



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Adriani Lameira Theophilo de Almeida

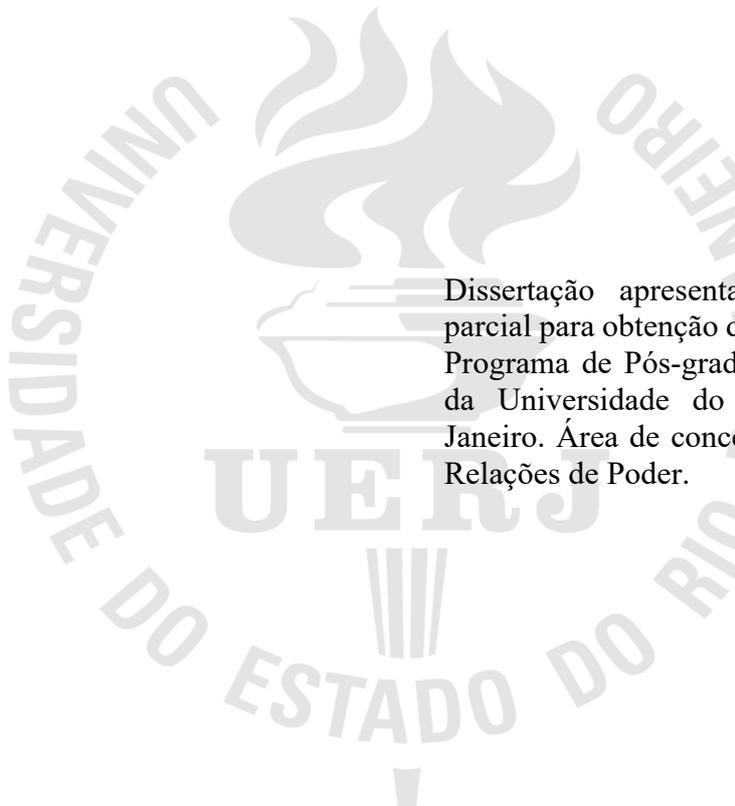
**A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra-hegemônicas do povo de terreiros em São Gonçalo - RJ**

São Gonçalo

2019

Adriani Lameira Theophilo de Almeida

**A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra-hegemônicas  
do povo de terreiros em São Gonçalo - RJ**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Geografia e Relações de Poder.

Orientador: Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos

São Gonçalo

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH-D

A447 TESE	<p>Almeida, Adriani Lameira Theophilo de. A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra-hegemônicas do povo de terreiros em São Gonçalo – RJ / Adriani Lameira Theophilo de Almeida. – 2019. 156f. : il.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.</p> <p>1. Territorialidade humana – Teses. 2. Religiões afro-brasileiras - Teses. 3. Racismo – Teses. I. Santos, Renato Emerson Nascimento dos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.</p> <p>CRB7 – 6150</p> <p>CDU 911.3</p>
--------------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Adriani Lameira Theophilo de Almeida

**A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra-hegemônicas  
do povo de terreiros em São Gonçalo - RJ**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Geografia e Relações de Poder.

Aprovada em 16 de maio de 2019.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos (Orientador)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Denilson Araújo Oliveira  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Matheus da Silveira Grandi  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Jorge Luiz Barbosa  
Universidade Federal Fluminense

São Gonçalo

2019

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esse trabalho ao meu pai, Francisco Theophilo de Almeida, que se fez presente em todos os momentos. Seu caminho foi de luz.

## AGRADECIMENTOS

Ao mestre orientador, Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos, pelo acompanhamento do trabalho e da minha trajetória do mestrado, com ensinamentos na busca de novos horizontes de sentidos;

Ao grande mestre e inspirador, Prof. Dr. Denílson Araújo Oliveira, ao qual considero enquanto coorientador, pelo acompanhamento de toda a minha trajetória acadêmica até o presente momento, sempre na indagação e no despertar de novas possibilidades;

Ao querido Prof. Dr.<sup>a</sup> Jorge Luiz Barbosa, pelo aprendizado fornecido, desde as conversas próximas até nas aulas e em outros espaços de diálogos;

Ao Prof. Dr. Matheus da Silveira Grandi por suas contribuições e leitura atenta desde a qualificação;

À Coordenação de Aperfeiçoamento Ensino Superior (CAPES) - Brasil - Código de Financiamento 001, pelo financiamento que possibilitou a realização deste trabalho;

Ao Gilmar Ti Oyá que abriu as portas do seu terreiro e que me possibilitou vivências e aprendizados nos caminhos dessa pesquisa.

Aos grandes amigos que a Universidade Federal Fluminense ao longo da graduação me presenteou: Otto Marques, Amanda Orozco, Gabriel Treze, Sandro Teixeira, Ramon Nery, Carolina Carvalho, Gabriel (Paulista), Rodrigo Leitão, Paula Pitassi, Victor Duba, Renata Scansseti, Larissa Benkendorf, Fausto Cafezeiro, Lucas Honorato, Luiz Fernando Nabuco, entre tantos outros que fizeram e fazem parte da vida;

Aos amigos da UERJ-FFP: Amãna Andreia, Acácia Pereira, André Tinoco, Diogo Alchorne, Isabel Linhares, Leonardo Beliene, Karina Araújo, Fabrícia Oliveira, Núbia Beray e outros pelos diálogos e aprendizados, seja no bar, na AGB, nos congressos, onde estiver.

A todos os Orixás que me guiam pelos caminhos das encruzilhadas abertas e fortificam o meu Ser;

À minha mãe, Lilian de Paiva Lameira Theophilo de Almeida, que sempre me apoiou em todas as conquistas e me ensinou sobre a vida;

Ao meu Pai, Francisco Theophilo de Almeida, pelos ensinamentos dados ao longo da vida, que me incentivou a buscar novos horizontes. Você foi e sempre será o meu melhor exemplo;

À minha Irmã, Patrícia Lameira Theophilo de Almeida, que me apoia nas minhas escolhas e me dá suporte nos momentos que mais preciso;

Ao meu querido e grande companheiro de lutas, militâncias estudos e muito Amor, Gabriel Romagnose Fortunato de Freitas Monteiro, pelo carinho, acompanhamento, muita paciência e ajuda diária ao meu lado;

Por fim, a todos que, mesmo não citando nomes, me ajudaram no meu caminhar para chegar aonde estou e que continuarão contribuindo para alçar voos mais altos;

Meus sinceros e emocionados agradecimentos.

Valei-me, meu pai, atotô, Obaluaê!

*Murilo de Oliveira*

## RESUMO

ALMEIDA, Adriani Lameira Theophilo de. *A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra-hegemônicas do povo de terreiros em São Gonçalo - RJ*. 2019. 156f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

Os conflitos religiosos são resultados de um longo processo de hierarquização espiritual, racial e epistemológica, que operam a partir de um padrão de poder, cuja ideologia/racionalidade ocidental é posicionada enquanto matriz superior às demais religiões. Assim, as práticas religiosas e culturais afro-brasileiras são constantemente invisibilizadas, alvos de perseguições e identificadas como atrasadas; colocadas no *lócus* da subalternidade. As ações de violências (físicas, simbólicas e psicológicas), que atingem os geossímbolos religiosos afro-brasileiros, possuem em seus atos uma dimensão espacial e étnico-racial, que classificam e hierarquizam as diferenças entre os grupos sociais. Compreendemos que, historicamente, há processos que buscam o epistemicídio dos saberes ancestrais afro-diaspóricos travados por diversos agentes hegemônicos e, neste sentido, analisaremos as ações contra-hegemônicas dos povos de axé na luta para defender seus territórios e territorialidades sagradas, uma vez que seus atos apontam estratégias de resistências em situações de conflito. Assim, o trabalho traz como horizonte analítico a compreensão dos conflitos territoriais vinculados às relações raciais e religiosas que atravessam as práticas dos terreiros de matriz africana no município de São Gonçalo. Neste sentido, apontamos para uma abordagem através das noções de raça, religião, violência e resistência que constituem o repertório teórico e prático do trabalho.

Palavras-chave: território; terreiro; racismo religioso; resistência.

## RESUMEN

ALMEIDA, Adriani Lameira Theophilo de. *La geografía de las relaciones raciales y religiosas: conflictos y acciones contrahegemónicas del Pueblo terreiro en São Gonçalo - RJ*. 2019. 156f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2019.

Los conflictos religiosos son el resultado de un largo proceso de jerarquización espiritual, racial y epistemológica, que opera con base en un patrón de poder, cuya ideología/racionalidad occidental se posiciona como una matriz superior a otras religiones. Así, las prácticas religiosas y culturales afrobrasileños son constantemente invisibilizadas, objeto de persecución e identificadas como atrasadas; colocado en el locus de la subalternidad. Los actos de violencia (física, simbólica y psicológica), que afectan a los geosímbolos religiosos afrobrasileños, tienen una dimensión espacial y étnico-racial en sus actos, que clasifican y jerarquizan las diferencias entre grupos sociales. Entendemos que, históricamente, existen procesos que buscan el epistemicidio de saberes ancestrales afrodiaspóricos llevado a cabo por diversos agentes hegemónicos y, en este sentido, analizaremos las acciones contrahegemónicas del pueblo de axé en la lucha por la defensa de sus derechos. territorios y territorialidades sagradas, ya que sus acciones apuntan a estrategias de resistencia en situaciones de conflicto. Así, el trabajo tiene como horizonte analítico la comprensión de los conflictos territoriales vinculados a las relaciones raciales y religiosas que permean las prácticas de los terreiros de base africana en el municipio de São Gonçalo. En este sentido, apuntamos a un acercamiento a través de las nociones de raza, religión, violencia y resistencia que constituyen el repertorio teórico y práctico de la obra.

Palabras claves: territorio; terreiro; racismo religioso; resistencia.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Centro de Umbanda em Jardim do Bom Retiro, São Gonçalo, tem o portão pichado .....	35
Figura 2 –	Terreiro de candomblé Kwe Cejá Donlomin Lojiquejil Axé queimado em Nova Iguaçu, RJ, em 2016 .....	35
Figura 3 –	Mãe e pai de santo sendo obrigados a destruírem os objetos sabrados do próprio terreiro a mando de traficantes .....	36
Figura 4 –	Disposição hipotética de um terreiro, tendo ao centro o barracão e à sua volta o quarto dos orixás .....	64
Figura 5 –	Organização territorial dos terreiros .....	66
Figura 6 –	Capa do livro Orixás, Caboclos e Guias .....	88
Figura 7 –	Depredação de terreiro na Zona Sul do Rio de Janeiro .....	90
Figura 8 –	Terreiro de Candomblé Ilê Asé Togun Jobi em Nova Iguaçu foi alvo de depredação movida por racismo religioso .....	91
Figura 9 –	Total de casos registrados pela CEPLIR entre 2012 e 2014 .....	92
Figura 10 –	Cartaz da 10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa .....	96
Figura 11 –	10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa .....	96
Figura 12 –	10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa – Oferenda para Yemanjá .....	97
Figura 13 –	Ex-prefeita Aparecida Panisset presenteia o Defensor Público Geral, Nilson Bruno, com um tijolinho, símbolo de sua campanha .....	109
Figura 14 –	Fotografia de Ex-prefeita Aparecida Panisset orando pela prefeitura durante a Marcha para Jesus de 2009 .....	117
Figura 15 –	Cartaz de inauguração da Praça Leonel Brizola .....	119
Figura 16 –	Cartaz de lançamento das obras de construção da nova Praça da Bíblia	120
Figura 17 –	Coluna Berenice Seara do Jornal Extra .....	121
Figura 18 –	Fotografia da Praça da Bíblia no bairro de Alcântara em São Gonçalo (18/04/2013) .....	122
Figura 19 –	Fotografia da casa onde nasceu a Umbanda no Brasil, tira da em 2008	124

Figura 20 –	Fotografia de lideranças do Candomblé e da Umbanda e membros das religiões de matriz africanas reunidos na frente da prefeitura de São Gonçalo .....	126
Figura 21 –	Cartaz da I Marcha dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do município de São Gonçalo .....	134
Figura 22 –	Cartaz de divulgação da Caminhada de Combate ao Racismo Religioso	136

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 –	Terreiros de candomblé .....	60
Mapa 1 –	Mapeamento dos Terreiros na Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro .....	98
Quadro 2 –	Tipos de resistência das comunidades de terreiro contra o racismo religioso .....	99
Tabela 1 –	População evangélica pentecostal total e sua respectiva distribuição percentual por sexo, segundo a igreja/denominação – São Gonçalo – 2000 .....	106
Tabela 2 –	População evangélica pentecostal total e sua respectiva distribuição percentual por sexo, segundo a igreja/denominação – São Gonçalo – 2010 .....	106

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGB	Associação de Geógrafos Brasileiros
CCIR	Comissão de Combate à Intolerância Religiosa
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CECAPO	Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro
CEPLIR	Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos
CEUB	Congregação Espírita Umbandista do Brasil
CF	Constituição Federal
CNPJ	Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas
CODIR	Coordenadora de Defesa dos Direitos Difusos e Enfrentamentos à Intolerância Religiosa
COMABI	Comissão de Matrizes Africanas de Itaboraí
COMAMA	Comissão de Matrizes Africanas de Maricá
COMAMAG	Comissão de Matrizes Africanas de Magé
COMANI	Comissão de Matrizes Africanas de Niterói
COMARJ	Comissão de Matrizes Africanas do Rio de Janeiro
COMASG	Comissão de Matrizes Africanas de São Gonçalo
COPPIR – SG	Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial de São Gonçalo
DEM	Democratas
EDURSAN	Empresa Municipal de Desenvolvimento Urbano e Saneamento Ambiental
FFP	Faculdade de Formação de Professores
FNE	Fundo Nacional da Educação
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INTECAB	Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPTU	Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
NEER	Núcleo de Estudos em Espaço e Representações
NEPEC	Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura
NUPPER	Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião

PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNOT	Política Nacional de Ordenamento Territorial
PPB	Partido Progressista Brasileiro
PPGEO	Programa de Pós-Graduação em Geografia
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
RENAFRO	Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde
RJ	Rio de Janeiro
RMRJ	Região Metropolitana do Rio de Janeiro
SEPPIR	Secretaria Nacional de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
SP	São Paulo
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFPR	Universidade Federal do Paraná

## SUMÁRIO

	<b>ABRINDO OS CAMINHOS</b> .....	16
1	<b>O ENCONTRO ENTRE DOIS MUNDOS: POR UMA GEOGRAFIA CONECTADA AO SABER ANCESTRAL</b> .....	21
1.1	<b>Geografia(s) da religião</b> .....	22
1.2	<b>Geografia e racismo religioso</b> .....	30
1.3	<b>Territórios, territorialidades e processos de territorialização</b> .....	40
1.4	<b>Territórios e a territorialidade do/no sagrado</b> .....	52
2	<b>A DIÁSPORA RELIGIOSA E SUAS AFRICANIDADES: CONFLITOS, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS</b> .....	71
2.1	<b>Colonialidade, relações raciais e conflitos religiosos</b> .....	71
2.2	<b>O racismo religioso no Brasil: processos, heranças e transformações</b> .....	77
2.3	<b>Estratégias de resistência</b> .....	93
3	<b>TRAJETÓRIAS E ARTICULAÇÕES DAS LUTAS EM DEFESA DAS MATRIZES AFRO-BRASILEIRAS NO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO</b> .....	102
3.1	<b>Panorama espacial e político de São Gonçalo</b> .....	102
3.1.1	<u>A expansão dos evangélicos neopentecostais em São Gonçalo</u> .....	105
3.2	<b>Histórico político da prefeita Aparecida Panisset</b> .....	107
3.2.1	<u>A gestão de Aparecida Panisset: ações de um estado que se diz laico</u> .....	111
3.2.2	<u>Aparecida Panisset e as religiões afro-brasileiras</u> .....	123
3.3	<b>São Gonçalo e as religiões afro-brasileiras: as múltiplas grafagens do <i>Egbè Ilê Asè Oloyatorun</i></b> .....	129
3.3.1	<u>Estratégias de luta e construção de redes</u> .....	132
	<b>FECHANDO OS TRABALHOS: A CONSTRUÇÃO DE HORIZONTES POSSÍVEIS</b> .....	142
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	146
	<b>ANEXO A – Requerimento oficial de tombamento do terreno à prefeitura de São Gonçalo</b> .....	153

<b>ANEXO B</b> – Pedido de tombamento da 1ª casa de Umbanda em São Gonçalo ao IPHAN .....	154
<b>ANEXO C</b> – Decreto nº 137/2010 .....	155
<b>ANEXO D</b> – Decreto nº235/2015 .....	156

**ABRINDO OS CAMINHOS****Padê de Exu Libertador**

Abdias Nascimento

(...)

Exu tu que és o

senhor dos

caminhos da libertação do teu

povo sabes daqueles que

empunharam

teus ferros em brasa

contra a injustiça e a opressão

Zumbi Luiza Mahin Luiz

Gama Cosme Isidoro João

Cândido

sabes que em cada coração de negro há

um quilombo pulsando

em cada barraco outro

palmares crepita

os fogos de Xangô iluminando

nossa luta

atual e passada

Ofereço-te Exu o ebó

das minhas palavras neste

padê que te consagra

não eu porém os

meus e teus irmãos e irmãs em

Olorum nosso Pai que está

no Orum.

Laroiê!

Nas últimas décadas, o debate sobre geografia e religião vem se desenvolvendo e aprofundando pela perspectiva da Geografia Cultural, em função da busca pelo entendimento dos processos de territorialização de diferentes grupos sociais a partir da sacralização de espaços enquanto práticas que simbolizam a crença e modos de vida que dão sentido a cosmovisões específicas e contextuais.

Nesse sentido, a diversidade de estudos pautados pela compreensão das múltiplas religiões, suas manifestações e relações sociais foi sendo incorporada no debate geográfico como possibilidade analítica e metodológica das religiosidades, constituindo um campo disciplinar de investigação e atuação dos geógrafos e profissionais das ciências humanas. Entre os geógrafos que se destacam nesse debate estão Rosendhal (1995; 2004), Corrêa (2004), Gil Filho (2012).

No que tange às religiões de matriz africanas, foco central deste trabalho, as obras de Carneiro (2009), Fonseca e Giacomini (2013), Melo (2014), Teixeira (2014), Dias (2006), entre outros, são contribuições que se dedicam à compreensão dos terreiros e casas de santo. Esses estudos abordam as perspectivas ontológica, cultural e política, considerando a reemergência dos ataques aos grupos de matriz africana. Isso se dá em decorrência do contexto histórico de discriminação e intolerância, fruto do racismo religioso na construção do Brasil. Dessa forma, a Geografia, enquanto ferramenta teórica, metodológica e política, é mobilizada pelos atores sociais que reivindicam o território e as territorialidades, utilizando a categoria político-cultural para afirmar a sua existência.

A difusão destas pesquisas se coloca em meio aos constantes conflitos territoriais e religiosos presentes na sociedade, sobretudo nas periferias das cidades brasileiras, em virtude da expansão do racismo religioso às religiões afro-brasileiras. Em contrapartida, a construção de redes entre os movimentos sociais de combate à intolerância religiosa se faz presente e pauta uma agenda política de enfrentamento ao racismo religioso, discriminação e estigmatização.

Este presente trabalho é desenvolvido no escopo do Programa de Pós-Graduação em Geografia, na linha de pesquisa “Geografia e relações de poder” no que toca a compreensão dos conflitos, as lutas sociais e as r-existências acionadas pelas comunidades de terreiro na atualidade, o que nos permite entender questões importantes referentes aos usos do território e das territorialidades do sagrado, assim como perceber a origem da maioria das problemáticas vivenciadas pelo povo de axé.

A dissertação dedica-se, especificamente, sobre a análise das questões que envolvem a situação dos terreiros no município de São Gonçalo, os quais enfrentam violências constantes e cotidianas perseguições. Em relação a esse contexto de violência, o cotidiano das

comunidades é marcado por tensões e ameaças. Diante desse cenário, os membros das comunidades de terreiro, em colaboração com outros órgãos e instituições, mobilizam-se constantemente para acionar estratégias que visem dar visibilidade aos ataques sofridos pelas religiões de matrizes africanas.

A escolha do município de São Gonçalo se deu pela forte presença da religiosidade na grafagem espacial da cidade. Na atualidade, as tensões contra os grupos de matrizes africanas têm se acirrado, pelo fato de as últimas três prefeituras assumidas possuírem filiação religiosa evangélica declarada e admitirem intervenções, na esfera municipal, de práticas de ordenamento territorial no espaço urbano que impuseram intenções políticas e religiosas<sup>1</sup> particulares. Este evento contraria a prerrogativa da laicidade do Estado Brasileiro, garantida pelos dispositivos jurídicos desde o dia 7 de janeiro de 1890, quando o Brasil passou a ser considerado um Estado laico, através do Decreto 119-A<sup>2</sup>.

Vale salientar que a casa, reconhecida como sendo a primeira Casa de Umbanda do Brasil (localizada no município de São Gonçalo, no bairro de Neves), foi demolida em novembro de 2011. Toda a articulação e mobilização de importantes representantes da Umbanda e do Candomblé em esfera nacional não foram capazes de evitar a destruição de sua maior referência territorial. Simultaneamente, a então prefeita na época, Aparecida Panisset, realizou intervenções urbanísticas na cidade de cunho religioso. O caso da demolição da primeira casa de Umbanda do Brasil foi um exemplo do descaso, negligência e ausência intencional de uma política afirmativa em defesa dos terreiros e da diversidade cultural e religiosa no município, ao negar a transformação desse espaço em patrimônio imaterial com dever de zelar pela diversidade religiosa.

É a partir da identificação da forte influência das religiões afro-brasileiras na organização espacial do estado do Rio de Janeiro que aprofundamos os estudos sobre os terreiros em geral no município de São Gonçalo. A pesquisa se torna de fundamental relevância tanto do ponto de vista político como teórico, pois relaciona processos de expansão urbana, segregação e periferização, assim como conflitos, resistências e ações sociais. O

---

<sup>1</sup> Uma intervenção urbana que marca a trajetória da prefeita Aparecida Panisset (2004-2012), conhecida pelos moradores como a “Rainha das Praças”, é a construção da Praça da Bíblia ao final do seu governo, inaugurada no dia 27/12/12, em meio dos protestos pelos frequentadores e moradores locais. Os manifestantes estavam indignados, pois a antiga Praça Chico Mendes, que fazia referência ao grande seringueiro, possuía atrativos de lazer como: pistas de skate e quadras poliesportivas. Uma obra marcada pelas impressões negativas do Governo Panisset: autoritarismo, arrogância e segregacionismo religioso.

<sup>2</sup> Segundo o Art. 1º: “E’ proibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas” (BRASIL, Decreto 119-A, 1890).

reconhecimento dos contextos histórico-geográficos do município e a atuação da Prefeitura com uma postura e filiação religiosa hegemônica foram de grande importância para a compreensão das problemáticas dos terreiros, assim como suas reivindicações por justiça e promoção de políticas públicas para as comunidades de terreiros.

O presente trabalho tem como objetivo investigar como as ações de violência vinculadas a conflitos raciais e religiosos interferem no cotidiano dos terreiros e do povo de axé em São Gonçalo. Desta forma, nossos objetivos específicos serão: a) problematizar uma análise territorial do racismo religioso, seus processos, heranças e transformações; b) identificar como as narrativas existentes no discurso do racismo religioso, gerado pelas religiões de vertentes neopentecostais, produzem violências físicas, psicológicas e simbólicas; c) analisar as múltiplas estratégias acionadas e construídas pelos terreiros e povo de axé em diferentes contextos para aquisição de direitos na luta pelo reconhecimento e permanência territorial.

O trabalho está organizado em três capítulos da seguinte forma. O primeiro capítulo, intitulado "**O encontro entre dois mundos: por uma geografia conectada ao saber ancestral**" aprofunda a discussão sobre a religião. Num primeiro momento, vamos aos clássicos teóricos das ciências sociais que inspiraram a construção teórica da geografia da religião. Posteriormente, realiza-se uma análise dos autores principais da geografia que se debruçaram sobre a temática da religião. Neste sentido, estabelecemos umnexo analítico com as religiões de matrizes africanas, priorizando diálogos com leituras específicas desta área.

No mesmo capítulo, é desenvolvidas reflexões sobre as perspectivas do conceito de território e seus derivativos - territorialização e territorialidade - pois conferem melhor significado à dimensão analítica que envolve as relações de poder das realidades em questão. Sob esse ângulo, utilizamos o raciocínio de grandes autores da geografia que se aprofundaram na construção de perspectivas teórico-geográficas sobre o território na construção de uma geografia crítica pós década de 1970. Por fim, o último ponto deste capítulo explora as considerações e análises feitas nos pontos anteriores, buscando ligá-los com autores que realizam debate sobre território e territorialidades sagradas, sobretudo quando inseridas na dinâmica das religiões afro-brasileiras, fazendo, assim, uma aproximação maior com a realidade analisada.

O segundo capítulo, denominado "**A diáspora religiosa e suas africanidades: conflitos, memória e resistência das religiões afro-brasileiras**", tem como objetivo abordar a discussão a respeito do racismo religioso no Brasil e se desdobra em três subtópicos. No primeiro, como base teórica para essa análise, foi evidenciado os estudos sobre colonialidade, relações raciais e conflitos religiosos no Brasil, pois acredita-se que tais perspectivas

conseguem traduzir as bases étnico-raciais que constituíram a experiência desses grupos no decorrer do tempo.

Posteriormente, são evidenciadas as táticas de resistência que esses grupos desenvolveram ao longo do tempo a fim de preservar sua cultura, ancestralidade e religiosidade, por meio da luta política. A evidência do processo de resistência mostra como se deu a construção da memória e identidade, pois trata-se de uma religião formada pela oralidade com práticas territorializadas.

O terceiro tópico analisa especificamente o racismo religioso no Brasil, evidenciando quais processos evidenciaram essa realidade, quais heranças ainda permanecem no cotidiano dos povos de axé e por quais transformações passaram, tendo como base teórica a discussão feita no início deste capítulo. Para tanto, elabora-se uma pesquisa levando em consideração os processos geohistóricos, a fim de chegar à realidade contemporânea.

Por fim, o terceiro capítulo, "**Trajetórias e Articulações das Lutas em Defesa das Matrizes Afro-Brasileiras no Município de São Gonçalo**", trata do material empírico com o objetivo de apresentar um panorama das principais trajetórias espaciais dos terreiros, inseridas no município de São Gonçalo, posicionando os processos que perpassam a formação e difusão das casas de matrizes africanas, as principais dificuldades encontradas e o racismo religioso enfrentado. Nessa esteira, busca-se apresentar a construção das estratégias políticas de articulação que se fazem presentes. Para tanto, apresentamos quais os conflitos religiosos que os terreiros enfrentam no seu cotidiano, suas disputas com a comunidade e a esfera pública. Tais análises refletem sobre como os conflitos religiosos, conjuntamente com o processo de ordenamento do território, acentuam o racismo religioso.

Encerrando a discussão, são traçadas as estratégias de resistência dos terreiros no cenário da luta política: quais foram as redes construídas no decorrer desses processos? De que maneira suas lutas fortalecem a territorialização desses grupos? Quais são os principais atores e agentes envolvidos em suas estratégias? E, sobretudo, qual projeção futura o povo de axé tem sobre os conflitos e suas respectivas resistências?

Portanto, a visibilidade projetada pelas comunidades de terreiro constrói identidades territoriais e possibilita a inserção de outras narrativas protagonizadas e posicionadas no espaço, reposicionando-as nos debates públicos e produzindo geo-grafias no município de São Gonçalo.

## 1 O ENCONTRO ENTRE DOIS MUNDOS: POR UMA GEOGRAFIA CONECTADA AO SABER ANCESTRAL

O Candomblé

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos.

Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras.

Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.

O céu imaculado do Orixá fora conspurcado.

O branco imaculado de Obatalá se perdera.

Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra.

Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.

E os orixás também não podiam vir à Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados.

Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram.

Os orixás tinham saudades de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados.

Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar

à Terra.

Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos.

Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo

encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.

Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão.

De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás.

Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus

cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos.

Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da conquém, como as penas da galinha-d'angola.

Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas.

O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.

Nas mãos as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais.

Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás.

Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*.

As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar.

Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo

das devotas.

Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos.

E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam.

Os orixás podiam de novo conviver com os mortais.

Os orixás estavam felizes.

Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*, eles dançavam e dançavam e dançavam.

Estava inventado o candomblé.

(Reginaldo Prandi, *Mitologia dos orixás*, p. 524-528)

## 1.1 Geografia(s) da religião

Neste capítulo, apontamos como a geografia brasileira, sobretudo as reflexões contemporâneas, têm abordado os estudos acerca das relações entre geografia e religião. Esses trabalhos são evidenciados pelo campo da Geografia Cultural, onde a Geografia da Religião surgiu como uma subdisciplina desta área e cuja análise volta-se para os efeitos das diversas relações da religião com a sociedade, cultura e o ambiente (Gil Filho, 2012).

No contexto brasileiro, a Geografia da Religião assumiu duas principais correntes de pensamento e análise das relações entre espaço e religião:

A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades- santuário e dispersão espacial das hierofanias. De forma simples, poder-se-ia afirmar que essa perspectiva busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem.

A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso. Ainda mais quando são realizadas pesquisas sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito além da materialidade dos templos, pelos intercâmbios simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder (Silva E Gil Filho, 2009, p.76).

Conforme apresentado, a Geografia da Religião possui distintas interpretações de discussões teóricas e diferenças na concepção do sagrado e nas diferenças ontológicas (ou seja, engloba as questões gerais relacionadas ao significado do ser e da existência) da sua

manifestação, marcadas respectivamente pelos trabalhos de Rosendahl<sup>3</sup> (1994; 1995; 2002) e Gil Filho<sup>4</sup> (2004; 2008; 2012).

No Brasil, as pesquisas realizadas sobre religião em Geografia têm crescido constantemente, principalmente entre as décadas de 1990 e 2000, como comenta Gil Filho (2009) no editorial da Revista de Estudos da Religião<sup>5</sup>. Ao abordar as principais perspectivas e debates deste subcampo, o autor evidencia que a Geografia da Religião experimenta uma renovação na discussão entre os geógrafos brasileiros no início do século XXI, em virtude da chamada “virada cultural” e da “virada linguística” no movimento da Nova Geografia Cultural no Brasil. Diante deste quadro de renovação do debate e da apresentação das duas perspectivas de análise, realçamos que:

atualmente, algumas tendências são discerníveis na Geografia da Religião: parte dos geógrafos a considera como tema da Geografia Cultural e se concentra nas abordagens geradas no interior da própria disciplina; outros pendem mais para uma autonomia como subdisciplina da Geografia Humana com métodos e abordagens próprias, em um diálogo maior com outras disciplinas que pesquisam o fenômeno religioso (Gil Filho, 2009, editorial).

Essas duas vertentes mostram a riqueza e a complexidade da Geografia da Religião no Brasil, evidenciando como o campo se beneficia tanto de análises internas e teóricas quanto de perspectivas interdisciplinares que exploram as interações entre o sagrado e o espaço. Esta diversidade de abordagens enriquece o entendimento do fenômeno religioso, ao mesmo tempo em que fortalece a posição da Geografia da Religião como um campo dinâmico e essencial dentro das ciências humanas.

A centralidade do debate de Rosendahl está em um estudo do espaço através do sagrado, desvendando a manifestação concreta da religião na paisagem (ou seja, os reflexos espaciais visíveis do sagrado). A autora identifica que existe na sociedade um complexo de crenças e práticas que se perpetuam ao longo do tempo e possuem um fundamento místico ou religioso atribuído a “objetos consagrados e espacialmente delimitados, tanto em sua forma – no sentido

---

<sup>3</sup> Zeny Rosendahl, professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGeo/UERJ coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), um dos centros de pesquisas que discutem Geografia da Religião, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>4</sup> Sylvio Fausto Gil Filho, professor associado do departamento de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGeo/UFPR coordena no âmbito interdisciplinar o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) e, no âmbito da Geografia o Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) que segue a linha da Geografia da Religião, da Universidade Federal do Paraná.

<sup>5</sup> A “Revista de Estudos da Religião” é uma publicação eletrônica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP.

de extensão – como em sua fixação – no sentido de localizados em um lócus” (LOPES, 2010, p. 52). A partir destas constatações, a autora vai buscar definir a natureza qualitativa destes distintos lócus pela concepção de sagrado e sua manifestação no espaço.

Com base nas propostas de Mircea Eliade (1992) a fim de compreender a natureza do lócus religioso, Rosendahl aponta que as coisas do domínio sagrado equivalem ao poder e constituem, por excelência, uma realidade. O poder é um atributo do sagrado e interpretado pelo discurso religioso como uma força compulsiva e imprevisível, pois não é possível prever quando vai se manifestar, qual será sua intensidade, seus objetos ou a força do poder do sagrado. Desse modo, ao se manifestar em determinado lócus, institui o espaço sagrado. Para a autora:

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (Rosendahl, 2002, p.30).

Nessa perspectiva, a autora se baseia na proposta de Eliade (1992), que considera a dicotomia entre sagrado e profano, na qual a definição de sagrado se opõe à noção de profano, e os humanos tomam conhecimento do sagrado “porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (Rosendahl, 2002, p. 13). Nesta concepção, o sagrado e o profano se opõem e se atraem ao mesmo tempo, porém jamais se misturam.

Segundo Eliade (1992), as manifestações das realidades sagradas são expressas pelo termo "hierofania" (do grego hieros = sagrado e faneia = manifesto), definido como qualquer ato de manifestação do sagrado. Nesse sentido, todo espaço sagrado implica uma hierofania. É por meio das hierofanias que o espaço se torna o “centro do mundo”. Uma hierofania pode se manifestar de diversas maneiras, desde sua forma mais elementar em um objeto qualquer (uma pedra ou uma árvore – elemento “objetivo”) até a hierofania mais suprema, que, para um cristão, é a encarnação de Deus em Jesus Cristo (“experiência subjetiva” – sensações). Ambos funcionam como “sinais” da manifestação do sagrado.

No entanto, é importante ressaltar o paradoxo que constitui toda hierofania: quando a manifestação do sagrado se exerce em um objeto qualquer, mesmo que ele tome outro significado, continua sendo ele mesmo do ponto de vista profano. Portanto, “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania” (Rosendahl, 2002, p. 13).

Eliade (1992) também apresenta as especificidades das experiências religiosas no espaço. A experiência religiosa do espaço sagrado se opõe ao espaço profano, pois, para o primeiro, o espaço possui um atributo existencial – é seu referencial de existência; e, para o segundo, o espaço é homogêneo e neutro. A revelação do espaço sagrado, por meio de qualquer hierofania, permite que se obtenha um “ponto fixo”, uma orientação inicial, ou seja, revela um “centro do mundo”. A manifestação do sagrado dá origem ontológica ao mundo. Com isso, homens e mulheres sentem a necessidade de orientação, ordem e conexão cósmica. Portanto, é fácil compreender que o ser religioso deseja profundamente participar da realidade de existir em um mundo sagrado (Rosendahl, 1995, p. 98).

Resumindo suas colocações Eliade (1992, p.36) pondera que:

[...] a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’, no ‘Caos’; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro.

O estudo das relações entre espaço e religião revela a complexidade das experiências sagradas e profanas na vida humana. Diferentemente, o espaço profano não admite nenhuma verdadeira orientação, já que seu "ponto fixo" aparece e desaparece conforme as necessidades cotidianas. O espaço na experiência profana é neutro e homogêneo, e não há uma "fundação do mundo". Há apenas "uma infinidade de lugares mais ou menos neutros onde o homem se movimenta" (Rosendahl, 2002, p. 31).

A diretriz teórica construída por Rosendahl se direciona às estruturas espaciais da religião, principalmente aos lugares sagrados: templos, cidades sagradas e centros de irradiação religiosa. “Nessa abordagem, o elemento humano aparece como um fluxo em deslocamento cuja atuação é remetida à influência exercida pela organização topológica do sagrado” (Silva, 2010, p. 39). Quando as estruturas organizacionais são colocadas em foco, o fenômeno religioso se circunscreve no jogo das relações institucionais de poder. A autora sugere uma abordagem particular para entender o fenômeno religioso, priorizando os aspectos mais objetivos constituintes da dinâmica religiosa, em detrimento dos mais subjetivos – deixados em segundo plano.

Ancorada nas definições das categorias de análise do espaço sagrado e espaço profano por meio da dicotomia sagrado/profano, Rosendahl estabeleceu um temário para sistematizar os estudos acerca da diversidade religiosa no espaço, a partir do qual as pesquisas em geografia

da religião poderiam ser classificadas. Esse temário é constituído pelos seguintes temas: i) fé, espaço e tempo – difusão e área de abrangência; ii) centros de convergência e irradiação; iii) religião, território e territorialidade; e iv) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo. Em suma, a análise das espacialidades religiosas, conforme proposta por Rosendahl, oferece uma estrutura valiosa para entender como os espaços sagrados e profanos influenciam e são influenciados pelas práticas e crenças religiosas.

Gil Filho (2012) busca fornecer subsídios para investigar o fenômeno religioso por meio da interpretação de suas espacialidades. O autor discute os conceitos de poder, representação e sagrado como formas simbólicas e propõe a análise do discurso religioso e da identidade religiosa para compreender as relações de poder que se estabelecem pela ação institucional da religião. Esses conceitos são, então, aplicados como conceitos geográficos, como espaço de representação e a territorialidade do sagrado.

Segundo o autor, a construção da geografia da religião requer o resgate de uma teoria das representações. Todavia, a geografia da religião é uma geografia do poder exercido através de sua espacialidade. O exercício de poder na religião e nas instituições religiosas assume características particulares.

A religião é marcada por princípios reguladores da vida. Apoiada em seu discurso fundador, ela aponta para a distinção entre virtude e erro, onde “a designação do divino numa força particular, num ser transcendente, confirma a separação entre as práticas do profano e do sagrado” (Ansart, 1978 *apud* Gil Filho, 2012, p. 21).

A partir dessa separação, uma classe específica de especialistas da religião – os sacerdotes – formou-se para perpetuar os valores considerados verdadeiros pela sociedade. Foi por meio da apropriação simbólica do sagrado que essa classe exerceu o poder religioso. Nesse sentido, o “corpo sacerdotal e os especialistas da religião são aqueles que detêm o capital simbólico e o controle dos fundamentos do poder religioso” (Gil Filho, 2012, p. 23).

O conceito de poder na religião está vinculado à disposição da virtude no “reconhecimento do decreto celeste, ou seja, da tradição ou do texto sagrado” (Gil Filho, 2012, p. 23). Existe uma intencionalidade no exercício do poder que está relacionada à noção de autoridade, legitimada pelo discurso da virtude. Esse poder só pode ser adquirido se for reconhecido por outras pessoas ou grupos.

Diante dessas observações, surge um questionamento sobre o pensamento religioso e sua abordagem nas religiões de matriz africana, pois a concepção de profano, integrante do pensamento religioso ocidental, é imposta a outras realidades. Nesse sentido, os autores utilizam o termo hierofania para apresentar as manifestações das realidades sagradas. No

entanto, até que ponto, da forma como foi formulado, esse conceito é adequado para explicar as manifestações sagradas das religiões afro-brasileiras, visto que, para estas, a concepção de sagrado e profano é distinta e não considera a oposição sagrado e profano? É possível operar com essa ideia sem recorrer a oposições binárias?

