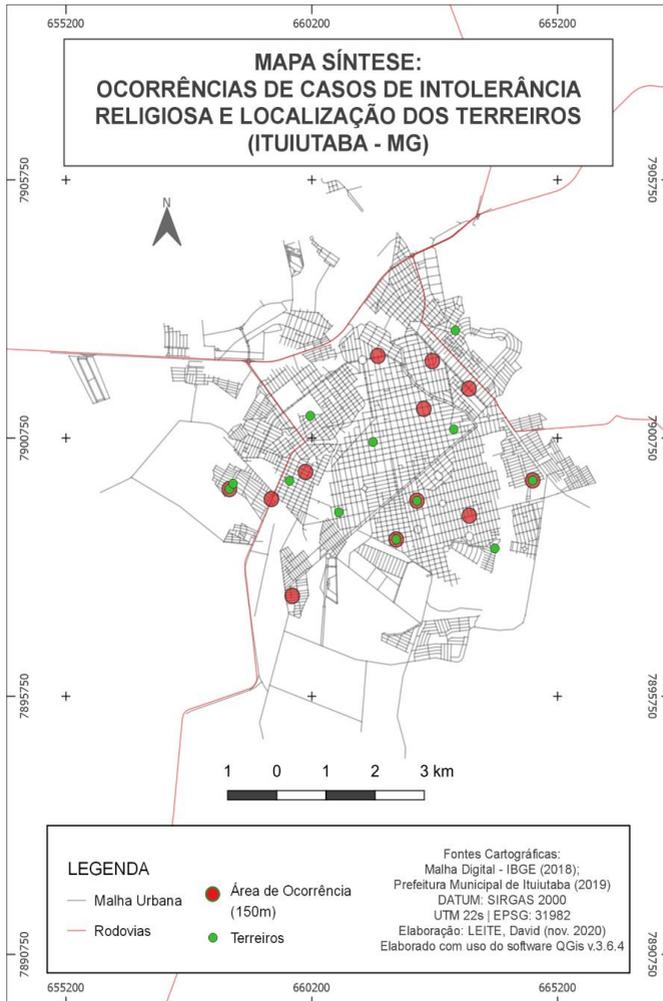
Outra questão levantada ao longo do trabalho de campo foi o modo como os praticantes da Umbanda e do Candomblé gostariam de ser tratados pelos demais cidadãos em relação ao respeito às religiões que praticam. Uma resposta recorrente em relação à fala da maioria dos entrevistados referia-se ao respeito, tanto o respeito interno quanto o externo.

Mapa 3 - Ocorrências de casos de intolerância religiosa (Ituiutaba-MG).



Elaboração: LEITE, David (nov. 2020).

Mapa 4 - Ocorrências de casos de intolerância religiosa e localização dos terreiros (Ituiutaba-MG).



Elaboração: LEITE, David (nov. 2020).

Conforme relatos de alguns entrevistados, existe uma forte resistência por parte de alguns praticantes em relação aos que compartilham da mesma fé, um preconceito interno. Segundo o entrevistado 1, há candomblecistas que não respeitam os sacerdotes de Umbanda e de Omolokô, existindo, inclusive, distinção por parte de alguns entre as diferentes nações do Candomblé:

Então as pessoas quiseram colocar muito uma segmentação hierárquica do Candomblé. O Candomblé de Jejê é melhor do que de Ketu, tem mais rituais, é melhor. E o de Ketu é o melhor do que de Angola. E aí saindo da esfera do Candomblé a Umbanda não é legitimada por nós. Então o primeiro respeito que eu acho que a gente tem que ter é o respeito intra comunidade de matriz africana, seja ela de qualquer vertente, porque até mesmo do Candomblé de Ketu disputa muito, então o primeiro respeito que eu gostaria de viver é o respeito intra religioso, dentro da própria religião. (Entrevistado 1).

Pela percepção do entrevistado 1, existe, dentro do próprio Candomblé, uma segmentação, uma hierarquização, por parte de alguns candomblecistas, sendo estes classificados de acordo com a nação da qual fazem parte. Outra questão interessante suscitada pelo entrevistado refere-se ao fato que muitos adeptos do Candomblé não reconhecem o mesmo valor para outras religiões de origem afro-brasileira, como a Umbanda e o Omolokô. Prossegue o entrevistado relatando que “O ataque interno às vezes é mais perverso que o externo, por que o interno ataca naquilo que ele mais sabe que vai ofender ao outro. O externo às vezes é por impulso, o interno não. O interno é intencional.” (Entrevistado 1).

No mesmo sentido, a entrevistada 8 afirma que existe muito preconceito dentro do povo de santo, sendo que a intolerância começa entre eles, sendo necessária uma mudança significativa na postura destes.

Além do respeito interno, alguns entrevistados (entrevistados 1, 2, 3, 6, 9 e 10) também destacaram o desejo em obter o respeito externo. O entrevistado 1 relatou que o respeito compreende a liberdade individual de escolha em relação à forma de vida, local de moradia e religião a ser seguida. O entrevistado destacou que muitos candomblecistas não encontram o respeito merecido nem dentro do próprio grupo familiar. A entrevistada 3 também destacou que o meio familiar muitas vezes é hostil em relação aos praticantes de religiões afro-brasileira, sendo seu desejo que os familiares respeitem mais as referidas religiões.