Toda e qualquer forma de manifestação do sagrado (hierofanias) pode ocorrer em qualquer lugar e a qualquer tempo, nos diversos aspectos da vida, seja econômica, social, espiritual ou fisiológica. Tudo o que o ser humano sente, faz, encontra ou ama pode se transformar em objeto hierofânico (Piazza, 1976). Nessa perspectiva, a compreensão da hierofania adquire novos contornos em um sentido amplo, não dicotomizado.

Os principais autores que trabalham com a Geografia da Religião utilizam a noção de sagrado e profano de Eliade (1992), fundamentada na dicotomia entre esses dois conceitos. Entretanto, ao analisar as religiões de matrizes africanas, percebe-se que suas crenças, cosmologias e práticas não operam na centralidade da divisão binária/dualista. Não há dois mundos distintos e, portanto, não há binarismos como certo/errado, bem/mal, sagrado/profano etc. (Ndaw *apud* Flor Nascimento, 2016, p. 159). Essa visão interfere na organização e na experiência interna das religiões afro-brasileiras.

A oposição sagrado/profano, trazida pelo filósofo Eliade, não se sustenta em nossos estudos, pois as cosmovisões e cosmogonias africanas, herdadas pelas religiões de matriz africana, não suportam essa separação. Para as religiões ocidentais, o sagrado está vinculado ao divino, ao espiritual, algo que não se encontra em nosso mundo terreno e que merece ser cultuado, pressupondo que um dia seremos merecedores de retornar ao plano divino. O profano seria exatamente aquilo que não pertence ao âmbito do sagrado e, portanto, constitui um espaço onde o culto não é necessário ou não pode ocorrer.

Já para as religiões afro-brasileiras, tudo representa uma instância das manifestações dos *orixás*, *inquices*, *voduns* e entidades. As encruzilhadas, o chão, os cemitérios, a água, o vento, o fogo, os corpos, as tecnologias, entre outros, não possuem uma dimensão profana. Todas essas dimensões são sacralizadas, e as conexões são feitas através dos corpos, da mente, dos sentidos, dos objetos e das representações.

Nessas religiões, por não funcionarem segundo as lógicas binárias de oposição, as cosmovisões operam no sentido de totalidades complexas e articuladas, começando pela própria ideia de "mundo": não há dois mundos distintos. O *Orum* (Céu dos Orixás) e o *Aiyê* (Terra dos humanos) não são mundos separados, mas aspectos contíguos e contínuos (e, ao mesmo tempo, descontínuos), partes do mesmo mundo, representados como metades de uma cabaça que se completam. Da mesma forma, não ocorre a separação entre os seres humanos e as divindades,

pois estes estão sempre interconectados nas ações cotidianas, seja no preparo dos banhos de ervas, no uso das guias de orixás, ou nas rezas e oferendas. As matrizes africanas, mais do que religiões, são ontologias de mundos possíveis que incorporam múltiplos aspectos (Escobar, 2015).

Assim, a perspectiva que considera a religião como algo que reconecta dois mundos (humano e divino) não encontra fundamento nas abordagens tradicionais e milenares africanas no continente negro (Inieta, 2010, p. 16-29) ou nas religiões de matriz africana no Brasil.

Contudo, podemos pensar em uma noção de religião que religue as pessoas a contextos identitários rompidos pelos processos escravagistas e coloniais, uma religião com a memória ancestral e com uma história fragmentada. Assim, os candomblés religiam histórias entre Brasil e Áfricas, buscando outras maneiras de conexão que não passem apenas pelo caráter negativo da escravidão, mas por uma atitude criativa frente à vida, que retome valores, práticas e sentidos legados pelo continente africano (Flor Nascimento, 2016, p. 161).

Dessa forma, as religiões afro-brasileiras possuem um sistema mítico que desafia a visão racionalista e excludente do pensamento ocidental, pois não são fragmentárias. Pelo contrário, são totalizadoras, pois conseguem abarcar o ser humano como um todo dentro de seu sistema interativo. Com isso, segundo Carneiro e Cury (1984), essas religiões, através de suas racionalidades contra-hegemônicas, conseguem tratar o indivíduo sob vários aspectos, tais como: i) restaurar sua dimensão natural, estreitando os laços entre os elementos da mitologia e os elementos da natureza, recuperando a unidade entre homem e natureza; ii) a mitologia auxilia na explicação e compreensão das contradições sociais e individuais, sugerindo caminhos alternativos para sua ação sobre a realidade e se opondo ao projeto individualista da sociedade ocidental, oferecendo uma vida comunitária.

Em decorrência da ausência de binarismos ou da falta de destaque a essa questão, alguns autores acham problemático entender as religiões afro-brasileiras enquanto uma religião. Nesse sentido, Durkheim (2003) apresenta uma concepção eurocêntrica a partir da distinção entre magia e religião. Segundo ele, uma não pode fazer parte da outra, pois há uma marcada repugnância da religião pela magia e uma hostilidade da magia pela religião. Ou seja, a magia possui uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas em seus ritos, enquanto nas cerimônias religiosas ocorre exatamente o oposto. Diante dessas considerações, Durkheim afirma que “não encontramos na história, religião sem igreja” (2003, p. 28), assim como “não existe igreja mágica” (p. 29). Portanto, a religião é inseparável da ideia de igreja e pressupõe a sua existência. Ele persiste na sua diferenciação:

O mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros. Mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras, semelhantes à de um doente com seu médico (Durkheim, 2003, p. 28).

Para Durkheim (2003), a religião é “uma coisa eminentemente social”, ou seja, produzida por e a partir de relações sociais. Ao propor essa concepção, define o nascimento do fenômeno religioso, no qual as representações sagradas são representações coletivas que traduzem realidades coletivas, coletividades. Com isso, a religião pode ser configurada como um sistema de crenças e práticas estabelecidas ao redor das coisas sagradas.

Segundo Durkheim, a religião está atrelada à sua institucionalização. Bourdieu (2005) afirma que “toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com suas hierarquias e dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma” (p. 60). A Igreja surge como produto da institucionalização e da burocratização da seita profética. Desse modo, possui diversas características de uma burocracia: “delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das ‘nomeações’, das ‘promoções’ e das ‘carreiras’ [...]” (p. 59-60).

Essa visão eurocêntrica de Durkheim, que distingue rigidamente entre magia e religião e associa a verdadeira religião à institucionalização e à existência de uma igreja, revela-se inadequada para compreender as religiões afro-brasileiras. Essas tradições não operam segundo binarismos e não se encaixam nas categorias de Durkheim, pois sua cosmovisão articula de forma contínua e integrada os aspectos sagrado e profano, humano e divino. As religiões afro-brasileiras, em vez de fragmentarem o mundo em esferas distintas, veem todas as dimensões da vida como interconectadas e sacralizadas. Essa perspectiva desafia a noção ocidental de religião como uma instituição burocratizada e hierárquica, oferecendo uma visão mais holística e integradora da espiritualidade. Portanto, a análise das religiões afro-brasileiras exige uma abordagem que reconheça e respeite suas particularidades, sem impor categorizações externas que não lhes são aplicáveis.

## 1.2 Geografia e racismo religioso

Em primeiro momento, discutiremos os usos, potências e fragilidades que envolvem o que é chamado de intolerância religiosa, terminologia mais difundida na bibliografia sobre ações de violência contra diversas religiões, sobretudo as religiões de matriz africana. A partir desta análise, caberá discutir as relações que abarcam a intolerância religiosa e o racismo religioso, uma vez que, tratando-se de comunidades das religiões de matriz africana, o racismo é o processo estruturante dos constantes ataques de violência (física, simbólica e psicológica) a esses grupos. Para tanto, a aproximação do debate da geografia com o racismo religioso será realizada, demonstrando as espacialidades e particularidades deste tipo de racismo, seus rebatimentos territoriais e suas consequências para os territórios-terreiros.

De fato, o termo “intolerância religiosa” é bastante familiar e mais difundido nas discussões e na literatura que discute a religiosidade. Ele expressa um sentido político e jurídico pautado pelos movimentos sociais nas denúncias aos diversos casos que atacam a liberdade religiosa, garantida na Constituição Federal de 1988. Este movimento culminou na criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), em 2008, no estado do Rio de Janeiro, com o intuito de combater tais práticas. Este debate encontra-se em aberto, uma vez que há múltiplas interpretações, consensos e dissensos acerca dos termos e categorias utilizadas para se referir às situações sofridas pelos grupos de matriz africana.

De acordo com Miranda (2010), a categoria “tolerância” é mais adequada para descrever a situação vivenciada pelos grupos religiosos no Brasil, pois “tolerância” expressa a percepção de que o “outro” encontra-se numa relação assimétrica. Desse modo:

Tolerar é uma palavra que significa levar e suportar, mas também significa destruir e combater [...] Se a aspiração de um grupo a ter sua diferença reconhecida muitas vezes pode estar relacionada a uma opressão sofrida no passado e/ou presente, tolerar a fé de outrem significa uma atitude política, pois corresponderia à garantia de interesses particulares [...] A *tolerância* permite, portanto, explicitar a tensão entre a identidade e a diversidade, em especial, em contextos sociais marcados pela desigualdade (Miranda, 2010, p. 127).

Entretanto, Fonseca e Giacomini (2013) discordam dessa perspectiva no que se refere às ações de violência praticadas contra as religiões de matriz africana. Elas argumentam que a discriminação está embutida no ato de tolerar uma religião, pois a noção de tolerância implica um sentido de superioridade. Segundo as autoras, “ainda que num contexto de valorização das

diferenças, termina, de alguma forma, por deixar espaço para hierarquias e formas de inferiorização” (Fonseca e Giacomini, 2013, p.138).

Dessa forma, a tolerância religiosa traz simultaneamente um duplo reconhecimento, como apontado pelas autoras, inspiradas em Norberto Bobbio: o reconhecimento do ‘Outro’, no igual direito de coexistir e conviver; e o “direito ao erro”, por parte de quem se considera depositário da verdade e permite nesse “Outro” a possibilidade do chamado “erro de boa fé” (Bobbio, 1992 *apud* Fonseca e Giacomini, 2013). Assim, a intolerância sempre parte do princípio da existência de certa superioridade daquele que não tolera o Outro e/ou uma religião.

O estabelecimento de comunidades de terreiro tem por desígnio a reconstrução de um modo de vida que foi usurpado de seus antepassados. Esse roubo teve como principal motivação e combustível o racismo. Os povos africanos e afro-brasileiros precisaram criar mecanismos de resistência a fim de preservar seus elementos essenciais de cultura, modos de ver o mundo e de se relacionarem com a natureza. Uma dessas estratégias são as religiões de matrizes africanas, uma das ações mais importantes na resistência antirracista no Brasil. Por isso, quando uma pessoa que vivencia essa religião tem seus territórios atacados e agredidos, estamos diante de uma retaliação a esse modo de vida reorganizado pelos seus ancestrais (Flor Nascimento, 2016, p. 15).

Nesses casos, os ataques contra o candomblé e a umbanda são frequentemente referidos como manifestações de intolerância religiosa. Contudo, esse termo não é suficiente para descrever o que essas religiões sofrem, pois:

[...] não é apenas o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos nossos templos e irmãos/os que vivem essas religiões. É exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se ataca. Não se trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas, com os saberes (Flor Nascimento, 2016, p. 15).

Os ataques configuram-se como parte das manifestações do racismo que perseguem as matrizes religiosas do povo negro. Nesse sentido, alguns autores e movimentos sociais referem-se às perseguições como racismo religioso, já que consiste em projetar a dinâmica do racismo sobre as práticas em função de suas heranças negro-africanas. Essa categoria específica do racismo abrange práticas de violência que vão desde a demonização das crenças religiosas afro-brasileiras, passando por ofensas morais, chegando até a violências físicas e, em algumas situações, à morte de pessoas que, nos terreiros, praticam suas crenças (Flor Nascimento, 2014).

Portanto, ao considerarmos a complexidade e as múltiplas dimensões do racismo religioso, é essencial reconhecer que os ataques às religiões de matriz africana são mais do que simples manifestações de intolerância. Eles são, de fato, uma continuação do racismo histórico que visa deslegitimar e destruir modos de vida negros, representando uma forma profunda e sistemática de violência que precisa ser combatida com ações concretas e políticas públicas afirmativas.

Em suma, ao analisar as terminologias e seus significados, percebemos que a intolerância religiosa, embora amplamente utilizada, pode não abarcar toda a complexidade e a especificidade das violências sofridas pelos grupos de matriz africana. A relação entre intolerância religiosa e racismo religioso revela-se fundamental para entender os processos estruturantes das agressões contra essas comunidades. Dessa forma, a geografia, ao explorar as espacialidades e particularidades do racismo religioso, contribui significativamente para a compreensão das consequências territoriais e das dinâmicas de resistência e afirmação dos territórios-terreiros.

Para compreender a geograficidade das relações raciais e religiosas, a partir do entendimento de raça<sup>6</sup> como uma categoria que tem como princípio a classificação e hierarquização que ordena e regula as relações sociais, analisamos os casos de racismo religioso que ocorrem contra as religiões afro-brasileiras, focando nos desdobramentos raciais vinculados a essas ações (Santos, 2012). Os casos de racismo religioso misturam hierarquias raciais, espirituais e epistêmicas e, dependendo do contexto, cada uma delas pode ser acionada como base para a discriminação religiosa. O que ocorre é uma substituição discursiva de um princípio hierárquico por outro, mas que tem no racismo a base fundadora da discriminação religiosa (Santos, 2012).

O racismo aparece como um sistema multidimensional de classificação social que, no caso brasileiro, tem nos marcos corpóreos (cor da pele, cabelo, entre outros elementos fenotípicos) o principal traço diacrítico classificatório, mas que pode associar outras variáveis para compor um sistema de dominação, controle e exploração social. Isso resulta da complexidade dos sistemas classificatórios e da forma como eles são operados dentro de regras sociais (Santos, 2017, p. 64).

Os casos de racismo religioso no Brasil estão intimamente interligados a uma dimensão racial e operam como um dispositivo da colonialidade, pois, em muitos momentos, suas práticas

---

<sup>6</sup> “A ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global.” (Grosfoguel, 2010. p. 465).

religiosas são criminalizadas e subalternizadas em relação a qualquer outra matriz religiosa que não seja branco-ocidental, sendo classificadas como folclore, bruxaria, primitivismo, feitiçaria, entre outras.

Entre os argumentos usados para justificar a violência, está a ideia de que essas religiões cultuam o ‘mal’ na forma do demônio – uma entidade que nunca fez parte das crenças dos povos de axé. Essa percepção revela uma profunda ignorância sobre a visão de mundo africana que fundamenta suas práticas religiosas. As religiões hegemônicas de tradição cristã-evangélica veem no demônio um mal absoluto a ser combatido, transferindo arbitrariamente essa batalha para as religiões afro-brasileiras de forma difamatória, incluindo em seus discursos características e práticas que não pertencem a essas religiosidades.

Outro gesto de racismo religioso consiste em reduzir toda a complexidade da religiosidade negro-africana e seus modos de vida reorganizados nas comunidades de terreiro a meras expressões ritualísticas. Embora realizem rituais, reduzir sua complexa matriz cultural a uma prática religiosa é uma forma de ocultar o racismo.

É preciso entender o significado das religiões de matriz africana para compreender que essas práticas religiosas são resistências concretas e depositárias de parte das ontologias de múltiplos grupos sociais que, a custo do próprio sangue, colaboraram para a construção do país.

Enfrentar o racismo religioso é uma forma de desmascarar a continuação da mentalidade racista que permeia a sociedade brasileira e que ataca tudo que tenha heranças africanas de resistência, levando pessoas e instituições a desrespeitarem os territórios, crenças, práticas e saberes que se mantêm em torno dos terreiros. E se são esses legados africanos que incomodam nas religiões de matrizes africanas, é mais que compreensível o motivo pelo qual o racismo religioso seja a causa fundamental desses lamentáveis ataques que assistimos lastimavelmente crescer em nosso país! (Flor Nascimento, 2016, p. 15).

Ao propor um estudo sobre as "Geografias do terror", Oslender (2008, 2018) nos auxilia a embasar a análise acerca da espacialização do racismo religioso e como ele vai definindo a espacialização do terreiro. O conceito de "Geografias do terror" abre um leque de possibilidades para estudar uma diversidade de fenômenos geográficos relacionados ao terror e terrorismo<sup>7</sup>. Através dessa perspectiva, investigamos as múltiplas manifestações do terror experimentado por grupos e pessoas e como, a partir disso, elas criam táticas para resistir ao convívio diário.

---

<sup>7</sup> Ao analisar as noções de “terror” e “terrorismo” o autor extrapola a visão dos discursos geopolíticos contemporâneos no qual o “terrorismo” se exerce exclusivamente contra sistemas do Estado democrático neoliberal ocidental e oculta “outros terrorismos”, inclusive aqueles praticados por estes mesmos Estados democráticos neoliberais. Assim como utiliza essas noções enquanto ferramentas metodológicas para investigação dos impactos do terror e suas manifestações espaciais nas populações locais.

Dessa forma, alguns questionamentos se colocam: como o terror é vivenciado nos terreiros? Ou melhor, nas religiões de matriz africana? Quais as expressões concretas do terror nas paisagens desses grupos? Quem são os agentes do terror? Como se luta e resiste ao terror?

A dimensão do terror, segundo o autor, é uma estratégia de guerra e ferramenta de dominação que atinge tanto as suas vítimas mais imediatas quanto os seus sobreviventes. É comunicativa e funciona como um espetáculo, enviando uma mensagem aos seus sobreviventes. A aplicação do terror gera “*un profundo sentimiento de temor entre las poblaciones locales y los lugares se transforman en espacios de miedo que rompen dramáticamente las relaciones sociales locales y regionales*” (Oslender, 2018, p. 76).

Por essa perspectiva, entendemos a geografia do terror enquanto uma espacialização de um projeto necropolítico<sup>8</sup> (Mbembe, 2011), com o necropoder servindo como um instrumento base para a gestão racista do espaço e do território sagrado (Oliveira, 2017), que pressupõe a eliminação do outro e todas as suas formas de existência. Trata-se de uma política de morte material e simbólica. Os agentes modeladores do espaço do necropoder, no atual contexto de ataques às religiões de matriz africana, orquestram ações de diversos impactos - desde a dimensão material até a dimensão da vida - sobre os povos de terreiro.

A “geografia do terror” nos serve como uma ferramenta conceitual e metodológica para investigar essas ações e seus rebatimentos no território, a partir das sete dimensões do terror propostas por Oslender (2008, 2018). O primeiro ponto é a produção de *Paisagens do Medo*, visíveis por meio dos vestígios deixados pelas ações de violência, tais como casas de santo destruídas e queimadas, buracos de bala ou pichações nas paredes, entre outras. Essas paisagens imprimem uma sensação de medo produzida pelo terror experimentado pelos grupos que fazem parte desses espaços, tanto na sua imaginação quanto materialmente expressa na paisagem. Os povos de terreiro vivenciam essas paisagens de diferentes formas. Um exemplo é o terreiro em São Gonçalo, que em 2016 teve seu muro pichado com os dizeres: “Aqui não queremos macumba” (Figura 1), deixando uma sensação de insegurança para aqueles que frequentam o local.

---

<sup>8</sup> O filósofo Achilles Mbembe (2006) baseado nas ideias de Foucault de biopolítica considera o necropoder e a necropolítica como uma expressão máxima do poder e na capacidade de decidir aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer.

Figura 1 - Centro de Umbanda em Jardim do Bom Retiro, São Gonçalo, tem o portão pichado



Fonte: Jornal Extra, 2016.

Outro exemplo frequente de racismo religioso ocorre quando grupos de vertentes neopentecostais ou traficantes que se autodenominam evangélicos queimam ou destroem terreiros. Um caso é o terreiro de candomblé queimado em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ), em agosto de 2016 (Figura 2).

Figura 2 - Terreiro de candomblé Kwe Cejá Donlomin Lojiquejil Axé queimado em Nova Iguaçu, RJ, em 2016



Fonte: Jornal Extra, 2016.

As ações racistas são intensificadas quando traficantes evangélicos ordenam que os próprios membros da religião destruam objetos sagrados. Uma situação emblemática é a de uma mãe e um pai de santo que foram obrigados a quebrar pertences litúrgicos enquanto os traficantes destruíam seu terreiro de candomblé, na Baixada Fluminense, na RMRJ, em 2017 (Figura 3). Um vídeo foi divulgado nas redes sociais, no qual os traficantes diziam:

Quebra tudo, quebra tudo! Apaga as velas, porque o sangue de Jesus tem poder! Arrebenta as guias todas! Todo o mal tem que ser desfeito, em nome de Jesus! Quebra tudo porque a senhora é quem é o 'demônio-chefe'! É a senhora quem patrocina essa cachorrada! Quebra tudo! Arrebenta as guias todas, derrama, quero que quebre as guias todas! (Coelho, 2017).

Figura 3 - Mãe e pai de santo sendo obrigados a destruir os objetos sagrados do próprio terreiro a mando de traficantes



Fonte: Jornal Extra, 2017

Essas situações e imagens revelam marcas da violência na paisagem: templos e símbolos sagrados destruídos e queimados. Estes são lembretes constantes de como os atores modeladores do espaço do necropoder agem, deixando *“un recuerdo que está ‘vivo’ en los paisajes producidos como resultado de la penetración, violación o tortura de esos cuerpos”* (Oslender, 2008). Esses atos reforçam a relação entre o medo e a paisagem, vivenciada pelas comunidades de terreiro em seu espaço social cotidiano e nas práticas religiosas.

As ações de violência geram *restrições à mobilidade e às práticas espaciais rotineiras* – a segunda dimensão proposta pelo autor – uma vez que o regime de terror impõe restrições às práticas cotidianas, tanto implícitas (ditadas pelo medo, que desencoraja a pessoa a deslocar-se para certos lugares) quanto explícitas (proibindo a população de ir a determinados locais). O sentido de insegurança permeia o ambiente, definindo a espacialização do terreiro. Ou seja, práticas cotidianas como fazer oferendas em lugares sagrados (cachoeiras, encruzilhadas, matas, estradas etc.) já não são mais realizadas em certos locais ou em determinadas horas do dia. Sair na rua com as vestimentas do axé, usar guias ou contra-eguns<sup>9</sup>, entre outras atividades, também são afetados.

Um sentimento de insegurança fragmenta o espaço, reduz a mobilidade diária e, em momentos de realização dos cultos aos orixás, o medo se alastra pelo espaço, comprometendo a maneira como as pessoas se movimentam (Oslender, 2008).

Esse contexto de terror leva à *transformação dramática do sentido de lugar*. Sem conseguir realizar suas práticas cotidianas, o lugar do sagrado, da ancestralidade, da família e da conexão com os orixás começa a ser substituído por outros sentimentos, perdendo seu sentido original. Agora, o que está marcado na memória é o espaço físico da violência, do massacre ou do encontro com os agentes do terror. Ao falar, sentir e lembrar-se do lugar, são lembradas experiências e lembranças traumáticas, cheias de medo e angústia.

Para aqueles que pertencem às religiões de matriz africana, assim como para outras práticas religiosas, o sentido do terreiro vai além de um espaço de realização de cultos. Os terreiros são lugares onde sociabilidades, solidariedades e laços familiares são construídos, um espaço livre de opressão e controle, similar à noção de "lar" proposta por Bell Hooks (1991, p. 41-49) *apud* Oslender (2008). Quando esses espaços são violados, os imaginários individuais e coletivos são substituídos pelo "senso de lugar aterrorizado" (Oslender, 2008).

O racismo religioso, especialmente nas periferias, frequentemente desencadeia processos de *desterritorialização*. O terror elimina as formas existentes de territorialização. As ameaças de expulsão e massacre forçam Yalorixás e Babalorixás a abandonar suas casas, numa tentativa de fuga, reterritorializando-se em outros espaços<sup>10</sup>. Esse processo, descrito por

---

<sup>9</sup> Contra-egun é um apetrecho trançado com palha da costa, ele pertence ao orixá Obaluayê – orixá que representa a terra e a morte, protetor e curandeiro – serve para afastar espíritos desencarnados daqueles que estão fazendo uma obrigação.

<sup>10</sup> A partir de Haesbaert (1999, 2004), baseado nas ideias de Deleuze e Guatarri, o conceito de desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território e a reterritorialização é o movimento de reconstrução do território, ou seja, a desterritorialização e a reterritorialização são processos indissociáveis, pois ambos se dão nas relações de poder.

Oslender (2008) como "desterritorialização mental", resulta da violência, pois os lugares passam a parecer perigosos devido à percepção mental, rumores e ansiedades em frequentar esses locais, inviabilizando práticas e causando perda de controle territorial.

Nesse contexto, dispositivos legais também são criados para invisibilizar a expressão cultural afro-brasileira, como o Decreto de Lei 4.321911<sup>11</sup>, de 26 de maio de 2017, instituído pelo prefeito bispo Marcelo Crivela na cidade do Rio de Janeiro. Esse decreto define que qualquer espaço religioso precisa de autorização e alvará para funcionar, assim como qualquer aglomeração de pessoas em espaços particulares necessita da autorização do seu gabinete, podendo ser revogada a qualquer momento. Fica clara a intenção desse decreto em atingir as religiões afro-brasileiras e a cultura negra, pois a maioria das casas de candomblé e umbanda não possui alvará de licença devido às perseguições históricas e estratégias de autopreservação, como a busca de locais afastados para não serem vistas.

Além disso, esse decreto impõe maiores dificuldades para obter o alvará de licença, especialmente para casas de axé localizadas em fundos de áreas residenciais. Muitas solicitações de legalização são indeferidas por estarem em "fundo de quintal" e "área residencial", restringindo ainda mais a liberdade de culto das religiões de matriz africana.

Esse contexto pode desencadear *movimentos físicos no espaço* devido ao terror de ameaças e mortes. No caso dos terreiros, isso pode resultar também de políticas públicas, levando ao deslocamento forçado<sup>12</sup>. Esse deslocamento pode ocorrer em menor escala, com a saída de alguns membros do terreiro, ou em uma escala maior, com o êxodo da casa de santo para outra localidade. Os movimentos podem ser de curto prazo e duração, quando os membros se afastam até que as situações de ameaça se dissolvam, deixando os terreiros temporariamente inativos. Ou podem ser de longo prazo e longa distância, com a instalação em outros bairros ou municípios.

Tanto nos casos de retorno aos lugares de origem quanto na instalação dos terreiros em novas localidades, há uma tentativa de recuperação da territorialidade perdida, estabelecendo um processo de reterritorialização. Portanto, os processos de desterritorialização devem ser

---

<sup>11</sup> Decreto Nº 43219 de 26 de Maio de 2017. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2017/4321/43219/decreto-n-43219-2017-institui-o-sistema-rio-ainda-mais-facil-eventos-riamfe-simplifica-os-procedimentos-relativos-a-autorizacao-e-a-realizacao-de-eventos-e-producoes-de-conteudo-audiovisual-em-areas-publicas-e-particulares-no-municipio-do-rio-de-janeiro-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 20 de abril de 2018.

<sup>12</sup> Esse processo de movimentos físicos pelo espaço vivenciado pelas comunidades de terreiros, que vão desde o processo de territorialização das casas de santo até a atualidade, vai ser discutido no próximo capítulo.

analisados em conjunto com os processos de reterritorialização, pois estão em uma relação dialética (Haesbaert, 2010 [2004]).

O movimento de retorno ao local de origem do axé é um caminho tortuoso, marcado por medo e incertezas quanto às condições materiais do terreiro e, sobretudo, às condições psicológicas dos membros da casa. Estabelecer a casa em outro lugar implica uma redefinição das relações sociais anteriores e a criação de novas relações, além da reconstrução das paisagens do medo em espaços de solidariedade, família e conexão com os ancestrais. Esse processo envolve tentativas de sobrevivência, reconstrução física dos espaços, dificuldades de acomodação em um local desconhecido e, muitas vezes, hostil, além de carregar a estigmatização por pertencer ao Candomblé ou à Umbanda (Oslender, 2018).

A reconstrução dos terreiros não é um movimento fácil, especialmente para aqueles que tiveram suas casas de santo destruídas. Isso implica anos de dedicação, arrecadação de fundos e, em muitos casos, Yalorixás e Babalorixás abdicam de suas vidas pessoais e profissionais para se dedicarem aos Orixás e cuidarem da família de santo. É extremamente custoso, tanto pessoal quanto financeiramente, ver anos de trabalho transformados em ruínas em questão de horas, destruindo gerações de vidas e esforços.

Diante disso, as comunidades de terreiros criam *estratégias espaciais de resistência* e vínculos de solidariedade para resistir às imposições de terror e violência, atuando de diversas formas e em múltiplas escalas. Surgem movimentos sociais que operam contra o racismo religioso com políticas de resistência e estratégias em níveis nacionais, regionais e locais. Para perpetuar suas histórias, memórias e crenças religiosas, constantemente apagadas e invisibilizadas pelo imaginário eurocêntrico, as comunidades criam formas de resistência, como a construção de redes de solidariedade entre o povo de santo, alianças estratégicas com setores da sociedade que auxiliem na recuperação após a violência e a atuação do Movimento Negro brasileiro, entre outras formas.

O objetivo desta discussão foi apontar uma ferramenta conceitual-metodológica para os estudos de geografia e racismo religioso. O uso das “geografias do terror”, conforme indicado por Oslender (2008, 2018), possibilita uma aproximação da ciência geográfica com os rebatimentos territoriais e os impactos do racismo religioso.

Em resumo, o racismo religioso e a violência contra as religiões de matriz africana não apenas destroem fisicamente os terreiros, mas também ameaçam a estrutura social, emocional e cultural das comunidades envolvidas. A resistência dessas comunidades, através da reterritorialização e da criação de redes de apoio, demonstra a capacidade de adaptação e resiliência frente às adversidades impostas pelo necropoder.

Concluindo, a análise das geografias do terror e seus impactos nas religiões de matriz africana revela a complexidade e profundidade dos efeitos do racismo religioso. As estratégias de resistência desenvolvidas pelas comunidades de terreiros são essenciais para a manutenção de suas práticas culturais e religiosas, assim como para a preservação de suas identidades e territorialidades.

### **1.3 Territórios, territorialidades e processos de territorialização**

Neste subcapítulo, iniciaremos a discussão dos conceitos da geografia de território, territorialidades e processos de territorialização. Abordaremos como esses conceitos são fundamentais para compreender as dinâmicas de poder e resistência nas comunidades de terreiros. Além disso, analisaremos a importância da territorialidade na manutenção e preservação das práticas culturais e religiosas afro-brasileiras, destacando a centralidade desses conceitos nas agendas acadêmicas e nos movimentos sociais contemporâneos.

No que se refere à dimensão analítica, optamos pelo uso da tríade de conceitos: território, territorialidade e territorialização. Esses conceitos são chaves de leitura da realidade em questão e estão diretamente associados às relações de poder das comunidades de terreiro em São Gonçalo. A análise dos conceitos de território e processos de desterritorialização está relacionada a: i) nossa formação e atuação na Geografia; ii) o contexto geopolítico de produção do conhecimento no Brasil e América Latina; e iii) os campos de investigação e os referenciais empíricos de nossas pesquisas sobre religiões de matriz africana (Cruz, 2015).

Para a geografia brasileira, o conceito de território é estruturante do campo disciplinar, ou seja, ele possui uma centralidade e um caráter estruturador na identidade e na organização da matriz disciplinar (Cruz, 2015, p. 2). Em outras áreas das ciências humanas, como a antropologia, história e ciências políticas, o conceito de território não possui a mesma posição. Embora reconhecido como uma importante categoria, ele não assume a função estruturante que tem na Geografia.

Nas últimas décadas, território, territorialidade e processos de territorialização transformaram-se em categorias centrais no contexto brasileiro e latino-americano, principalmente devido às lutas pela terra promovidas pelos movimentos sociais e ao discurso acadêmico da geografia crítica da década de 1970, ancorado no materialismo histórico-dialético. Com o aumento da percepção do papel ontológico e epistemológico da espacialidade

na compreensão dos processos sociais, configurou-se uma verdadeira “virada espacial” (Cruz, 2015). Diante desse cenário, a produção acadêmica tem engrandecido e diversificado o debate acerca da estruturação teórica e epistemológica do conceito de território e seus processos derivados de desterritorialização.

Essa produção intelectual reflete e dialoga diretamente com uma nova dinâmica econômica e sociopolítica, na qual o território, os "recursos territoriais", os "conflitos territoriais", os "direitos territoriais" e as "políticas territoriais" ganham cada vez mais força e centralidade nas agendas do capital, do Estado e dos movimentos sociais (centralidade histórico-empírica) (Cruz, 2015, p. 2). Nesse contexto, alguns autores afirmam que vivemos um “giro territorial”, no qual o território alcançou uma dupla centralidade/visibilidade: uma centralidade analítica, enquanto categoria de análise, e uma centralidade empírica, enquanto categoria da prática (Cruz, 2015).

Na categoria de análise, o uso do conceito de território tem se disseminado entre outros campos das ciências sociais e humanas, deixando de ser uma categoria fundamental apenas para a Geografia. Ele tem sido utilizado para desvendar os múltiplos fenômenos espaciais (Haesbaert, 2014; Cruz, 2015). A importância e disseminação desse conceito para outras áreas das ciências humanas e sociais levaram alguns autores a anunciarem que estamos vivenciando o surgimento de uma “abordagem territorial” ou um “paradigma territorial”.

Na centralidade empírica, enquanto categoria da prática, o território aparece de duas formas, segundo Cruz (2015): como categoria normativa, hegemônica e institucionalizada, e como categoria insurgente e instituinte. O território, enquanto categoria normativa, foi incorporado pelo Estado em seus diversos campos de ação/intervenção por meio de inúmeras políticas de ordenamento territorial e pelo planejamento estratégico das empresas privadas. Para Haesbaert (2014):

Como categoria normativa, ou seja, respondendo não tanto ao que o território é, mas ao que o território deve ser, a partir de determinados interesses econômicos, temos tanto empresas privadas, que defendem a valorização de produtos a partir de determinada 'base territorial' (ou 'regional'), quanto o Estado, em suas inúmeras políticas de ordenamento territorial (p. 55).

O autor aponta que, no caso brasileiro, podemos elencar diversos exemplos de políticas estatais de bases territoriais. Vários ministérios utilizam o território como base fundamental para a elaboração de suas políticas e intervenções, como a Política Nacional de Ordenamento Territorial (PNOT) do Ministério da Integração Nacional, de 2004, e o Programa dos Territórios da Cidadania do Ministério do Desenvolvimento Agrário, de 2008. Essa abordagem impõe um

modelo de ordenamento territorial eurocêntrico, arraigado ao sistema mundo moderno-colonial (Quijano, 2005), e uma compreensão do território sob o ponto de vista político-jurídico.

Desse modo, as políticas estatais mencionadas exemplificam como o Estado brasileiro adota um modelo de ordenamento territorial que reflete uma perspectiva eurocêntrica e colonialista. Essas políticas, fundamentadas em uma visão político-jurídica do território, perpetuam estruturas de poder e dominação que estão enraizadas no sistema mundo moderno-colonial, conforme discutido por Quijano (2005). Esse enfoque não só reforça a marginalização de grupos sociais historicamente oprimidos, como também ignora as complexidades culturais e as necessidades locais, ao impor um modelo de desenvolvimento que privilegia interesses hegemônicos e reproduz desigualdades sociais e espaciais.

Por sua vez, o território enquanto categoria insurgente e instituinte é frequentemente utilizado pelos movimentos sociais de grupos subalternizados. Ele funciona "como um dispositivo de agenciamento político; essa categoria é uma espécie de catalisador das energias emancipatórias na luta por direitos e justiça" (Cruz, 2015, p. 3). O movimento Zapatista foi um dos primeiros a colocar o conceito de território dentro de suas pautas de reivindicações. Segundo o comandante Kéli: "a terra e o território são mais do que apenas fontes de trabalho e alimentos, são também cultura, comunidade, história, ancestrais, sonhos, futuro, vida e mãe" (Haesbaert, 2014, p. 55).

Nesse sentido, o território como categoria da prática é "produzido em meio às múltiplas lutas de resistência dos diferentes grupos subalternos que, do espaço rural ao urbano, marcam a diversidade geo-histórica latino-americana" (Haesbaert, 2018, p. 277). O (re)surgimento desses grupos confronta o modelo civilizatório ao reposicionar o sentido da luta. O território, quando entendido como uma categoria insurgente, assume um papel central nas lutas de movimentos sociais de grupos subalternizados. Mais do que um simples espaço físico, ele se torna um símbolo de resistência, identidade e memória coletiva, essencial na defesa dos direitos e da justiça.

A leitura do conceito de território como categoria de análise e de prática possibilita um estudo da geofricidade humana pelo aspecto da política. Ou seja, "uma leitura da espacialidade que privilegia a ação e as relações sociais de poder/conflito/resistência em múltiplas dimensões e configurações socioespaciais" (Cruz, 2015, p. 3).

Diante do exposto, é notório o aumento do uso do conceito de território nos trabalhos e pesquisas no campo da Geografia, especialmente aqueles que dizem respeito aos diversos conflitos envolvendo a luta e a defesa da terra e do território. Esse processo ocorre não apenas

no campo analítico, mas também é amplamente empregado como instrumento da práxis política e de luta dos movimentos sociais emancipatórios na América Latina.

Por esse prisma, sublinhamos os territórios, os processos de territorialização e as territorialidades, vinculados à dinâmica de espaço-poder como reflexão das noções de território (Haesbaert, 2014). Utilizaremos o raciocínio de autores da geografia que se aprofundaram na construção de perspectivas teórico-geográficas sobre o território na virada da geografia crítica e operam através de uma abordagem relacional do conceito, como Raffestin (1993), Bonnemaïson e Cambrèzy (1996), Sack (2011 [1986]), Souza (2009 [1995], 2013) e Haesbaert (2004, 2007, 2010 [2004], 2011, 2013, 2014, 2018). Embora haja diferenças entre as linhas de pensamento desses teóricos sobre o território, a diversidade de concepções nos fornece um arcabouço teórico e prático para compreender o sentido e a utilidade do conceito no contexto brasileiro e latino-americano.

Por meio do acúmulo de pesquisas sobre o conceito de território na Geografia e em outras áreas das Ciências Sociais e Humanas, Haesbaert (2010 [2004]) analisa o território por diferentes prismas e propõe uma classificação/tipologia das abordagens territoriais a partir de três linhas: i) jurídico-política; ii) cultural/simbólica; e iii) econômica. Ele traz a seguinte reflexão:

- **Política** (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa também a todas as relações espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.
- **Cultural** (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.
- **Econômica** (muitas vezes economicista): menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão “territorial” do trabalho, por exemplo (p. 40).

O autor ainda acrescenta uma quarta concepção: a natural(ista). Pouco difundida nas Ciências Sociais, essa abordagem utiliza "uma noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza, especialmente no que se refere ao comportamento 'natural' dos homens em relação ao seu ambiente físico" (Haesbaert, 2010, p. 40).

A categorização das variadas perspectivas sobre o território é instrutiva, mas sua aplicabilidade é complexa, especialmente quando se trata dos terreiros de matriz africana. Nesses casos, as diversas dimensões estão inter-relacionadas tanto ontologicamente quanto epistemologicamente (Monteiro, 2017).

Embora existam diversas formulações de autores que discutem essas direções teóricas, elas não possuem a mesma relevância da produção intelectual dos geógrafos. A concepção com ênfase política é a mais desenvolvida e utilizada pela Geografia, mesmo com distintas visões entre os autores. No entanto, o debate de caráter cultural apresentou grande crescimento nas últimas décadas devido ao movimento mais amplo de centralidade epistemológica que a cultura vem assumindo nas ciências sociais (a chamada virada cultural) (Cruz, 2015, p. 5).

Sob a visão relacional do território, Souza (2009 [1995], 2013) define que, em primeiro lugar, o território é o poder; ou seja, o território é “definido e delimitado a partir das relações de poder” (Souza, 2009, p. 78). O que define o “perfil” do conceito é a dimensão política das relações sociais. No entanto, isso não significa que os aspectos culturais (o simbolismo, as teias de significados, as identidades, entre outros) ou econômicos (os processos de produção, o trabalho e a circulação de bens) não tenham papel fundamental ao se relacionarem ao conceito de território (Souza, 2013). Esses aspectos são essenciais para compreender o conceito e, em alguns momentos, são as principais influências na luta pela delimitação de territórios. Para o autor, a verdadeira motivação do conceito de território é: “quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço?” (Souza, 2009, p. 78). Essa definição mostra que o território é fundamentalmente um instrumento de exercício de poder, não ocultando conflitos e contradições sociais.

Essa definição possibilita uma compreensão do território como uma área de influência e domínio de um grupo, o que pressupõe uma flexibilização da visão do território como “um campo de forças, uma teia ou uma rede de relações sociais que, na sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a distinção entre nós (os insiders) e os outros (os outsiders)” (Souza, 2009, p. 86).

O território envolve múltiplos processos de territorialização, configurados de acordo com as motivações acionadas. Sobre as principais razões que podem causar a territorialização nos espaços e manter controle sobre eles, Souza (2013) argumenta:

O desejo ou a cobiça com relação a um espaço podem ter relação com os recursos naturais da área em questão; podem ter ligação com o valor estratégico-militar daquele espaço específico; e podem se vincular, também, às ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço (ou, mais especificamente, entre um grupo e objetos geográficos determinados, como um santuário ou símbolo 'nacional') (p. 88).

Assim, ao se examinarem as motivações para ocupar ou proteger um território, ou seja, os fatores que estão por trás do processo de territorialização, deve-se descobrir a diversidade de razões. Dependendo das condições e do contexto de análise, uma dimensão específica sobre o

território pode se sobressair e parecer mais relevante. No entanto, todos os outros aspectos das relações sociais são pertinentes e devem ser levados em conta no estudo (Souza, 2013). As motivações podem ser profundamente culturais ou econômicas e não necessariamente de ordem "exclusivamente" política ou estratégico-militar.

Uma concepção de território foi desenvolvida por Haesbaert (2018) a partir de uma leitura mais ampla de poder, baseada na distinção proposta por Henri Lefebvre entre os processos de dominação e apropriação do espaço:

A dominação tende a originar territórios puramente utilitários e funcionais, sem que um verdadeiro sentido socialmente compartilhado e/ou uma relação de identidade com o espaço possa ter lugar. Dessa forma, o território deve ser visto na perspectiva não apenas de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, afetiva (Haesbaert, 1997, p. 41 *apud* Haesbaert, 2018, p. 279).

O território, além de envolver um controle físico e material, também abrange um controle/poder simbólico, como no caso da construção de identidades territoriais (Haesbaert, 2011). A partir desta reflexão, o autor entende como componente básico do princípio dos territórios o poder, tanto no sentido mais explícito de dominação, quanto no sentido mais implícito (ou simbólico) de apropriação (Haesbaert, 2014). Assim, o território está imerso nas relações de dominação e/ou apropriação, no seu caráter funcional e simbólico, uma vez que as relações de poder impõem funções e significados ao espaço.

Poderíamos dizer que o território, enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais "concreta" e "funcional" à apropriação mais subjetiva e/ou "cultural-simbólica". Embora seja completamente equivocado separar essas esferas, cada grupo social, classe ou instituição pode "territorializar-se" através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolvem com os "seus" espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo (Haesbaert, 2010, p. 95-96).

Dessa forma, Souza (2013) e Haesbaert (2004) afirmam que os processos que envolvem a territorialização de um grupo social, classe ou instituição podem possuir tanto um caráter mais econômico-político quanto político-cultural, sendo incabível separar essas esferas.

Outro autor que destaca o valor relacional do território é Raffestin (1993), que o aborda de uma perspectiva distinta. Para ele, o espaço pode ser considerado um "trunfo" e o território, "o campo de ação dos trunfos":

O espaço e o tempo são suportes, portanto condições, mas também trunfos. Eis por que Lefebvre tem toda razão quando diz que “o espaço é político”. Em todo caso, o espaço e o tempo são suportes, mas raro que não sejam também recursos e, portanto, trunfos (p. 47). O território é um trunfo particular, recurso e entrave, continente e conteúdo, tudo ao mesmo tempo. O território é o espaço por excelência, o campo de ação dos trunfos (p. 59-60).

Dessa forma, o território assume um caráter político, evidenciando o processo de sua construção a partir do espaço, que, segundo Raffestin, é preexistente ao território. Nesse contexto, o autor faz referência ao filósofo Henri Lefebvre, compreendendo o espaço como uma "matéria-prima" que é "dada" e resulta da ação de um ator sintagmático em qualquer nível (Raffestin, 1993, p. 143). Essa matéria-prima, que pode ser apropriada de forma concreta ou abstrata (como através da representação em mapas), é territorializada pelo ator por meio de trabalho, energia e informação. Esse processo de territorialização revela as relações de poder envolvidas.

Um aspecto fundamental do debate sobre o território, segundo Raffestin, é que sua construção expõe as relações de poder, tornando-as indissociáveis da definição de território. Nesse sentido, o poder é constitutivo do conceito de território e possui uma dimensão relacional, intrínseca a todas as relações sociais.

A leitura do território sob essa ótica relacional implica que ele não deve ser visto de forma reducionista, como algo fixo, delimitado ou enraizado. Pelo contrário, o território, por sua natureza relacional, é movimento, fluidez, interconexão e temporalidade (Haesbaert, 2004).

Considerando essa compreensão política do território, especialmente em sua ligação com as relações de poder, Raffestin sustenta as proposições de Michel Foucault:

1. O poder não se adquire; é exercido a partir de inumeráveis pontos;
2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais, etc.), mas são imanentes a elas;
3. O poder vem de baixo; não há uma oposição binária e global entre dominador e dominados;
4. As relações de poder são, concomitantemente, intencionais e não subjetivas;
5. Onde há poder há resistência e, no entanto, ou por isso mesmo, está em posição de exterioridade em relação ao poder (Raffestin, 1993, p. 53).

Ao destacar que o poder não é algo que se adquire, mas sim que se exerce a partir de múltiplos pontos, Raffestin enfatiza a complexidade das relações de poder. Essas relações são intrínsecas a todas as outras formas de interação social, econômica e política, e não estão em uma posição de exterioridade em relação a elas.

Além disso, ao afirmar que o poder "vem de baixo" e rejeitar a oposição simplista entre dominadores e dominados, ele revela a natureza difusa e descentralizada do poder. As relações

de poder, embora intencionais, não são necessariamente subjetivas, o que reflete a ideia de que elas operam de maneira estrutural e sistêmica. Por fim, o reconhecimento de que onde há poder, há também resistência, reforça a noção de que as forças de oposição são uma parte inseparável e dinâmica da própria estrutura do poder. Assim, a análise de Raffestin baseadas em Foucault oferece uma compreensão mais profunda e complexa do território como um campo de ação política onde as relações de poder e resistência estão constantemente em jogo.

Segundo Foucault, o poder não é um objeto, mas sim uma relação; cada relação social é, portanto, um ponto de surgimento de poder. Lapierre complementa essa ideia, afirmando que “o poder se enraizaria no trabalho”, sendo o trabalho definido por duas dimensões: energia e informação” (Raffestin, 1993, p. 56). No entanto, ao se apropriar do trabalho, a sociedade o fragmenta, separando a energia da informação, ou seja, o trabalho manual do trabalho intelectual. Dessa forma, os seres humanos perdem sua capacidade original de transformação, que passa a ser dominada pelas organizações.

O poder busca, de forma incessante, exercer controle sobre as pessoas e as coisas. Nesse contexto, Raffestin (1993) considera que os "trunfos" do poder são a população, o território e os recursos. A população é o elemento primordial, pois está na base de todo poder; sem ela, o território, que é o palco das relações de poder, torna-se apenas uma potencialidade. Os recursos, por sua vez, definem os limites e as possibilidades das ações que podem ser realizadas. A interdependência entre esses elementos é fundamental para a configuração e o exercício do poder.

As organizações que conseguem combinar energia e informação, ao se apropriarem da "unidade-trabalho" e alienarem o trabalhador, acabam por privilegiar a dimensão simbólica desses trunfos de poder (Haesbaert, 2004). Contudo, as organizações muitas vezes se concentram apenas na simbologia desses trunfos ideais de poder, o que Raffestin (1993) observa como uma fragilidade do poder. Essa fragilidade surge do crescente distanciamento entre o trunfo real — o referencial — e o trunfo imaginário — o símbolo. A dependência excessiva de símbolos pode enfraquecer o poder, pois cria uma desconexão entre a realidade concreta e a representação simbólica.

Seguindo a perspectiva de que o território é uma manifestação multidimensional e multiescalar do poder, Robert Sack (2011 [1986]), em sua obra *Human Territoriality: Its Theory and History*, argumenta que a territorialidade é uma estratégia fundamental para entender os efeitos dos fenômenos sociais que utilizam estratégias espaciais para definir territórios. De modo geral, ele define a territorialidade como "a tentativa, por indivíduos ou grupos, de afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, delimitando e

assegurando seu controle sobre determinada área geográfica" (Sack, 2011, p. 76). A territorialidade, enquanto estratégia espacial de poder, é essencial para moldar e controlar o uso do espaço e as relações que nele ocorrem.

O autor também aponta que a territorialidade, enquanto forma espacial do poder, é uma estratégia humana para afetar, influenciar e controlar os usos do espaço, sendo materializada por diferentes graus de acesso a pessoas, coisas e relações (Cruz, 2015).

A territorialidade, para os humanos, é uma estratégia geográfica poderosa para controlar pessoas e coisas através do controle de área. Os territórios políticos e a propriedade privada da terra podem ser as formas mais familiares, mas a territorialidade ocorre em vários graus e em inúmeros contextos sociais. Ela é usada nas relações cotidianas e nas organizações complexas (Sack, 2011, p. 63).

Refletindo sobre a territorialidade como uma estratégia para controlar acessos diferenciados, surgem questões como: quem controla, afeta e influencia o quê, a quem e por quê? Além disso, é importante considerar os instrumentos e dispositivos usados para exercer o poder no processo de consolidação da territorialidade, que podem assumir diversas formas. Segundo o autor, podem ser de inúmeras formas:

[...] a territorialidade pode ser afirmada de inúmeras maneiras, incluindo descrições de trabalho (quanto tempo você pode ficar sentado, onde você pode ficar sentado, onde você pode ou não ir etc.), direitos legais, força bruta ou poder, normas culturais e proibições sobre o uso de áreas e formas sutis de comunicação, como postura do corpo (Sack, 2011, p. 79).

A afirmação da territorialidade pode ocorrer por meio de diversas formas, desde o uso da violência até a manipulação de aspectos culturais e simbólicos, incluindo o controle do corpo. Assim, a definição de territorialidade proposta atravessa diferentes perspectivas e níveis de análise, tanto daqueles que são controlados, afetados e/ou influenciados, quanto dos que exercem o poder — sejam indivíduos ou grupos. A territorialidade é uma construção complexa que permeia múltiplas dimensões da vida social, sendo fundamental para a compreensão das dinâmicas de poder.

Sack (2011) elabora uma definição concreta de territorialidade, baseada em três relações interdependentes, e sugere que, além de compreender o que a territorialidade é, é crucial entender o que ela pode fazer. A territorialidade, além de ter uma dimensão política, incorpora também relações econômicas e culturais, uma vez que é exercida pelo modo como experimentamos o mundo e o dotamos de significados. Como afirma o referido autor, “a territorialidade como um componente do poder não é apenas um meio de criar e manter a ordem,

mas é uma estratégia para criar e manter em grande parte o contexto geográfico por meio do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado" (Sack, 2011, p. 219). Desse modo, a territorialidade é um instrumento poderoso que molda tanto o espaço físico quanto as experiências e significados atribuídos a ele.

Dialogando sobre a territorialidade, Raffestin (1993) também trabalha com uma concepção abrangente, partindo de uma problemática relacional. Ele afirma que "a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do 'vivido' territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral" (p. 158). Nesse sentido, o processo e o produto territorial são "vividos" e experimentados simultaneamente através das relações políticas, existenciais, produtivas, simbólicas e culturais. A territorialidade desempenha tanto uma função de domínio quanto de conhecimento, onde identidade e alteridade se afirmam a partir de suas dinâmicas. Daí vem a definição de territorialidade como "um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo, em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema" (p. 160).

A partir da definição de territorialidade proposta por Sack, Haesbaert (2004) corrobora com essa perspectiva ao afirmar que toda relação de poder mediada pelo espaço é também produtora de identidade. Isso ocorre porque o poder, ao controlar, distinguir e separar, acaba por nomear e classificar indivíduos e grupos sociais:

Por isso, toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais. E vice-versa: todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e/ou negociação (Haesbaert, 2004, p. 89).

Assim, as ações coletivas que organizam os terreiros estão intimamente ligadas a construções identitárias fundamentadas em enunciados espaciais. Essas ações fazem parte de um número crescente de movimentos que lutam para defender seus territórios e territorialidades. As lutas desses movimentos se fundamentam naquilo que o recorte espacial contém e os define: "as relações sociais – em toda a sua multidimensionalidade, envolvendo aquilo que dissociamos na razão ocidental como cultural, político, econômico etc." (Santos, 2011, p. 164). As lutas por território são, em essência, lutas pela preservação e afirmação das identidades sociais que emergem das relações espaciais e das dinâmicas de poder que as permeiam.

Alguns autores, como Bonnemaïson e Cambrèzy (1996), adotam uma leitura cultural e/ou simbólica do território, entendendo que ele é apropriado pelo campo subjetivo das relações sociais. Para esses autores, a carga simbólica do território é tão significativa que ele se torna um construtor de identidades. Além disso, eles ressaltam a forte relação entre sociedade e território, onde "o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos" (Bonnemaïson e Cambrèzy *apud* Haesbaert, 2007, p. 50-51). Em suma, a ligação afetiva e de pertencimento ao território é fundamental para a construção da identidade, evidenciando como o espaço físico e o simbólico se entrelaçam na formação do sentido de comunidade.

A ligação afetiva e de pertencimento com os territórios funciona como uma parte essencial da identidade, especialmente quando essa proximidade com os espaços de vida ocorre de forma mais intensa por meio de uma conexão simbólico-religiosa. Essa ligação reforça a ideia de que os territórios não são apenas espaços físicos, mas também portadores de significados profundos que se refletem na identidade e na espiritualidade das comunidades que os habitam:

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. [...] Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo hoje: perder seu território é desaparecer (Bonnemaïson e Cambrèzy *apud* Haesbaert, 2007, p. 50-51).

Nesta perspectiva, tanto os grupos indígenas quanto os afrodiaspóricos mantêm uma relação intrínseca com a natureza. Quando são separados desse contexto, perdem praticamente sua razão de existir enquanto grupo cultural. No caso dos rituais de matriz africana, muitos locais estão impregnados de simbolismos sagrados (geossímbolos) e ancestrais, a ponto de sua destruição ser considerada uma perda de referenciais territoriais básicos na construção da própria identidade do grupo (Haesbaert, 2013, p. 44). Sendo assim, a relação com a natureza e o território é vital para a preservação da identidade cultural desses grupos.

Desse modo, para os terreiros, o "território aparece, assim, como um dado necessário à formação de identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros" (Sodré, 1988, p. 14). Nesse caso, o território desempenha um papel central na construção e manutenção das identidades dos grupos afrodiaspóricos.

Para Sodré (1988), o terreiro, especificamente o de Candomblé, configura-se como uma forma social negro-brasileira que se estabelece com um território político-mítico-religioso,

onde se afirmam e preservam as memórias culturais da África. Essa civilização, no processo diaspórico, foi desprovida de um território físico, mas encontrou uma forma de se "reterritorializar" através de um patrimônio simbólico, consubstanciado no saber atrelado ao culto dos orixás, festas, danças, oralidades e formas musicais (Sodré, 1988). O Candomblé, por meio de suas práticas simbólicas e culturais, recria um território que preserva a identidade e memória de sua origem africana.

Entendemos, portanto, que o Candomblé é uma religião eminentemente territorializada, pois a dimensão espacial de seus rituais e locais sagrados transcende os espaços dos terreiros ou casas de santo. Suas práticas extrapolam para outros territórios, sejam eles efêmeros ou contínuos, como encruzilhadas, linhas de trem, ruas, esquinas, cemitérios, matas, cachoeiras, praias, entre outros. A territorialidade no Candomblé é ampla e dinâmica, incorporando diversos espaços que possuem significados sagrados e simbólicos para a religião.

Nesse contexto, a territorialização no Candomblé faz parte de um ritual de "sacrifício-oferenda". Um dos principais fundamentos dos rituais é a territorialização do axé, nos igbás (assentamentos), nas oferendas (ebós) e em outras formas. Territorializar, nesse caso, não significa necessariamente a ocupação de um espaço físico, mas sim uma conexão entre um espaço e tempo ancestral, físico e simbólico, a partir do assentamento do axé (Sales Júnior, 2015). A territorialização no Candomblé vai além da ocupação física, envolvendo uma profunda conexão com o passado ancestral e os significados simbólicos.

Em consonância com o raciocínio de Haesbaert (2013), é fundamental reconhecer "a especificidade histórico-geográfica (portanto, cultural) com que cada grupo ou classe social produz materialmente seus territórios e/ou constrói simbolicamente sua territorialidade" (p. 44). No caso das religiões afro-brasileiras, seus grupos dependem da apropriação da natureza para existir e para manter sua identidade cultural. A territorialidade das religiões de matrizes africanas está intrinsecamente ligada à natureza e é essencial para a sua existência e manutenção da sua identidade cultural.

Ao longo deste subcapítulo, exploramos o conceito de território sob uma ótica que transcende a simples delimitação geográfica, destacando sua dimensão simbólica, cultural e política. A análise do território, especialmente no contexto dos terreiros de São Gonçalo, revela a complexidade das territorialidades e os processos de territorialização que envolvem tanto a preservação de identidades quanto a resistência ao racismo religioso. Compreendemos que o território não é apenas um espaço físico, mas um espaço vivido, carregado de significados e relações de poder. As estratégias adotadas pelos terreiros, ora de fechamento territorial, ora de articulação em rede, demonstram a fluidez e a adaptabilidade dessas territorialidades, que

buscam afirmar e proteger seus direitos e tradições em um contexto de constantes desafios. Assim, a leitura territorial proposta se mostra fundamental para entender as dinâmicas de poder, identidade e resistência que permeiam os territórios sagrados. Essas abordagens servirão como ferramentas teórico-metodológicas para analisar o território, as territorialidades e os processos de territorialização do/no sagrado dos terreiros em São Gonçalo, especialmente no Egbè Ilê Asè Oloyatorun, permitindo compreender os conflitos que enfrentam e as estratégias acionadas pela comunidade para criar brechas e fissuras no combate ao racismo religioso.

#### **1.4 Territórios e a territorialidade do/no sagrado**

A construção teórica da Geografia da Religião no Brasil, conforme apresentada por Rosendahl (1995; 2002) e Gil Filho (2004; 2008; 2012), fundamenta-se em uma revisão dos autores clássicos da filosofia e da sociologia. Esses estudiosos abordam predominantemente as religiões ocidentais hegemônicas, utilizando conceitos como binarismos ontológicos e a ideia de religião como uma instituição. Essa abordagem gerou distinções entre religião e magia, entre outras classificações.

No entanto, essas teorias foram desenvolvidas em contextos sociais e científicos específicos, nos quais predominavam instituições religiosas influentes. Ao se estudar as religiões de matrizes africanas no Brasil, torna-se insuficiente aplicar diretamente as perspectivas concebidas no contexto europeu ocidental, pois elas não capturam de forma adequada a complexidade e a singularidade das religiões afro-brasileiras. Portanto, é essencial adotar abordagens que considerem as especificidades dessas tradições religiosas.

Compreender o pensamento mítico de uma religião organizada com base na tradição oral exige uma abordagem que vá além das categorias tradicionais de análise. Observando outras formas de compreender o mundo e a geografia, é possível identificar diferentes visões e conhecimentos, especialmente no que se refere às comunidades de terreiro de matrizes africanas. Adotar a perspectiva da oralidade e da história oral como metodologia é fundamental para compreender essas religiões em sua totalidade, considerando que a oralidade não está presente nos registros formais.

É crucial considerar as diversas maneiras de interpretar o mundo e reconhecer que há outras racionalidades além das tradicionalmente estudadas. Existe a possibilidade de diálogo entre o conhecimento mítico-ancestral e o conhecimento científico. Escobar (2015) sugere que

existem múltiplos mundos possíveis, referidos como ontologias relacionais, que se contrapõem às ontologias dualistas tradicionais.

As ontologias dualistas se baseiam na separação entre humano e não humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, "nós" e "eles", mente e corpo, secular e sagrado, razão e emoção, entre outras visões binárias do mundo. Nesse contexto, a modernidade se autoproclama "O Mundo" (civilizado, livre e racional), às custas de outros mundos existentes e possíveis. Em contrapartida, as ontologias relacionais podem ser definidas como aquelas em que nada, nem mesmo os humanos e os não humanos, preexiste às relações que nos constituem. Em uma visão de totalidade, todos existimos porque o todo existe (Escobar, 2015).

Com base nessa premissa de que há diferentes modos de interpretar a mesma realidade, a ontologia política busca dar visibilidade às múltiplas formas de "mundificar" a vida. A ontologia política "re-sitúa el mundo moderno con un mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teórico-política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales" (Escobar, 2015, p.34).

Dessa forma, abordaremos o diálogo entre o pensamento da ciência geográfica e o conhecimento mítico das comunidades de terreiros, a fim de refletir e questionar os paradigmas civilizatórios hegemônicos (ocidentais) e os contra-hegemônicos insurgentes (negro-africanos) que moldam a vida dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Para compreender a geografia das religiões de matrizes africanas, é necessário entender o processo de territorialização pelo qual passaram, a estrutura e o funcionamento dos terreiros, bem como os princípios fundamentais da cultura de onde eles emergem. Isso configura os elementos primordiais para a interpretação das relações simbólicas que constituem a realidade no contexto dos terreiros.

Nesta perspectiva, o constructo das comunidades de terreiro é interpretado como uma materialização concreta e simbólica da expressão cultural negro-africana. Essas tradições "se mantêm vivas e incorporadas à sociedade brasileira por meio de organizadores civilizatórios invariantes, como a tradição oral, o sistema oracular divinatório, o culto e a manifestação de divindades, além dos ritos de iniciação e de passagem" (Alves et al., 2017, p. 196). Os terreiros são o lócus da materialização da memória coletiva dos africanos e afro-brasileiros, destacando-se a importância da noção de coletividade como fundamento da vida. Pertencer a um grupo significa compartilhar e preservar essa memória.

O principal fundamento das tradições negro-africanas é a tradição oral:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela, recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (Bâ, 2010, p.169).

Segundo Bâ (2010, p.168), a Palavra, para os diversos grupos étnico-culturais de tradição negro-africana, representa uma forte ligação com os seres humanos. Em uma sociedade onde não havia escrita, "o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é" (p. 168). O valor e o respeito pela palavra constituem a própria coesão da sociedade.

Portanto, a palavra possui um valor moral e divino. Nos espaços sagrados das comunidades de terreiro, a oralidade é um elemento primordial: a palavra é força, fundamento, nascimento, é asè. É por meio dela que o conhecimento foi e continua sendo transmitido por muitas gerações. As palavras têm o poder de despertar energias, realizar encantamentos, benzer, mover forças mágicas e trazer os guias para festejar e dançar nos ilês.

Na dinâmica civilizatória negro-africana, "a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional" (Santos, 2008, p.46) para se tornar um fio condutor de força vital e de poder realizador. Nas comunidades de terreiro de tradição Nagô, essa força é designada como asè. O asè representa a existência dinâmica do cosmos, permitindo o acontecer e o devir de cada sujeito e do todo:

Sem asè a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o asè é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos (SANTOS, 2008, p.39).

O asè é a prerrogativa de todo sistema mítico-ancestral negro-africano:

*Asé é força, asé é cidadania, asé é amor, asé é força é vitalidade, é compreensão. É a pessoa amar o seu irmão para poder ser amado. Asé é construção. Asé é isso, eu sou Beata de Yemonjá, mulher com 50 anos (de santo) e 74 anos (de idade), que na hora de fazer um ebó para um Yawô, um iniciante, botar meu pé no chão, tirar meu pano de cabeça pra fazer o encontro do ayé com o òrun pra captar energia e passar pra você. Isto que eu vejo que é o asé (Mãe Beata de Yemonjá, 2015).*

Assim, o asè é a força vital que interconecta o Òrun (Céu) e o Ayé (Terra), proporcionando a ligação entre divindades e humanos por meio dos rituais realizados nos

terreiros, onde ocorre uma integração momentânea das forças. As divindades se humanizam para divinizar o humano, um processo mítico-simbólico do universo Yorubá. A transmissão do asè exige alguns pressupostos: memória, tradição e ritos específicos, já que o asè é herdado, desenvolvido e difundido por meio de procedimentos cotidianos que asseguram sua ação e perpetuação na comunidade que o mobiliza.

A tradição oral e o asè são fundamentais para a compreensão das religiões de matrizes africanas, destacando a interconexão entre o visível e o invisível, o humano e o divino. A cultura Yorubá, com sua visão integrada do cosmos, evidencia a importância das relações sociais e espirituais na formação e manutenção da vida. Os terreiros, como espaços sagrados, preservam e perpetuam essas tradições, assegurando a continuidade da memória coletiva e da força vital que une todos os elementos da existência.

As tradições negro-africanas postulam uma visão mítico-religiosa do mundo, fundamentada em um universo visível, "concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento" (Bâ, 2010, p.173), e em outro universo invisível. Dentro dessa unidade cósmica, "tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) é objeto de regulamentação ritual [...]" (Bâ, 2010, p.173). Ou seja, o universo visível e o invisível estão conectados e são interdependentes, com forças que atuam para manter o equilíbrio dinâmico entre eles.

De modo semelhante, a concepção de existência nas religiões de matrizes africanas no Brasil é baseada nas relações entre o humano e o ancestral, o visível e o invisível. Segundo Santos (2008), a existência na tradição Nagô se manifesta simultaneamente em dois mundos, o material e o espiritual, cada qual com uma vida distinta. Compreender essa noção é perceber que o sagrado e a vida estão presentes em todos os elementos da natureza, e que existe vida em todas as formas de existência (animal, vegetal, mineral, ancestral, divina).

A concepção de mundo, segundo a cultura Yorubá, se estabelece a partir da integração entre elementos ligados à natureza e à sociedade. Nesse contexto:

Os orixás acham-se, pois, relacionados à natureza. São genitores divinos que definem a pertença do ser humano à ordem cósmica. Assim sendo, representam valores e forças de caráter universal e regulam as relações com o sistema como totalidade. Os ancestrais por sua vez acham-se relacionados à estrutura da sociedade. Podemos dizer que os antepassados são genitores humanos que definem a pertença dos indivíduos a determinadas estruturas sociais. Representam valores e forças próprios de determinados grupos familiares ou linhagens, determinam e regulam as relações sociais, a ética e a disciplina moral no interior desses grupos (Sálami & Ribeiro, 2011, pp. 54-55).

Em relação à concepção de mundo Yorubá, Abimbola (1971, p.2) comenta que o mundo é formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos estão divididos em dois planos de existência: o ayé e o òrun. O ayé, muitas vezes conhecido como ìsáláyé, é o domínio da existência humana (bruxas, pássaros, animais, insetos, rios, etc.). O òrun, também chamado de ìsálórun, é o lugar de Olódùmarè (Deus Todo-Poderoso), também conhecido como Òlórún, o "proprietário dos céus". O òrun é também a morada dos orixás (divindades), reconhecidas como representantes de Olódùmarè.

O autor discute a estrutura do cosmos, suas particularidades e a interação entre os dois mundos, com base na organização hierárquica e dinâmica existente no òrun (mundo espiritual) e no ayé (mundo físico). Nesse contexto, Olódùmarè ocupa o nível hierárquico mais alto no òrun, seguido pelos Òrisàs e pelos Òkú-òrun (ancestrais). De maneira semelhante, no ayé, essa estrutura é refletida no poder supremo do Oba (rei) sobre seus subalternos. Acredita-se que o maior rei dos yorubás é descendente de Odúduwà, o grande ancestral mítico. Os reis são auxiliados por uma sociedade composta por chefes de vilas e cidades, conhecidos como baàlè<sup>13</sup>, que, por sua vez, recebem assistência dos chefes de linhagem e famílias, também chamados de baàlè. Estes tomam decisões com o consentimento dos mais velhos da linhagem familiar, os àgbà. Vale ressaltar que o termo àgbà se aplica somente às pessoas com, no mínimo, cinquenta anos de idade<sup>14</sup>. Na estrutura hierárquica, os omodé (crianças e jovens) não possuem autoridade e, se morrerem antes de se tornarem àgbà, não podem ser cultuados como ancestrais (Abimbola, 1971, p. 4).

O sistema mítico-religioso Yorubá organiza-se em torno do culto aos Orixás (divindades) e aos Òkú-òrun (ancestrais). Orixá é entendido como a divindade guardiã da cabeça, representando a natureza divina que orienta tanto o plano espiritual quanto o físico, conectando o indivíduo ao cosmos e servindo de intercessor entre Olódùmarè e os humanos. Assim, os traços identitários e arquétipos associados a cada Orixá moldam tanto a personalidade humana quanto seus aspectos físicos. Os Orixás se manifestam em cada indivíduo, conferindo-lhes características específicas. Cada Orixá “possui ritualística própria no que se refere a

---

<sup>13</sup> Conforme explicitado pelo autor, “estas palavras foram registradas pelo dicionário da CMS, 2001, p. 53, como bālè, e bālè. No domínio da linguística, estas duas palavras formam um parônimo, isto é, palavras ortograficamente parecidas, mas com sentidos diferentes. Este é um dos motivos de nos posicionarmos contras as supostas traduções da “herança fonética afro-brasileira”, publicadas recentemente por alguns pseudo-tradutores de dicionário. N.T” (Abimbola, 1971, p. 4).

<sup>14</sup> Os adultos com idade entre vinte e cinco a cinquenta anos são aplicados o termo *òdó* e o termo *omodé* para os jovens com menos de vinte e cinco anos.

alimentos, cores, roupas, símbolos, toques de tambor e ewós, que são interdições alimentares e de conduta, entre outras” (Sálami; Ribeiro, 2011, p. 57).

As religiões de matrizes africanas, surgiram como uma estratégia de sobrevivência adotada pelos grupos de escravizados que chegaram ao Brasil durante a diáspora africana, no período da escravidão e colonização portuguesa. Pessoas de diversas etnias e regiões do continente africano trouxeram consigo suas crenças, cosmogonias e ontologias, carregando em suas memórias, identidades e representações de mundo os conhecimentos sobre as relações que estabeleceram entre sociedade(s) e natureza. As religiões afro-brasileiras são, portanto, uma reinvenção e recomposição dos territórios dessas diversas etnias, na medida em que preservaram elementos essenciais e sua identidade cultural, recriando um mosaico de etnias preexistentes pelos africanos e seus descendentes no contato interétnico<sup>15</sup>.

De acordo com Bastide (1971) *apud* Carneiro (2009), os negros que chegavam ao Brasil eram geralmente identificados como negros da Guiné (Golfo da Guiné) ou de Angola (região congo-angolana). Bastide reconhece quatro grupos principais:

- i) civilizações sudanesas, especialmente representadas pelos iorubás; ii) civilizações islamizadas, como os pehuls, mandingas e haussas; iii) civilizações bantos do grupo angola-congolês (ambundas, cassangues, banguelas, cabindas, etc.); iv) civilizações bantos da Contra-Costa, representadas pelos moçambiques (Carneiro, 2009, p. 6).

As manifestações espirituais dos africanos na diáspora não se restringiam ao domínio religioso, mas também abrangiam outras formas de celebrações populares, como as congadas, o bumba-meu-boi, a folia de reis e os quilombos. Nessas manifestações, “os negros reproduzem formas tradicionais africanas adaptadas ao novo ambiente, ou infundem a formas culturais estrangeiras um espírito africano, adaptando-se ou transformando-as segundo seu próprio parâmetro cultural” (Nascimento, 2016, p. 124).

Essas práticas religiosas foram reformuladas e disseminadas pelo Brasil, assumindo características regionais de acordo com a influência do grupo africano. A principal diferenciação entre as duas culturas refere-se à "reterritorialização" dos orixás em terras brasileiras. Na África, o culto aos orixás em algumas etnias está ligado a territórios específicos, como em Oyó, onde Xangô é a divindade governante e os habitantes são considerados filhos de Xangô. No contexto diaspórico, os africanos foram levados para novos territórios e obrigados a esquecerem seus referenciais geográficos (Carneiro, 2009, p. 15).

---

<sup>15</sup> As religiões afro-brasileiras são formadas por vários grupos culturais vindos da África, tais como os yorubás vindos da Nigéria, os jejes do Benin, Angola-Congo assim como outros ramos de origem banto.

Por conta desse processo, rituais como o da árvore do esquecimento eram realizados para que os negros capturados esquecessem suas raízes antes de embarcarem para a América. Essa desterritorialização forçada deu início a um novo contexto para os grupos oriundos da África. Como resultado, suas vidas e modos de ser e existir no mundo foram brutalmente interrompidos, deixando cicatrizes profundas tanto na África quanto nas Américas, especialmente no Brasil.

A reterritorialização em terras brasileiras exigiu que esses grupos ressignificassem seus modos de vida e práticas de sobrevivência para resistir ao contexto social imposto pela colonização. O Candomblé, nesse sentido, representou a reconstrução das relações políticas, simbólicas e culturais entre o que havia na África e o que se desenvolveu no Brasil como uma estratégia de sobrevivência no imaginário desses sujeitos. Memórias e corporeidades são mobilizadas pelos coletivos, e o corpo-território torna-se um arquivo de oralidade, linguagem, defesa e ritmo, carregando as marcas ancestrais e simbolizando a resistência na nova condição.

Nesse processo de escravização, a filiação às religiões de matriz africana no Brasil passou a ser construída por novas relações interétnicas e religiosas, criando uma nova família baseada nos laços de "santo" e nos orixás, em vez de apenas nos laços consanguíneos, denominada de *família de santo*<sup>16</sup>. Muniz Sodré (1988) se refere a essa construção de um novo espaço mítico e histórico como "reterritorialização condensadora":

No Brasil, entretanto, os orixás concentravam-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, onde estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico, que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio (Sodré, 1988, p. 59).

A reterritorialização trouxe consigo tanto rupturas quanto continuidades nas regiões que se organizavam em torno do culto a Orixás específicos na África. No Brasil, esse processo resultou na criação de uma nova configuração religiosa, onde um "panteão"<sup>17</sup> foi estabelecido, congregando todos os Orixás em um único espaço de terreiro. Assim, "não é o templo de uma única divindade; é o resumo de toda a África mística, de todo território nagô" (Serra et. al.,

---

<sup>16</sup> Denomina-se família de Santo todos os membros que participam do terreiro em suas ações cotidianas. Nas famílias de santo há os avós, pais e mães de santo, como também os filhos de santo; além dos padrinhos de santo. Essa relação marca a iniciação do renascimento em um novo mundo, um novo ser e uma nova família, reconstruindo uma orientação familiar a partir dos laços ancestrais, religiosos e afetivos.

<sup>17</sup> Derivado do grego clássico, Pan significa "todo" e Théos significa "Deus". Logo, Panteão se refere literalmente ao conjunto de deuses de determinada religião. Eventualmente, o termo "panteão" passou a significar tanto o conjunto de deuses quanto o templo específico a eles devotado.

2000, p.78). Esses espaços passaram a direcionar a organização espacial dos locais de culto, coletas e oferendas, seguindo as premissas de cada divindade.

A resignificação dos cultos no "Novo Mundo", para manter viva a memória e a tradição religiosa Yorubá, implicou uma reconfiguração de seus aspectos mais fundamentais, já que os terreiros passaram a abrigar o culto a um panteão de divindades. Os Orixás mais conhecidos, nesse novo contexto, e que compõem o culto das religiões afro-brasileiras, são: Exu, Ogum, Xangô, Oxóssi, Ossaim, Logunedé, Oxumarê, Iroko, Nanã Buruku, Oyá, Yemanjá, Obá, Oxum, Obaluaiê, Omolu, Ibeji, Oxaguiã e Oxalufã. Esses Orixás são congregados por seus arquétipos e relacionados aos quatro elementos da natureza: água, fogo, ar e terra.

Os terreiros, conhecidos como comunidades litúrgicas (Egbé), tornaram-se os locais onde os escravizados e ex-escravizados transferiram grande parte do patrimônio cultural negro-africano. Esses espaços simbolizam a África ancestral, pois permitiram a preservação de elementos essenciais da identidade cultural e da memória coletiva desses povos.

Os terreiros configuram-se como formas sociais negro-brasileiras, pois, além de abrigarem uma diversidade cultural, são considerados “lugares originários de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (SODRÉ, 1988, p.20). Nesse sentido, para Sodré, o terreiro é estabelecido como um território político-mítico-religioso, no qual se afirmam e preservam memórias culturais. Civilizações que, no processo da diáspora, ficaram desprovidas de um território físico, encontraram uma forma de se “reterritorializar” por meio de um patrimônio simbólico, consubstanciado no saber ligado ao culto dos Orixás, às festas, danças e formas musicais (Sodré, 1988, p. 50).

A configuração dos terreiros no Brasil se apresentou como uma "África resignificada", um processo contínuo de readaptação dos espaços mítico, ritual e social. De acordo com Garcia (2009), na diáspora negra, a religião assumiu uma importância fundamental:

O povo negro desterritorializado teve na religião a fonte guardiã de valores da sua cultura e sobrevivência diante dos horrores da escravidão, que destruiu sua família e quase todas as suas instituições sociais. Para os povos negros, a religião é, portanto, mais do que uma manifestação de espiritualidade, é um elemento fundamental da sua resistência a todas as violências representadas pela longa vida de escravidão, inclusive a violência simbólica, e, na atualidade, nas formas recriadas de dominação. Constitui também a base de uma cultura singular encontrada nas camadas mais populares. Na diáspora, o espaço geográfico que representa a África-Mãe foi transferido e restituído no terreiro (Garcia, 2009, p. 164).

Desse modo, pode-se assegurar que “o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e resignificados no terreiro” (Santos, 2008, p. 33). Como observa Garcia (2009), na diáspora negra, a religião desempenhou um papel crucial ao

servir como guardião dos valores culturais e como uma forma de resistência frente às opressões da escravidão e suas consequências. Nesse contexto, o terreiro emerge como um espaço simbólico onde a África-Mãe foi transferida e restituída, permitindo que as tradições, memórias e identidades fossem mantidas vivas, mesmo em meio à diáspora. Assim, pode-se afirmar que os terreiros se tornaram locais fundamentais para a perpetuação e reinterpretação do legado africano no Brasil, ressignificando o espaço geográfico e cultural da África genitora.