O entrevistado 2 ressaltou que gostaria que as demais pessoas respeitassem a ancestralidade afro-brasileira, o culto e a forma que a religião é praticada, bem como que o poder público disponibilizasse um espaço na cidade onde os umbandistas e candomblecistas pudessem praticar seus rituais em meio à natureza. Destacou ainda que as comunidades de axé desejam ser vistas como espaços de cultura, onde as tradições africanas e afro-brasileiras são mantidas, vivenciadas e experimentadas. Enfatizou ainda que os terreiros de Candomblé são espaços educacionais onde ocorrem processos de formação moral e ética do indivíduo. Prossegue o entrevistado 2:

(...) nós gostaríamos de ser encarados como um espaço de arte, porque nos temos uma produção artística gigantesca dentro do terreiro. É temos, inclusive, um projeto para ampliar isso, nós só não fizemos isso por que não temos um terreno, não temos um espaço físico, porque nosso

objetivo é criar sala de aulas para cursos e atividades de capacitação, cursos EAD para a comunidade. A gente tem a intenção de fazer um pequeno ateliê de arte e costura afro-brasileira. Nós temos a intenção de fazer um museu da cultura afro-brasileira de Ituiutaba, então para isso a gente precisa de recursos e precisa de terreno. Infelizmente a gente não tem como comprar isso agora. (Entrevistado 2).

Os terreiros são mais do que espaços templários, são locais onde se realizam a cultura, educação, projetos sociais e diversas outras atividades que vão do religioso ao comunitário. Embora haja boa vontade, faz-se necessário o apoio de entes públicos para alcançarem os objetivos propostos. Cabe destacar que um dos terreiros entrevistados possui uma editora, com a publicação de obras nas mais diversas temáticas, dentre elas religião, cultura, Geografia, ciências humanas, arte e educação. As obras publicadas pela referida editora podem ser baixadas gratuitamente pelo site da mesma⁶⁹.

⁶⁹ Site da editora: <http://editorabarlavento.blogspot.com/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

gente sabe como é a situação desde lá debaixo. Uma coisa que não é aceitável dentro do Candomblé é luxo. (Entrevistado 9).

O entrevistado 9 destaca a origem humilde do Candomblé e evidencia o desejo que a religião conserve toda sua simplicidade, mantendo suas origens. Já o entrevistado 11 realça que gostaria que a Umbanda fosse tratada como as demais religiões e o respeito dado aos padres e pastores fosse estendido aos sacerdotes da Umbanda e do Candomblé.

Outro ponto salientado pelo entrevistado 11 diz respeito à transparência dos sacerdotes no que se refere aos materiais solicitados para utilização nas oferendas realizadas:

Então, assim, no Candomblé, eu sei que existem as coisas que tem que fazer, as entregas, as oferendas, etc. Na Umbanda tem algo semelhante também, mas eu sou sim a favor de que cada pessoa que precise fazer uma oferenda, que precise fazer uma entrega, que ela, ela adquira os itens e leve para o sacerdote fazer e que faça junto na presença. Isso mostra responsabilidade, isso mostra honestidade, não só para com a pessoa que está recebendo a caridade, mas com quem é o nosso principal, que é o nosso rei e mestre Oxalá, então isso tem que acontecer. Então esse é um apelo que eu faço para que os sacerdotes pra façam também isso e para as pessoas que vão acompanhar essa reportagem se puderem dar essa, deixar esse dado importante que elas se atentem a isso, quando for fazer qualquer ritual que se atentem em levar os itens do ritual, que nenhum sacerdote precisa de dinheiro em mãos. Ele precisa dos itens para fazer o ritual, da vela, que seja da cachaça, que seja do charuto, que seja de pólvora, enfim que seja uma farofa, que seja as frutas, enfim, são vários os elementos que a gente utiliza. Elementos da própria natureza, elementos que

you não precisa nem comprar, então assim, que sejam honestos nesse ponto, que utilizem apenas aquilo que é necessário, porque aí sim nos teremos o respeito que nos tanto sonhamos e buscamos ao longo de tantas décadas, o que falta na minha opinião hoje na Umbanda, para ela ser reconhecida é também se dar ao respeito, alguns, não estou dizendo todos, mas alguns que se dizem umbandistas, então que sejam umbandistas verdadeiros. (Entrevistado 11).

O entrevistado 11 destaca a importância de deixar claro todos os materiais que são utilizados nos rituais e de dar transparência, na medida do possível, para as cerimônias realizadas dentro da Umbanda e do Candomblé.

O entrevistado 13 destaca a importância do conhecimento como arma de combate à desinformação e ao preconceito e relata o maior contato das pessoas com a Umbanda e o Candomblé nas últimas décadas, possibilitando uma maior vivência da fé:

Na verdade é o seguinte, eu acho que a pessoa antes de tachar os fatos, os acontecimentos na casa espírita, ela deveria pelo menos conhecer né. Ela deveria pelo menos frequentar, pelo menos frequentar uma ou duas vezes para ver que aquilo não é da forma que as pessoas estão falando. Não é o jeito que, que é tachado aí por muita gente, do jeito que os evangélicos falam que a gente é. E independente dos evangélicos gostar, dos cristãos gostar ou não, eu acho que a gente deveria ser tratado com o mesmo respeito que a gente trata as demais religiões, porque mesmo tendo sérios problemas hoje em dia ainda a coisa já melhorou bastante porque há 20, 30 anos atrás a gente vê fatos históricos, há 20, 30, 40 anos atrás não se teria uma conversa na sociedade sobre casas de Umbanda, sobre rituais de Candomblé, de Umbanda, de

trabalhos que as pessoas procuram. Então era uma coisa bem mais, bem mais no escuro. (Entrevistado 13).