Os terreiros de candomblé se constituíram de acordo com sua nação, conforme o Quadro 1:

Quadro 1 - Terreiros de candomblé

<b>Nação de candomblé</b>	<b>Tronco linguístico</b>	<b>Origem geográfica</b>	<b>Outras denominações</b>
Efan	Iorubá	Nigéria/Benin	Nagô
Ketu	Iorubá	Nigéria	Nagô
Ijexá	Iorubá	Nigéria	Nagô
Jeje	Fon	Benin	Nagô
Angola	Banto	Angola/Congo	---

Fonte: Carneiro, 2009, p. 6.

O quadro apresentado categoriza os terreiros de Candomblé de acordo com sua nação, tronco linguístico, origem geográfica e outras denominações. A análise do quadro nos permite compreender a diversidade cultural e a origem geográfica das nações de Candomblé no Brasil, evidenciando a influência de diferentes grupos etnolinguísticos africanos na formação dessas tradições religiosas.

O quadro identifica cinco nações de Candomblé: Efan, Ketu, Ijexá, Jeje e Angola. As nações Efan, Ketu e Ijexá pertencem ao tronco linguístico Iorubá, enquanto Jeje está associada ao tronco Fon e Angola ao tronco Banto. Essa diversidade linguística reflete as diferentes origens culturais e os múltiplos grupos étnicos africanos que influenciaram o Candomblé. Cada nação de Candomblé tem uma origem geográfica específica na África. As nações Efan, Ketu e Ijexá têm sua origem na Nigéria, sendo a nação Jeje originária do Benin. Já a nação Angola tem suas raízes nos territórios de Angola e Congo.

O quadro ilustra a complexidade e a riqueza cultural do Candomblé, que se constitui como um mosaico de tradições africanas no Brasil. A presença de múltiplos troncos linguísticos e origens geográficas, assim como a interconexão entre algumas dessas nações, revela a

diversidade e a adaptabilidade dessa religião ao longo do tempo e em diferentes contextos regionais. Essas nações de Candomblé mantêm viva a herança cultural africana, adaptando-a e reinterpretando-a no contexto brasileiro, o que evidencia a resistência e a vitalidade das tradições africanas na diáspora.

A estrutura mítica das religiões de matriz africana, com uma lógica própria, produz compreensões espaço-temporais distintas da razão científica ocidental. Enquanto na sociedade ocidental o tempo é cronológico e medido através da produção de capital, nas religiões afro-brasileiras, o tempo privilegiado é o mítico. Carneiro e Cury (1984) discutem esse contraste ao afirmar que:

Quando a sociedade capitalista, através das relações sociais de produção que estabelece, reifica o indivíduo, desumanizando suas relações; quando propõe uma visão individualizante de mundo, destituindo núcleos comunitários remanescentes de outros momentos históricos; quando fundamenta uma ciência que tem como função a dessacralização da cultura, forjando seu reino na terra, parece significativo o fato do candomblé [...] se colocar como uma forma de resistência à fragmentação da existência do homem brasileiro, seja no plano concreto, seja no plano ideal da explicação ontológica (p.67).

De acordo com as autoras, essas religiões, através de suas racionalidades contra-hegemônicas, conseguem abordar o indivíduo sob vários aspectos. Elas restauram a dimensão natural, estreitando os laços entre os elementos da mitologia e da natureza, e recuperam a unidade entre o homem e a natureza. Além disso, a mitologia auxilia na explicação e compreensão das contradições sociais e individuais, sugerindo caminhos alternativos para a ação sobre o real. Essas religiões também se opõem ao projeto individualista da sociedade ocidental, oferecendo uma vida comunitária.

Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras se configuram como sociedades organizadas em comunidades com sua própria lógica. O terreiro se constrói como um micro-universo com práticas específicas que incluem:

[...] sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representações. [...] Essas sociedades possuem um sistema global e coerente de explicação, que integra todos os aspectos de sua experiência" (Lépine apud Carneiro e Cury, 1984, p. 71-72).

Além de resistir à racionalidade hegemônica dominante, o terreiro assegura a permanência e continuidade de uma natureza político-cultural de raiz africana, ainda que com elementos reformulados ao longo do processo histórico do grupo. Os espaços dos terreiros,

segundo Porto-Gonçalves (2006), constituem-se como "r-existências", exercendo simultaneamente o direito de existir e resistir frente à lógica dominante, utilizando-se de estratégias alternativas perante as forças hegemônicas que preservam privilégios para uma parcela minoritária da população.

O termo "terreiro" abrange diversas denominações de cultos afro-brasileiros, como Xangô, Candomblé, Catimbó, Tambor de Mina, Jurema e Umbanda, entre outros. Esses nomes referem-se ao tipo de culto realizado e à região onde ele ocorre. Por exemplo, o Tambor de Mina é encontrado no Maranhão, Piauí, Pará e Amazonas.

A denominação "terreiro" é comumente usada para caracterizar o espaço físico onde os cultos das religiões afro-brasileiras são realizados, embora outros termos também sejam empregados. "Roça" é um desses termos, possivelmente relacionado aos sítios onde os primeiros terreiros foram estabelecidos, geralmente em locais afastados dos centros urbanos. No entanto, essa terminologia tem sido cada vez menos utilizada devido à urbanização dos terreiros.

"Barracão" é outra nomenclatura empregada, referindo-se a um espaço específico dentro do terreiro onde ocorrem as festas, danças e onde se encontra o "axé" firmado da casa. Termos de origem *Yorubá*, como "ilê" e "abassá", que significam "casa" e "casa de santo", respectivamente, também são utilizados. "Egbè" refere-se à sociedade e ao local onde ela se reproduz, enquanto "asè" designa o poder e a força vital, sendo igualmente empregado para indicar a casa de santo.

A nomenclatura da religião também pode ser usada para designar o local de culto, como no caso do Candomblé. A primeira vez que o termo "candomblé" apareceu na literatura foi com esse intuito:

O mais antigo testemunho que temos da utilização da palavra Candomblé é do ano de 1826. Na ocasião, africanos que haviam participado da revolta no Quilombo do Urubu procuravam refúgio numa 'casa a que se chama de Candomblé' (Reis, 1986, p.116).

Provavelmente, o candomblé mencionado se refere ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, popularmente conhecido como "Casa Branca do Engenho Velho", a primeira casa de nação ketu, fundada no início do século XIX. Essa casa foi inicialmente instalada na Barroca, em uma pequena casa situada atrás da igreja Barroquinha, por um grupo de mulheres que pertenciam à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (Verger, 1999, p.20 *apud* Dias, 2008, p.35).

Neste sentido, a lógica e a organização das religiões de matriz africana, evidencia sua resistência à racionalidade ocidental dominante e a importância de suas práticas e espaços

sagrados. As denominações e termos utilizados refletem as especificidades regionais e históricas dessas religiões no Brasil, destacando sua adaptação e reinvenção ao longo do tempo.

Os terreiros de candomblé são organizados segundo uma lógica espaço-temporal, configurando-se como territórios caracterizados por um tipo próprio de assentamento. Esses territórios não apenas refletem a identidade de um grupo específico, mas também se reproduzem socialmente, possuindo simbologias territoriais distintas, que se manifestam de diferentes formas no espaço urbano, moldadas pelas relações sociais ao longo do tempo. Com isso:

Definimos aqui um terreiro como um sítio estruturado segundo um modelo espacial que corresponde a uma imagem de mundo religioso tradicional afro-brasileiro, que considera os laços de solidariedade e convivência comunitária, possuindo, idealmente, monumentos edificadas sob a forma de fontes e outros assentamentos, e monumentos naturais como árvores sagradas, pedras consagradas e uma diversidade de plantas que compõem uma mancha de vegetação mantida com propósito religioso. Animais de sacrifício e outros considerados de importância simbólica para o culto são criados em ambientes mais reservados ou mesmo, mantidos nas áreas livres de circulação das Casas (Dias, 2008, p.36).

A organização espacial dos terreiros pode ser analisada a partir de sua estrutura física, funcional ou ritual. Sob o enfoque funcional, os terreiros se dividem em dois espaços principais: o espaço de ritual e o espaço de moradia. O espaço de ritual é onde se realizam as atividades ancestrais, sacralizado pelos assentamentos dos orixás. Já o espaço de moradia é destinado aos membros da comunidade, especialmente aos que exercem funções sacerdotais. Sendo assim, a espacialização interna dos terreiros é compreendida de acordo com sua estrutura e funcionamento, balizados pelo uso e acesso dos espaços:

O modelo espacial básico de terreiro jêje-nagô apresenta duas áreas bastante distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao "mato" - área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns "assentamentos"<sup>18</sup> de orixás. Na área edificada – também denominada por Juana Elbein de "espaço urbano", em decorrência de suas características mais domésticas e controladas, estão localizados a casa principal do culto, o "barracão", os ilê-orixá ou "casas de santo", alguns assentamentos e as habitações permanentes e temporárias (Ministério da Cultura, 1999, p. 6).

Essa forma tradicional de divisão do terreiro no qual é considerado o “espaço mato” e o “espaço urbano”, quando a ênfase dos estudos se dá na análise da estrutura de um terreiro de

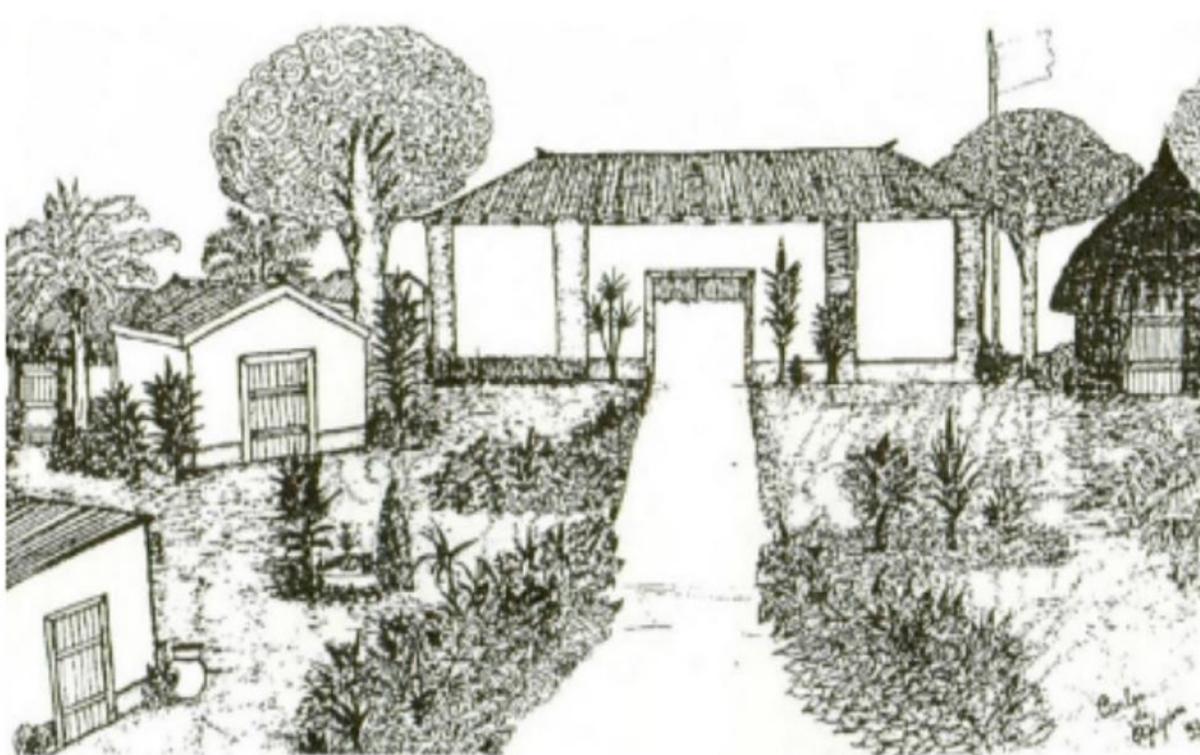
---

<sup>18</sup> “Os assentamentos são lugares assinalados materialmente por uma pequena cerca ou pela construção de um pequeno altar, constituindo um local de oferendas para determinados orixás, em geral aqueles ligados ao mato. Muitas vezes esses assentamentos estão ao pé de uma árvore sagrada, identificada com os orixás Iroko ou Loko e funcionam como o seu peji ou local onde são depositadas oferendas” (Ministério da Cultura, 1999, p.6).

candomblé jeje – amplamente disseminada e reconhecida entre os autores que estudam essa religião – procura reproduzir a distinção entre os locais em que foram conservados o seu estado natural e aqueles transformados com a construção de edificações tanto para representar espaços de rituais quanto de moradia.

A espacialização das casas de candomblé é feita da seguinte forma, de acordo com a disposição hipotética (Figura 4):

Figura 4 - Disposição hipotética de um terreiro, tendo ao centro o barracão e à sua volta o quarto dos orixás



Fonte: ROCHA, 2000, p. 32.

Conforme foi apresentado na figura 4, o espaço "urbano" dos terreiros de candomblé, encontram-se as edificações, cujo número pode variar de uma casa para outra. De acordo com Santos (2008), nesse espaço devem estar presentes: o barracão principal, onde ocorrem cerimônias públicas e grandes festas, com ambientes privados reservados para os diversos grupos hierárquicos que compõem a "comunidade-terreiro", além dos ambientes públicos; os *Ilê-Orixá*, consagrados a um ou mais orixás, onde se encontram os assentamentos de axé, representações e objetos míticos e simbólicos de cada orixá; os *Ilê-Axé* (camarinha ou roncó), espaço sagrado destinado à reclusão dos iniciados para rituais específicos; uma cozinha para a preparação das comidas de santo; uma construção, localizada entre o espaço "urbano" e o

"mato", dedicada ao culto dos egunguns (espíritos ancestrais) e, por fim, as habitações, permanentes ou temporárias, destinadas aos membros da comunidade.

É importante ressaltar que muitas casas de santo não conseguem reservar em seus terrenos o espaço do mato, principalmente porque estão localizadas em áreas urbanas<sup>19</sup>. A intensificação do processo de urbanização levou à devastação de áreas verdes, que têm importância primordial para as religiões de matrizes africanas. Além disso, a expansão da especulação imobiliária resultou no aluguel de espaços cada vez menores, o que muitas vezes resulta na ausência do espaço do mato nos terreiros.

O espaço do "mato" costuma ser a maior área dos terreiros e abriga monumentos não edificadas que compõem a mata ritual. Nesse espaço, são colhidas ervas para serem usadas nos cultos, com diversas finalidades, como a composição dos ambientes, banhos e rituais de iniciação, entre outras. Árvores e arbustos consagrados aos orixás, que são elementos imprescindíveis para as práticas rituais, também fazem parte desse espaço. Considerado uma área sagrada, o "mato" evoca uma lembrança do passado africano e é acessível apenas àqueles que têm autorização, seja pelo grau hierárquico que ocupam ou pela permissão dos orixás. Esse espaço é dedicado, principalmente, a *Oxossi* e *Ossain*, entidades associadas às matas e às ervas, respectivamente.

Dentro das religiosidades de matrizes africanas, o espaço do "mato" tem uma importância significativa. O conhecimento das ervas e folhas faz parte dos fundamentos religiosos e da conexão entre homem, natureza e o sagrado, conceitos que engendram os princípios ancestrais dessa religião. A natureza é vista como a representação da própria vida dentro dessa fé, e todos os Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos e outras entidades estão intrinsecamente ligados a elementos naturais que os simbolizam. Em suma, a preservação do espaço do "mato" é essencial para a manutenção das práticas e crenças que formam o núcleo espiritual das religiões de matrizes africanas.

Além dos espaços internos ao terreiro, o "espaço das oferendas" também faz parte da sua estrutura. Esse espaço é composto por locais externos onde são realizadas oferendas aos orixás e outras entidades. Exemplos desses locais incluem a encruzilhada, a cachoeira, as matas, o cemitério, a praia e a pedreira, sendo cada um deles associado a divindades específicas e a funções ritualísticas particulares. Sendo assim, o "espaço das oferendas" é uma extensão vital da estrutura dos terreiros, refletindo a importância da relação entre as divindades e os elementos

---

<sup>19</sup> A discussão a respeito da perda dos espaços sagrados pelo processo de urbanização será aprofundada ainda neste capítulo.

naturais. Esses espaços externos complementam os rituais realizados dentro do terreiro, reafirmando a conexão entre o sagrado e a natureza na prática do Candomblé.

A organização do território-terreiro (Corrêa, 2004) pode ser observada no organograma abaixo (Figura 5) com suas principais formas e expressões territoriais:

Figura 5 - Organização territorial dos terreiros



Fonte: A autora, 2018.

A Figura 5, uma representação espacial do território-terreiro (Corrêa, 2004) no contexto das religiões de matrizes africanas, destaca três principais áreas: o "Espaço Urbano", o "Espaço do Mato" e o "Espaço das Oferendas", cada um com suas respectivas funções e elementos sagrados. A imagem sintetiza visualmente a complexa organização dos terreiros de Candomblé, destacando a interconexão entre espaços construídos e naturais, e a relação simbólica entre elementos da natureza e as divindades cultuadas. Ela facilita a compreensão do papel central que o espaço, tanto urbano quanto natural, desempenha nas práticas e crenças do Candomblé, mostrando como cada área contribui para a manutenção e a realização dos rituais e para a conexão espiritual com os orixás.

Nesta ontologia, mulheres e homens são partes integrantes dessa matriz ancestral, assim como as águas, matas, pedras e outros elementos naturais. Para esses grupos ancestrais, a natureza não é apenas um cenário externo, mas um elemento constituinte do próprio ser,

pertencente a eles e intrinsecamente conectado à sua existência. Ela representa não apenas a moradia dos orixás, mas também a fonte de cura das ervas, a prática de suas tradições, e o espaço que simboliza a interação e conexão entre as divindades e os seres humanos, sem polarizações.

A apropriação dos recursos naturais dentro dos espaços sagrados é guiada por uma cosmologia religiosa, que estabelece as relações que as comunidades de terreiros mantêm com a natureza. Sodré (1988) denomina essa prática de "Atitude Ecológica", exemplificada por um episódio no terreiro Axé Opô Afonjá. Nesse episódio, um Ogã, ao querer presentear um visitante com uma árvore, conduziu todos à mata, abraçou a árvore, murmurou algumas palavras e pediu permissão à árvore para retirar-lhe um broto. Nesse momento, Sodré percebeu que a atitude dos membros da comunidade de terreiro vai além do discurso ecológico e preservacionista da sociedade ocidental. Trata-se de uma interação que transforma os elementos naturais em "parceiros do homem num jogo em que cosmos e mundo se encontram" (Sodré, 1988, p.151). Essa postura é uma reafirmação da ordem cósmica, onde todos os seres interagem numa parceria simbólica, refletindo um princípio que obriga à totalidade simultânea dos entes (p.153).

As folhas, raízes, cascas de caule e sementes são amplamente utilizadas nos rituais africanos, sendo o princípio fundamental da tradição nagô sintetizado na máxima "*Ko si ewe Ko si orisa*" (sem folha, não existe orixá). Essa perspectiva amplia o conceito de natureza para além da visão ocidental, que, segundo Porto-Gonçalves (2006, p. 288), baseia-se na separação radical entre homens e mulheres de um lado e a natureza do outro. O pensamento ocidental, ao pulverizar o mundo e reduzir a natureza à sua significação puramente material, busca dominá-la e controlá-la, em contraste com a visão integradora dos terreiros.

A ausência do espaço do "mato" nos terreiros, em decorrência da urbanização, força a busca por ervas rituais em localidades mais distantes. Além disso, exige o deslocamento para áreas de mata verdadeira para a realização de trabalhos e preceitos específicos que demandam obrigações nesses locais.

O deslocamento para áreas de mata verdadeira, devido à ausência do espaço do "mato" nos terreiros urbanos, evidencia um desafio significativo na preservação das práticas religiosas tradicionais. Essa necessidade de buscar locais mais distantes para a obtenção de ervas e realização de rituais não apenas sublinha a importância da conexão com a natureza, mas também reforça a complexidade e a adaptabilidade das tradições afro-brasileiras diante das mudanças impostas pela urbanização. Assim, mesmo diante das dificuldades, a busca por

manter a integridade dos rituais e a continuidade das tradições espirituais demonstra a resiliência e o compromisso dessas comunidades com sua herança ancestral.

Ao adentrarmos na organização social dos terreiros, percebemos que eles funcionam como verdadeiras comunidades, com uma estrutura hierárquica bem definida. Descritos como "uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa" (Pessoa de Barros, 2011, p. 17), os terreiros são espaços onde os conhecimentos de uma tradição religiosa específica são transmitidos e perpetuados. A base dessa organização é a "família de santo" ou "família ritual", na qual cada membro desempenha papéis e funções claras, fortalecendo o senso de pertencimento e continuidade dentro da tradição.

A composição hierárquica da família de um terreiro começa pela autoridade máxima, desempenhada pela *Ialorixá* ou *Babalorixá*, também conhecidos como Mãe de santo ou Pai de santo. Além deles, há os filhos de santo e irmãos de santo. Os laços de familiaridade se estendem a tios, tias, avôs e avós de santo, e ocasionalmente a bisavôs e bisavós de santo, embora raramente extrapolem esses limites.

A hierarquia da família de santo segue a seguinte ordem: i) **Abiãs**: em yorubá, "*abiyán*", que se traduz como "aquele que vai nascer para um novo caminho" (Kileuy; De Oxaguiã, 2009, p.69). São aqueles que já têm contato com a comunidade religiosa, participam e colaboram com algumas atividades da casa, mas ainda não são iniciados<sup>20</sup>; ii) **Yawôs**: filhos(as) legítimos(as) da casa, iniciados com menos de sete anos de santo, que cumpriram sua obrigação<sup>21</sup> de sete anos (*odum igê*); iii) **Ebômin**: título adquirido após a obrigação de sete anos, equivalente a *vodunsi*; iv) **Yalorixás ou Babalorixás**: sacerdotes chefes de uma casa de santo, grau hierárquico mais elevado e responsáveis pela distribuição de todas as funções do culto, mediando entre os homens e os orixás; v) **Ekéjis**: mulheres que servem aos orixás sem, entretanto, "virarem no santo"; vi) **Ogãs**: homens cujo título (*oyê*) lhes foi conferido pelo chefe da casa ou por um orixá incorporado. Esse título abrange várias funções, desde cargos administrativos até rituais, sendo que os ogãs não são passíveis de incorporação.

Os *yawôs* e os *ebômin* são conhecidos como "rodantes" por sua habilidade de "rodar no santo", ou seja, de incorporar os orixás e outras entidades. Em contraste, as *ekéjis* e os *ogãs*,

---

<sup>20</sup> O processo de iniciação no candomblé é chamado de "raspagem" (porque à raspagem da cabeça) ou "feitura" (ato de "fazer o santo").

<sup>21</sup> As "obrigações" de santo são rituais específicos que expressam as passagens hierárquicas após a iniciação, por exemplo: as obrigações de um ano, de três anos e de sete anos de santo. Cada uma dessas obrigações significa crescentes atribuições de poder e liberdade dentro do terreiro. E se um filho de santo depois dos sete anos de iniciados não der o *odum igê* continuará sendo um *yawô*.

que têm iniciações mais breves, não passam por rituais como a catulagem (raspagem) e outros, diferenciando-se assim dos *yawôs*. Acredita-se que as *ekéjis* já nascem no santo com sete anos de idade, o que justifica o fato de não passarem pelo processo de iniciação completo, tendo apenas o santo assentado. As *ekéjis* desempenham diversas funções dentro do terreiro, mas sua principal responsabilidade é cuidar dos *yawôs* durante a incorporação, além de acompanhar e vestir os orixás nos rituais e festas.

Já os *ogãs* desempenham funções específicas e variadas, cada qual determinada pelo terreiro e pela tradição. Seu papel principal é assistir as mães ou pais de santo durante as obrigações religiosas. Entre os *ogãs*, destacam-se os *alabês*, que tocam os atabaques e entoam cânticos para chamar os orixás ao mundo físico; o *axogun*, responsável pelos sacrifícios de animais aos orixás; e o *pejigan*, que zela pelo altar sagrado, cuidando da limpeza, organização e dos assentamentos dos orixás. Embora existam outros cargos importantes, o detalhamento dessas funções é suficiente para o escopo deste estudo.

Além dos cargos mencionados, a hierarquia do candomblé é composta por uma rede complexa de relações e responsabilidades, incluindo figuras como a *iyakekerê* (mãe pequena), a *iyalaxé* (mãe do axé), o *babakekerê* (pai pequeno), o *babalaxé* (pai do axé), a *iya tebexê* (responsável pelo canto nos cultos) e a *iya bassê* (responsável pela preparação das comidas oferecidas aos orixás), entre muitos outros. No entanto, um aprofundamento maior nesse tema foge ao propósito deste trabalho, sendo assim, limitamo-nos a essas descrições básicas.

Nesse sentido, a organização dos terreiros e a interação com a natureza refletem uma visão holística, onde a natureza e a espiritualidade estão profundamente entrelaçadas. A hierarquia e os rituais reforçam o respeito e a integração com o mundo natural, contrastando com a visão fragmentada da natureza na sociedade ocidental.

As relações estabelecidas tanto dentro quanto fora dos terreiros são fundamentadas na noção de coletividade, central à *Filosofia Ubuntu*, que afirma: "eu sou porque nós somos". Esse conceito, central à organização social e política, especialmente entre as populações falantes das línguas Bantu, baseia-se nos "princípios de partilha e cuidado mútuo" (Ramose, 2010, p. 211). Entendido como um estado de "ser" e "tornar-se", *Ubuntu* reflete tanto ações realizadas quanto um estado de ser duradouro, oferecendo também uma possibilidade contínua de ação e transformação.

Dessa maneira, a noção de coletividade fundamentada na Filosofia Ubuntu é essencial para compreender as relações estabelecidas dentro e fora dos terreiros. Esse conceito transcende a mera convivência social, pois está profundamente enraizado na ideia de interdependência e no reconhecimento de que o bem-estar individual está intrinsecamente ligado ao coletivo. Ao

valorizar a partilha e o cuidado mútuo, Ubuntu não apenas preserva as tradições e práticas religiosas, mas também promove um senso de comunidade que é vital para a continuidade e a harmonia dessas comunidades. Assim, essa filosofia se torna um pilar fundamental para a manutenção da identidade cultural e espiritual dos terreiros, ao mesmo tempo em que possibilita um constante processo de renovação e adaptação às mudanças sociais.

Neste capítulo, exploramos a interseção entre geografia, racismo religioso e o conceito de território, destacando a territorialidade sagrada e sua relevância para as comunidades de terreiro. Inicialmente, foi analisada a geografia da religião em foco, revelando como o espaço físico e cultural se entrelaça com as práticas religiosas e a resistência dessas comunidades. Em seguida, a discussão sobre geografia e racismo religioso evidenciou as formas como o espaço é usado para perpetuar exclusões e discriminações, mas também como uma arena de resistência e afirmação identitária.

Ao abordarmos o conceito de território, aprofundamos a compreensão sobre como as comunidades de terreiro estabelecem e defendem seus espaços sagrados, não apenas como locais de culto, mas como expressões de uma territorialidade que é, simultaneamente, espiritual e política. Essa territorialidade sagrada emerge como um elemento central na luta contra a marginalização e o apagamento cultural, demonstrando que os terreiros são, de fato, espaços de resistência e preservação de tradições ancestrais.

A partir da análise desenvolvida neste capítulo, segue-se um aprofundamento das discussões sobre colonialidade, racismo religioso e os processos de resistência engendrados pelas comunidades de terreiro.

O próximo capítulo examinará como a colonialidade permeia as estruturas sociais, culturais e religiosas, perpetuando o racismo religioso, ao mesmo tempo em que as comunidades afetadas criam e implementam estratégias de resistência. Exploraremos a interseção entre colonialidade, racismo religioso e as estratégias de resistência, buscando entender como esses grupos utilizam suas tradições e saberes para desafiar e subverter as estruturas de poder colonial e racista que ainda persistem. Essa análise busca revelar as complexas dinâmicas de poder e resistência que moldam as práticas religiosas afro-brasileiras, oferecendo um olhar mais detalhado sobre as formas como essas comunidades enfrentam e desafiam as estruturas coloniais e racistas em seu cotidiano.

## 2 A DIÁSPORA RELIGIOSA E SUAS AFRICANIDADES: CONFLITOS, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

### 2.1 Colonialidade, relações raciais e conflitos religiosos

Este capítulo visa abordar criticamente a construção do pensamento eurocêntrico no campo das "ciências", incluindo a geografia, que historicamente negligenciou outras formas de saberes e visões de mundo. A partir dessa análise, busca-se destacar a importância de uma geografia conectada a diversos saberes, promovendo a descolonização e a pluriversalidade epistêmica (Mignolo, 2004; Grosfoguel, 2010). Para tanto, é fundamental repensar as práticas geográficas, integrando o conhecimento afro-brasileiro como uma possibilidade epistêmica válida, com ênfase na tradição oral. Isso implica na necessidade de adotar uma lógica de raciocínio, que vá além do eurocentrismo. Segundo Sousa Santos (2007, 2010), essa mudança requer uma reflexão epistemológica que desloque o conhecimento científico ocidental (produto do pensamento abissal)<sup>22</sup> do seu status de ciência única e legítima, reconhecendo que "a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo" (Sousa Santos, 2007, p. 20).

A descolonização, atualmente, não se limita mais à libertação das colônias e à formação de Estados-nação independentes, mas se configura como um processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento. Isso inclui a valorização de perspectivas e racionalidades subalternas (Mignolo, 2004). O problema não está apenas na ciência como conhecimento e prática, mas na forma como a ciência, no mundo moderno/colonial, foi usada como instrumento de dominação em nome da modernidade, excluindo vozes e saberes não ocidentais. A história, frequentemente narrada sob a ótica da modernidade, relegou a colonialidade<sup>23</sup> a um "espaço sem voz" (Mignolo, 2004, p. 676), desconsiderando as múltiplas

---

<sup>22</sup> O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'. A divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade, tornar-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. (Sousa Santos, 2010, p. 32).

<sup>23</sup> "Dizer colonialidade não é o mesmo que dizer colonialismo. Não se trata de uma forma decorrente nem antecedente da modernidade. Colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda" (Grosfoguel, 2010, p. 466).

matrizes de racionalidade que coexistiam e consolidando a matriz europeia como a única forma legítima de conhecimento.

A colonialidade do poder, ser e saber é um padrão de dominação que se manifesta em várias escalas da existência social, operando na construção de uma classificação social que hierarquiza grupos e indivíduos numa teia de relações sociais de exploração/dominação/opressão/conflito. Esse sistema de poder permeia todas as esferas da vida cotidiana, material e subjetiva, sustentando-se na imposição de uma classificação racial/étnica global, que é a pedra angular do padrão de poder capitalista (Quijano, 2010, p. 84). A colonialidade, portanto, é um elemento constitutivo e específico do poder mundial, manifestando-se em múltiplas relações de exploração, dominação e opressão.

Ao abordar esses temas, o capítulo destaca a necessidade de adotar o pensamento descolonial como um eixo de luta e ferramenta teórico-analítica para entender e enfrentar as violências estruturais vivenciadas pelos grupos africanos em diáspora e afro-brasileiros, bem como para reconhecer e valorizar suas formas de resistência. Essa abordagem permite uma compreensão mais ampla e crítica das dinâmicas de poder que moldam o cotidiano desses grupos, contribuindo para a construção de um saber geográfico mais inclusivo e diverso.

Para entender as relações de poder que permeiam o cotidiano de determinados grupos, é essencial utilizar a noção de colonialidade, profundamente enraizada em nossa sociedade e manifestada de várias formas. Essas manifestações ocorrem na produção de conhecimento, nas subjetividades, na memória, nos imaginários sociais e na identidade, entre outros aspectos. Nesta diretriz, a colonialidade:

é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal (Quijano, 2010, p.84).

A colonialidade, como um padrão de poder, articula-se em diversas escalas da existência social, afetando tanto as experiências individuais quanto as de grupos. Ela opera na construção de um princípio de classificação social que hierarquiza grupos e indivíduos em uma teia de relações de exploração, dominação, opressão e conflito, abrangendo hierarquias raciais, sexuais, políticas, epistêmicas, espirituais, econômicas e linguísticas (Grosfoguel, 2010; Quijano, 2010).

Essas hierarquias produzem experiências de “dominação e exploração que organizam trajetórias desiguais de indivíduos e grupos nos diferentes contextos do capitalismo” (Santos,

2017, p. 60). Portanto, é fundamental refletir sobre essas hierarquias, considerando como elas se combinam e se sobrepõem para manter a posição de dominação e subalternização de determinados grupos.

No caso das religiões de matriz africana, essas dinâmicas são particularmente evidentes. Conectadas à experiência africana em diáspora, essas religiões resultam de um longo processo de hierarquização espiritual, racial e epistemológica, em que a ideologia e a racionalidade ocidentais são posicionadas como superiores às demais religiões.

O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a incredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial (Simas e Rufino, 2018, p. 11).

Conforme apontado por Simas e Rufino (2018), o colonialismo se construiu negando e desqualificando tudo o que foi considerado "o outro", produzindo, assim, a incredibilidade de diversas formas de existência e conhecimento. Esse processo não apenas invisibiliza essas formas de saber, mas também gera a morte simbólica e, em muitos casos, física, seja pelo extermínio direto ou pelo desvio existencial imposto. No contexto das religiões de matriz africana, essas dinâmicas são especialmente evidentes, uma vez que a ideologia e a racionalidade ocidentais foram impostas como superiores, resultando em uma longa história de hierarquização espiritual, racial e epistemológica. Dessa forma, os autores enfatizam o impacto devastador que o colonialismo teve sobre as culturas e saberes que ele procurou dominar e suprimir.

Consequentemente, as práticas religiosas e culturais afro-brasileiras são frequentemente invisibilizadas, consideradas atrasadas, folclorizadas e relegadas a uma posição de subalternidade. Nesse contexto, a colonialidade sustenta a existência de um único saber científico, negando outras concepções de conhecimento e promovendo o epistemicídio dos saberes populares e ancestrais.

A interdição de outras perspectivas de mundo em favor da normatização de um modo canônico produziu mentalidades blindadas pelo colonialismo. Essas mentalidades permanecem mantenedoras e reprodutoras de uma toada de negação da diversidade. Dessa forma, destacamos que reduzir a complexidade das cosmologias negro-africanas e indígenas aos limites do pensamento ocidental e dos seus regimes de verdade é o mesmo que enclausurar o diabo na garrafa (Simas e Rufino, 2018, p. 21).

Os autores, Simas e Rufino (2018), ilustram como a imposição de um modo canônico de pensar, favorecido pelo colonialismo, resultou em mentalidades que continuam a negar e

suprimir a diversidade cultural e epistemológica. A interdição de outras perspectivas de mundo em prol da normatização ocidental não apenas limita a compreensão da riqueza e complexidade das cosmovisões negro-africanas e indígenas, mas também perpetua a exclusão e marginalização dessas culturas. Reduzir essas cosmovisões aos estreitos limites do pensamento ocidental é comparável a "enclausurar o diabo na garrafa", uma metáfora potente para o aprisionamento e a distorção da verdadeira diversidade e pluralidade de saberes que existem fora dos padrões hegemônicos.

Essa pretensão do pensamento ocidental eurocêntrico de ser o único modo de saber possível "provocou o desmantelamento cognitivo, o desarranjo das memórias, o trauma físico, simbólico e a perda da potência de mulheres e homens que tiveram como única opção o enquadramento da norma" (Simas e Rufino, 2018, p. 21). No entanto, mesmo diante dessas formas de violência, os autores apontam para as "encruzilhadas"<sup>24</sup> como espaços de resistência. Portanto, o reconhecimento das múltiplas racionalidades e saberes, especialmente aqueles marginalizados pela colonialidade, é fundamental para a construção de um conhecimento geográfico que verdadeiramente reflita a diversidade das experiências humanas e culturais.

No pensamento moderno europeu, a perspectiva dos países do Norte, chamados de "desenvolvidos," ganha preponderância sobre os saberes dos países do Sul, frequentemente rotulados como "periféricos." Essa dominância do conhecimento científico ocidental subordina as racionalidades do Sul, produzindo teorias que muitas vezes se mostram desconectadas das realidades locais. Ao ignorar as experiências do Sul e impor uma visão de mundo centrada no Norte, esse modelo perpetua diversas desigualdades entre essas regiões. Tal dinâmica é sustentada pela construção de um padrão eurocêntrico de pensamento territorial, conhecido como pensamento abissal<sup>25</sup>:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". A divisão é tal que o "outro lado da linha" desaparece enquanto

---

<sup>24</sup> A palavra utilizada aqui "encruzilhada" faz referência a morada da entidade Exu, considerado o dono dos nossos caminhos é aquele que com sua ginga dribla todas as adversidades. Com isso, a metáfora usada serve para mostrar que a encruzilhada nos apontam sempre quatro caminhos a seguir, mostrando vários horizontes possíveis.

<sup>25</sup> Elucidando a questão segundo Sousa Santos: "Não pretendo que o pensamento moderno ocidental seja a única forma de pensamento abissal. Pelo contrário, é muito provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. Não é meu propósito analisá-las neste texto. Defendo apenas que, abissais ou não, as formas de pensamento não-ocidental têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental. Também não trato aqui do pensamento pré-moderno ocidental nem das versões do pensamento moderno ocidental marginalizadas ou suprimidas por se oporem às versões hegemônicas, as únicas de que me ocupo neste ensaio" (Sousa Santos, 2010, p. 31-32). Para maior aprofundamento ver Sousa Santos, 2010.

realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente (Santos, 2010, p. 31-32).

Enfrentar e superar o pensamento abissal é imperativo, pois o "pensamento pós-abissal" representa uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação (Santos, 2010, p. 53). Nesse contexto, é essencial adotar a epistemologia do Sul, que permite pensar a partir do outro lado da linha, questionando e buscando superar as diversas formas de opressão contra os grupos subalternizados. Refletir sobre outra matriz epistêmica, como sugere Catherine Walsh (2009), significa "transgredir, deslocar e incidir na negação ontológica, epistêmica e cosmogônico-espiritual que foi – e é – estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade" (p. 27).

Nas últimas décadas, conforme Walsh (2012) aponta, tem ocorrido uma efervescência das lutas dos grupos sociopolíticos ancestrais. Essas lutas não apenas questionam e enfrentam as estruturas dominantes, mas também promovem uma insurgência epistêmica. Elas enfatizam a importância de conceitos, conhecimentos e lógicas que transgridem o modo de produção de conhecimento moderno e ocidental, encorajando a adoção de outros modos de pensar, ser, saber e viver. Essas novas formas de insurgência vislumbram caminhos e horizontes alternativos de luta, especialmente para povos indígenas e afros.

A questão central é que não pode haver um caminho uni-versal:

Tem que haver muitos caminhos pluri-versais. E este é o futuro que pode ser alcançado a partir da perspectiva da colonialidade com a contribuição dada pela modernidade, mas não de modo inverso. O primeiro cenário conduz à pluri-versalidade; o segundo, à uni-versalidade, a uma inclusão generosa do diverso dentro do mesmo do lado bom da modernidade. Em vez de olhar para a modernidade na perspectiva da colonialidade (mais do que o inverso, que é a forma "normal" de olhar as coisas), consideremos aquilo que a modernidade negou explicitamente ou repudiou e comecemos a pensar a partir daí, e não a partir dos legados grego e latino. A negação e o repúdio em nome da modernidade (religiosa, filosófica, econômica, jurídica, ética, etc) eram totalitários no sentido em que negavam e repudiavam tudo o que não estivesse de acordo com os princípios restritos e limitados de uma crença fundamentalista na universalidade (Mignolo, 2004, p. 678).