Reafirmando a posição do entrevistado 13 no que diz respeito à liberdade de culto nas últimas décadas, a entrevistada 3 relatou que, à época de sua genitora, que também era umbandista, os rituais eram feitos de portas fechadas, com panos cobrindo as frestas das janelas e das portas, e com cânticos sussurrados. Todas essas estratégias realizadas com o intuito de não terem qualquer tipo de problema com as demais pessoas e, principalmente, com as autoridades instituídas.

Percebe-se que, embora o caminho de combate ao preconceito e à intolerância seja longo, tempos mais sombrios já existiram, e assim como os destemidos e arrojados umbandistas e candomblecistas do passado, cabe aos atuais praticantes a luta por igualdade religiosa, bem como a resistência cultural, possibilitando a perpetuação para as gerações futuras de conhecimentos seculares, o culto à ancestralidade e a sobrevivência da religiosidade afro-brasileira.

Ratificando o entendimento do entrevistado 13 no que diz respeito à importância do conhecimento no combate a intolerância religiosa, o entrevistado 6 relata-nos que:

Eu acho que a única forma de isso acontecer seria realmente as pessoas procurarem conhecer, por que só conhecimento pode fazer com que a pessoa possa mudar a opinião dela, a visão dela. É claro que o conhecer não está relacionado a você ir só uma vez, duas vezes e criar um conceito né. (Entrevistado 6).

Verifica-se, pela fala dos entrevistados 13 e 8, dentre outros, que a busca pelo conhecimento e por saber mais sobre as religiões de origem afro-brasileira é um desejo recorrente entre os umbandistas e candomblecistas, que enxergam na informação

e na clareza de entendimento uma forma de minimizar o preconceito e a discriminação.

Finaliza o entrevistado 13 refletindo sobre seu desejo de igualdade de tratamento, e que o famigerado estado laico seja efetivado na prática:

Então eu acredito que o pessoal devia pensar mais um pouquinho, devia abrir um pouco mais a cabeça. Porque eles se dizem um país tão civil, tão laico, então porque os direitos nossos são diferentes, somos tratados tão diferente assim dos demais? Ah vai ter um culto em tal lugar da igreja fulano de tal, às vezes o culto acaba 11 (23) horas, aí não se tem problema com barulho, não se tem problema com tumulto né, e trânsito às vezes fica conturbado e aí a polícia não faz nada. Mas faz um tumulto, um barulho ou alguma coisa após as dez (22) horas em uma casa espírita pra você ver se o pessoal não chama a polícia. Então porque que lá na igreja católica pode, lá na igreja evangélica pode e as casas de Umbanda não podem né. Então eu acho que os direitos deveriam ser exatamente iguais. (Entrevistado 13).

De fato, a falácia do estado laico cai por terra ao observarmos que os direitos não são assegurados na mesma proporção e na mesma intensidade para todas as religiões. Enquanto as religiões predominantes na sociedade brasileira têm ampla possibilidade de realização de seus cultos, o mesmo não ocorre com as religiões de matriz afro-brasileira, que têm, em cada ritual um motivo para serem perseguidas e atacadas.

A desigualdade de tratamento religioso vai desde o desrespeito às diversas formas de culto até mesmo ao modo distinto de tratar um cristão e um umbandista. Notícia a

entrevistada 3 que um dos frequentadores de seu terreiro, católico declarado e umbandista velado, promove um tratamento diferenciado para a sacerdotisa que cuida de sua espiritualidade e para o padre da igreja a qual frequenta.

Segundo a entrevistada 3 o frequentador de seu terreiro, que é empresário, presenteia o padre com roupas e perfumes de marca e faz questão de recebê-lo em seu estabelecimento comercial pela porta da frente, com todas as honrarias possíveis, enquanto que, com a sacerdotisa, os encontros são mais reservados e os presentes são mais modestos, como por exemplo, banquinhos de plásticos. A entrevistada demonstrou, ao longo do relato, sentir-se constrangida com o modo diferenciado como era tratada pelo fiel, e embora não fosse possível notar qualquer tipo de ressentimento, era nítida a tristeza em seus olhos.

Finaliza a entrevistada relatando que, após anos fazendo caridade e com o objetivo de auxiliar o próximo, algumas cascas foram criadas em razão da quantidade de preconceitos e intolerâncias enfrentadas ao longo de uma vida e que, embora surrada, acredita que as religiões de origem afro-brasileira ainda serão aceitas e tratadas em igualdade de tratamento em relação às demais.

Ao longo da presente sub-seção foi possível analisar os acontecimentos de intolerância religiosa relatados pelos sacerdotes/sacerdotisas ocorridos em Ituiutaba, sendo que os casos narrados configuram-se como intolerância verbal e psicológica. Não foi constatado durante o trabalho de campo qualquer relato de intolerância religiosa física ou patrimonial. Destacamos, todavia, que todo e qualquer ato de intolerância é pernicioso, devendo ser constantemente enfrentado e combatido por todos os indivíduos, das mais diversas religiões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pluralidade traz em si uma riqueza inesgotável de conhecimentos. As diversidades cultural, religiosa, étnica e social contribuem para o crescimento moral, pessoal e espiritual dos indivíduos. A partir do momento que a pessoa consegue enxergar o mundo sob o ângulo do outro, as perspectivas vislumbradas mudam substancialmente.

A multiplicidade de religiões permite que a pessoa possa vivenciar a relação com o divino e com o etéreo de variadas maneiras, alterando significativamente a forma como se relaciona com uma divindade espiritual.