Mignolo (2004) destaca a importância de adotar uma perspectiva de colonialidade para alcançar um futuro baseado na pluri-versalidade, onde múltiplos caminhos e saberes coexistem e são valorizados. Esse enfoque contrasta com a visão tradicional da modernidade, que, ao privilegiar os legados grego e latino, rejeitou e marginalizou outras formas de conhecimento e existência. A insistência na universalidade, segundo Mignolo (2004), foi totalitária ao impor uma homogeneização que ignorava e suprimia a diversidade. Portanto, para superar essa limitação, é necessário repensar a modernidade a partir das realidades e experiências que ela

repudiou, abrindo espaço para uma verdadeira inclusão pluralista e reconhecendo a riqueza das diversas racionalidades que compõem o mundo.

Esses caminhos pluri-versais, que emergem de segmentos subalternizados da sociedade, não são fenômenos novos, mas parte de uma longa trajetória de resistência contra um mundo que se autoproclamou superior. Esse mundo, alicerçado em um conhecimento científico universal, colonizou o pensamento global, desvalorizando e marginalizando outras formas de conhecimento (Porto-Gonçalves, 2002, p. 220). A valorização dessas múltiplas racionalidades, portanto, é crucial para o desenvolvimento de um conhecimento verdadeiramente diverso e inclusivo.

O conhecimento produzido pelos grupos étnicos-territoriais de tradição negro-africana, baseados em uma cosmologia mítico-ancestral, construiu práticas e projetou uma concepção particular de natureza. Essa relação é estabelecida **com** a natureza, em vez de **contra** a natureza, como tem sido a norma na sociedade ocidental europeia (Porto-Gonçalves, 2002).

As lutas efervescentes desses grupos sociopolíticos, centradas nos saberes ancestrais, envolvem não apenas uma insurgência política, mas também uma insurgência epistêmica. Elas questionam e confrontam as estruturas dominantes, ao mesmo tempo em que trazem à tona conceitos, conhecimentos, lógicas e racionalidades que desafiam o modo de produção de conhecimento moderno e ocidental, abrindo espaço para outros modos de pensar, ser, saber e viver.

Como Exú é o dono dos caminhos foi/será a partir dele a constante reinvenção da vida e a resistência às imposições de uma única forma de pensar:

São os catiços (Povo da Rua), que nos orientam a olhar o mundo de viés e a gargalhar das limitações e arrogâncias das razões que se pretendem únicas. É nas encruzadas que se despacham as heranças do colonialismo, regadas a baforadas de fumaça, nuvens de marafo, farofas e vinténs. É na encruzilhada de saberes que se praticam os ebós epistêmicos (Simas e Rufino, 2018, p. 23).

Eles simbolizam a resistência, ensinando-nos a ver o mundo de forma crítica e a desafiar as limitações impostas pelo pensamento hegemônico. Nas encruzilhadas que despacham as heranças do colonialismo, apontando que é possível subverter as amarras do passado através das múltiplas práticas de saberes que promovem a liberdade e diversidade de pensamento.

Com essa compreensão, podemos agora avançar para uma discussão sobre o racismo religioso no Brasil. A análise das práticas e crenças das religiões de matriz africana, revela como o território é moldado não apenas pela religião, mas também por processos de exclusão e marginalização. Esses processos se manifestam de forma evidente no racismo religioso, que

afeta a distribuição e a sobrevivência dos terreiros e práticas religiosas afro-brasileiras na cidade.

## 2.2 O racismo religioso no Brasil: processos, heranças e transformações

Os ataques contra as religiões de matrizes africanas no Brasil se fundamentam em meio a uma dupla marca negativa:

a) A **exotização e demonização**, por serem crenças não cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritantes com religiões judaicas ou islâmica, por exemplo); b) o **racismo**, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (Flor Nascimento, 2017, p. 53, grifos nossos).

O autor enfatiza duas dimensões que perpetuam a subalternização das religiões de matrizes africanas: a exotização e demonização dessas práticas religiosas como componentes do racismo. O autor argumenta que o racismo não apenas coloca as religiosidades de matrizes africanas num lugar da subalternidade, mas também molda a forma como elas são percebidas e tratadas, perpetuando um ciclo de discriminação e exclusão.

De acordo com Jesus (2003), as ações de violência praticadas contra as religiões afro-brasileiras reforçam a ideologia racista, perpetuando mecanismos de marginalização e exclusão social dos valores culturais religiosos de matrizes africanas, que afetam diretamente seus adeptos. A cosmovisão africana ainda é alvo de racismo cultural e religioso, o que constantemente ratifica estigmas, preconceitos e estereótipos associados ao sistema mítico-religioso afro-brasileiro.

Edmar Santos (2009) argumenta que o processo de racismo religioso no Brasil se desenvolveu desde o período colonial, atravessando o Brasil Império e chegando ao Brasil Republicano. Segundo o autor, a partir de 1850, o racismo religioso se consolidou de maneira mais evidente, intensificando as estratégias hegemônicas de controle sobre as religiões de matriz africana.

Durante o período colonial, as ações hegemônicas estavam direcionadas à catequização e à manutenção da ordem escravocrata. No entanto, no século XIX, especialmente após 1850, com o desgaste da instituição escravista, as elites se apropriaram do "discurso civilizador".

Embora esses dois pressupostos estivessem profundamente interligados, a mudança ocorreu no campo discursivo, adaptando-se ao gradual processo de abolição da escravidão no Brasil.

Em meados do século XIX, o discurso civilizador ganhou força no Brasil por meio de dois movimentos correlatos. Por um lado, o processo de libertação dos escravizados forçava a elite a criar modos de controle e manutenção da ordem. Por outro, a consolidação do discurso médico-higienista<sup>26</sup>, que havia transformado as cidades europeias, chegava ao Brasil com promessas de saúde e modernidade. Esses movimentos posicionavam as práticas religiosas de matriz africana, bem como seus adeptos, como obstáculos à chamada "civilização", alegando que essas práticas dificultavam o saneamento urbano e moral.

A agressão às matrizes religiosas afro-brasileiras começou já nos portos de embarque na África, onde os escravizados eram batizados, ou nos portos de desembarque no Brasil. Embora as pressões da sociedade dominante da época não tenham sido suficientes para extinguir as expressões espirituais africanas, é importante destacar que essa resistência não deve ser interpretada como um respeito ou reconhecimento por parte das elites, mas sim como uma luta dos negros contra o sistema de racismo e opressão (Nascimento, 2016).

Diante desse contexto de violência e tentativa de apagamento de suas raízes culturais e ancestrais, as comunidades de terreiros desenvolveram diversos mecanismos de resistência, entre os quais o sincretismo religioso. No entanto, autores como Abdias do Nascimento rompem com a ideia de um sincretismo harmonioso entre o catolicismo e as religiões de matriz africana. Para ele, o sincretismo verdadeiro ocorreu entre as culturas africanas entre si e entre elas e as religiões dos povos originários. Segundo Nascimento, o sincretismo católico-africano — em que o catolicismo, como religião oficial, detinha o monopólio da prática religiosa — foi resultado da necessidade das africanas e africanos de defenderem suas crenças e ancestralidades contra as tentativas de destruição impostas pela sociedade hegemônica. Essa visão corrobora a ideia apresentada por Nascimento (2016, p. 134) de que "o sincretismo tem sido mais uma técnica de resistência cultural afro-brasileira".

Com o objetivo de posicionar o debate a partir do ponto de vista dos negros sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro, Luiz Mott (1988, *apud* Santos, 2009) analisa o tema sob duas dimensões:

---

<sup>26</sup> O escravizado configurava-se como um empecilho ideológico à higiene e à modernização. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-se lado a lado com miasmas e insalubridade. Na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro — que já havia sido excluído, por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência da composição de classes que constituiria, na visão do Estado, o controle da Nação brasileira — recebia conotações negativas de parte do corpo social. Escravo e negro eram percebidos, na prática, como a mesma coisa (Sodré, 1988, p. 39).

1) Ao cultuar os santos católicos, os africanos estavam apenas iludindo os donos do poder e os catequistas, pois sua devoção dirigia-se não a Nossa Senhora ou a Santo Antônio, mas às divindades de seus ancestrais camuflados atrás das imagens dos brancos; 2) os santos católicos foram incorporados ao panteão de origem, aumentando e intensificando a magia africana (Santos, 2009, p. 43).

Essas duas explicações, para o autor, não são excludentes, mas complementares, pois ambas representam a preservação e resistência cultural da tradição negro-africana, reconstruindo e defendendo seus valores e práticas mítico-religiosas em um contexto adverso no Novo Mundo.

No início do século XIX, ainda durante o período escravocrata no Brasil, as autoridades coloniais demonstravam preocupação com a dimensão étnica dos batuques. Entre os principais representantes desse período estavam o 6º Conde da Ponte (1805-1810) e o 8º Conde dos Arcos (1810-1818), que atuavam na Bahia e observavam atentamente a possibilidade de tensões e alianças étnicas sendo recriadas nessas terras. O 6º Conde da Ponte era adepto da repressão como meio de acabar com os batuques, os quais ele via como subversivos à "ordem simbólica" europeia e como uma forma de fortalecer laços de solidariedade entre africanos e seus descendentes. Por outro lado, o 8º Conde dos Arcos acreditava que os batuques exacerbavam as divisões étnicas entre os negros (Santos, 2009).

Ao longo do século XIX, as preocupações das autoridades se concentravam na manutenção da ordem escravocrata, e as discussões sobre a proibição das práticas religiosas de matriz africana ganhavam relevância. No decorrer do século XIX, especialmente após a Abolição da escravatura (1888) e o advento da República (1889), as elites passaram a enfatizar a necessidade de manter a ordem e promover preocupações alinhadas ao "caráter nacional". Assim, de acordo com Santos (2009), os setores dominantes se autodenominavam a "parte sã e civilizada" da nação, em contraste com os setores populares, retratados nos jornais como portadores de "costumes bárbaros", que eram considerados heranças africanas:

No início da República, nota-se que a população afro-brasileira vinha sendo "convidada" a esquecer suas memórias, consideradas selvagens, a fim de não macular a construção de outra comunidade imaginada: o Brasil civilizado, modelado a partir de padrões europeus. A imprensa assumiu, notadamente, as trincheiras da civilização. Por outro lado, as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao mesmo tempo em que ajudavam seus participantes na elaboração de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso (Santos, 2009, p. 54).

Na disputa pela construção de um imaginário de identidade nacional, em que se buscava um Brasil civilizado e moldado por padrões europeus, as populações afro-brasileiras foram

forçadas a esquecer suas memórias, referências culturais e religiosas, consideradas selvagens. Essa pressão cultural e social resultou na marginalização e na tentativa de apagar a herança africana, reduzindo sua contribuição à identidade nacional.

As religiões de matriz africana, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, foram alvos constantes de perseguições. Através de discursos midiáticos, jurídicos e médicos, essas religiões foram demonizadas e reprimidas pela polícia. Segundo Santos (2009), essa violência estava associada à percepção equivocada de feitiço e fetichismo, conceitos que, como já discutido, estão enraizados em uma estrutura de poder colonial. Essa estrutura se baseia em uma ideologia civilizatória que estabelece hierarquias raciais, espirituais e epistêmicas, sustentadas pela colonialidade do poder e do ser. Sobre tal questão:

[...] as palavras feitiço e feitiçaria, bruxaria, fetiche e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma retórica do fetiche, para a construção singular de um estereótipo da feitiçaria vinculado aos candomblés. Desde seu nascimento, o termo fetiche representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial nas quais atuaram paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de fetichistas eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois seus adeptos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas... (Santos, 2009, p. 71-72).

Essa dinâmica histórica evidencia como a construção de uma identidade nacional "civilizada" passou pela exclusão e repressão das práticas e crenças afro-brasileiras, refletindo a persistência de uma mentalidade colonial. Para superar essa lógica, é necessário reconhecer e valorizar a diversidade cultural e religiosa que compõe o Brasil, integrando plenamente essas tradições no imaginário nacional.

Nessa época, muitas casas de santo foram frequentemente invadidas pela polícia e alvo de perseguições, com seus sacerdotes, sacerdotisas e praticantes do culto sendo encarcerados. Além disso, suas esculturas rituais, objetos de culto e vestimentas litúrgicas eram confiscados (Nascimento, 2016, p.126). Essas ações eram justificadas pelo Código Penal Brasileiro de 1890, que classificava o espiritismo como um crime contra a saúde pública:

#### DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a ardentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, ohygotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:  
Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a500\$000.

Parapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerao, alem das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, parafascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisao celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1o Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privacao, ou alteracao temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisao celllular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2o Em igual pena, e mais na de privacao do exercicio da profissao por tempo igual ao da condemnacao, incorrera o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrara, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisao celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Parapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar a pessoa privacao, ou alteracao temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitacao do exercicio de orgao ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisao celllular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

Si resultar a morte:

Pena - de prisao celllular por seis a vinte e quatro annos." (Brasil, Código Penal, 1890).

Como consequência desse pensamento as práticas das religiões afro-brasileiras eram consideradas como irracionais e inferiores:

O Estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feiticeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especial e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do Estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo, magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente a outras categorias, como espíritas e cartomantes. (Mandarino, 2007, p. 97-100).

As perseguições às religiões afro-brasileiras e a tentativa de negação e inferiorização de suas crenças, tanto pelos setores dominantes da sociedade quanto pela Igreja Católica, foram identificadas por Nascimento (2016) como uma estratégia de "embranquecimento cultural", que ele considera uma forma de genocídio. Sousa Santos (1995), ao descrever a violência inerente ao processo colonial, destaca dois elementos fundamentais desse genocídio: a destruição física e o epistemicídio, ou seja, a eliminação sistemática de saberes e culturas não alinhadas ao paradigma dominante.

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (Sousa Santos *apud* Carneiro, 1995, p. 328).

É inegável que a colonialidade, alicerçada na imposição de um único saber científico e na negação de outras concepções de conhecimento, promoveu o epistemicídio de saberes considerados "estranhos" ou alternativos à ordem vigente. Nesse contexto, o candomblé, visto como inferior, foi alvo de tentativas de correção, seja pela medicina ou pelas ciências humanas. A conexão entre as "verdades" de uma ciência nacional em formação e um projeto de civilização hegemônico resultou na subalternização das religiões de matriz africana e na restrição à liberdade religiosa. Apenas as religiões que se adequavam ao modelo de ciência e cultura europeu e cristão eram reconhecidas pelo sistema jurídico (Araújo, 2007).

Nesse período, o Rio de Janeiro foi transformado em Distrito Federal, em 1892, e sua administração passou a ser responsabilidade de um prefeito nomeado pelo presidente da República. Em novembro de 1902, o presidente Rodrigues Alves tomou posse e, em seu discurso, anunciou um plano de obras de saneamento da capital. No mês seguinte, nomeou o engenheiro Pereira Passos como prefeito do Rio de Janeiro. Em março de 1903, Oswaldo Cruz foi designado para o cargo de Diretor Geral de Saúde Pública. Esse governo consolidou as grandes transformações na cidade do Rio de Janeiro (Benchimol, 1990).

As transformações urbanas ocorridas no Rio de Janeiro entre 1903 e 1906 resultaram de duas grandes intervenções: uma realizada pelo Governo Federal, projetada pelo ministro Lauro Müller e executada por Francisco Bicalho; e outra conduzida pela Prefeitura do Rio de Janeiro sob a liderança de Francisco Pereira Passos. Segundo Maurício Abreu em seu livro *A Evolução Urbana do Rio de Janeiro* (1987), a "Reforma Pereira Passos" envolveu uma série de obras públicas que redefiniram a estrutura urbana da cidade. Esse processo incluiu a reconstrução de parte do centro, com o objetivo de romper com as características coloniais e criar um traçado urbano mais adequado ao uso de bondes e trens. Em resumo, essas reformas visavam construir um imaginário de cidade moderna e "civilizada", refletido na transformação material de seu espaço urbano.

Essa reforma teve um viés claramente higienista e civilizatório, fundamentado na exclusão de corpos e modos de vida específicos, especialmente daqueles pertencentes às

populações negras e pobres. As políticas implementadas durante esse período, portanto, estavam imbuídas de uma lógica racial, buscando higienizar e reprimir essas comunidades.

Com a nomeação de Oswaldo Cruz como Diretor Geral da Saúde Pública em outubro de 1904, foi promulgada a Lei nº 1261, que tornou obrigatória a vacinação e revacinação contra a varíola—a ação que desencadeou a Revolta da Vacina na capital. Além disso, diversas outras leis foram criadas, marcando o início de uma campanha sanitária rigorosa na então capital federal, incluindo a criação da Polícia Sanitária das Habitações, responsabilidade da administração municipal.

O autor Michel Foucault (2010) argumenta que o desenvolvimento da medicina social foi um dos principais instrumentos de controle do Estado, utilizando o corpo como um elemento de biopolítica e a medicina como uma estratégia para regulamentar a vida. Nesse contexto, a medicina, em consonância com o planejamento urbano, serviu como um mecanismo de controle da saúde e do corpo, particularmente dos indivíduos subalternizados, com o objetivo de torná-los mais aptos para o trabalho e menos perigosos para as classes dominantes. Assim, mais do que curar, a medicina atuou como uma ferramenta de normatização da vida, invadindo os espaços privados através de inspeções sanitárias. Sob essa perspectiva, os médicos passaram a ser vistos como agentes de higienização social, desempenhando um papel crucial nas políticas de planejamento urbano.

Além disso, com a implementação da política conhecida como "bota abaixo", os cortiços e outras moradias da classe mais baixa, localizadas principalmente na zona central do Rio de Janeiro, foram destruídos. Conseqüentemente, essas pessoas começaram a migrar para áreas periféricas ou até mesmo para municípios vizinhos. Nesse processo, os terreiros de umbanda e candomblé também foram deslocados para essas novas regiões. Fatores como a concentração fundiária, a desigualdade de renda e o racismo religioso também contribuíram para esse movimento. Já havia relatos de invasões a casas de culto (Azevedo, 2003).

Concomitantemente à execução das obras de reestruturação urbana, o prefeito impôs medidas que afetaram tanto a população do centro quanto os moradores dos subúrbios e áreas rurais. Essas medidas foram implementadas enquanto Passos governava com plenos poderes nos primeiros meses de 1903. O conjunto de leis modificou as práticas econômicas, os costumes e as formas de lazer da população, elementos que faziam parte da cultura carioca.

A criação dessas normas tinha motivações ideológicas, pois buscava padronizar os costumes com base nos modos de vida burgueses europeus, impondo padrões de higiene, regras econômicas e fiscais. Os cidadãos que infringissem essas leis seriam multados pela receita municipal, e novos impostos foram criados para reforçar o controle. Em alguns casos, a

aplicação dessas medidas envolveu intervenção militar, na tentativa de impor uma ética alheia à realidade cultural diversa e heterogênea do Rio de Janeiro. Em nome da construção de uma cidade "civilizada", o prefeito condenou práticas tradicionais:

Comecei por impedir a venda pelas ruas de vísceras de reses, expostas em tabuleiros, cercados pelo voo contínuo de insetos, o que constituía espetáculo repugnante. Muito me preocupei com a extinção da mendicidade pública, o que mais ou menos tenho conseguido, de modo humano e equitativo, punindo os falsos mendigos e eximindo os verdadeiros à contingência de exporem pelas ruas sua infelicidade (Passos *apud* Benchimol, 1990, p. 277-278).

O candomblé, os cultos religiosos africanos, as serenatas e a boemia, práticas comuns no cotidiano popular carioca, foram consideradas impróprias pela Prefeitura. Dessa maneira, as reformas urbanas no Rio de Janeiro no início do século XX, apoiadas por políticas de saúde pública, refletiram uma tentativa de moldar a cidade segundo padrões europeus, promovendo a exclusão e controle das populações marginalizadas, em nome de um projeto de modernidade e civilização. A política de "bota abaixo" e as subsequentes medidas repressivas não apenas remodelaram o espaço urbano do Rio de Janeiro, mas também marginalizaram e deslocaram as populações mais vulneráveis, afetando profundamente suas práticas culturais e religiosas. A tentativa de impor um modelo europeu de civilização, muitas vezes pela força, refletiu uma visão de modernidade que desconsiderava a diversidade cultural e o direito à permanência dos costumes locais.

Como resultado, os terreiros eram frequentemente invadidos pela polícia, amparada pelo Código Penal de 1890. A repressão penal, utilizando-se do aparato policial, tornou-se uma constante na rotina dos terreiros. No Rio de Janeiro, durante essas ações policiais, muitas vezes realizadas durante os cultos e processos de iniciação, foram apreendidas peças sagradas das religiões de matriz africana, como roupas de santo, instrumentos musicais, entre outros objetos. Esses itens eram considerados provas de crimes pelo antigo Código Penal de 1890.

Atualmente, esses objetos sagrados estão preservados no Museu do Departamento Federal de Segurança Pública da Polícia Civil, criado em 1912, e compõem a coleção do Museu de Magia Negra:

A Coleção Museu de Magia Negra não é uma coleção de objetos e peças representativos dos cultos afro-brasileiros – são objetos e peças recolhidas como prova de delito, sujeitos a perícia policial, isto é, uma coleção que representa o imaginário do mal e do crime, na representação ideológica dos policiais e dos agentes de segurança pública (Corrêa, 2009, p. 63).

Dessa forma, as religiões de matriz africana foram historicamente marginalizadas no Brasil, sendo vistas como práticas inferiores e subalternas, especialmente pelos grupos religiosos hegemônicos. Esse processo de demonização foi utilizado como justificativa para a ação policial e a criminalização dessas religiões, resultando na perseguição sistemática de seus rituais e adeptos. O Código Penal de 1890 institucionalizou essa repressão, tratando o espiritismo e, por extensão, as práticas afro-brasileiras como crimes de saúde pública. Apenas com a promulgação da Lei Federal nº 1.202, em 1939, as práticas religiosas de matriz africana começaram a ser desautorizadas da repressão policial, embora o estigma cultural tenha continuado a reverberar na sociedade.

A mudança legal promovida em 1939 não foi suficiente para erradicar o preconceito e a violência contra essas religiões. Ao longo do século XX, as religiões afro-brasileiras seguiram sendo alvo de discriminação e racismo religioso ainda presente nas estruturas sociais e culturais. A tentativa de silenciar ou inferiorizar essas tradições foi um reflexo contínuo da hierarquização religiosa, onde os valores cristãos europeus eram considerados superiores e civilizatórios, enquanto as tradições africanas eram vistas como primitivas. Esse cenário, embora suavizado pela legislação, manteve um ciclo de marginalização, evidenciando a fragilidade do reconhecimento e respeito pela diversidade religiosa no país.

Com a reabertura política no Brasil e a promulgação da Constituição de 1988, que garante a liberdade religiosa como um direito fundamental, esperava-se que o cenário mudasse significativamente. No entanto, uma outra prática de racismo religioso começou a se destacar, especialmente marcado pela crescente influência dos grupos evangélicos neopentecostais. A partir desse período, houve uma intensificação de ataques simbólicos e físicos contra as religiões afro-brasileiras, com a destruição de terreiros, a agressão a adeptos e a demonização de seus rituais e ícones. Esse racismo religioso contemporâneo, agora impulsionado por uma intolerância ideológica e religiosa, manteve o ciclo de violência e discriminação que as religiões de matriz africana vêm enfrentando historicamente no Brasil (Teixeira e Ratts, 2012).

O segmento evangélico neopentecostal parte da crença de que é necessário eliminar a presença e a ação do demônio no mundo. Essa crença está fundamentada na premissa de que outras denominações religiosas não são suficientemente engajadas nessa luta, ou até mesmo que servem como locais de atuação dos demônios, que, segundo essa visão, estariam "disfarçados" nas divindades cultuadas por essas religiões. Particularmente, as religiões afro-brasileiras, cujas entidades, como os exús e pombogiras, são frequentemente vistas como manifestações demoníacas. Paradoxalmente, outra faceta desse projeto consiste na

“incorporação” de elementos dos cultos afro-brasileiros nas práticas neopentecostais de algumas igrejas (Silva, 2007).

A visão que as igrejas neopentecostais têm sobre as religiões de matriz africana é resultado do desenvolvimento doutrinário e teológico do pentecostalismo no Brasil, que teve início nas décadas de 1950 e 1960, caracterizando a primeira fase do movimento pentecostal. A segunda fase foi marcada pela ênfase no dom da cura, chamada de “igreja da cura”, e pelas táticas de proselitismo e conversão em massa. A terceira fase, iniciada na década de 1970 e com maior expansão nas duas décadas seguintes, apresenta diferenças significativas no perfil e nas práticas das igrejas surgidas, que são classificadas como “neopentecostais.” As características principais desse campo são:

Abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho do proselitismo em massa e propaganda religiosa (por isso chamada de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (Silva, 2007, p. 208).

Diante desse cenário, é primordial destacar os ataques perpetrados por parte do segmento neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, bem como as ações violentas orquestradas pelos chamados traficantes evangélicos, estão associados a esse segmento religioso e ao novo contexto de racismo religioso no Brasil.

A visão demonizadora em relação às práticas religiosas de matriz africana, difundida pelo neopentecostalismo, já estava presente nas fases anteriores do movimento pentecostal, como parte integrante da teologia da cura divina<sup>27</sup>. Contudo, nas últimas décadas, essas formas de ataque passaram por transformações, como a convocação do “exército de Cristo” para tomar as ruas, impedir cultos afro-brasileiros e até mesmo tentar fechar, destruir ou incendiar terreiros, ações que se intensificaram nos últimos anos. Esses ataques significam, nas afirmações de Silva (2007, p. 208):

Mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro.

---

<sup>27</sup> A teologia da cura divina consiste numa das partes do ritual de benção aos doentes e servia para ilustrar a vitória de Deus sobre o Demônio, normalmente identificado como o Candomblé ou a Umbanda. (ROLIM, 1999 *apud* SILVA, 2007).

A incorporação de elementos mágicos e a experiência do transe religioso no sistema neopentecostal, conforme apontado por Silva (2007), vai além de uma simples estratégia de proselitismo dirigida às populações de baixa renda, que tradicionalmente têm maior ligação com os repertórios religiosos afro-brasileiros. Essa dinâmica reflete a complexa relação de intercâmbio e tensão entre o neopentecostalismo e as religiões de matriz africana, influenciando a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e sua ascensão como uma das principais forças no cenário religioso brasileiro.

Nesse contexto, a fundação da IURD em 1977 por Edir Macedo<sup>28</sup> e Romildo Ribeiro Soares, seguida de sua consolidação sob o comando exclusivo de Macedo, exemplifica como as práticas neopentecostais se estruturaram para competir diretamente com as tradições religiosas afro-brasileiras, utilizando-se de estratégias agressivas de proselitismo, investimentos significativos em mídia, especialmente na televisão, e à intensificação da "guerra espiritual" contra religiões rivais (Silva, 2007).

Um dos ataques mais notórios e amplamente divulgados contra as religiões afro-brasileiras foi perpetrado por Edir Macedo por meio de seu livro intitulado *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?* Lançado em 1988, estima-se que a obra tenha vendido mais de 3 milhões de exemplares. Em seu site pessoal<sup>29</sup>, o Bispo Edir Macedo promove seu best-seller, deixando claras as intenções do livro e, de maneira mais ampla, do movimento neopentecostal:

Creio ser impossível a um praticante do espiritismo ler este livro e continuar na sua prática. Acredito também ser difícil a um cristão ler este livro e continuar a professar uma fé descuidada e estagnada. Todas as áreas do demonismo são postas a descoberta neste livro; todos os truques e enganões usados pelo diabo e seus anjos para iludir a humanidade são revelados. O leitor será esclarecido sobre a origem das doenças, desavenças, vícios e de todos os males que assolam o ser humano. Este livro deve ser lido com o coração, pois as verdades nele apresentadas chegam a ser chocantes e inacreditáveis ... (Bispo Edir Macedo).

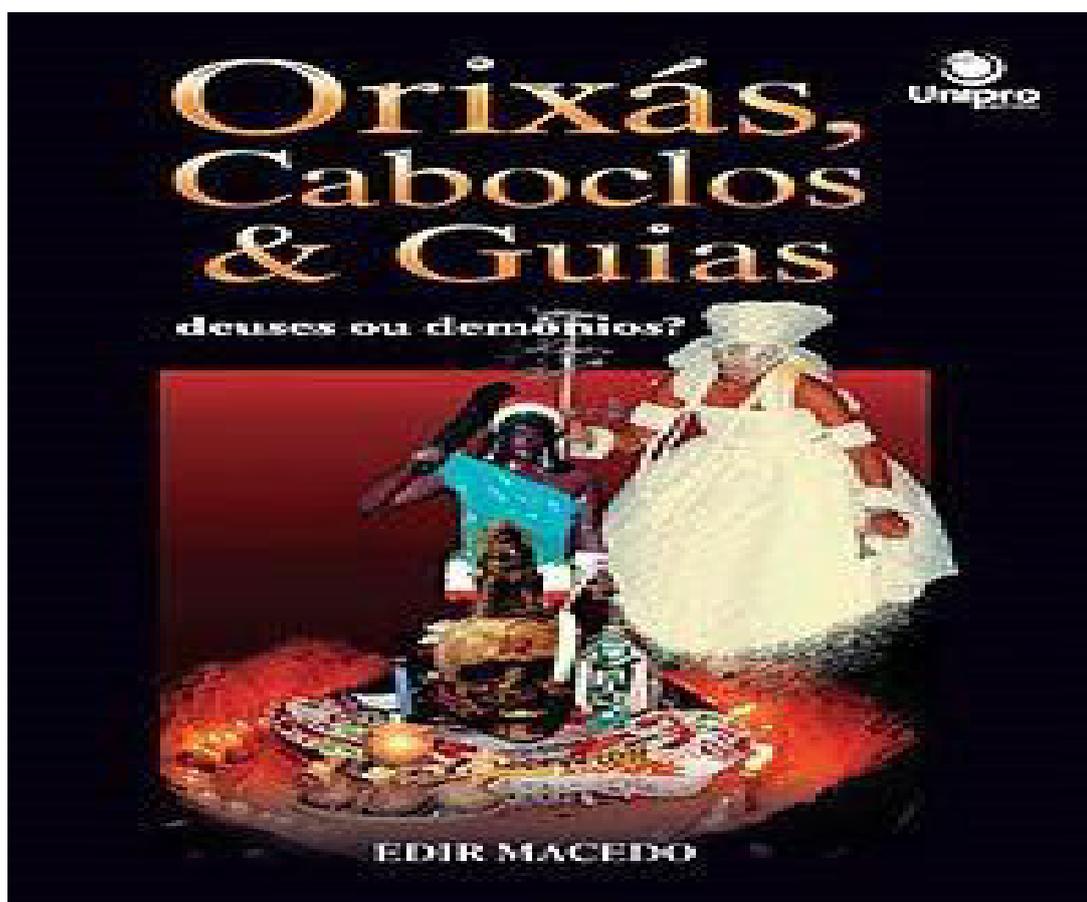
Esse trecho demonstra que as mães e pais de santo, bem como os adeptos das religiões afro-brasileiras, são os principais alvos de ataques desse livro. O autor emprega argumentos com um tom altamente agressivo, condenando as divindades de matriz africana. Essa condenação é reforçada por diversas ilustrações, que começam pela capa do livro (Figura 6). Nela, uma imagem de Oxalá paramentado é reproduzida sobre um fundo preto e vermelho, à frente de uma estátua de São Jorge e um caboclo, cercado por fios de contas e quartinhas. No

<sup>28</sup> Edir Macedo tem sua vida religiosa iniciada no catolicismo, posteriormente com passagem pela Umbanda, se convertendo à Igreja Nova Vida, onde ficou por mais de uma década até fundar a IURD.

<sup>29</sup> Link: <<https://blogs.universal.org/bispomacedo/livros/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

centro da imagem, há uma caveira rodeada por velas acesas dispostas em círculo. Essa montagem estilizada de um "despacho" possui um forte poder imagético, sobretudo pelas associações que evoca: elementos funestos (a caveira), ameaçadores (o caboclo com a clave erguida em posição de combate), e misteriosos (os elementos litúrgicos) (Silva, 2007, p. 214). Dessa forma, o autor constrói uma narrativa e um imaginário que demonizam as religiões de matriz africana, perpetuando estigmas e preconceitos contra essas práticas religiosas.

Figura 6 - Capa do livro Orixás, Caboclos e Guias



Fonte: <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2012/05/19/orixas-caboclos-e-guias-deuses-ou-demonios/>.

Diante desse cenário, é importante destacar outra manifestação do racismo cultural-religioso associado ao segmento neopentecostal no Brasil: as ações de violência orquestradas pelos chamados "traficantes evangélicos" nas favelas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ), especialmente nas áreas da Baixada Fluminense, município do Rio de Janeiro e Leste Metropolitano.

De acordo com Cunha (2014), a partir das décadas de 1980 e 1990, houve um significativo investimento dos evangélicos neopentecostais na aproximação do universo

criminal e dos setores estigmatizados da sociedade, com o objetivo de realizar o proselitismo religioso e promover a conversão em massa. Esse movimento se intensificou nas favelas e penitenciárias do país, onde a evangelização de pessoas ligadas ao crime se tornou cada vez mais comum, com a realização de cultos e outras ações.

A antropóloga observou, em sua pesquisa na favela do Acari, na Zona Norte do Rio de Janeiro, que além da diminuição do número de terreiros nos últimos anos, houve um crescente apagamento das raízes culturais afro-brasileiras nesses espaços. Exemplos disso incluem a retirada de imagens e símbolos relacionados às divindades afro-brasileiras e o fim dos fogos na alvorada de São Jorge, que eram anteriormente financiados pelos traficantes, conforme relatado pela autora.

Esse segmento religioso propaga a demonização das religiões de matriz africana, como resultado, aumentou a conversão de moradores e pessoas ligadas ao tráfico nas favelas, ampliando a violência contra as religiões afro-brasileiras por meio da expulsão dos terreiros dessas áreas e da prática de violência física, simbólica e psicológica contra seus membros.

Com a intensificação desse fenômeno, foi criada, em 2008, a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), com o objetivo de combater os casos de intolerância religiosa. Essa entidade é formada por várias organizações religiosas, membros da sociedade civil, instituições estatais e vítimas da intolerância religiosa, em resposta aos atos que ocorreram na cidade do Rio de Janeiro naquela época. A CCIR surgiu quando traficantes de drogas de algumas favelas do Rio de Janeiro, convertidos a segmentos de igrejas neopentecostais, invadiram terreiros, quebraram imagens e ameaçaram membros religiosos que se recusaram a se converter. Em outras áreas mais pobres, as lideranças das milícias perseguiram membros das religiões de matriz africana. Um exemplo significativo ocorreu em junho de 2008, quando quatro fanáticos neopentecostais, integrantes da Igreja Evangélica Nova Geração de Cristo<sup>30</sup>, invadiram um terreiro na Zona Sul do Rio de Janeiro. O caso foi registrado na 9ª DP do Catete, e o terreiro teve cerca de 50 imagens litúrgicas, prateleiras e um ventilador quebrados (Figura 7).

---

<sup>30</sup> Disponível em: <<http://www.ccir.org.br>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

Figura 7 - Depredação de terreiro na Zona Sul do Rio de Janeiro



Fonte: Jornal Extra, 2009. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/inquerito-vai-apurar-crimes-em-video-de-evangelico-postado-na-internet-402837.html>>.

Esses eventos ilustram a crescente violência contra as religiões de matriz africana, impulsionada por uma ideologia religiosa que, ao demonizar essas práticas, promove a intolerância e a perseguição, afetando profundamente a cultura e a espiritualidade afro-brasileira.

Os traficantes evangélicos estão cada vez mais ameaçando e expulsando mães, pais e filhos de santo das favelas e áreas periféricas na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Estima-se que pelo menos 40 religiosos tenham sido removidos de comunidades da Zona Norte do município do Rio de Janeiro pelo tráfico, segundo registros da Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro-Brasileiro e Espírita.

Além de proibirem os cultos em algumas favelas, os adeptos das religiões afro-brasileiras também enfrentam restrições no uso de suas vestimentas litúrgicas, como roupas brancas e guias, em outras situações. Um exemplo disso ocorreu na favela do Lins de Vasconcelos, no Morro do Amor, em 2010, quando uma candomblecista foi expulsa de sua casa após deixar suas roupas brancas expostas no varal. Traficantes frequentadores de igrejas evangélicas não toleravam sua religião. Ela relata que, há pelo menos cinco anos, os terreiros, as roupas brancas e os adereços que expunham a crença já haviam sido proibidos em todo o morro. "Não dava mais para suportar as ameaças. Lá, ser do Candomblé é proibido. Não existem

mais terreiros, e quem pratica a religião faz isso de modo clandestino, conta a filha de santo, que se mudou para a Zona Oeste”<sup>31</sup>.

Na Baixada Fluminense, foram registrados diversos casos de ataques aos terreiros. Um exemplo disso foi o caso relatado no capítulo anterior, em que uma mãe de santo foi obrigada a destruir seus objetos sagrados. Além disso, em 2017, o terreiro de Candomblé Ilê Togun Jobi, em Nova Iguaçu, foi alvo de depredação promovida por traficantes evangélicos, conforme ilustra a figura 8.

Figura 8 - Terreiro de Candomblé Ilê Asé Togun Jobi em Nova Iguaçu foi alvo de depredação movida por racismo religioso



Fonte: Jornal O Dia. Disponível em: [https://odia.ig.com.br/\\_conteudo/rio-de-janeiro/2017-09-08/denuncias-de-que-trafficantes-teriam-atacado-terreiros-sao-investigadas.html](https://odia.ig.com.br/_conteudo/rio-de-janeiro/2017-09-08/denuncias-de-que-trafficantes-teriam-atacado-terreiros-sao-investigadas.html). Acesso em: dez. 2017.

Ainda em Nova Iguaçu, só em setembro de 2017, foram registrados oito casos de ataques às casas de santo. De acordo com o Disque 100, serviço de denúncias de violações de Direitos Humanos do Governo Federal, entre 2011 e 2016, o serviço recebeu cerca de 175 denúncias de intolerância religiosa no estado do Rio de Janeiro, representando 10% do total de denúncias em todo o país.

---

<sup>31</sup> Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/trafficantes-proibem-candomble-ate-roupa-branca-em-favelas-9892892>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

Em nível estadual, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR) é responsável por atender vítimas de intolerância religiosa, oferecendo apoio jurídico, social e psicológico às respectivas vítimas. De acordo com o Pré-relatório de Intolerância Religiosa no Brasil (2015), entre julho de 2012 e dezembro de 2014, foram registrados 948 atendimentos a 582 usuários, sendo que as denúncias contra as religiões de matriz africana representaram 71,15% dos casos (Figura 9).

Figura 9 - Total de casos registrados pela CEPLIR entre 2012 e 2014

Fonte	Forma de Coleta da Informação	Período de Coleta	Total
CEPLIR	Registro Atendimento	Julho de 2012 a dezembro 2014	948

Tipo de Atendimento	Total
<b>Atendimentos</b>	948
<b>Apoio Jurídico, Psicológico e Social (Usuários)</b>	582
<b>Detalhamento</b>	
<b>Contra Religiões Afro-brasileiras</b>	71,15%
<b>Contra Evangélicos, Protestantes ou Neopentecostais</b>	7,7%
<b>Contra Católicos</b>	3,8 %
<b>Contra Judeus e Pessoas sem Religião</b>	3,8 %
<b>Ataques Contra a Liberdade Religiosa</b>	3,8 %

Fonte: Pré-Relatório de Intolerância Religiosa no Brasil, 2015, p. 4.

Esses dados, em consonância com o que foi apresentado até aqui, demonstram que as religiões afro-brasileiras têm sido vítimas de racismo religioso desde o seu processo de territorialização no Brasil. Ao longo dos séculos, as formas de ataque se transformaram, mas as práticas culturais e religiosas de matriz africana sempre foram vistas como inferiores, dentro de um sistema hierárquico que considera as religiões cristãs-evangélicas superiores. Como resultado, o Candomblé e a Umbanda têm sido constantemente alvos de ações violentas. Desde o período colonial até os dias de hoje, os agentes modeladores do espaço do necropoder foram se modificando, passando pela Igreja Católica, a elite da burguesia colonial, a polícia, as Igrejas Pentecostal e Neopentecostal, os traficantes evangélicos, entre outros. Conclui-se, portanto, que a violência contra as religiões de matriz africana não é um fenômeno novo, mas sim uma

continuidade de práticas opressivas e racistas que evoluíram ao longo do tempo, adaptando-se às novas realidades sociais e religiosas do Brasil. Essas práticas perpetuam um ciclo de intolerância e perseguição, que precisa ser combatido de forma incisiva para garantir a liberdade religiosa e o respeito à diversidade cultural no país.

### 2.3 Estratégias de resistência

Neste contexto de violência, as religiões de matriz africana desenvolveram diversas estratégias e mecanismos de "r-existência" (Porto-Gonçalves, 2006) para preservar suas histórias, memórias e crenças, que foram sistematicamente apagadas e invisibilizadas pelo imaginário eurocêntrico. Entre essas estratégias destacam-se a construção de redes de solidariedade entre o povo de santo, a formação de alianças estratégicas com setores da sociedade que pudessem auxiliar no combate à violência, e a atuação do Movimento Negro brasileiro, entre outras formas de resistência.

Aquí, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é *r-existência*, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir do topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico quanto epistêmico (Porto-Gonçalves, 2013, p. 169).

Com a redemocratização do Brasil e a transição do regime militar para a democracia em 1985, houve uma reemergência da categoria "raça" como base constitutiva para as políticas públicas, impulsionada pelo Movimento Negro brasileiro. Esse movimento foi essencial tanto para o processo de transformação nas relações entre Estado e sociedade quanto para a promoção de mudanças internas no próprio movimento (Soeterik e Santos, 2015, p. 79).

Assim, por meio das conquistas do Movimento Negro brasileiro, a Constituição Federal de 1988 assegura o pleno exercício da liberdade religiosa por meio de diversos dispositivos legais que tratam de temas específicos relacionados a este direito fundamental. A Constituição estabelece a inviolabilidade da liberdade de crença e de culto, garantindo a proteção legal aos locais de culto e liturgias, além de tipificar o racismo como crime inafiançável<sup>32</sup>. O inciso XLII,

---

<sup>32</sup> Constituição Federal de 1988, art. 5º, inciso VI: é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, incisos VIII: ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir

que trata da criminalização do racismo, foi regulamentado pela Lei nº 7.716 de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Especificamente sobre discriminação religiosa, o Art. 20 determina: "Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97). Pena: reclusão de um a três anos e multa<sup>33</sup>". Esse direito estabelece uma prerrogativa jurídica fundamental para a liberdade religiosa, permitindo às casas de culto afro-brasileiras difundirem suas atividades em áreas urbanas.

Além disso, o Estatuto da Igualdade Racial de 2010 (Lei nº 12.288/2010), que alterou as leis nº 7.716/1989, 9.029/1995, 7.347/1985 e 10.778/2003, em seu capítulo III, intitulado "Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos", prevê, em seus artigos, a liberdade religiosa, de culto e a proteção aos locais onde essas práticas são realizadas. Esses dispositivos jurídicos integram a agenda do Movimento Negro brasileiro na luta contra o racismo e a intolerância religiosa, buscando garantir acesso a direitos fundamentais.

Outra forma de articulação é o modelo de organização federativa dos centros espíritas, que tem sido adotado com mais sucesso pelos terreiros de Umbanda, embora ainda com pouca representatividade entre os de Candomblé. Algumas dessas entidades buscam articulação com outros agentes do poder público, Movimento Negro e organizações da sociedade civil. Na Bahia, por exemplo, o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, iniciado em 2000, estabeleceu diálogos com a Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA) e o Programa Egbé – Territórios Negros, desenvolvido pela Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço. Em São Paulo, há uma articulação entre o Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab) e a Comissão de Assuntos Religiosos Afrodescendentes, que organizam atos e passeatas contra a intolerância religiosa. O Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo e a União das Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil também atuam por meio de processos judiciais contra pastores evangélicos (SILVA, 2007, p. 22-23).

O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado em 21 de janeiro, foi instituído em homenagem à Iyalorixá Gildásia dos Santos, Mãe Gilda d'Ogum, do Ilê Asê Abassá de Ogum, localizado em Salvador (BA). Mãe Gilda foi vítima de racismo religioso quando o jornal Folha Universal estampou sua foto na capa para ilustrar uma matéria com o

---

prestação alternativa, fixada em lei, inciso XLII: a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescindível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 20 ago. 2015.

<sup>33</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm). Acesso em: 20 ago. 2016.

título: "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes". Anos depois, após entrar em depressão, Mãe Gilda faleceu em 21 de janeiro de 2005, o que evidencia que, mesmo na ausência de um ataque físico direto, a violência simbólica pode levar a consequências extremas, como neste caso. Portanto, a violência simbólica também tem impacto físico sobre os adeptos das religiões de matriz africana.

A criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), como mencionado anteriormente, representa um importante passo para dar visibilidade às práticas de intolerância religiosa no Brasil. A entidade atua principalmente no apoio jurídico às vítimas e organiza, uma vez por ano, a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. De acordo com o *babalawo* e Dr. Ivanir dos Santos, interlocutor da CCIR, o objetivo da caminhada é promover ações sociais contra todas as formas de violência, intolerância e racismo, destacando que "a intolerância, assim como o racismo, é um fenômeno social construído com o objetivo de cercear os direitos do outro. Compreendemos que a base para uma convivência sadia em nossa sociedade é a alteridade e o diálogo" (Santos *apud* D'Giyan, 2016).

A caminhada se configura como um instrumento político essencial para sensibilizar a população sobre o aumento da intolerância religiosa no Brasil, além de fomentar espaços de solidariedade e criar redes de apoio para combater esses ataques motivados por questões religiosas. O local da manifestação (Figura 10) é estrategicamente escolhido para garantir maior visibilidade ao evento. Os participantes se vestem de acordo com sua religião, permitindo a identificação dos diversos segmentos religiosos, ou usam trajes brancos como símbolo de paz. Muitos carregam cartazes e faixas reivindicando o acesso a direitos e o respeito às diferentes crenças. Carros de som são utilizados para amplificar as falas das principais lideranças religiosas (Figuras 11 e 12).



Figura 12 - 10ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa – Oferenda para Yemanjá



Fonte: A autora, 2017.

O mapeamento de terreiros realizado em diversos estados e por diferentes instituições tem se consolidado como uma ferramenta política e estratégica de resistência. Esse mapeamento contribui para dar visibilidade às heranças de matrizes africanas nos territórios, evidenciando que, apesar de todo o processo de racismo religioso, os terreiros continuam a resistir e a se manter ativos.

Em 2011, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), em parceria com a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), realizou a pesquisa intitulada "Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Estado do Rio de Janeiro". Esse estudo identificou 847 casas de culto, a maioria delas concentrada na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, conforme mostra o Mapa 1.



demonstra a diversidade e a capilaridade das tradições religiosas afro-brasileiras no estado, reforçando a importância cultural e social desses espaços para as comunidades locais.

Os protestos promovidos pelo Movimento Negro, nesse contexto, buscam inserir na esfera pública brasileira demandas antirracistas que desafiem o modelo de dominação hegemônico. Suas reivindicações visam reverter a exclusão racial e garantir o reconhecimento de suas práticas culturais e religiosas. Portanto, é fundamental compreender a ação política desses sujeitos coletivos, que desde a diáspora têm lutado contra o racismo, na defesa de seus direitos e na busca por reconhecimento. A seguir, elaboramos um quadro-síntese com as principais formas de resistência adotadas pelas comunidades de terreiro para combater o racismo religioso, destacando a amplitude de estratégias e ações utilizadas para assegurar seus direitos e promover a liberdade religiosa no Brasil (Quadro 2).

Quadro 2 - Tipos de resistência das comunidades de terreiro contra o racismo religioso

<b>Tipo de Resistência</b>	<b>Descrição</b>	<b>Exemplos de Ações e Conquistas</b>
<b>Ações Legais e Políticas</b>	Utilização de dispositivos legais para assegurar direitos e combater a discriminação religiosa.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Constituição Federal de 1988: garante a inviolabilidade da liberdade de crença e culto.</li> <li>- Lei nº 7.716/1989: criminaliza práticas de racismo, incluindo a discriminação religiosa.</li> <li>- Estatuto da Igualdade Racial de 2010: protege locais de culto e suas práticas.</li> </ul>
<b>Articulação Institucional</b>	Parcerias e diálogos com outras organizações para promover a defesa dos direitos religiosos e combater o racismo religioso.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Movimentos como o Movimento Contra a Intolerância Religiosa (Bahia).</li> <li>- Parcerias entre entidades como a Federação Baiana de Culto Afro, Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA), e o Programa Egbé – Territórios Negros (Koinonia).</li> <li>- Ações do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo e da União das Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil.</li> </ul>
<b>Mobilização Social e Atos Públicos</b>	Organização de eventos e manifestações públicas para sensibilizar a população e promover a liberdade religiosa.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro).</li> <li>- Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, organizada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR).</li> </ul>
<b>Produção de Conhecimento e Visibilidade</b>	Pesquisa e documentação que visibilizam as práticas religiosas e sua importância cultural.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mapeamento de terreiros em diferentes estados realizado por instituições como a PUC-RJ e a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).</li> <li>- Pesquisas, produções</li> </ul>

		cinematográficas, exposições em museus, entre outras.
<b>Educação e Sensibilização</b>	Desenvolvimento de materiais educativos e campanhas de conscientização para combater a intolerância religiosa.	- Produção de materiais pedagógicos que expliquem as religiões de matriz africana em escolas e outros espaços públicos. - Campanhas educativas e uso de mídias sociais para promover a diversidade religiosa e combater estereótipos.
<b>Criação de Redes de Apoio e Solidariedade</b>	Estabelecimento de redes de solidariedade entre terreiros e outros movimentos sociais para fortalecer a resistência coletiva.	- Formação de redes locais, nacionais e internacionais entre terreiros para compartilhar estratégias de resistência e apoio mútuo. - Articulação com movimentos sociais, como o Movimento Negro, para amplificar a luta contra o racismo religioso.
<b>Ações Jurídicas Contra Discriminadores</b>	Ações legais movidas diretamente contra indivíduos ou grupos que praticam discriminação religiosa.	- Processos judiciais contra qualquer pessoa ou instituições promovam discursos de ódio, discriminação e racismo religioso.

Fonte: A autora, 2019.

Neste capítulo, exploramos as dimensões da colonialidade e do racismo religioso no Brasil, destacando suas transformações e permanências ao longo do tempo. A análise evidenciou como a colonialidade permanece nas estruturas sociais, culturais e políticas brasileiras, perpetuando práticas discriminatórias contra religiões de matriz africana. Essa persistência se revela tanto nas ações de discriminação direta quanto nas formas mais sutis de exclusão e marginalização, refletindo um projeto de poder que desvaloriza e inferioriza práticas culturais não hegemônicas.

Discutimos, também, as diversas estratégias de resistência articuladas pelo movimento negro e pelos praticantes de religiões afro-brasileiras, que vão desde ações legais e políticas, como o uso de dispositivos constitucionais e o Estatuto da Igualdade Racial, até a criação de redes de solidariedade e articulações com outros movimentos sociais. Essas estratégias demonstram a capacidade de mobilização e a resistência dos povos de axé frente à opressão, promovendo uma resistência ativa que não apenas responde à violência, mas também cria espaços de afirmação e valorização de suas tradições e identidades culturais.

Esse debate é fundamental para entender o contexto de racismo religioso no Brasil, pois permite compreender as formas como essas religiões resistem à marginalização e como se organizam para garantir seus direitos e visibilidade. A análise das estratégias de resistência evidencia que a luta contra o racismo religioso não se limita à esfera individual, mas envolve

uma ação coletiva que busca transformar as estruturas sociais e políticas que sustentam a discriminação.

Com isso, o próximo capítulo abordará o racismo religioso e as estratégias de resistência dos terreiros no município de São Gonçalo, dando ênfase as ações promovidas pelo *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*, assentado no bairro Jardim de Bom Retiro. O entendimento das dinâmicas mais amplas da colonialidade e do racismo religioso no Brasil oferece uma base sólida para investigar como essas questões se manifestam em contextos locais específicos, como São Gonçalo, e como os terreiros desse município têm resistido e se articulado para enfrentar a discriminação e assegurar seu direito à existência e à prática religiosa.

### **3 TRAJETÓRIAS E ARTICULAÇÕES DAS LUTAS EM DEFESA DAS MATRIZES AFRO-BRASILEIRAS NO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO**

#### **3.1 Panorama espacial e político de São Gonçalo**

Emancipado do município de Niterói em 22 de setembro de 1890, São Gonçalo apresenta uma trajetória de crescimento e ocupação marcada, como tantos outros municípios do país, por períodos de progresso econômico intercalados com estagnação e decadência. As razões para essa oscilação são múltiplas, mas em grande parte se devem ao tratamento historicamente excludente dado à sua população, além do favorecimento constante aos interesses de grupos econômicos e políticos (Modesto, 2008, p. 62). O desenvolvimento econômico de São Gonçalo esteve sempre ligado às cidades do Rio de Janeiro e Niterói, dada sua dependência econômica e política, fator que se consolidou ao longo do tempo e foi retomado em diversos momentos administrativos.

Durante mais de três séculos, São Gonçalo serviu principalmente a atividades de exploração econômica, incluindo o extrativismo do pau-brasil, a pecuária, a produção de cítricos e, posteriormente, o setor industrial e de serviços. Até a década de 1930, a economia brasileira baseava-se predominantemente no modelo agrário-exportador, caracterizado por uma estrutura de "ilhas econômicas" de produção voltadas ao mercado externo, o que Milton Santos (2001) descreve como um "padrão arquipélago", que atravessa do meio natural ao técnico. Dentro desse contexto, São Gonçalo destacava-se pela produção agrícola, sobretudo de cítricos, impulsionada pela localização estratégica próxima à entrada da Baía de Guanabara e à capital federal, facilitando o escoamento por meio de diversos portos e da Estrada de Ferro Cantagalo, construída em 1870 e que atravessava o município.

No entanto, no início do século XX, São Gonçalo começou a incorporar atividades industriais, movimento que, a partir da década de 1940, deu lugar a uma mudança no perfil econômico do município, que passou de agrário-exportador para urbano-industrial. Com a instalação de grandes indústrias, como a Cimento Portland e a Fiat Lux, o processo de urbanização foi intensificado, impulsionado tanto pelo setor público quanto pelo privado. A administração pública implementou obras de saneamento, como a abertura de canais e a dragagem de rios, além de melhorias no transporte marítimo, ferroviário e rodoviário. Simultaneamente, agentes imobiliários promoveram a venda de terrenos a preços acessíveis,

favorecendo a expansão urbana. Em síntese, o progresso industrial e urbano de São Gonçalo resultou de uma convergência de interesses entre o capital privado e os segmentos políticos locais (MODESTO, 2008, p. 78-79), que moldaram o município, transformando-o em um importante polo urbano e industrial da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

A atividade industrial no município obteve grande êxito, principalmente entre as décadas de 1940 e 1960, sendo chamado de “*Manchester Fluminense*”:

O parque industrial de São Gonçalo, considerado o mais importante do Estado do Rio e dos mais notáveis de todo o Brasil, coloca o Município em posição de grande destaque entre as demais regiões industriais do país. Bem merecida é a denominação “Manchester Fluminense” dada à cidade (Palmier, 1940, p.121).

A produção industrial de São Gonçalo era bastante diversificada, com indústrias de cimento, vidro, cerâmica, tijolos, explosivos, metalurgia, conservas de sardinha, refrigerantes, entre outras. Segundo Araújo e Melo (2014), no início da década de 1940 o município já possuía o segundo maior produto industrial do estado (p. 71) e alcançava grande destaque em termos de produto e emprego industrial no antigo estado do Rio de Janeiro, ocupando a terceira posição no produto industrial e a sexta em percentual de emprego no setor.

O avanço industrial de São Gonçalo foi impulsionado por alguns fatores. Além de sua posição geográfica estratégica e a variedade de portos já mencionados, o município oferecia vastas áreas planas com preços mais acessíveis do que os de Niterói. A abundância de matérias-primas, que atraía indústrias extrativas, e a ampla disponibilidade de mão de obra compunham um conjunto de atrativos para o desenvolvimento industrial (Araújo e Melo, 2014, p. 73).

Conforme Silva (2012), o eixo de maior crescimento se situava entre os bairros de Neves e Alcântara, com Neves consolidado como o principal núcleo industrial e Alcântara como o maior centro comercial. Neves destacou-se na expansão industrial do território gonçalense, principalmente pela proximidade com Niterói e pela facilidade de escoamento da produção pelo porto dessa cidade. O bairro experimentou um aumento populacional e econômico expressivo, atraindo grandes indústrias como a Vidreira, a Companhia Brasileira de Usinas Metalúrgicas e a Companhia Brasileira de Fósforos.

Esse contexto contribuiu para a explosão demográfica em Neves, pois a prefeitura oferecia isenções de imposto predial por tempo determinado para incentivar a construção de vilas operárias, o que atraía trabalhadores para a região. Além disso, uma exigência era que os operários residissem em São Gonçalo, provocando um intenso movimento migratório para o município (Modesto, 2008, p. 80). O crescimento fabril coincidiu com o fenômeno de ocupação

territorial, incentivando a chegada de trabalhadores que passaram a ocupar a cidade de forma horizontal. Esse crescimento levou ao loteamento de terras, transformando áreas agrícolas em moradias para operários.

Nesse eixo, os agentes imobiliários atuaram intensamente, promovendo loteamentos para atender à crescente demanda de trabalhadores das fábricas e estabelecimentos comerciais locais. A chegada de um grande contingente de mão de obra de baixa qualificação se explica pelo preço acessível dos terrenos e pela pressão demográfica da metrópole do Rio de Janeiro. Muitos desses loteamentos foram estabelecidos de forma precária, com moradias destinadas à população de baixa renda e construídas sem a devida infraestrutura urbana, como iluminação pública, saneamento básico, acesso à água e transporte. A carência de serviços resultou em terrenos com preços reduzidos, acessíveis para os trabalhadores mal remunerados da cidade.

A fase denominada “Manchester Fluminense” é essencial para compreender a relação entre o desenvolvimento de loteamentos e o crescimento populacional em São Gonçalo. No entanto, essa fase, embora significativa, não explica completamente o fluxo contínuo de migrantes para o município.

As décadas de 1970 e 1980 foram especialmente marcadas por dois grandes eventos que moldaram o desenvolvimento urbano e econômico de São Gonçalo. O primeiro foi a construção da Ponte Presidente Costa e Silva, que conectou o Rio de Janeiro a Niterói, encurtando a distância entre o Rio e os municípios do outro lado da Baía de Guanabara. Esse empreendimento gerou uma expectativa de atração de novas indústrias, especialmente para Niterói e São Gonçalo. O segundo evento relevante foi a construção do trecho da rodovia BR-101, que liga Niterói a Manilha, atravessando praticamente todo o território de São Gonçalo e oferecendo novas possibilidades de circulação e integração com outras regiões.

Apesar dessas melhorias de infraestrutura, as décadas de 1970, 1980 e 1990 foram caracterizadas por um movimento de desindustrialização. Durante esse período, muitas indústrias importantes abandonaram a cidade, transferindo-se para outros municípios e estados. Um exemplo significativo é o da Fiat Lux, que em 1983 se mudou para Curitiba, e a empresa Hime, que transferiu suas operações definitivamente para Nova Iguaçu (Araújo e Melo, 2014, p. 83).

O declínio industrial de São Gonçalo pode ser explicado por diversas causas. Segundo Araújo e Melo (2014), os principais fatores foram: i) a ausência de uma burguesia industrial local, visto que as principais indústrias eram de outros estados e, assim, menos comprometidas com os interesses da cidade; ii) a baixa capacidade dos investimentos privados em reanimar a economia local; e iii) a insuficiência de políticas e investimentos por parte das esferas de

governo (municipal, estadual e federal), resultando em uma infraestrutura precária e inadequada para o desenvolvimento industrial.

Essas considerações indicam que, em um determinado momento da história de São Gonçalo, o município passou a ser considerado uma cidade-dormitório<sup>34</sup>, principalmente após o processo de desindustrialização. O termo "cidade-dormitório" caracteriza-se pela predominância de áreas residenciais em relação às oportunidades de emprego, especialmente para trabalhadores de maior qualificação, o que leva à dependência de centros urbanos próximos para trabalho e estudo. No caso de São Gonçalo, a designação de cidade-dormitório é exemplificada pela quantidade expressiva de pessoas que se deslocam diariamente para outras localidades para trabalhar ou estudar (Rosa, 2017, p. 281).

Rosa (2017) destaca alguns elementos que justificam essa classificação: o intenso movimento pendular diário; a prevalência de condições socioeconômicas desfavoráveis; a falta de centralidade econômica que subordina a cidade aos municípios vizinhos; a transição de um perfil majoritariamente industrial para uma economia centrada em serviços e residências; e a carência de infraestrutura adequada (p. 281). No entanto, o autor também questiona essa visão, considerando que, no contexto do século XXI, a classificação de São Gonçalo como cidade-dormitório é limitada e, em alguns aspectos, inadequada para refletir as complexidades e as transformações recentes do município.

### 3.1.1 A expansão dos evangélicos neopentecostais em São Gonçalo

O crescimento da população evangélica pentecostal e neopentecostal em São Gonçalo reflete a expansão nacional desse segmento religioso nas últimas décadas. Embora a população católica tenha historicamente predominado no município, a partir da década de 1990 observou-se uma expressiva redução no número de católicos, ao passo que o segmento evangélico (neo)pentecostal<sup>35</sup> aumentou significativamente.

---

<sup>34</sup> Para mais informações ver: ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. Revista Política e Planejamento Regional, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, julho/ dezembro 2017, p. 273 a 288.

<sup>35</sup> O IBGE não considera a denominação neopentecostal, na sua classificação enquadram todos como segmento evangélico pentecostal, neste caso para referir-se a esses dois segmentos utilizaremos a terminologia (neo)pentecostal.

Tabela 1 - População evangélica pentecostal total e sua respectiva distribuição percentual por sexo, segundo a igreja/denominação – São Gonçalo – 2000

Igreja/Denominação	Total	Sexo (%)	
		Mulheres	Homens
Assembleia de Deus	62.544	55,3	44,7
Universal do Reino de Deus	26.172	62,2	37,8
Congregação Cristã do Brasil	2.264	59,8	40,2
Evangelho Quadrangular	243	65,4	34,6
Evangélicas de origem pentecostal – outras	52.804	59,7	40,3
<b>Evangélicas de origem pentecostal</b>	<b>144.027</b>	<b>58,1</b>	<b>41,9</b>

Fonte: IBGE, 2000.

Tabela 2 - População evangélica pentecostal total e sua respectiva distribuição percentual por sexo, segundo a igreja/denominação – São Gonçalo – 2010

Igreja/Denominação	Total	Sexo (%)	
		Mulheres	Homens
Assembleia de Deus	78.722	55,4	44,6
Universal do Reino de Deus	17.814	59,3	40,7
Igreja Nova Vida	9.075	59,0	41,0
Igreja Maranata	2.806	63,2	36,8
Deus é Amor	2.266	59,7	40,3
Comunidade Evangélica	2.023	67,5	32,5
Congregação Cristã do Brasil	1.697	52,8	47,2
Casa da Bênção	666	59,5	40,5
Evangélica Renovada não determinada	405	62,7	37,3
Brasil Para Cristo	347	48,7	51,3
Evangélicas de origem pentecostal - outras	38.862	57,3	42,7
<b>Evangélicas de origem pentecostal</b>	<b>155.767</b>	<b>57,0</b>	<b>43,0</b>

Fonte: IBGE, 2010.

As Tabelas 1 e 2 revelam tendências marcantes no crescimento e na composição da população evangélica (neo)pentecostal em São Gonçalo entre os anos 2000 e 2010. A Tabela 1 demonstra que, em 2000, as denominações pentecostais no município somavam 144.027 adeptos, representando cerca de 16,1% da população total. As denominações mais representativas eram a Assembleia de Deus, com 62.544 membros, e a Universal do Reino de Deus, com 26.172 membros. Nessa época, as igrejas de origem pentecostal classificadas como “outras” — que representam as pequenas igrejas de bairro — concentravam 52.804 adeptos,

indicando a predominância de pequenas congregações locais em São Gonçalo. Além disso, a maioria dos fiéis eram mulheres, com destaque para a Igreja do Evangelho Quadrangular, onde as mulheres representavam 65,4% dos adeptos.

Na Tabela 2, observamos que, em 2010, o número total de adeptos das denominações evangélicas (neo)pentecostais aumentou para 155.767, aproximadamente 15,5% da população gonçalense. Esse aumento está relacionado tanto ao crescimento populacional quanto à criação de novas denominações. Houve um fortalecimento das igrejas tradicionais, como a Assembleia de Deus, que aumentou para 78.722 membros, e um crescimento em outras denominações menores, como a Igreja Nova Vida, com 9.075 membros, e a Igreja Maranata, com 2.806 adeptos.

As "igrejas evangélicas de origem pentecostal - outras", que anteriormente congregavam uma parcela significativa dos fiéis, diminuíram de 52.804 em 2000 para 38.862 em 2010, um reflexo da reorganização e emergência de novas denominações. A manutenção de um percentual elevado de mulheres em todas as denominações evidencia o papel central delas nas comunidades evangélicas. Em 2010, a Comunidade Evangélica, por exemplo, registrou uma proporção de 67,5% de mulheres, reforçando a predominância feminina no movimento.

Em resumo, a análise comparativa indica não só o crescimento das principais igrejas (neo)pentecostais como também a segmentação da comunidade evangélica em novas denominações e pequenas congregações. Esse cenário reflete uma reorganização religiosa significativa em São Gonçalo, com forte presença e influência feminina, e uma diversidade de igrejas que vai além das grandes denominações tradicionais, o que aponta para uma adaptação do cenário religioso às dinâmicas locais do município.

### **3.2 Histórico político da prefeita Aparecida Panisset**

A trajetória política de Aparecida Panisset é marcada por uma atuação significativa na educação e por uma forte ligação com o eleitorado evangélico. Ex-professora de história, Panisset iniciou sua carreira política em 1994, assumindo o cargo de subsecretária de Educação. Em 1996, foi eleita para seu primeiro mandato como vereadora pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) e, na eleição seguinte, consolidou-se como a vereadora mais votada de São Gonçalo, com mais de 14 mil votos. Em 2002, candidatou-se ao cargo de deputada estadual pelo Partido Progressista Brasileiro (PPB) e novamente alcançou uma votação expressiva,

superando os 50 mil votos na cidade. Posteriormente, foi eleita prefeita de São Gonçalo por dois mandatos consecutivos (2005-2012), sendo o primeiro pelo extinto Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), e o segundo pelo PDT.

Declaradamente evangélica, Panisset construiu uma imagem de proximidade com diferentes denominações cristãs, embora pertença oficialmente à Igreja Nova Vida desde os 12 anos. Em suas redes sociais, também expõe seu envolvimento com outras igrejas de grande influência no município, como a Assembleia de Deus, a Igreja da Graça, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Presbiteriana Renovada e a Igreja Batista Betel (Aguiar, 2018, p. 22). Solteira, Panisset compartilhou publicamente seu compromisso espiritual, afirmando que subiu ao “altar” no dia em que assumiu o cargo de prefeita, considerando-se “casada” com o município de São Gonçalo. Ela simboliza esse compromisso com um anel inscrito em hebraico que diz “eu sou do meu amado, meu amado é meu”.

O estilo discursivo de Panisset aproxima-se do uso de narrativas bíblicas, como observado em suas falas ao jornal *Extra*<sup>36</sup>. Ela frequentemente inicia seus discursos com o advérbio “um dia”, construindo uma narrativa quase parabólica sobre sua vida e sua missão política. Um exemplo marcante é a história que compartilhou sobre sua campanha para a prefeitura em 2004, na qual relata um momento de incerteza financeira em relação à propaganda eleitoral. Inspirada por uma passagem do livro de Neemias 2:17, que trata da reconstrução de Jerusalém, ela lançou o slogan “Reconstruindo São Gonçalo” e adotou o símbolo de um tijolo para representar o projeto de governo. Durante a campanha, distribuiu mini tijolos de borracha à população, enfatizando sua proposta de “construir tijolo a tijolo”<sup>37</sup> um novo São Gonçalo, associando seu discurso político a uma perspectiva assistencialista e religiosa (Figura 13).

---

<sup>36</sup> Veja mais em: Aparecida Panisset: A prefeita que adora uma guerra santa. Jornal Extra. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/aparecida-panisset-prefeita-que-adora-uma-guerra-santa2734123.html>. Acesso em: 20 set. 2018.

<sup>37</sup> “Obra: a palavra-chave do governo Panisset”. Prefeitura Municipal de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.pmsg.rj.gov.br/comunicacao/noticias/noticiacompleta.php?Cod=2340&tiponoticia=Obras>. Acesso em: 20 set. 2018.

Figura 13 - Ex-prefeita Aparecida Panisset presenteia o Defensor Público Geral, Nilson Bruno, com um tijolinho, símbolo de sua campanha



Fonte: Blog Território Gonçalense, 18 de agosto de 2016.

Esse posicionamento, que mescla política e religiosidade, tornou-se uma das características de sua liderança, com o potencial de estabelecer uma forte conexão com o eleitorado evangélico, um grupo crescente e influente no município. Essa trajetória de Aparecida Panisset evidencia a relevância do entendimento do histórico político e religioso para compreender as interações entre o campo político e o espaço social e religioso em São Gonçalo. Na sequência, analisaremos o impacto dessas práticas na configuração e no funcionamento político e social do município.

O lema de governo de Aparecida Panisset na prefeitura de São Gonçalo foi a realização de obras públicas em toda a cidade, o que levou a ex-prefeita a se autointitular como "Lavoura de Saia"<sup>38</sup> em referência ao ex-prefeito Joaquim Lavoura, que ocupou o cargo por três mandatos (1955-1959, 1963-1967, 1973-1975) e é lembrado por suas contribuições significativas em obras municipais. Panisset buscava, em seu discurso de campanha, estabelecer uma associação

---

<sup>38</sup> Em sua página oficial do facebook, Aparecida Panisset, utilizou a expressão "Lavoura de Saia". Disponível em: <https://www.facebook.com/aparecidapanisset.official/>. Acesso em: 16 ago. 2018.

com Lavoura, promovendo a ideia de reconstrução e progresso municipal e posicionando-se como uma prefeita comprometida com o desenvolvimento de São Gonçalo.

Para a população gonçalense, Panisset se apresentava como representante da classe trabalhadora, com especial apelo junto ao público evangélico. A continuidade das obras públicas — como melhorias na iluminação, pavimentação de ruas, pintura de áreas urbanas, e criação e reforma de praças — foi fundamental para sua reeleição em 2008, além de conquistar votos além do eleitorado evangélico. Nesse período, ela ficou conhecida como a "Prefeita das Praças" devido à quantidade de novas praças e reformas realizadas no município.

Ao lançar sua candidatura para o segundo mandato na prefeitura, Panisset filiou-se ao PDT, partido pelo qual havia iniciado sua trajetória política como vereadora em 1996, retornando em 2007. A cerimônia de filiação contou com a participação da missionária Flordelis, que entoou hinos de gratidão a Deus em apoio à prefeita<sup>39</sup>.

Em 2012, uma das escolas de samba da cidade, a Unidos do Salgueiro, prestou homenagem a Panisset com seu samba-enredo. Intitulado “Da Fazenda do Gonçalo à Metrópole do Porto da Felicidade,” o enredo celebrava as conquistas da prefeita e seu papel em transformar a cidade. Em um dos versos, o samba destaca as obras realizadas no município e o apoio da prefeita aos Grandes Projetos do PAC, incluindo a construção de um porto que visava ligar o Rio de Janeiro a São Gonçalo. O enredo ainda enfatiza o progresso alcançado sob a administração de Panisset, mesclando temas de desenvolvimento urbano com simbologias bíblicas de superação.

[...]

A nova era chegou Trazendo a transformação  
 Mas foi preciso guerrear lá em Brasília  
 Pra Davi vencer Golias  
 E o progresso vir de fato a este chão  
 Na fé de uma senhora “APARECIDA”  
 A refinaria conquistou  
 Lutou também para ter aqui obras do PAC  
 E o povo em festa seu trabalho coroou

“Feliz Cidade”...

O porto aqui chegou  
 Mulher tão guerreira  
 A bem da verdade  
 Nossa cidade revolucionou

(Pepe de Niterói, Samba Enredo Unidos do Salgueiro, 2012).

<sup>39</sup> “Prefeita se filia ao PDT com grande festa popular no Mauá”. Prefeitura Municipal de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.pmsg.rj.gov.br/imprime.php?cod=843>. Acesso em: 16 ago. 2018.

Coincidentemente, a homenagem ocorreu em ano de eleição, quando Panisset ainda ocupava o cargo em seu segundo mandato. A escola de samba conquistou a pontuação máxima em todos os quesitos e sagrou-se campeã do carnaval, demonstrando o impacto do governo Panisset na cultura popular e na política local. A partir desta trajetória, é possível observar como a figura de Panisset simboliza a interseção entre política, religião e cultura na construção de uma identidade pública que mobiliza diferentes segmentos sociais em São Gonçalo.

Os dois mandatos da ex-prefeita Aparecida Panisset foram marcados por polêmicas e diversas acusações de irregularidades. Entre as principais denúncias, estão a suposta fraude em recursos repassados pelo Fundo Nacional de Educação (FNE) e pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), destinados à merenda escolar. Além disso, houve acusações de desapropriações irregulares de imóveis de moradores em nome da prefeitura e de irregularidades financeiras envolvendo o Instituto Social Sônia Gouvêa Faria. Panisset também foi acusada de superfaturar compras de bolsas de coleta de sangue, medicamentos e equipamentos de gotejamento, bem como de sonegar contratos com empresas de construção civil. A ex-prefeita, junto à Liga das Escolas de Samba do Município, foi condenada a devolver R\$ 272.089,83 aos cofres públicos (Aguiar, 2018, p. 23). Essas controvérsias deixaram uma marca significativa em sua trajetória política, refletindo os desafios e as complexidades de sua administração e influenciando a forma como seu governo foi avaliado pela população e pelos órgãos de controle.

### 3.2.1 A gestão de Aparecida Panisset: ações de um estado que se diz laico

Neste subcapítulo, vamos analisar a gestão de Aparecida Panisset, investigando como seu posicionamento religioso evangélico influenciou a criação de uma agenda política e administrativa no governo. Buscamos entender de que forma suas crenças e alianças religiosas se manifestaram no cenário político durante seus mandatos e quais foram as implicações desses posicionamentos, especialmente para as religiões de matriz africana.

Para fundamentar essa análise, inicialmente abordaremos o papel das mulheres evangélicas na política brasileira, explorando desde seu perfil social até as propostas que apresentam para a sociedade. Como vimos nas tabelas anteriores, as mulheres compõem a maioria da comunidade evangélica. Fernandes (1998) destaca essa superioridade numérica no Rio de Janeiro, onde, na década de 1990, as mulheres representavam 69% dos evangélicos no

estado. Esse percentual é ainda mais acentuado nas igrejas pentecostais e neopentecostais, nas quais a distribuição por gênero é mais desigual em comparação com as denominações protestantes históricas (Machado e Figueiredo, 2002, p.128). Entre as igrejas pentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se destaca, com 81% de sua composição formada por mulheres (Fernandes, 1998). O papel expressivo das mulheres nesse crescimento evangélico ressalta sua importância como eleitores e agentes de influência política.

Ao lançar candidaturas associadas à esfera religiosa, observa-se uma relação de identificação entre eleitores e candidatos, fortalecendo os interesses das instituições evangélicas nos diversos níveis de poder político (Machado, 2006). No entanto, a maioria dos votos das mulheres nem sempre é guiada por pautas específicas a elas ou ao gênero dos candidatos. De forma semelhante, candidatas evangélicas que entram na política nem sempre se aliam aos movimentos femininos ou atendem a demandas diretamente ligadas ao universo feminino.

Machado (2006) observou que a identidade religiosa é utilizada de maneiras diversas por candidatas que buscam apoio eleitoral. Muitas, como Aparecida Panisset, recorrem a essa identidade evangélica como uma estratégia social para engajar eleitores, frequentemente associando sua campanha a mensagens religiosas. Em diversos discursos, Panisset evocava sua identidade religiosa, afirmando que Deus tinha um "plano maior" para São Gonçalo, reforçando sua conexão com a comunidade evangélica. Em contraste, a candidata Benedita da Silva, que também possui uma filiação religiosa evangélica, utilizava essa identidade de forma mais reservada, focando em sua trajetória política e atuação junto aos movimentos sociais, mobilizando o discurso religioso principalmente em eventos específicos da comunidade evangélica.

Em 2000, Machado (2006) observou que, embora as mulheres estivessem sub-representadas na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, a proporção de evangélicas eleitas superou a dos demais vereadores. No contexto dos votos atribuídos aos evangélicos (323.758 votos), 35% foram direcionados a candidatas femininas, somando 84.157 votos (Machado, 2006, p.64). Esse dado ressalta a ampliação da presença feminina na política, em especial a partir de uma base de apoio religiosa, que fortalece a representatividade dos segmentos evangélicos. Contudo, quando alcançam cargos eletivos, muitas dessas representantes reforçam a estrutura hierárquica do ambiente religioso nos espaços públicos.