O problema reside quando se vê na diferença algo a ser combatido, atacado e aniquilado. A partir do momento que aquilo que é diverso, incita ao ódio surge a mazela da intolerância e da discriminação.

Entendemos que, para compreender algo tão complexo, é necessário o estudo conjunto de diversas áreas do saber, começando pela ciência geográfica, que contribui com os estudos realizados ao longo de décadas na Geografia Cultural e na Geografia das Religiões, cada qual com sua importância e colaboração.

Ademais, o Direito, nossa formação acadêmica originária, tem como função regular as relações sociais visando a pacificação social e a garantia do direito individual e subjetivo à liberdade religiosa, de crença e de culto, assegurando ao indivíduo a busca de reparação caso esta seja violada.

Em momento algum acreditamos que a solução para a intolerância religiosa resida tão-somente na ciência jurídica. Pensar de tal forma seria excessivamente reducionista e simplório. Fazem-se necessárias diversas ações conjuntas e coordenadas entre os múltiplos setores da sociedade e das áreas do conhecimento, para que possamos ter uma população mais sensibilizada em relação ao mútuo respeito e tolerância religiosa.

Ao iniciarmos a pesquisa, que resultou nesta obra, buscávamos compreender o fenômeno da intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé em Ituiutaba, sendo o mesmo alcançado de forma satisfatória, como veremos a partir deste ponto.

Carregamos conosco, enquanto sociedade, uma série de ideias que nos foram impostas desde a infância e que acabam por resultar em conceitos equivocados em relação a diversos assuntos e temas. Tais preconceitos ocorrem com a Umbanda e com o Candomblé, bem como as demais religiões de origem afro-brasileira, que são taxadas, por boa parte da população, de demoníacas, satânicas e diabólicas.

O conceito majoritariamente imposto no Brasil remete à ideia eurocêntrica de religião, seja através da Igreja Católica ou das igrejas neo-pentecontais, centrada em critérios monoteístas e cristãos sobre céu e inferno, bem e mal, dentre outros diversos dogmas, resultando, muitas vezes, em repúdio às demais formas religiosas.

As religiões de matriz afro-brasileira possuem um padrão diverso do modelo eurocêntrico de vivenciar a religiosidade. Algumas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, baseiam-se no culto à ancestralidade, aos Órixas

e às forças da natureza, resultando em estranheza por parte de muitos indivíduos que desconhecem a cultura africana, levando-os a menosprezar toda a religiosidade de tais povos.

Surgem o embate cultural e a intolerância religiosa a partir do momento que o indivíduo tenta impor ao outro sua religiosidade, acreditando, sinceramente, que sua religião é a verdadeira e a do outro, se diversa da sua, a errada, merecendo, por isso, ser combatida e, conseqüentemente, destruída.

Ao longo do trabalho, não tivemos por escopo defender ou atacar uma ou outra religião, muito menos dizer que alguma delas trazia em si uma verdade universal. A intenção foi de ressaltar a importância da tolerância e do respeito religioso, utilizando como meio para isso a pesquisa científica, a qual possibilitou o acesso a conhecimentos e vivências antes desconhecidas. Busca-se, com o presente trabalho, além de compreender o fenômeno da intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé em Ituiutaba, sensibilizar acadêmica e socialmente as pessoas sobre o tema.

Ressalta-se ainda o desejo de oportunizar aos excluídos, quais sejam, os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira, a chance de serem ouvidos, de relatarem todo o processo de preconceito e discriminação dos quais são vítimas durante longo período de tempo. A presente pesquisa teve por intenção, desde seu início, dar voz àqueles que foram silenciadas pela sociedade ao longo de décadas de segregação social e religiosa.

Dessa forma, discutiu-se os conceitos acadêmicos sobre a liberdade de crença e a intolerância religiosa no Brasil, oportunidade na qual trabalhou-se o conceito de estado

laico e intolerância religiosa, as concepções conceituais de constituição, a trajetória histórica destas, bem como o modo como os tribunais superiores brasileiros vêm julgando os casos referentes aos fenômenos de intolerância religiosa contra os fiéis das religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

Analizou-se ainda a formação das comunidades de terreiro de matriz afro-brasileira em Ituiutaba, versando sobre as comunidades de terreiro em Ituiutaba, analisando pormenorizadamente a formação das comunidades religiosas afro-brasileiras. Traçamos o perfil das comunidades de axé na cidade, analisando dados como o percentual de terreiros entrevistados de Umbanda e de Candomblé, o grau de escolaridade dos sacerdotes e sacerdotisas, a situação dos imóveis nos quais encontram-se situados os terreiros, a fonte de renda que subvencionam o funcionamento dos mesmos, o tempo de funcionamento do templo religioso em um mesmo endereço, bem como o número aproximado de médiuns e frequentados por semana dos templos entrevistados.

Realizou-se ainda o mapeamento das comunidades de terreiro analisadas ao longo do trabalho de campo, possibilitando, assim, a localização geográfica das mesmas, oportunidade na qual foi constatada uma maior concentração de terreiros de Umbanda e de Candomblé em áreas periféricas da cidade, em contraposição a um menor número de terreiros na área central do município.

Averigou-se ainda os casos de preconceito religioso contra as comunidades de terreiro em Ituiutaba, oportunidade em que discorreu-se sobre o preconceito religioso contra as comunidades de axé na referida cidade. Verificamos a existência de diversos casos de intolerância religiosa no

município, sendo os ataques realizados de forma verbal ou psicológica. Não foi constatado qualquer tipo de agressão física ou patrimonial contra os terreiros de Umbanda e Candomblé, nem mesmo contra os fiéis e praticantes.