A ex-prefeita Aparecida Panisset exemplifica essa dinâmica, sem nunca esconder que sua atuação política era fortemente influenciada por seu posicionamento como parte da comunidade evangélica. Em seu discurso de posse para o segundo mandato, em 2008, ela

sublinhou argumentos religiosos e reconheceu a participação da população evangélica em sua eleição:

Deus nos deu a vitória e queremos continuar a trabalhar. Teve alguns que desafiaram Deus. Teve um que escreveu no laptop, que foi autor desse jornal, disse que ia “fazer e acontecer” e que não adiantava nem Deus e nem os pastores. E quando ele disse que não adiantava Deus, eu fiquei muito tranquila porque ele não estava desafiando Aparecida Panisset. E quem desafia Deus, cabe a ele resolver. E Deus resolveu, por uma mulher. E eu primeiro agradei a Deus. Continuo reconhecendo que eu não estaria aqui com essa grande multidão se não fosse Deus. Houve novamente um milagre em São Gonçalo, Deus fez outro milagre. Eu quero agradecer a todo povo, a todos os candidatos, quero parabenizar e agradecer a Deus por todos que foram eleitos [...], mas também aqueles guerreirinhos que não foram eleitos, mas que foram importantes. Todos foram importantes, pois não se ganha a guerra sem bons soldados. Vocês já viram coronel, general ganhar sem soldados? [...] Quem ganha à guerra são os soldados. Por isso eu amo tanto o povo. Eu só tenho o meu voto, é único. E olha quantos votos aqui! São os votos de vocês com tantos outros que não estão aqui que nos fizeram ganhar a eleição. [...] Queremos agradecer a todos os nossos queridos pastores que estão aqui presentes, que oraram e trabalharam por nós [...].<sup>40</sup>

No discurso de Aparecida Panisset, nota-se uma forte construção de narrativa que associa sua vitória política à intervenção divina e ao apoio de sua comunidade religiosa. A frase inicial, “Deus nos deu a vitória e queremos continuar a trabalhar”, estabelece a vitória eleitoral como uma bênção divina e sugere que o sucesso de seu mandato dependeria de uma continuidade nesse caminho “abençoado”. Esse posicionamento legitima seu governo como parte de um “plano de Deus”, distanciando-se de qualquer mérito exclusivamente pessoal e envolvendo o público em um sentimento coletivo de conquista religiosa.

Ao mencionar os críticos que “desafiaram Deus”, Panisset constrói uma dicotomia onde a oposição não apenas questiona sua capacidade, mas desafia a própria vontade divina. Essa construção confere ao seu papel uma dimensão sagrada, sugerindo que qualquer oposição a seu governo seria também uma oposição a Deus. Essa narrativa fortalece a ideia de que a vitória foi um “milagre em São Gonçalo”, ao mesmo tempo em que deslegitima os críticos, retratados como pessoas que, ao desafiar sua candidatura, estariam na verdade desafiando o poder divino.

Panisset ainda utiliza a metáfora militar de soldados e generais para reforçar a noção de unidade e lealdade. Ela atribui grande importância ao “povo” e aos “guerreirinhos” que apoiaram sua campanha, ressaltando a ideia de uma “guerra” política e espiritual em que seus eleitores, pastores e fiéis representam um exército de Deus. Esse tipo de construção narrativa, ao mesmo tempo que destaca a participação coletiva, confere à vitória eleitoral uma dimensão de luta divina contra as forças de oposição.

---

<sup>40</sup> Aparecida Panisset na festa da vitória. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mjeOZ8enU8E&t=5s>. Acesso em: 10 jan. 2019.

A inclusão dos pastores como figuras essenciais e abençoadoras também reforça a conexão entre sua liderança política e a igreja, dando aos líderes religiosos um papel de colaboradores diretos na vitória eleitoral. Ao agradecer “queridos pastores” que “oraram e trabalharam”, Panisset articula a ideia de que sua governança depende do suporte e intercessão religiosa, diluindo os limites entre seu papel público e sua fé.

Em suma, o discurso de Aparecida Panisset cria uma narrativa em que seu governo é visto como uma missão divina, apoiada por uma “guerra santa” contra qualquer oposição e sustentada pela união dos fiéis. Esse posicionamento, embora capaz de fortalecer laços com sua base religiosa, pode ser problemático em um contexto de Estado laico, pois o uso intensivo da religião para legitimar a política e o exercício de seu mandato coloca em questão os limites entre as esferas pública e religiosa.

Durante a cerimônia, o púlpito estava completamente coberto por uma faixa vermelha com a inscrição "JESUS", simbolizando o caráter religioso do evento. No momento do discurso da ex-prefeita Aparecida Panisset, os pastores, posicionados em fila à frente dos representantes sindicais e políticos, erguiam os braços para o céu em sinal de gratidão a Deus, enquanto o público aplaudia. Atrás dos pastores, uma faixa adicional trazia a frase: "Todo povo é de Deus, mas a qualificação do profissional do petróleo é nossa", mensagem que reforçava o papel central dos evangélicos no evento. A frase destacava que, embora todos pertençam a Deus, era a prefeita, como representante do povo evangélico, quem concedia a “bênção” de qualificar os trabalhadores do setor petrolífero, reforçando a importância dos evangélicos como protagonistas na qualificação profissional e, por extensão, no próprio emprego.

Panisset reforça esse protagonismo, convocando a população evangélica a participar ativamente da construção das políticas públicas no município e afirmando que a política deve ser ocupada pelos evangélicos. Em seu discurso, declarou:

Quero agradecer a Deus agora, que por muito tempo os evangélicos diziam: - “ah eu não posso participar de política”. E ficavam fora da política. O que é um erro, pois nós somos a política. Mesmos evangélicos, somos um grupo. Somos nós que devemos fazer a diferença. Não na política da mesquinha, da falcatura, mas na política pública. Nós fazemos parte dela. Eu quero agradecer a Deus por ter levantado Paulo de Tarço e o pastor Sancler para que estejam liderando esse movimento pela glória de Deus e que sejam instrumentos para conscientizar e trazer esse povo.<sup>41</sup>

No discurso de Aparecida Panisset, observa-se uma tentativa explícita de fortalecer a presença evangélica na política, promovendo a ideia de que os fiéis devem participar ativamente

---

<sup>41</sup> Excelentíssima Prefeita de São Gonçalo, Aparecida Panisset – Parte 1. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lauLDyZW8yY>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

do governo como uma expressão de fé e de moralidade. Ao afirmar que “nós somos a política”, Panisset ressignifica a relação entre religião e política, encorajando os evangélicos a ocupar espaços públicos como um dever religioso, desafiando uma visão historicamente difundida entre fiéis de que a política seria um território afastado da fé.

A ex-prefeita utiliza termos como “política pública” e contrasta-os com a “política da mesquinha, da falcatrua”, estabelecendo uma distinção entre um papel nobre, que ela atribui aos evangélicos, e práticas que considera corruptas, supostamente presentes na política secular. Essa dicotomia reforça um discurso de pureza moral e superioridade ética dos evangélicos em oposição aos "outros" agentes políticos, alinhando-se a uma visão de política "redentora" que se considera imune aos vícios das práticas comuns no campo político.

Ao agradecer por líderes religiosos como Paulo de Tarço e pastor Sancler, Panisset sugere que sua liderança é um plano divino para guiar e conscientizar o "povo". Ela constrói uma narrativa, onde esses líderes são vistos como “instrumentos de Deus”, destinados a mobilizar a comunidade evangélica para o envolvimento político. Esse aspecto também reflete uma tentativa de consolidar um coletivo homogêneo e coeso, que se considera guardião de valores morais e espirituais específicos, vistos como fundamentais para a política pública.

No contexto mais amplo, a fala de Panisset revela uma estratégia de legitimação religiosa na esfera política, reforçando sua imagem como líder evangélica e promovendo uma agenda que visa a moralização da política por meio da influência evangélica. Ao adotar um tom de agradecimento a Deus pela atuação de figuras religiosas na política, ela cria uma narrativa que busca estreitar a ligação entre os valores religiosos e o espaço público, o que potencialmente afasta a ideia de um Estado laico, colocando em cena uma agenda que entrelaça religião e governança.

Para finalizar o seu discurso, Panisset agradece a Deus e faz um alerta para o povo evangélico:

Mas o que eu quis deixar pra vocês é a mensagem de atenção e vigilância. Estejam atentos. Não abram mão desse projeto. [...] Vamos participar, estaremos juntos. Sabe por quê? Porque Deus está trazendo o resgate de São Gonçalo! O resgate da família! O resgate do emprego! A geração de emprego e a geração de renda para São Gonçalo. E é isso que fará a transformação do município. Deus tem que plantar pra depois nós colhermos. [...] E a Deus, a glória, a honra e o louvor. Porque não poderíamos fazer esse município crescer sem riquezas. E Deus traz a riqueza, a prosperidade e o resgate desse município. A Deus e a glória e a vocês muito obrigada!<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Excelentíssima Prefeita de São Gonçalo, Aparecida Panisset – Parte 1. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=lauLDyZW8yY>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

Suas narrativas apresentam uma retórica marcada por elementos religiosos e emocionais, sendo usada como instrumento para mobilizar apoio político e fortalecer a legitimidade da liderança de Aparecida Panisset. A mensagem de “atenção e vigilância” funciona como um alerta e um chamado à ação coletiva, destacando a importância de manter a coesão em torno do “projeto” mencionado, sem abrir espaço para dúvidas ou renúncia. Essa abordagem evidencia um esforço para fortalecer alianças, nas diversas esferas do governo, a fim de garantir o comprometimento da população com os objetivos de gestão.

A centralidade de Deus como agente transformador em São Gonçalo é um ponto-chave no discurso. Ao conceder a Deus o “resgate da família”, “do emprego” e “da renda”, Panisset associa diretamente o progresso social e econômico do município a uma intervenção divina, ao mesmo tempo que se posiciona como uma interação dessa vontade divina. Nesse momento, ela se coloca como um “presente” de Deus para São Gonçalo. Sem ela e as lideranças evangélicas o povo não experimentaria a “salvação”.

Sua abordagem pode ser percebida como uma tentativa de consolidar o apoio de uma base eleitora religiosa específica, em detrimento de uma visão secular e plural da administração pública. Por outro lado, o foco na “transformação do município” e na “geração de emprego e renda” indica uma tentativa de alinhar promessas religiosas a ações concretas e tangíveis.

Essa dualidade entre a retórica religiosa e a esfera política evidencia como os discursos políticos podem se entrelaçar com valores religiosos, criando uma narrativa que legitima a liderança como interativa entre o divino e a população. Enquanto as políticas públicas são colocadas como instrumentos essenciais para a transformação social, elas são simultaneamente condicionadas à intervenção divina, reforçando a ideia de uma liderança “escolhida por Deus”.

Nesse contexto, eventos como a Marcha para Jesus, que mobilizam milhares de fiéis e ganham status de política oficial, ilustram como a influência religiosa se manifesta de maneira marcante no espaço público. O que merece destaque não é a existência da Marcha em si, mas o uso político que fazem do evento. A Marcha para Jesus, promovida desde 1993 em São Paulo, é considerada uma das maiores manifestações públicas do campo religioso evangélico no Brasil. Realizada nas principais capitais e em diversas cidades com forte articulação pastoral, tornou-se Lei Federal em 2009 (Lei nº 12.025/2009), oficializando o Dia Nacional da Marcha para Jesus<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> O Dia Nacional da Marcha para Jesus é para ser comemorado, anualmente, no primeiro sábado subsequente aos 60 dias após o Domingo de Páscoa, segundo a Lei Federal nº 12.025, de 3 de setembro de 2009. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Lei/L12025.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12025.htm). Acesso em: 20 jan. 2019.

No município de São Gonçalo, a Marcha para Jesus foi incluída ao calendário oficial pela Lei nº 367, sancionada pela prefeita Aparecida Panisset em 26 de julho de 2011<sup>44</sup>. A evidência principal desse evento são os altos custos para os cofres municipais, devido à contratação de artistas evangélicos para a realização do evento. Em 2009, durante uma edição da Marcha, Panisset discursou enfatizando seu papel de liderança e abençoando o município, afirmando: “Somos militantes de Deus, marchamos para agradecer tantas vitórias alcançadas no meu governo. Eu sou instrumento de Deus à frente da gestão do município<sup>45</sup>” (Figura 14).

Figura 14 - Fotografia de Ex-prefeita Aparecida Panisset orando pela prefeitura durante a Marcha para Jesus de 2009



Fonte: Blog Território Gonçalense, 21 de agosto de 2016.

Essa narrativa revela uma estratégia recorrente entre políticos que busca acessar o público evangélico, ao incorporar elementos doutrinários e discursivos próprios do campo religioso à esfera política. Como aponta Oro (2003), esse procedimento, que ele denomina de “religiosizar o político”, busca associar a política à espiritualidade, com o objetivo de legitimar ações e mobilizar eleições. Nesse sentido, a construção de uma nova sociedade e de uma política renovada é apresentada como uma missão espiritual, que depende da vitória em uma “guerra

---

<sup>44</sup> Art. 1º Fica criado o dia Municipal da Marcha para Jesus, a ser comemorado, anualmente, no segundo sábado de julho. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/rj/s/sao-goncalo/lei-ordinaria/2011/37/367/lei-ordinaria-n-367-2011-cria-o-dia-municipal-da-marcha-para-jesus-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 20 jan. 2019.

<sup>45</sup> Prefeita Panisset marcha abençoando São Gonçalo. Prefeita municipal de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.pmsg.rj.gov.br/comunicacao/noticias/imprime.php?cod=1669>. Acesso em: 20 jan. 2019.

espiritual" contra forças invisíveis, reforçando a ideia de que uma política está sob intervenção divina.

Outra estratégia é convencer os fiéis de que o envolvimento político é uma extensão de sua fé e que, juntos, políticos e membros das igrejas pentecostais podem conquistar espaços de poder. Essa visão é amplamente discutida por líderes religiosos, como Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, que, em seu livro *Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política* (Macedo e Oliveira, 2008), defende que “os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente participar de modo a colaborar para o desenvolvimento de uma boa política nacional, e, sobretudo, com o projeto de nação idealizado por Deus para o Seu povo”. Essa perspectiva reforça a articulação entre política e religião como uma ferramenta de poder e influência nos espaços públicos e governamentais.

Em sua obra, Macedo (2008) destaca a importância do envolvimento político dos evangélicos, ressaltando que eles não devem desperdiçar seus votos suficientes, pois possuem influência para decidir uma eleição. Segundo o autor, os evangélicos devem discutir e participar ativamente da política, sempre orientados pelo que ele define como “boa política”, alinhado ao projeto de nação idealizado por Deus. A política, nesse contexto, é interpretada como um jogo de poder, não qual cada participante precisa desenvolver habilidades estratégicas essenciais para alcançar a vitória.

Macedo também argumentou que os evangélicos desempenham um papel crucial no fortalecimento da democracia. Para ele, o resultado final de uma eleição é um reflexo direto do exercício do poder concedido por essa comunidade religiosa, que delega autoridade àqueles que escolhem para representar seus interesses. Dessa forma, os votos dos evangélicos tiveram um duplo propósito: “o interesse dos próprios cristãos em ter representantes genuínos e o interesse de Deus de que Seu projeto de nação se conclua” (Macedo e Oliveira, 2008, p. 123).

Desse modo, a articulação entre religião e política, exemplificada pela gestão de Aparecida Panisset e pelos discursos de líderes como Edir Macedo, evidencia uma estratégia de mobilização que transcende os limites da fé individual para influenciar as esferas públicas e governamentais. A participação política é apresentada como uma extensão da fé, legitimada por uma suposta missão divina que orienta ações e decisões. Essa perspectiva não apenas amplia a influência dos segmentos evangélicos na política, mas também compromete o princípio de laicidade do Estado, ao integrar práticas religiosas aos espaços institucionais. As ações e discursos analisados revelam como essa fusão entre política e religião é utilizada como ferramenta de poder, impactando diretamente a dinâmica das relações entre o Estado e a sociedade, além de consolidar uma política de base fundamentada em valores religiosos. Com

isso, observe-se a construção de uma narrativa em que a política é apresentada como um campo de batalhas espirituais e estratégias divinas, reafirmando a centralidade da fé evangélica na formação de projetos de poder e governança.

No governo de Aparecida Panisset, os discursos públicos de teor religioso eram acompanhados por ações concretas que também comprometiam o princípio da laicidade do Estado. Durante a celebração de obras públicas realizadas em sua gestão, os eventos eram frequentemente marcados pela presença exclusiva de cantores gospel e pastores evangélicos. Exemplo disso foi a inauguração da Praça Leonel Brizola no Colubandê (Figura 15), o lançamento das obras da Praça da Bíblia em Alcântara (Figura 16) e a comemoração das obras no Lindo Parque<sup>46</sup>. Essas festividades reforçaram o alinhamento político-religioso da gestão Panisset, integrando práticas religiosas à esfera pública e consolidando sua base de apoio evangélica.

Figura 15 - Cartaz de inauguração da Praça Leonel Brizola



Fonte: Blog Território Gonçalense.

<sup>46</sup> Grande festa vai marcar inauguração de obras no Lindo Parque. Prefeitura Municipal de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.pmsg.rj.gov.br/comunicacao/noticias/imprime.php?cod=308>. Acesso em: 20 set. 2018.

Figura 16 - Cartaz de lançamento das obras de construção da nova Praça da Bíblia

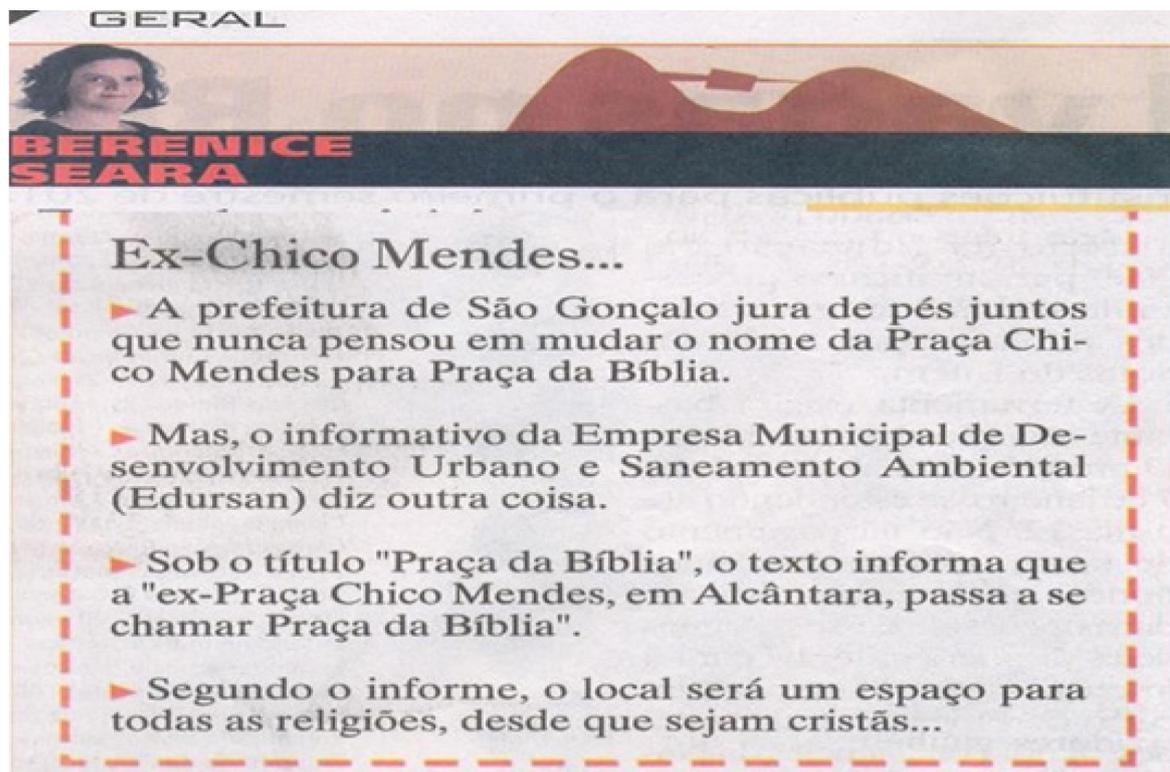


Fonte: Blog Território Gonçalense.

A substituição da Praça Chico Mendes pela Praça da Bíblia evidenciou algumas das críticas mais recorrentes ao governo de Panisset, tais como autoritarismo, arrogância e a promoção de ações com viés de segregação religiosa. Durante o anúncio da reforma, a prefeita assegurou à jornalista Berenice Seara, do jornal *Extra*, que a memória do ativista Chico Mendes seria preservada (Figura 17). No entanto, o projeto proposto pela EDURSAN (Empresa Municipal de Desenvolvimento Urbano e Saneamento Básico) foi além dessa promessa, resultando na eliminação dos elementos que representavam a memória e a função social do espaço.

A transformação da praça não apenas simbolizou a imposição de valores religiosos específicos na gestão pública, mas também gerou um sentimento de exclusão entre os moradores, que viram suas demandas e identidades locais negligenciadas. Este episódio ilustra como as intervenções urbanas podem ser utilizadas como instrumentos de poder político e reafirmação de ideologias, muitas vezes ignorando o impacto social e cultural sobre a comunidade afetada.

Figura 17 - Coluna Berenice Seara do Jornal Extra



Fonte: Blog Território Gonçalense

Os protestos ocorridos durante a manifestação da Praça da Bíblia evidenciaram o descontentamento da população local com a obra, principalmente por ela substituir um espaço que, além de ser utilizado para encontros e práticas esportivas, homenageava o ambientalista Chico Mendes. Durante as manifestações, a então prefeita Aparecida Panisset, acompanhada por um pastor de uma igreja evangélica, protagonizou um debate com os manifestantes, utilizando um discurso que mesclava política e pregação religiosa.

De acordo com o *Blog Território Gonçalense*<sup>47</sup>, os manifestantes foram tratados de maneira hostil, sendo até mesmo classificados como "endemoniados". Para fortalecer essa retórica, foram realizadas orações no local, realizadas para "exorcizar os demônios" dos manifestantes. Esse episódio ilustra a tensão gerada pela intervenção urbana, que não apenas ignorou a pluralidade cultural e religiosa do município, mas também impôs valores específicos ligados à cultura evangélica.

A concretização da obra reafirmou a valorização espacial das práticas religiosas evangélicas em detrimento de outras tradições presentes no município. A construção de

<sup>47</sup> Protesto na inauguração da esquisita Praça da Bíblia marca o fim do deprimente governo Panisset. Território Gonçalense. Disponível em: <https://territoriogoncalense.blogspot.com/2012/12/protesto-na-inauguracao-da-esquisa.html>. Acesso em: 18 de agosto de 2016.

monumentos com passagens bíblicas e símbolos religiosos vinculados ao cristianismo evangélico reforça o pertencimento simbólico deste grupo específico, excluindo outros segmentos religiosos da identificação com aquele espaço público (Figura 18). Esse cenário demonstra como as intervenções urbanas podem ser utilizadas para consolidar agendas político-religiosas, ao mesmo tempo que desconsideram a diversidade cultural e religiosa da comunidade local.

Figura 18 - Fotografia da Praça da Bíblia no bairro de Alcântara em São Gonçalo (18/04/2013)



Fonte: Foto de Lucas Tavares / Agência O Globo.

Dessa maneira, a gestão de Aparecida Panisset em São Gonçalo (2004-2012) revelou-se marcada por uma estreita relação entre política e religião, evidenciando contradições no princípio da laicidade do Estado. Suas ações frequentemente reforçaram os valores e símbolos do segmento evangélico, como demonstrado pela realização de eventos religiosos com recursos públicos, pela presença de discursos que combinavam política e pregação religiosa, e pela construção de espaços públicos fortemente vinculados à cultura evangélica, como a Praça da Bíblia. Essas iniciativas consolidaram um alinhamento político-religioso que beneficiou sua base eleitoral evangélica, mas também geraram exclusão e descontentamento em outros segmentos da sociedade. A gestão de Panisset, ao mesclar interesses públicos e religiosos, não apenas comprometeu o caráter laico do Estado, mas também evidenciou o reforço social e

simbólico no espaço urbano de São Gonçalo, deixando um legado de polarização e questionamentos sobre o papel das lideranças políticas de promoção de uma sociedade plural e inclusiva.

### 3.2.2 Aparecida Panisset e as religiões afro-brasileiras

A gestão de Aparecida Panisset em São Gonçalo foi marcada por uma forte aliança com os segmentos evangélicos e por uma postura que, em diversos momentos, restringiu os direitos e a atuação das religiões de matriz africana. A ex-prefeita foi acusada de

usar argumentos religiosos contra adversários políticos; difamar as religiões afro-brasileiras; desviar verbas públicas, principalmente da saúde, para as igrejas neopentecostais; fazer leis e decretos a favor das denominações cristãs; decretar instituições religiosas como órgãos de utilidade pública, como o Ministério Nova Vida para as Nações, que se denomina “uma igreja empenhada em ganhar multidões para o reino celestial”; usar infraestrutura municipal para a realização de projetos evangélicos, a exemplo do Projeto “Luz para todos”, promovido pelo grupo evangelístico Voluntários em Ação, da Igreja Nova Vida do Jardim Catarina; demolir praças para a construção de espaços litúrgicos; utilizar veículos do setor da saúde para transportar fiéis; desalojar terreiros; proibir a coleta de lixo próximo a casas de axé; dificultar a legalização dos templos afro-brasileiros; não cumprir o acordo de institucionalizar o espaço onde o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou pela primeira vez, entre outras (Aguiar, 2018, p. 28).

A situação apresentada expõe uma série de acusações que vão desde o uso de argumentos religiosos para difamar adversários políticos até práticas de favorecimento a denominações cristãs e discriminação contra terreiros de religiões afro-brasileiras. Essas ações, conforme descrito por Aguiar (2018), evidenciam o uso da máquina pública para atender interesses religiosos específicos, comprometendo o princípio constitucional da laicidade do Estado. Entre os episódios mais polêmicos, destaca-se a demolição, em 2011, da primeira casa de Umbanda reconhecida no Brasil, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, localizada no bairro de Neves (Figura 19). Essa construção, além de ser um marco histórico e cultural, representou um espaço sagrado onde o médium Zélio Fernandino de Moraes, aos 17 anos, incorporado pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908.

O episódio da demolição não só gerou repercussão nacional como também simbolizou um ataque direto à memória e ao patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. Ao destruir um espaço de grande relevância histórica e religiosa, a gestão de Panisset reforça um padrão de

exclusão que visa deslegitimar e invisibilizar práticas religiosas não alinhadas ao segmento evangélico. A ausência de diálogo e o descumprimento de acordos para preservar locais simbólicos para a cultura afro-brasileira, como o compromisso não cumprido de institucionalizar o espaço onde o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou, mostram uma política que não reconhece a pluralidade religiosa do município.

Essa postura governamental também evidencia um movimento mais amplo de racismo religioso, onde o poder político é utilizado para fortalecer privilégios a determinados segmentos religiosos enquanto marginaliza outros. A análise desse caso ressalta a necessidade de um debate sobre o papel do Estado na garantia do pluralismo religioso e na promoção de políticas públicas que respeitem a diversidade cultural e religiosa do Brasil, sem favorecer ou discriminar quaisquer práticas de fé.

Figura 19 - Fotografia da casa onde nasceu a Umbanda no Brasil, tira da em 2008



Fonte: Jornal Extra, outubro de 2011.

Mais de um século após o início das doutrinas da Umbanda nessa casa, a destruição desse patrimônio cultural, que simboliza a memória e o repertório sagrado de uma religião constituída em terras brasileiras, representa mais do que um simples descaso do poder público. Esse ato escancara o funcionamento do racismo religioso, que deslegitima e negligencia espaços sagrados de memória e identidade das matrizes africanas. Ao ignorar a preservação

desses locais, o racismo religioso promove o apagamento simbólico e físico de territórios densos, sonoros e carregados de significado histórico, cultural e espiritual.

Segundo o Jornal *Extra*, uma propriedade que pertencia à família de Zélio de Moraes, foi vendida em 2010 para um militar que não possuía qualquer vínculo com a religião. O novo proprietário converteu o local em uma loja de alumínio, e a destruição do espaço ocorreu dentro da legalidade, pois se tratou de uma propriedade particular. A família de Zélio já havia transferido o centro religioso para Cachoeira de Macacu, e não manifestou intenção de transformar o original local em um espaço de memória. Ainda assim, a preservação poderia ter sido garantida caso a então prefeita Aparecida Panisset tivesse assinado um decreto declarando o edifício como patrimônio cultural – um ato simples que nunca foi realizado. Dessa forma, São Gonçalo, perdeu um de seus marcos históricos e territórios mais relevantes.

Em resposta, representantes de movimentos sociais contra a intolerância religiosa, lideranças espirituais e membros da sociedade civil organizaram uma manifestação em frente à Prefeitura, com o objetivo de pressionar o governo a reconhecer a importância do espaço e promover o tombamento da propriedade. Vestidos de branco e portando trajes litúrgicos, os manifestantes empunhavam uma bandeira com a frase: “Juntos formaremos uma corrente tão grande que força nenhuma no mundo poderá arrebentá-la! Fé, esperança, caridade, amor, união, humildade, fraternidade.” Esse ato simbólico expressou a resistência das comunidades religiosas e a luta pela preservação de um território fundamental para a memória coletiva da Umbanda (Figura 20).

Figura 20 - Fotografia de lideranças do Candomblé e da Umbanda e membros das religiões de matriz africanas reunidos na frente da prefeitura de São Gonçalo



Fonte: Blog Território Gonçalense, outubro de 2018.

Diante da destruição desse marco histórico, representantes da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), incluindo o Babalawo<sup>48</sup> Ivanir dos Santos, Fátima Damas e Carlos Novo, reuniram-se com o secretário da Prefeitura de São Gonçalo, Eugênio José Abreu, para entregar um requerimento oficial solicitando o tombamento do terreno<sup>49</sup> (Anexo A). Paralelamente, a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) enviou um requerimento urgente ao então presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Luiz Fernando de Almeida, solicitando a proteção imediata do espaço (Anexo B).

Com ampla repercussão do caso na mídia e a mobilização das lideranças religiosas, a prefeita chegou a mencionar que avaliaria a possibilidade de tombamento do imóvel. Contudo, essa medida nunca foi concretizada. Havia, inclusive, a proposta de transformar o local em um Museu da Umbanda, um projeto em parceria com o Ministério da Cultura. Conforme afirmou o Babalawo Ivanir dos Santos em entrevista ao *Jornal Extra*, o tombamento desse espaço era

<sup>48</sup> O requerimento também pedia a manutenção do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro – CECAPO, localizado no bairro de Sacramento, que será discutido mais adiante no trabalho.

<sup>49</sup> *Babalawo* significa em *yorubá* o “Guardião dos Segredos”, é um sacerdote do culto de *Ifá* na religião *yorubá*, dos cultos *jejê* e *nagô*. Sua função é a iniciação de outros *babalawos*, transmissão do conhecimento para os iniciados e preservação dos segredos do culto de *Ifá*.

não apenas necessário, mas também viável, especialmente considerando a Lei Estadual nº 5.1514/09, proposta pelo deputado Gilberto Palmares (PT), que reconhece a Umbanda como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro.

As ações e omissões da prefeita refletiram de forma evidente suas convicções religiosas, enquanto negligenciavam e deslegitimavam as religiões de matrizes africanas. A destruição do casarão centenário foi profundamente compatível com esses posicionamentos, evidenciando não apenas a demonização, mas também como tentativa de apagamento histórico/cultural/étnico e religioso das tradições de matriz africana.

Em meio a esse contexto de desrespeito aos espaços sagrados das religiões de matriz africana em São Gonçalo, outro caso emblemático ganhou destaque: a desapropriação do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro (CECAPO). Fundado em 1º de maio de 1972 e atualmente dirigido pelo Pai de Santo Cristiano D'Oxalá, o terreiro, com mais de 40 anos de história, está localizado na Estrada Monte Formoso, no bairro Sacramento. O pretexto para a desapropriação foi a construção de uma Vila Olímpica Poliesportiva.

A prefeita Aparecida Panisset oficializou a desapropriação por meio do Decreto nº 137/2010, publicado em 13 de maio daquele ano. A escolha dos dados foi altamente simbólica e provocativa, pois coincide com o Dia dos Pretos Velhos, uma celebração importante para as religiões afro-brasileiras. Essa decisão reforçou a percepção de que as ações do governo municipal estavam alinhadas a interesses religiosos específicos, marginalizando as tradições de matriz africana.

Desde então, Pai Cristiano D'Oxalá empreendeu uma série de esforços para tentar impedir a desapropriação de seu terreiro e de sua residência. De acordo com Aguiar (2018), o zelador participou do evento de lançamento do projeto da Vila Olímpica Poliesportiva, que contou com a presença da ex-prefeita Aparecida Panisset, de seu irmão Márcio Panisset e de outros políticos. Além disso, compareceu diversas vezes à prefeitura para buscar esclarecimentos sobre a situação e, após a demolição da Casa de Zélio de Moraes, concedeu entrevistas a jornais e blogs para dar visibilidade à sua causa.

Cristiano também participou de encontros na prefeitura ao lado de outros babalorixás, ialorixás e do representante da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), o babalawo Ivanir dos Santos. Durante essas reuniões, foi entregue um requerimento que, além de solicitar o tombamento da primeira Casa de Umbanda, pleiteava a manutenção de seu terreiro e moradia, bem como a preservação do bioma remanescente de Mata Atlântica conservado pelo CECAPO.

Apesar dos esforços, foi somente com a assinatura do Decreto nº 235/2015<sup>50</sup> pelo então prefeito Neilton Mulim que Pai Cristiano conseguiu a revogação do Decreto de desapropriação de sua área (Anexo C). Essa vitória foi resultado da mobilização dos terreiros de São Gonçalo em parceria com o CCIR, somada ao fato de que o terreno do CECAPO está situado em uma área de preservação ambiental. Além disso, a prefeitura desistiu de construir a Vila Olímpica na localidade, reforçando a importância da luta coletiva em defesa dos espaços religiosos e ambientais.

A destruição de espaços históricos e sagrados das religiões de matriz africana, como o caso da Casa de Zélio de Moraes e a tentativa de desapropriação do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro, exemplifica o impacto de uma política que negligenciou o pluralismo religioso. Tais ações não apenas reforçaram a exclusão histórica das religiões afro-brasileiras, mas também intensificaram o racismo religioso, que busca invisibilizar e deslegitimar as tradições de matrizes africanas.

Embora a gestão tenha sido marcada por omissões e ataques aos espaços de axé, as comunidades de terreiro afro-brasileiros resistiram e se mobilizaram. A atuação conjunta de babalorixás, ialorixás e movimentos como a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa foi fundamental para frear algumas ações da prefeitura, como a revogação do decreto de desapropriação do CECAPO (Anexo D). Estas iniciativas sublinham a importância da organização coletiva para a proteção do patrimônio cultural e da memória das religiões de matriz africana, face a um cenário político adverso e colocado sobre interesses excludentes.

No próximo subcapítulo, abordaremos as estratégias de resistência desenvolvidas pelo *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*, um exemplo de luta e afirmação cultural em meio aos desafios impostos pelo racismo religioso e pela exclusão social. Ao analisar suas práticas e ações, destacaremos como essa comunidade tem se mobilizado para preservar suas tradições, garantir o direito à fé e construir espaços de pertencimento e identidade para seus membros. Essas estratégias não apenas fortalecem a cultura afro-brasileira, mas também são fundamentais para enfrentar o racismo enraizados na sociedade.

---

<sup>50</sup> Decreto nº 235/2015: Revoga o Decreto nº 137/2010 e dá outras providências.

### 3.3 São Gonçalo e as religiões afro-brasileiras: As múltiplas grafagens do *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*

Neste subcapítulo, apontamos para a relevância histórica e geográfica das religiões de matriz africana em São Gonçalo, buscando responder a questões fundamentais: como essas religiões contribuíram para a configuração espacial da cidade? Quais tensões enfrentam com o poder público? E de que forma as práticas ancestrais resistem e se organizam para enfrentar o racismo religioso? Essas perguntas orientam a análise sobre o papel das religiões afro-brasileiras na construção de um território de resistência, memória e identidade cultural, mesmo diante de contextos adversos.

Para ilustrar essa discussão, exploraremos a trajetória do terreiro de Candomblé *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*, liderado pelo *babalorixá* Gilmar *Ti Oyá*, localizado no bairro Jardim de Bom Retiro. A partir de entrevistas abertas e semiestruturadas com o *babalorixá*, procuramos compreender como a comunidade do terreiro atua no enfrentamento ao racismo religioso e na preservação de suas tradições. Este estudo permite identificar práticas de resistência que não apenas fortalecem a cultura afro-brasileira, mas também ampliam as possibilidades de luta contra as desigualdades estruturais no município de São Gonçalo.

A trajetória ancestral de Gilmar começou a ser delineada aos 14 anos, em 1994, quando foi iniciado para o orixá *Oyá*<sup>51</sup> no *Ilê Axé Olorigbo*, localizado no bairro Jardim Catarina, sob a orientação do *babalorixá* Timar de *Oxóssi* (Josimar Dionysio), pedagogo e professor da rede municipal de São Gonçalo. Os primeiros filhos de santo de Gilmar foram iniciados ainda na casa de seu pai de santo, marcando o início de sua atuação como *babalorixá*. O primeiro *yawô* iniciado por ele celebrou 14 anos de santo em 17 de agosto de 2018, representando a continuidade de sua caminhada espiritual.

Somente em 2013, Gilmar conseguiu estabelecer seu próprio terreiro, o *Egbè Ilê Asé Oloyatorun*, inaugurado no dia 12 de outubro no bairro Jardim de Bom Retiro. Esse espaço simboliza a continuidade dos ensinamentos e práticas iniciadas no *Ilê Axé Olorigbo*, consolidando-se como um território de preservação e resistência das tradições religiosas de matriz africana.

---

<sup>51</sup> *Oyá* ou *Iansã* é um orixá cultuado na religião afro-brasileira que representa a força dos raios e dos ventos.

O bairro onde está localizado o *Egbé Ilê Asé Oloyatorun* apresenta uma infraestrutura extremamente precária, refletindo a ausência de políticas públicas efetivas, conforme relatado por Gilmar *Ti Oyá*:

A gente vive num lugar onde a política pública não chega. Não tem saneamento básico, não tem iluminação, só tem um posto de saúde, só tem uma escola municipal e uma estadual, mas não tem EJA (Educação de Jovens e Adultos) (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

Essa declaração exemplifica uma realidade que não é exclusiva do bairro Jardim de Bom Retiro, mas que afeta grande parte dos bairros periféricos de São Gonçalo, muitos em condições ainda mais críticas. O terreiro está situado próximo a um acesso à Rodovia Niterói-Manilha, mas as dificuldades de mobilidade são significativas. As ruas do bairro não são pavimentadas, as casas carecem de saneamento básico, e a região é atendida por apenas duas linhas de ônibus. Além dessas limitações estruturais, a população convive diariamente com a violência urbana, o que impacta diretamente a organização e as práticas das comunidades de terreiro.

Diante desse contexto, Gilmar destaca a necessidade de adaptação dos terreiros às adversidades enfrentadas:

Uma forma de adequação é que muitos terreiros não querem mais tocar de madrugada, como era feito antigamente. Realizava-se os cultos de 22h até 06h da manhã. Muitas casas estão fazendo de tarde e terminando cedo para não ficar perigoso para as pessoas irem embora. Muitos ônibus não passam mais a noite toda. Táxi e Uber não querem entrar nas comunidades. Não podemos mais tocar fogos, entre outras coisas (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

A estratégia adotada por muitas casas de santo, de realizar giras e festas para os orixás durante a tarde, é uma resposta não apenas à violência urbana, mas também à falta de transporte público no período noturno. Essa mudança busca garantir a segurança dos frequentadores e minimizar as dificuldades de deslocamento, tanto para chegar ao terreiro quanto para retornar às suas casas.

Um ponto crucial levantado por Gilmar *Ti Oyá* é a dificuldade de denunciar casos de racismo religioso nas delegacias. Essa barreira decorre, em grande parte, da falta de preparação dos profissionais de segurança pública para lidar com esse tipo de demanda. Muitas vezes, as vítimas relatam ser recebidas com hostilidade, ouvindo ofensas às religiões afro-brasileiras por parte dos próprios policiais. Além disso, os crimes de intolerância religiosa e racismo são frequentemente tratados como de menor relevância. Essa postura faz com que muitas pessoas desistam de registrar as ocorrências ou se sintam desmotivadas, especialmente quando são

informadas de que crimes considerados “mais graves”, como homicídios e crimes contra o patrimônio, têm prioridade no atendimento.