Os casos de intolerância religiosa constatados, que foram, inclusive, localizados geograficamente, demonstram que os ataques ocorrem de modo a ofender verbalmente os fiéis. Destaca-se que, embora não tenhamos constatado nenhum caso de ataque mais violento, todo e qualquer ato de intolerância é nocivo, devendo ser duramente enfrentado e combatido por todos os indivíduos.

Verificou-se ainda junto às autoridades policiais o modo como estas lidam com possíveis atos de intolerância religiosa no município. Inobstante os relatos dos sacerdotes e sacerdotisas de intolerância religiosa na forma verbal e psicológica, os mesmos relataram não terem registrado nenhum BO, fato este confirmado pela autoridade policial que informou que não há, até o encerramento das incursões de pesquisa realizada neste trabalho, qualquer registro policial de crime contra a liberdade religiosa.

Ressaltamos que a inexistência de BO's sobre tais atos discriminatórios não significa que os referidos fatos não aconteçam. Pelo contrário, os mesmos existem. Todavia, pelo que pudemos constatar, as vítimas não registram qualquer tipo de ocorrência junto à polícia, seja por desconhecimento de seus direitos, por medo das consequências de tal ato ou por resolverem os conflitos por conta própria, através da mediação.

Destaca-se ainda que, durante a realização das entrevistas não foi noticiada, por parte dos entrevistados, qualquer ação buscando a responsabilização civil ou penal dos agressores. Embora a não constatação de ações judiciais em âmbito local, verificamos o modo como os tribunais superiores vêm decidindo acerca dos casos de intolerância religiosa no Brasil.

Em relação ao modo como as autoridades políticas lidam com os casos de intolerância religiosa, foi possível constatar que, quando estes tomam conhecimento dos fatos, medidas são tomadas no sentido de repelir tais agressões, como no ocorrido contra os dois fiéis de Candomblé em maio de 2020. Na oportunidade, a Câmara Municipal de Ituiutaba realizou uma moção de repúdio sob o nº. CM/20/2020, “em defesa da violação dos direitos e garantias individuais, a intolerância, o racismo religioso e homofobia”.

No que diz respeito à problematização, todas as questões levantadas foram respondidas de forma satisfatória, ao longo da obra, a saber: os terreiros de Umbanda e Candomblé trabalhados ao longo da pesquisa foram localizados geograficamente, resultando no mapa de cada um destes, bem como na análise da formação dos mesmos.

Verificou-se, ao longo do trabalho de campo, que embora existam relatos de preconceito por parte de vizinhos, os mesmos não resultam em atos de intolerância física ou patrimonial, ficando restritos a olhares discriminatórios e comentários preconceituosos. Segundo noticiado pelos entrevistados, a liberdade de crença é, sim, respeitada pelos moradores adjacentes, e embora existam casos de preconceitos, os mesmos não podem ser tidos como impeditivos para a concretização da liberdade de crença.

Pode-se observar que, embora existam conflitos e intolerância religiosa em relação aos fiéis da Umbanda e do Candomblé em Ituiutaba, os terreiros conseguem conviver, na medida do possível, de forma harmônica com os seus vizinhos e com a sociedade local.

Ademais, buscava-se analisar a existência de registros policiais das referidas agressões. Conforme dito anteriormente, nenhuma das hostilidades relatadas pelos entrevistados foram registradas em Boletins de Ocorrência, sendo tal informação confirmada pela autoridade policial.

Inobstante os casos de intolerância religiosa constatados na pesquisa, não podemos deixar de mencionar a tolerância existente em grande parte das relações sociais entre os fiéis das mais diversas religiões. Notamos que, apesar dos relatos de preconceito, predomina as relações amistosas entre os indivíduos, sendo as circunstâncias narradas fatos pontuais sobre situações do cotidiano.

Enquanto houver preconceito, independente da proporção que tenha, medidas devem ser tomadas em busca de garantir o respeito aos indivíduos em relação ao seu gênero, orientação sexual, idade, grau de instrução ou religiosidade.

Destacamos ainda o relato de alguns entrevistados sobre os projetos sociais realizados pelos terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, bem como as atividades desenvolvidas por estes junto à sociedade, o que certamente cria uma maior aceitação em relação às referidas denominações religiosas.

Desta feita, todos os objetivos propostos, bem como os problemas sucitados, foram respondidos de forma satisfatória, ao longo da presente obra.

Por fim, cabe ressaltar que vivemos em um país com diversas culturas, religiosidades, credos e crenças, no qual a tolerância religiosa deve prevalecer em todas suas nuances. Concluiu-se, assim, que embora tenham sido constatados casos de intolerância religiosa no município de Ituiutaba, os terreiros de Umbanda e Candomblé permanecem ativos e em defesa da cultura afro-brasileira, resistindo às investidas preconceituosas de forma a garantir o exercício do direito à religião.

REFERÊNCIAS

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

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito Constitucional*. 19. ed. atual. São Paulo: Saraiva, 1998.

BATISTA, Waleska Miguel. *A inferiorização dos negros a partir do racismo estrutural (resenha)*. In.: *Direito e Praxis*. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n4/2179-8966-rdp-9-4-2581.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 1 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 1 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm. Acesso em: 1 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1946*. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm. Acesso em: 2 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1967, Emenda Constitucional n.º. 1/1969*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67EMC69.htm. Acesso em: 2 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1967*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm. Acesso em: 2 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 2 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição Política do Império de 1824*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 1 abr. 2020.

BRASIL. *Decreto n.º. 119-A, de 7 de janeiro de 1890*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm. Acesso em: 1 abril 2020.

BRASIL. *Lei n.º. 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/L11635.htm. Acesso em: 13 jun. 2020.

BRASIL. *Lei Estadual do Rio Grande do Sul n.º. 11.915, de 21/05/2003*. Disponível em: http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/seda/usu_doc/lei_estadual_11.915.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

BRASIL. *Lei Estadual do Rio Grande do Sul n.º 12.131, de 22/06/2004.* Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/replegis/arquivos/12.131.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2020.

BRASIL. *Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010 (Estatuto da Igualdade Racial).* Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm. Acesso em: 12 abr. 2020.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Habeas Corpus n.º 389.918 – PB.* Relator: Min. Nefi Cordeiro. Data do Julgamento: 17/11/2017. Disponível em: https://jurisprudencia.s3.amazonaws.com/STJ/attachments/STJ_HC_389918_f9f37.pdf?Signature=HWB4LI6JxjuBmADx3j2nzvwEsWg%3D&Expires=1586557466&AWSAccessKeyId=AKIARMMD5JEA0765VPOG&response-content-type=application/pdf&x-amz-meta-md5-hash=2f6fc6d3116feef7b03de4afc9c332ad. Acesso em: 10 abr.2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário 494601.* Relator: Min. Marco Aurélio. Tribunal Pleno, julgado em 28/03/2019. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=751390246>. Acesso em: 10 abr. 2020.

BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho – 1ª Região. *Recurso Ordinário: 0011677-67.2015.5.01.0060.* Relator: Desembargador Theocrito Borges dos Santos Filho. DJ: 08/02/2017. Disponível em: https://jurisprudencia.s3.amazonaws.com/TRT-1/attachments/TRTRO_00116776720155010060_6af0b.pdf?Signature=6FQo992%2FZVZtw0BPT5%2Bp1Nw5t3M%3D&Exp

res=1586624314&AWSAccessKeyId=AKIARMMD5JEA0765VPOG&response-content-type=application/pdf&x-amz-meta-md5-hash=aeca8b321ff8142e8856f6f70e429cf3. Acesso em: 10 abr. 2020.

BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho – 1ª Região. *Recurso Ordinário: 00109057020155010039*. Relator: Sayanora Grillo Coutinho Leonardo da Silva. DJ: 08/03/2017. Disponível em: <https://trt-1.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/444234997/recurso-ordinario-ro-109057020155010039?ref=serp>. Acesso em: 11 abr. 2020.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teleológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARVALHO, Kildare Gonçalves. *Direito Constitucional Positivo*. 21. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

CLAVAL, Paul. *Geografia Cultural. Florianópolis, EDUSC, 1999*.

CLAVAL, Paul. *Geografia Cultural: Um balanço*. Revista Geografia. Londrina. V.20, n. 3. p. 5-24, set./dez. 2011.

CLAVAL, Paul. *História da Geografia*. (Tradução de José Braga Costa). Lisboa: Edições 70. LDA, 2006.

CÔRREA, Roberto Lobato. *Sobre a Geografia Cultural*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. 2009. Disponível em: <https://www.ihgrgs.org.br/artigos/contibuicoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf>. Acesso em: 27 mai. 2020.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural no Brasil. *Revista da ANPEGE*, p. 97-102, 2005.

Disponível em:
<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6616>.
Acesso em: 7 nov. 2020.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

CRISTOFOLETTI, Antônio. *As características da Nova Geografia*. Geografia, 1 (1), p. 3-33, abr. de 1976. Disponível em:

<https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/14720/11362>. Acesso em: 7 nov. 2020.

CUNHA, Rogério Sanches. *Código penal para concursos: Doutrina, jurisprudência e questões de concursos*. 11. ed. rev. atual. e ampl. Salvador: Juspodvum, 2018.

DIAS, Gabriela Torres. *Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncio (1930-1950)*. 2018.

Disponível em: <https://http://www.repositorio.ufal.br/bitstream/riufal/3756/1/Os%20Intelectuais%20alagoanos%20e%20o%20Quebra%20de%20Xang%C3%B4%20de%201912%3a%20uma%20hist%C3%B3ria%20de%20sil%C3%A2ncios%20%281930-1950%29.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2020.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu*, v. 1, n. 1, jan.-jun. 2017. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627>. Acesso em: 17 nov. 2020.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *O mais alto som do silêncio: História e memória do Xangô alagoano*. In: *Afro-ásia*, n. 49,

2012, p. 315-319. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/afro/n49/10.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2020.

FREITAS, Colignon Junio; PEDRO, Leandro. *A sociedade cultural e religiosa Ilé Alaketu Áse Olorigin no contexto de Ituiutaba*. Plantando Axé – do lugar sagrado ao território da militância e da resistência cultural. Ituiutaba: Barlavento, 2016.

FREITAS, Joseania Miranda; BORGES, Maria Manuela. Perspectivas histórico-educacionais do associativismo feminino na África e no Brasil-Memórias solidárias: Mandjuandades na Guiné-Bissau e a irmandade da Boa Morte na Bahia. *Revista Educação em Questão*, v. 22, nº 8, p. 34-54, jan./abr. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8357/6015>. Acesso em: 28 ma. 2020.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de Pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Geografia da religião: estudos da paisagem religiosa*. In: Anais do VIII Encontro Nacional da ANPEGE – ENANPEGE, 2009, Curitiba. Encontro Nacional da ANPEGE. Curitiba: ANPEGE, 2009, v. 1. Disponível em: <http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/artigo1gil.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2018.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Por uma Geografia do Sagrado*. 2002. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/por_uma_geografia_do

_sagrado.pdf. Acesso em: 29 jun6 2020.

GOES, Denilson Manfrin; MELO, Deivid Junior de Melo; FERIANI, Leonardo Miranda Feriani. *Território: Uma reflexão teórica da categoria geográfica e sua evolução histórica*. I Simpósio Nacional de Geografia e Gestão Territorial e XXXIV Semana de Geografia da Universidade Estadual de Londrina. Disponível em: <https://http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:hzwwzLpFsgJ:anais.uel.br/portal/index.php/sinagget/article/download/462/387/+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 20 mai.2020.

GOTTMANN, Jean. *A evolução do conceito do Território*. Boletim Campineiro de Geografia. V. 2, nº 3, 2012. Disponível em: https://http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:vnmNJIFJIV0J:agbcampinas.com.br/bcg/index.php/boletimampineiro/article/download/86/2012v2n3_Gottmann/+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 23 mai. 2020.

GOUVEIA, C. F. *A dinâmica urbana em Araguari e Ituiutaba/MG sob a ótica do sistema de trânsito e transporte*. 2013, 124 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. 2004. Disponível em: <https://http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2020.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HOLZER, Werther. Carl O. Sauer (1889-1975). *GEOgraphia*, v.

2, n. 4, p. 135-136, 2000. Disponível em: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:x2va1P-DLZ4J:scholar.google.com/+carl+sauer&hl=pt-BR&as_sdt=0,5. Acesso em: 29 jun. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Disponível em: <https://https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/ituiutaba/panorama>. Acesso em: 11 jun. 2020.

LEFEBVRE, Henri. 1901-1991. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITES, Marlene Hernandez Leite. *A questão da raça e da diferença: um olhar sobre outros olhares*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

LENZA, Pedro. *Direito Constitucional Esquematizado*. 19. ed. rev., atual e ampl. São Paulo: Saraiva, 2015.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e resistência Cultural. Série Princípios*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MARTÍNEZ, Alonso José Antônio. *Dicionário de história do mundo contemporâneo*. Vitória: UFES. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. Departamento de Direito: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2000.

MASSON, Nathalia. *Manual de Direito Constitucional*. 4. ed. rev. atual. ampl. Salvador: Editora JusPodivm, 2016.

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MEZAN, Renato. *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

MILOT, Micheline. *A educação intercultural e a abertura à*

diversidade religiosa. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 355-368, jan./dez. 2012. Disponível em: <https://unoesc.emnuvens.com.br/visaoglobal/article/view/3430>. Acesso em: 15 nov. 2020.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2. ed. ampl. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MORAES, Alexandre de. *Direito Constitucional*. 32. ed. rev. e atual. até a EC nº. 91, de 18 de fevereiro de 2016. São Paulo: Atlas, 2016.

NASCIMENTO, Sérgio Luis do. *Relações raciais e ensino religioso no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NOVELINO, Marcelo; JÚNIOR, Dirley da Cunha. *Constituição Federal para concursos*. 10. ed. atual. ampl. Salvador: Editora JusPodivm, 2019.

PESSÔA, Vera Lúcia Salazar (Orgs. RÜCKERT, Aldomar Arnaldo; RAMIRES, Júlio César e Lima). *Pesquisa qualitativa: Aplicações em Geografia*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2017.

PEREIRA, Clevisson Júnior. *Geografia da Religião: um olhar panorâmico*. Curitiba, Departamento de Geografia – UFPR. RA'E GA 27 (2013), p.10-37. Disponível em: www.geografia.ufpr.br/raega/. Acesso em: 20 nov. 2020.

PEREIRA, A. M. *África: para abordar estereótipos e distorções*. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

PEREIRA, Maria Izabel de Carvalho. *Linguagens do Cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros*. Ituiutaba: Barlavento: Clube de Autores, 2014.

PINTO, Flávia. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço e Cultura na religiosidade afro-brasileira*. Ituiutaba. Barlavento: clube de autores, 2015.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *O lugar das religiões afro-brasileiras em Ituiutaba – MG*. In. Plantando Axé – do lugar sagrado ao território da militância e da resistência cultural. Ituiutaba: Barlavento, 2016.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço sagrado, fé e ancestralidade de uma comunidade umbandista de Capinópolis*. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira; DAHER, Vitor Rachid Colucci. *Entre a tradição, a modernidade e o mito do retorno às origens: os movimentos de des/re/territorialização do Candomblé Ketu entre 1950 e o tempo presente..* In: Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PRADI, Reginaldo. *O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso*. In.: Estudos Avançados 18 (52), 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2020.

PRISCO, Carmen. *As religiões de matriz africana e a escola*. Praia Grande: Ilè Asé e Instituto Oromilade, 2012. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/02/As-Religoes-de-Matriz-Africana-e-a-Escola-Apostila-1.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2020.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do Poder*. (Tradução

de Maria Cecília França). São Paulo: Ática, 1993.

RAMPAZZO, L. *Metodologia Científica*: para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

RIOS, Dermival Ribeiro. *Novo Minidicionário Escolar Língua Portuguesa*. São Paulo: DCL, 1999.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: NEPEC, 1993.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *A territorialidade da Igreja Católica no Brasil –1800 e 1930*. Rio de Janeiro: 2003.

ROSENDAHL, Zeny. *Território e Territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. In Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <https://http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2020.

ROSENDAHL, Zeny. História, teoria e método em Geografia da religião. *Espaço e cultura*, UERJ, Rio de Janeiro, n. 31, p. 24-39, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6121>. Acesso em: 21 nov. 2020.

ROSENDAHL, Zeny. *Geografia e Religião: uma proposta*. Espaço e cultura. Ano I. Out.o 1995. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3481>. Acesso em: 9 nov. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org. MENESES, Maria Paula). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Epistemologias do Sul*. *Revista Lusófona de Educação*, n. 13, 2009. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/issue/view/57>. Acesso em: 7 nov. 2020.

SANTOS, Milton. *O dinheiro e o território*. In: SANTOS, M.; Becker, B.; SILVA, Carlos A. F. da; [et al]. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Niterói: Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense; Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2002.

SANTOS, Milton. *O retorno do território*. In: SANTOS, M., SOUZA, M. A. A. e SILVEIRA, M. L. (orgs.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. 3. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SEABRA, Giovani de F. *Pesquisa científica: o método em questão*. Brasília: Editora UnB, 2011.

SEEMANN, Jörn. *Geografia Cultural: A Inovação da Tradição ou a Tradição da Inovação?* Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:5Rr7y>

VXy6xcJ:<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/7229/5225+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 28 mai. 2020.

SERRA, Marcos. *A cor da cultura, a lei 10.639/03 e o terreiro de Candomblé*. In: *Narrativa da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo*. Anderson Pereira Portuguese / Leonor Franco de Araújo/ Carlos Alberto Póvoa (org.). Ituiutaba: Barlavento, 2019.

SILVA, Anna Rafaela Lessa; CARDOSO, Patrícia Alves. *O falacioso estado laico e seus efeitos contra as minorias sociais*. In: *Meu povo de fé: Olhares sobre a religiosidade popular no Brasil*. (Org. Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo e Alessandro Gomes Enoque). Ituiutaba: Barlavento, 2018.

SILVA, Eliane Moura da. *Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania*. In: *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, 2004, p. 1-14. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acesso em: 30 mai.2020.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 32. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2009.

SILVA JR., Hédio. *Intolerância religiosa e direitos humanos*. In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, A. (orgs). *Intolerância Religiosa X Democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. *O Território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.) *Geografia: conceitos e temas*. 15. ed. Rio de Janeiro:

Bertrand Brasil, 2012.

STÜRMER, Arthur Breno. *Território: usos e significados de um conceito*. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 17, n. 199, p. 80-90, 2017. Disponível

em:http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:aaCyLvhdLJgJ:scholar.google.com/+territ%C3%B3rio:usos+e+significados&hl=pt-BR&as_sdt=0,5. Acesso em: 1 jun. 2020.

TARTARUGA, Iván G. Peyré. *O conceito de território para a análise do desenvolvimento rural*. Ribeirão Preto: Sober, 2005.

TERENCE, A. C. F.; ESCRIVÃO FILHO, E. *Abordagem quantitativa, qualitativa e a utilização da pesquisa-ação nos estudos organizacionais*. XXVI ENEGEP – Fortaleza –CE, Brasil, 2006. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002400257>. Acesso em: 15 set. 2020.

TERRA, Ademir. *Evolução histórica da categoria geográfica território e sua atual multiplicidade interpretativa*. Caderno Prudentino de Geografia, n. 31, vol. 1, 2009. Disponível em: <http://agbpp.dominiotemporario.com/doc/CPG31A-4.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2020.

TRACI FILHO, Márcio Antônio. *Corpos atléticos e força bruta: a dicotomia corporal racializada na supremacia branca esportiva*. *Revista Áskesis*, v. 7, n. 1, jan./jun. 2018, p. 7-25. Disponível em: <https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/273>. Acesso em: 17 nov. 2020.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 2012.

SOBRE OS AUTORES

Leonardo Sebrastião Delfino de Souza

Advogado inscrito nos quadros da OAB-MG. Professor da FacMais campus Ituiutaba - MG. Graduado em Direito (FEIT, 2013).

Especialista em Direito Civil pela Uniderp (2014), especialista em Direito de Família e Sucessões pela Uniderp (2018), especialista em Direito da Criança, Juventude e idoso pela Universidade Cândido Mendes (2019), especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Faculdade Única de Ipatinga (2020) e especialista em Direito Processual Civil pela Faculdade Única de Ipatinga (2020). MBA em educação e MBA executivo em Gestão Pública em andamento pela Faculdade Única de Ipatinga (início em 2021). Mestre em Geografia pelo PPGEP/UFU, Universidade Federal de Uberlândia UFU - Campus Pontal (2021).

E-mail: *leonardodelfino@live.com*

Anderson Pereira Portuguese

Licenciado em Geografia (UFES, 1993); Especialista em Educação Escolar (FAESA, 1994); Mestre em Geografia Humana (USP, 1998); Doutor em Geografia Humana e Turismo (Universidad Complutense de Madrid/Espanha, 2010); estágio pós-doutoral em Geografia Cultural/Geografia da Religião pela Universidade de Brasília. É professor Associado II do Curso de Geografia do Instituto de Ciências Humanas do Pontal - Universidade Federal de Uberlândia, assim como do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal PPGEP/UFU. Foi professor do Programa de Pós-Graduação em Turismo da Universidade Estadual do Ceará (2011-2015). É Presidente do Instituto Ganga Zumba, Seção Minas Gerais desde 2015. Conselheiro da Fundação Municipal Zumbi dos Palmares desde 2017.

E-mail: *portuguez.andersonpereira@gmail.com*

Link Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5528-8641>