Relatos preocupantes apontam que vítimas vestidas com trajes tradicionais das religiões de matrizes africanas, como pano de cabeça, roupas brancas e guias no pescoço, frequentemente enfrentam recusas de atendimento nas delegacias. Em alguns casos, os policiais negaram-se a registrar as ocorrências; em outros, justificaram a recusa alegando problemas como falha no sistema, falta de material, ou ainda sugeriram que o boletim de ocorrência fosse feito online, demonstrando desrespeito e despreparo no atendimento a essas demandas. Mesmo quando aceitam registrar o caso, muitas vezes tipificamos as agressões como “brigas de vizinhos”, em vez de qualificá-las como crimes de intolerância religiosa, racismo ou injúria racial. Esses episódios reforçam a necessidade de criação de delegacias especializadas para lidar com crimes de intolerância religiosa e racismo.

No terreiro de Gilmar, duas situações de racismo religioso envolvendo filhas de santo ilustram a gravidade desse problema. Em agosto de 2016, uma das filhas de santo foi vítima de racismo religioso ao tentar embarcar em um ônibus da Viação Tanguá<sup>52</sup>. Vestida com roupas brancas e guias, como exige o ritual de iniciação (*yawô*), foi impedida pelo motorista, que afirmou: “Não carrego uma macumbeira no ônibus.” Sob orientação do babalorixá, a vítima denunciou o motorista e a empresa de transporte, e o caso segue na justiça. Outra situação ocorreu quando uma filha de santo foi proibida de usar saia em um curso de enfermagem, sob a justificativa de que apenas mulheres evangélicas pudessem usar essa vestimenta. Como candomblecista, foi obrigado a usar calça, o que configurou uma violação de suas práticas culturais e religiosas.

Quando questionado sobre os principais agentes da violência contra as casas de santo em São Gonçalo, Gilmar aponta os líderes religiosos de pequenas igrejas pentecostais em áreas periféricas como os mais categóricos. Essas igrejas, geralmente ligadas a templos maiores, são frequentadas por políticos que compõem a bancada evangélica e que promovem políticas públicas direcionadas para o segmento evangélico. Essa prática reflete um favorecimento político e religioso que negligencia outras comunidades, promovendo um cenário de exclusão e sectarismo que reforça o racismo religioso.

Um dado relevante compartilhado pelo babalorixá Gilmar *Ti Oyà* é o aumento do número de terreiros de São Gonçalo que estão migrando para municípios vizinhos, como Cachoeira de Macacu, Rio Bonito, Tanguá e Itaipuaçu (Maricá). Essa mudança ocorre por

---

<sup>52</sup> Disponível em: <<http://www.osaogoncalo.com.br/policia/17305/motorista-de-onibus-e-acusado-de-chamar-passageira-de-macumbeira>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

diversos fatores, incluindo questões ambientais e falta de segurança pública em comunidades mais vulnerabilizadas. Esses terreiros buscam espaços mais tranquilos, com maior contato com a natureza e longe da influência do poder paralelo, além de terrenos mais amplos para a realização de suas práticas religiosas. Essa migração é especialmente significativa para os terreiros de candomblé, que requerem grandes áreas para suas atividades. A falta de espaços protegidos em São Gonçalo torna-se um empecilho, pois as distâncias até áreas adequadas para realizar ofertas têm se tornado cada vez maiores.

Desde sua inserção no Candomblé na década de 1990, Gilmar *Ti Oyà* vivenciou diversas formas de racismo religioso em São Gonçalo. Essas ações se manifestam em restrições aos corpos candomblecistas no acesso a espaços públicos e privados, especialmente quando os praticantes estão vestidos com suas indumentárias tradicionais. Além disso, o diálogo com a prefeitura é restrito quando o assunto é para garantir políticas públicas aos povos do terreiro, bem como complexidades no registro de queixas sobre casos de racismo religioso, envolvendo tanto os membros quanto as casas de santo. A infraestrutura precária dos bairros onde se encontram os terreiros exige adaptações no cotidiano dessas comunidades. Outro desafio enfrentado são os atos de violência – física, psicológica e simbólica – contra os adeptos das religiões afro-brasileiras e seus espaços sacralizados, bem como as dificuldades na regularização legal das casas de santo.

Essas dinâmicas revelam uma rede de desafios que afeta tanto a prática religiosa quanto a vivência cotidiana dos povos de terreiro. Ao migrarem para outras localidades, os terreiros buscam superar limitações estruturais e sociais impostas pelo racismo religioso, enquanto se esforçam para preservar suas tradições em territórios mais acolhedores. Contudo, a migração também evidencia a exclusão espacial e simbólica promovida em São Gonçalo, um reflexo de políticas públicas insuficientes e de práticas sociais que marginalizam as religiões de matriz africana.

### 3.3.1 Estratégias de luta e construção de redes

Diante das ações recorrentes de racismo religioso, os povos do terreiro têm se organizado em redes de resistência para garantir sua sobrevivência e reivindicar seus direitos, especialmente considerando a frequente omissão dos órgãos públicos. Essas redes funcionam

como espaços de acolhimento, troca de experiências e fortalecimento coletivo, permitindo que as comunidades enfrentem os desafios impostos pelo preconceito e pela intolerância.

Antes mesmo da construção do *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*, Gilmar *Ti Oyá* já integrava movimentos de defesa dos povos de matriz africana. Ele relembra:

Aos 20 anos, tornei-me membro da Renafro (Rede Nacional de Religião Afro-brasileira de Saúde), que trabalha com a saúde da população negra e dos povos tradicionais de matriz africana nos espaços de terreiro. Foi onde eu comecei a militar nas questões de racismo religioso, intolerância religiosa e no enfrentamento e combate aos crimes de racismo” (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018).

A Renafro, que atualmente possui quatro núcleos em São Gonçalo, incluindo o terreiro de Gilmar, promove discussões sobre saúde dentro dos terreiros. Essa iniciativa reflete a lacuna deixada pela prefeitura em diálogo e atender às necessidades específicas da população negra, das mulheres negras e dos povos da matriz africana. Além disso, a pressão exercida por essas comunidades tem resultado em conquistas importantes, como a criação de eventos que valorizam e visibilizam as religiões afro-brasileiras.

Dois eventos de destaque em São Gonçalo são o Presente de *Yemanjá* e a Marcha Municipal dos Povos Tradicionais de Matriz Africana. O primeiro, idealizado por Mãe Márcia *d'Oxum*, ocorre anualmente desde 2009, na Praia das Pedrinhas, no bairro Boa Vista. Realizado em fevereiro, em celebrações a *Yemanjá*, orixá das águas do mar, o evento acontece no domingo seguinte ao dia 2 de fevereiro, data tradicionalmente dedicada à Rainha do Mar. Já a Marcha Municipal dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Figura 21), promovida pela Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial de São Gonçalo (Coppir-SG), ocorre em 14 de setembro e representa uma data de luta e resistência. Segundo Gilmar *Ti Oyá*, a marcha vai além do combate ao racismo religioso, sendo um símbolo de afirmação das religiões afro-brasileiras, em contraponto a outras celebrações religiosas já consolidadas no município, como a Marcha para Jesus, o Tapete de Corpus Christi e o Dia da Família. Esses eventos são conquistas que reafirmam a importância da representatividade e da resistência cultural das comunidades de matriz africana.

Figura 21 - Cartaz da I Marcha dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas do município de São Gonçalo



Fonte: COMASG, 2016.

A criação da Marcha Municipal dos Povos Tradicionais de Matriz Africana em 2016 foi um marco fundamental para dar visibilidade às comunidades de matriz africana presentes no território gonçalense. Além de evidenciar suas ações, como a busca pela legalização das casas de santo, a marcha também promoveu o fortalecimento da identidade dessas comunidades. A iniciativa contou com o apoio da Coordenadoria Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Coppir-SG), da Comissão de Matrizes Africanas de São Gonçalo (COMASG) e da sociedade civil, que se mobilizaram para iniciar o processo de regularização dos terreiros. Até então, apenas 11 casas de santo estavam formalmente legalizadas no município.

A COMASG, instituída em 2015, nasceu com o objetivo de dar visibilidade às demandas das comunidades de matriz africana de São Gonçalo. Gilmar *Ti Oyá*, cofundador e um dos coordenadores da comissão, destaca que a organização conta com 186 casas de santo filiadas. Sua estrutura é composta por representantes de cada nação das religiões afro-brasileiras, fortalecendo a articulação coletiva. Entretanto, a maioria dos terreiros enfrenta dificuldades para se legalizar.

Em um projeto conjunto, 84 casas iniciaram processos de registro no cartório. Contudo, o cartório de São Gonçalo alegou não registrar terreiros, o que forçou as lideranças a buscarem apoio na Defensoria Pública do Estado. Apesar desses esforços, apenas 24 das 84 casas conseguiram finalizar o processo.

As principais barreiras enfrentadas estão relacionadas à exigência do Registro Geral do Imóvel (RGI) e da escritura do terreno, mesmo sabendo que grande parte dos terreiros estão localizada em áreas de posse. Além disso, os cartórios argumentam que a lei de usucapião é válida apenas para moradias, excluindo os terreiros como espaços religiosos. Esse posicionamento desconsidera o fato de que muitos terreiros abrigam lideranças religiosas e seus filhos de santo. Segundo Gilmar *Ti Oyá*, essa prática é comum, especialmente em casos de vulnerabilidade social, como exemplifica:

Muitos filhos de santo acabam indo morar nos terreiros por vários motivos: ou porque não possuem casa, ou perderam as suas casas. Por exemplo, no meu terreiro, há filhos de santo que perderam suas casas no Morro do Bumba, até hoje não conseguiram o aluguel social e vivem na minha casa (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018).

A legalização das casas de santo não se limita aos benefícios fiscais, como a autorizado ou desconto no IPTU. Ela representa um instrumento de proteção contra violência, reconhecimento jurídico da religião e inclusão nas estatísticas, além de permitir o acesso a políticas públicas. Terreiros regularizados também podem obter recursos para projetos sociais por meio de incentivos fiscais, em que as empresas investem em iniciativas culturais, esportivas ou assistenciais ao invés de repassarem tributos ao governo. Dessa forma, a formalização contribui para fortalecer as religiões de matriz africana, garantindo maior dignidade e autonomia às comunidades.

Os terreiros legalizados têm o direito de realizar casamentos com efeito civil, nos quais os ialorixás ou babalorixás desempenham o papel de juízes de paz. Além disso, os sacerdotes dessas tradições religiosas têm livre acesso a hospitais e prisões, garantindo que possam prestar assistência espiritual aos membros de suas comunidades em situações de vulnerabilidade. Esse direito reforça o reconhecimento das práticas religiosas de matriz africana nos espaços institucionais. Atualmente, a Comissão de Matrizes Africanas, juntamente com o COMARJ, de caráter estadual, expandiu sua atuação para municípios do leste metropolitano, como Itaboraí (COMABI), Maricá (COMAMA), Magé (COMAMAG) e Niterói (COMANI). Essas comissões trabalham em conjunto para promover a regularização das casas de santo, com foco na obtenção do CNPJ, o que é essencial para garantir maior legitimidade e acesso a direitos institucionais.

Entre as atividades que refletem a resistência e a mobilização política dos povos de axé, com destaque para a Caminhada de Combate ao Racismo Religioso, realizada em 14 de abril de 2018 (Figura 22). O evento reuniu lideranças religiosas, filhos de santo, representantes do Movimento Negro, estudantes, pesquisadores, políticos e outros membros da sociedade civil. Essas iniciativas fazem parte de um conjunto de ações políticas que reforçam a luta dos terreiros em São Gonçalo contra a intolerância religiosa e o racismo.

Figura 22 - Cartaz de divulgação da Caminhada de Combate ao Racismo Religioso



Fonte: COMASG, 2018.

A participação do babalorixá Gilmar *Ti Oyá* nesses espaços de discussão, que abordam tanto o racismo religioso quanto as violências enfrentadas pelas comunidades de matriz africana, é essencial. Sua atuação fortalece o terreiro como um espaço de resistência cultural e política, promovendo debates internos que envolvem especialmente a juventude.

De acordo com Gilmar, a juventude é a "oxigenação" do terreiro, e essa renovação começa a ocorrer com o avanço da formação acadêmica e a entrada de jovens pretos de terreiro na

universidade. Esse movimento não apenas fortalece a comunidade, mas também intensifica a resistência cultural e política.

Então, eu fui vendo tudo isso quando fui abrir uma casa de terreiro, que eu já discutia fora dos espaços do terreiro e comecei a levar esse debate para dentro do espaço do terreiro. Discutir para além da religiosidade em si. Discutir o acolhimento e como enfrentar esse acolhimento de uma forma didática e religiosa. Consegui adequar o religioso e o acadêmico dentro do mesmo espaço (Gilmar Ti Oyá, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

Os jovens retornaram ao terreiro com novos conhecimentos, incluindo linguagens e códigos que os ajudam a reivindicar direitos e a enfrentar as discriminações. Além disso, o intercâmbio entre universidades e terreiros promove uma mudança significativa na percepção acadêmica sobre as religiões de matriz africana, pois elas conquistam sua representatividade e passam a ser reconhecidos como protagonistas no espaço acadêmico (o que durante muitos anos foram vistas somente enquanto objetos de pesquisa). Um exemplo dessa integração é o envolvimento do *Ilê Oloyatorun* em rodas de conversa, eventos e pesquisas acadêmicas nos cursos da UERJ/FFP, em São Gonçalo, e da UFF, em Niterói.

Segundo Gilmar *Ti Oyá*, as comunidades de terreiro têm buscado alternativas para superar a falta de políticas públicas em áreas periféricas. Um exemplo é a oferta de cursos profissionalizantes para jovens, com o objetivo de capacitá-los para o mercado de trabalho. Inspirados em iniciativas de Salvador, como a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos e os cursos oferecidos em terreiros como Gantóis e Engenho Velho, os terreiros de São Gonçalo buscam implementar projetos semelhantes.

Nós não temos muitos canais de visibilidade, por isso a importância de levar esses debates e as nossas necessidades para dentro do ambiente acadêmico é importante para nós. Pois incita os reitores e professores a realizarem eventos, seminários e colóquios lá dentro e fazer com que os acadêmicos levem isso para os terreiros (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

Além disso, o terreiro inseriu os seus jovens no projeto da ONG BemTv chamada Frente Papa Goiaba de Promoção dos Direitos da Juventude Negra<sup>53</sup>. Esta atua em São Gonçalo e Niterói, no encaminhamento da juventude negra às oportunidades de inserção no mercado de trabalho. A sua articulação com a BemTv é com o propósito de ampliar o debate sobre a inserção

<sup>53</sup> Uma das atividades do projeto A Frente Papa Goiaba de Promoção dos Direitos da Juventude Negra foi a realização de uma pesquisa em parceria com a UFRJ sobre A Incidência do Racismo Sobre a Empregabilidade da Juventude em Niterói e São Gonçalo (RJ). Nela foram entrevistados 1000 jovens de cada município com o intuito de fornecer subsídios a fim de fortalecer ações que ampliem e qualifiquem a empregabilidade dos jovens negros no território.

dos jovens negros no mercado de trabalho, articulando com os líderes de terreiro, movimentos sociais e representantes do comércio a fim de colocar um curso de audiovisual da BemTv dentro dos espaços de terreiro.

Além da formação, os terreiros desempenham um papel social fundamental nas comunidades onde estão inseridos, assumindo funções que deveriam ser atendidas por políticas públicas:

O terreiro é um núcleo: onde se faz o cadastro da bolsa família; onde se faz uma ação social com cabeleireiros e manicures; onde distribuimos cesta básica; onde se faz atendimento psicológico; onde as mães de alguns moradores da comunidade nos procuram quando seus filhos vão presos, tanto para se lamentar quanto pedir apoio jurídico. Então tem toda essa troca de respeito O terreiro é um espaço em que cuida da comunidade, por isso a importância de respeitá-los. A comunidade entendia que somente as igrejas e espaços ecumênicos faziam isso. Hoje eles entendem que o terreiro também faz pelo preto, pelo pobre, pela mulher preta. A gente conseguiu fazê-los entender que brigamos pela minoria mesmo, aqueles que são esquecidos pela política pública. Que não brigamos somente pelos nossos membros. Nós trabalhamos com todo nosso entorno: o menino da comunidade se torna filho e onde você passa você é o pai (Gilmar Ti Oyá, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

O babalorixá evidencia a dimensão social dos terreiros de religiões de matriz africana, que vão muito além de sua função religiosa. Ao descrever o terreiro como um núcleo comunitário, Gilmar destaca sua atuação como espaço de acolhimento, assistência e cuidado, especialmente em contextos de vulnerabilidade social. A realização de ações como cadastros em programas sociais, distribuição de cestas básicas, serviços de apoio psicológico e jurídico, e acolhimento de mães em situações de dificuldade demonstram o papel dos terreiros como agentes de transformação social em territórios historicamente marginalizados pelo poder público.

Além disso, o discurso ressalta a importância do reconhecimento e do respeito pelos terreiros, não apenas como espaços religiosos, mas como locais de resistência cultural e de fortalecimento das comunidades negras e periféricas. A afirmação de que os terreiros também atuam em prol do "preto, do pobre e da mulher preta" reflete um compromisso com a justiça social e a luta pelas minorias, que muitas vezes são ignoradas pelas políticas públicas. Uma referência à mudança de percepção da comunidade em relação aos terreiros, que antes viam apenas as igrejas como centros de apoio, demonstra um esforço contínuo para estigmas e ampliam o entendimento sobre a relevância dos terreiros.

Por fim, reforça o aspecto de pertencimento e coletividade que permeia os terreiros. A ideia de que "o menino da comunidade se torna filho" e "onde você passa você é o pai" expressa a forte relação de cuidado e responsabilidade que os terreiros estabelecem com seu entorno. Esse

vínculo fortalece o sentimento de comunidade, transformando os terreiros em pilares de apoio para situações que enfrentam exclusão e marginalização. A análise do depoimento evidencia como esses espaços são fundamentais para a promoção de direitos e para a valorização cultural, social e identitária das comunidades de terreiro.

Essa conexão entre os terreiros e a comunidade ao redor reforça a importância desses espaços como núcleos de resistência e articulação social. Além de oferecer apoio material, psicológico e cultural, os terreiros promovem valores que transcendem a religiosidade, como o pertencimento e a solidariedade.

Esse papel integrador ganha ainda mais relevância quando observado no contexto do município de São Gonçalo, onde a densidade de casas de axé e a mobilização das comunidades religiosas ilustram um cenário de luta por reconhecimento, preservação cultural e enfrentamento ao racismo. De acordo com a pesquisa *Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana no Estado do Rio de Janeiro*, realizada pela PUC-RJ em 2010, o município de São Gonçalo destaca-se como a região do Leste da Baía de Guanabara que abriga o maior número de casas de axé. Esse dado reflete a forte presença das religiões de matriz africana no território, evidenciando sua relevância cultural e social.

Além disso, a pesquisa identificou uma expressiva quantidade de ações voltadas para a afirmação dos valores da população negra, indicando um contexto de mobilização e resistência nessas comunidades. Em São Gonçalo, as casas de axé desempenham um papel fundamental na luta por direitos e no fortalecimento da identidade negra, contribuindo para a construção de um território que resiste às adversidades históricas impostas pelo racismo e pela intolerância religiosa.

Aí vem a nossa luta: nas Conferências Nacionais de Povos de Matriz Africana, no Fórum Nacional de Segurança Alimentar ligado diretamente aos Povos de Matriz Africana, a representatividade dos povos de terreiro nos espaços públicos, nos conselhos de saúde e educação. Porque dentro do terreiro nós temos a noção de que trabalhamos com todos os recortes em um único espaço. Então a *Egbè* – a comunidade, a casa de candomblé – ela tem desde as crianças, as grávidas, as mães solteiras, as mulheres abandonadas, as que apanham dos maridos, os idosos, a juventude, a mulher preta (Gilmar *Ti Oyá*, 38 anos. Entrevista realizada em 26 de agosto de 2018 pela autora).

Com base nos relatos do zelador do *Ilê Oloyatorun*, é evidente que os terreiros transcendem sua função religiosa, atuando como espaços de transformação social e resistência. O trabalho desenvolvido por essas casas não se limita ao acolhimento espiritual, mas se estende à promoção de ações voltadas para o combate ao racismo religioso, à proteção dos direitos humanos e à valorização da cultura afro-brasileira. Essas iniciativas impactam não apenas os

membros do terreiro, mas também a comunidade em que estão inseridos, atendendo a demandas que frequentemente são negligenciadas pelo poder público.

De acordo com a categorização proposta por Fonseca e Giacomini (2013), as ações sociais realizadas pelos terreiros no estado do Rio de Janeiro englobam uma ampla gama de atividades: i) *Ações sociais relativas à população negra* (ações sociais com ênfase político-pedagógica baseada no resgate e na revalorização de elementos de culturais afrobrasileiros); ii) *Ações com ênfase na atenção à população local* (ações sociais com atenção a demandas sociais não atendidas pelos órgãos governamentais especializados); iii) *Ações de promoção da cidadania* (ações com ênfase na conquista de direitos sociais não acessíveis para a população); iv) *Ações que buscam promover a geração de emprego e renda* (ações sociais com intuito de (re)inserir os seus favorecidos no mercado de trabalho, com ênfase em capacitação profissional); v) *Ações de combate a fome* (com foco na distribuição de alimentos para os seus beneficiados); Por fim, vi) *Ações em defesa de direitos humanos* (na participação política em movimentos sociais de direitos humanos).

Nesse contexto, o conceito de “cuidado” proposto por Vanda Machado, do Ilê Axé Opô Afonjá, torna-se central para compreender as relações estabelecidas nos terreiros de Candomblé, particularmente os de nação Ketu. Esse cuidado não se limita à esfera individual, mas abrange toda a comunidade, consolidando os terreiros como agentes fundamentais na luta por direitos e na construção de identidades coletivas. Assim, ao promover ações que integram espiritualidade e cidadania, os terreiros reafirmam seu papel como núcleos de resistência cultural, política e social. Seguindo a mesma linha de raciocínio, o psicanalista Marco Antônio Guimarães descreve o acolhimento, limites e trocas desempenhadas nos terreiros:

Entendo que a tradição do terreiro tem essa possibilidade, porque está alicerçada em uma ordem simbólica que compreende que a vida só pode existir a partir de um sistema inter-relacional, de trocas, no qual cada componente deste sistema que é constituído de homens, divindades, antepassados e de elementos do reino vegetal, animal e mineral, é não só necessário, mas fundamental para a manutenção do todo. Esta dinâmica que integra sistemas de suporte/acolhimento e sistemas de limite não invasor nos permitiria adquirir formas de organização subjetiva nos auxiliando a elaborar os conflitos, os paradoxos naturais que se originam entre aquilo que necessitamos, desejamos, e aquilo que é possível ser obtido em função dos limites da realidade. No interior deste sistema, iniciados e adeptos, a partir de uma aprendizagem analógica, oral e afetiva, têm a oportunidade de amadurecer e cumprir seu destino (Guimarães *apud* Fonseca e Giacomini, 2013, p.72).

Os dizeres de Guimarães, apresentado por Fonseca e Giacomini (2013), oferece uma perspectiva rica e profunda sobre a dinâmica dos terreiros de religiões de matriz africana, enfatizando sua estrutura simbólica e interrelacional. A tradição do terreiro é descrita como um

sistema holístico, no qual a interdependência entre os elementos – humanos, divinos, ancestrais e naturais – é essencial para a manutenção do equilíbrio e da vida. Essa visão ressalta a concepção de que a existência não se dá de forma isolada, mas como resultado de trocas contínuas e significativas entre diferentes componentes do universo.

A dificuldade de enfrentamento ao racismo religioso em São Gonçalo evidencia-se como um fenômeno estruturado e amplificado pela política local, em especial na esfera municipal, que historicamente negligenciou as religiões de matriz africana em detrimento de alianças com segmentos religiosos majoritários. A falta de políticas públicas voltadas para a proteção e valorização das comunidades de terreiro não apenas reforça a exclusão, mas também alimenta o ciclo de apagamento e marginalização. Essa realidade exige das comunidades de terreiro um esforço contínuo para resistir e reivindicar seus direitos, enfrentando barreiras institucionais e o racismo disseminado em várias esferas da sociedade.

Nesse contexto, o *Egbé Ilê Asé Oloyatorun*, liderado pelo babalorixá Gilmar *Ti Oyá*, assume um papel de destaque na luta contra o racismo religioso. Por meio de ações articuladas e engajamento em movimentos sociais, o terreiro tornou-se um núcleo de resistência e transformação social. Além de ser um espaço sagrado, a casa atua como polo comunitário, oferecendo suporte psicológico, jurídico e assistencial, especialmente em áreas periféricas negligenciadas pelo poder público. Ao se inserir em discussões sobre racismo religioso, saúde da população negra e políticas públicas, o *Egbé Ilê Asé Oloyatorun* fortalece o pertencimento comunitário e promove uma mudança significativa na forma como os terreiros são percebidos.

As ações lideradas por *Gilmar Ti Oyá*, como a participação em eventos, marchas e iniciativas educacionais, demonstram que os terreiros não apenas resistem, mas também criam espaços de diálogo e acolhimento. A inserção de jovens no ensino superior, a realização de atividades profissionalizantes e a valorização das tradições afro-brasileiras contribuem para o empoderamento da comunidade e para a desconstrução do racismo religioso. Em suma, o enfrentamento do racismo religioso em São Gonçalo passa necessariamente pelo reconhecimento do papel central das comunidades de terreiro e de seus adeptos, que, ao mesmo tempo em que preservam suas tradições, promovem a justiça social e a igualdade de direitos.

## FECHANDO OS TRABALHOS: A CONSTRUÇÃO DE HORIZONTES POSSÍVEIS

Vamos fechar a nossa gira

Com licença de oxalá

Vamos fechar a nossa gira

Com licença de Oxalá

Salve Xangô

Salve Iemanjá

Mamãe Oxum, Nanã Buroquê

Salve Cosme e Damião

Oxóssi, Ogum

Oxumaré

=====

Eu fecho a minha Aruanda

Meus dois irmãos eu quero olhar

Os anjos do céu me ouvem

Está na hora de encerrar

=====

Estrela da Guia

Que guiou nossos pais

Guiai nossos filhos

Pros caminhos que eles vão.

*Acervo Virtual Espírita*

“Fechando” os trabalhos significa reposicionar os caminhos. Encerrar esta pesquisa significa abrir novas perspectivas e caminhos, reconhecendo que as encruzilhadas não oferecem apenas uma direção, mas uma multiplicidade de possibilidades, exaltando ontologias políticas e mundos possíveis. É vislumbrar pela luta política e cotidiana perspectivas de transformações pelo lócus dos povos de axé. Por isso as proposições realizadas nesta pesquisa não devem ser percebidas como um fechamento das considerações que foram feitas até aqui. Pelo contrário, elas apontam que uma etapa se conclui para abrir caminho a outros planos de trabalho. A análise apresentada não pretende ser conclusiva; pelo contrário, busca iniciar reflexões sobre o impacto do racismo religioso em São Gonçalo e a resistência dessas comunidades frente aos desafios

impostos. A partir do *Egbè Ilê Asè Oloyatorun*, a pesquisa identificou como as práticas culturais e sociais dos povos de axé articulam resistência, cuidado coletivo e estratégias de enfrentamento às violências simbólicas e materiais.

A relação entre a pesquisa acadêmica e as religiões de matrizes africanas revelou-se complexa, exigindo deslocamentos analíticos que respeitassem as especificidades dos sujeitos. Por meio das contribuições de autores como Abimbola, Bâ, Carneiro, Flor Nascimento, Simas, Sodré e Rufino, foi possível expandir a discussão para além dos paradigmas eurocêntricos, incorporando a oralidade e as epistemologias africanas como pilares para reavaliar os territórios sagrados e suas dinâmicas.

A análise territorial do racismo religioso evidenciou a persistência de violações estruturais contra as religiões afro-brasileiras, intensificadas pelo avanço da neopentecostal e pela negligência do poder público. O medo e o terror são constantes, restringindo tanto o território-terreiro quanto os corpos de seus membros, cuja circulação é limitada e, em muitos casos, sua religiosidade precisa ser ocultada para evitar retaliações. Mesmo em espaços públicos ou privados, as ameaças aos territórios sagrados e a negligência do poder público revelam um cenário de exclusão sistemática.

Apesar disso, as comunidades de terreiro reafirmam sua força por meio de ações sociais, práticas de acolhimento e construção de saberes alternativos. Essa resistência é essencial para a manutenção de suas tradições e para a promoção da igualdade no cenário sociopolítico. O enfrentamento ao racismo religioso exige não apenas políticas públicas inclusivas, mas também um compromisso contínuo com o diálogo intercultural e a valorização da diversidade religiosa como patrimônio coletivo.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, emergiu um tipo específico de racismo religioso, promovido sobretudo pelo segmento evangélico neopentecostal, que direciona ataques a símbolos, membros e espaços das religiões afro-brasileiras. Esse segmento utiliza estratégias sofisticadas para conquistar espaços de poder, muitas vezes sem considerar os impactos dessas práticas sobre outras tradições religiosas. A pesquisa aprofundou-se nesse contexto, abordando as ações de violência e os conflitos religiosos que ocorreram durante e após a gestão da ex-prefeita Aparecida Panisset, cujo governo foi marcado por um discurso alinhado a uma "Guerra Santa".

As ações de Panisset foram direcionadas principalmente à população evangélica, como demonstram seus discursos repletos de referências bíblicas que colocavam em xeque a noção de um Estado laico. Durante sua gestão, políticas públicas e obras foram direcionadas para beneficiar este segmento, enquanto questões fundamentais para as religiões de matriz africana

foram ignoradas. Sua omissão em momentos cruciais, como na ameaça de demolição da primeira casa de Umbanda, resultou na destruição de um marco de memória, ancestralidade e territorialidade dos povos de axé, evidenciando um desequilíbrio nas relações entre o poder público e as comunidades religiosas.

As narrativas territoriais, políticas e religiosas da ex-prefeita de São Gonçalo revelam os projetos de disputa que emergiram e ainda emergem na arena política, envolvendo interações com, contra e, muitas vezes, apesar do Estado. Essas disputas frequentemente se concentram em questões religiosas, privilegiando o segmento evangélico em detrimento de outros, especialmente das religiões de matriz africana. A gestão de Aparecida Panisset reflete uma dinâmica que não está isolada do cenário nacional, mas sim alinhada a uma tendência mais ampla em que representantes evangélicos assumem posições de poder em várias prefeituras pelo país. Mesmo aqueles que não se declaram abertamente religiosos frequentemente utilizam a religião como instrumento político em suas agendas.

Entre as estratégias recorrentes adotadas por esses gestores, destacam-se ações como o comparecimento e, muitas vezes, o financiamento de eventos religiosos, como as Marchas para Jesus, prática que também ocorreu em São Gonçalo com o custeio de shows durante essas ocasiões. Outras ações incluem a participação em homenagens religiosas, visitas a igrejas, a institucionalização do Dia do Evangélico, a criação de espaços como a Praça da Bíblia e a recepção de líderes religiosos em gabinetes para influenciar a formulação de políticas públicas. Além disso, são comuns as concessões de privilégios, como isenção de impostos e doações de terrenos a igrejas, fortalecendo ainda mais os laços entre a esfera política e o segmento evangélico.

Esse cenário reflete uma instrumentalização da religião para consolidar poder político e atender interesses específicos, enquanto outros segmentos religiosos, como as comunidades de matriz africana, enfrentam exclusão e ataques sistemáticos. A prática de alinhar agendas públicas aos interesses religiosos não apenas desafia o princípio constitucional de um Estado laico, mas também perpetua desigualdades e acirra tensões sociais e culturais em municípios como São Gonçalo, onde a diversidade religiosa deveria ser respeitada e promovida como parte da pluralidade democrática.

Em São Gonçalo, as comunidades de terreiro têm adotado estratégias inovadoras para resistir e afirmar sua presença diante dos desafios impostos pelo racismo religioso e pela negligência do poder público. Muitas lideranças religiosas estão ampliando sua atuação, aproximando-se de universidades, utilizando canais midiáticos e redes sociais, e, em alguns casos, ingressando na arena política. Essas ações visam fortalecer suas vozes e garantir a

transmissão de conhecimentos sobre direitos e burocracias, como demonstra o trabalho da COMASG, que busca legalizar as casas de santo no município, um direito que muitas comunidades desconhecem como reivindicar.

Além da busca por reconhecimento formal, os terreiros continuam exercendo um papel fundamental na auto-organização solidária. Suas ações, baseadas em princípios de união, caridade, fraternidade e justiça, fortalecem não apenas as comunidades religiosas, mas também os bairros em que estão inseridos. A importância do *Egbé Ilê Asé Oloyatorun*, liderado pelo babalorixá Gilmar *Ti Oyá*, exemplifica essa dinâmica, pois concentra esforços em atividades que beneficiam a população local e se engaja em ações políticas que enfrentam o racismo religioso e promovem os direitos dos povos tradicionais de matriz africana.

Por meio desta pesquisa, que incluiu participação em eventos, revisão bibliográfica e entrevistas semiestruturadas, foi possível identificar os principais desafios enfrentados pelos terreiros em São Gonçalo e as estratégias de resistência empregadas. No entanto, devido à amplitude do tema e ao expressivo número de terreiros no município, este estudo é intermediário, oferecendo um panorama inicial sobre as formas de organização e luta dos povos de axé. Apesar das adversidades, as comunidades de terreiro continuam a traçar novos horizontes, utilizando as "encruzilhadas" como espaços de reinvenção e resistência, criando agendas de transformação e resiliência diante de um Estado laico cada vez mais ameaçado.

## REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Trabalho apresentado no, 1971.

AGUIAR, Camila Fogaça. **“Deus abençoe São Gonçalo!” – Uma prefeita na linha de frente da Guerra Santa**. 2018. 137 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

ABREU, Maurício. **A Evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPLANRIO/Zahar, 1987.

ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio; DE JESUS, Jayro Pereira. Produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana: o sujeito bio-mítico-social. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 9, n. 23, p. 194-222, 2017.

ARAÚJO, Victor Leonardo de. MELO, Hildete Pereira de. O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”. **Cadernos do desenvolvimento fluminense**. n, v. 4, p. 65-87, 2014.

AZEVEDO, André Nunes de. A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. **Revista Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, nº 10, maio-agosto, 2003.

BÂ, Amadeu Hampaté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.

BASTIDE, Roger. Religiões Africanas e Estruturas de Civilização. **Afro-Ásia**. n. 6-7, 1968, p.5-16. Online ISSN:1981-1411. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n6\\_7\\_p5.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos: um Haussmann tropical**. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1990.

BENISTE, J. **Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

\_\_\_\_\_. **Mitos Yorubas: O Outro Lado do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRASIL. **Lei nº 7.716**, de 5 de janeiro de 1989. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/17716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm)>. Acesso em: 20 ago. 2015.

BRASIL. **Lei nº 9.459**, de 13 de maio de 1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19459.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm)>. Acesso em: 20 ago. 2015.

CARNEIRO, Leonardo. **A metrópole sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro**. Tese (Doutorado em Geografia) – Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói: UFF, 2009.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo. Tese de Doutorado, 2005.

\_\_\_\_\_, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. O candomblé. **Afrodiaspora**. Rio de Janeiro, ano 2, v. 3, p. 67-80, 1984.

CORRÊA, Aureanice de M. Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa a inserção global. 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, CCMN/PPGG, Rio de Janeiro, 2004.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **O Museu Mefistofélico e a distabuação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil**. São Luis: EDUFMA, 2009.

CUNHA, Christina Vital da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião e Sociedade**, v. 34, n. 1, 2014.

CRUZ, Valter Carmo. **Território e processos de territorialização: usos e concepções metodológicas no campo da geografia**, 2015 (mimeo).

DAMAZIO, Sylvia F. **Retrato social do Rio de Janeiro na virada do século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

DIAS, Jussara Rego. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". **Cuadernos de antropología social**, n. 41, p. 25-38, 2015.

FLOR NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. 13, p. 153-171, 2016.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do axé: mapeamento do terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. Estratégia, poder-saber. In: **Estratégia, poder-saber**. 2010.

GARCIA, Antônia Santos. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, cidade d'Ogum**. Rio de Janeiro; Garamond, 2009.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. – Curitiba: InterSaberes, 2012.

\_\_\_\_\_, Sylvio Fausto. Editorial: Geografia da Religião – Perspectivas e Abordagens. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, junho, ano 09, 2009. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2009/editorial.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm)> Acesso 06/04/2017.

\_\_\_\_\_, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2004.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUZA SANTOS, B. DE & MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. **Porto Alegre**, 2004.

\_\_\_\_\_. Concepções de território para entender a territorialização. In SANTOS, Milton et all. **Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Bertrand Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_. O território e a territorialidade. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013. p.39-47.

\_\_\_\_\_. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

\_\_\_\_\_. De categoria de análise a categoria da prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana. In: FRIDMAN, F. et al. (orgs.) **Políticas Públicas e Territórios**. B. Aires: CLACSO, 2018.

INIESTA, Ferran. **El pensamiento tradicional africano**. Madrid: Catarata/Casa África, 2010.

JESUS, Jayro Pereira de. Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implantação de ações sociais em comunidades- terreiros. **Racismos contemporâneos. Organização Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano**, 2003.

KILEUY, Ode; OXAGUIÃ, Vera de. O Candomblé bem explicado: Nações Bantu, Ioruba e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LOPES, Patrícia Frangelli Bugallo. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil – 1989-2009**. Dissertação (Mestrado). Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, 2010.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Unipro, 2010.

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Carlos. **Plano de poder: Deus, os cristãos e a política**. Thomas Nelson Brasil, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos; FIGUEIREDO, Fabiana Melo de. Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 4, n. 4, p. 125- 148, 2000.

\_\_\_\_\_. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. FGV Editora, 2006.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. São Cristovão: UFS, 2007.

MBEMBE, Joseph-Achille. **Necropolítica: seguido de "Sobre el gobierno privado indirecto"**. Melusina, 2011.

MELO, Emerson. Entre territórios e terreiros: Yorubá, velhos deuses no Novo Mundo. 2014. 222f. Dissertação (Mestrado em Geografia), - Universidade Federal de Minas Gerais, IGC/PPGG, Belo Horizonte, 2014.

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da ciência? Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário antropológico**, n. II, p. 125-152, 2010.

MODESTO, Nilo Sérgio d' Avila. A (re)produção espacial em marcha na consolidação dos Grupos de Poder Hegemonico em São Gonçalo – RJ. 2008. 203f. Tese (doutorado em Geografia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ. 2008.

MONTEIRO, Gabriel Romagnose Fortunato de Freitas. Sobreposições territoriais e insurgências locais: uma análise do conflito territorial do Quilombo do Grotão no Parque estadual da Serra da Tiririca – Niterói/RJ. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia. Niterói: UFF, 2017.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Colonialidade, biopolítica e racismo: uma análise das políticas urbanas na cidade do Rio de Janeiro. In: CRUZ, V. C. e OLIVEIRA, D. A. **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista brasileira de ciências sociais**. São Paulo. Vol. 18, n. 53 (out. 2003), p. 53-69, 2003.

OSLENDER, Ulrich. "Geografías del terror": un marco de análisis para el estudio del terror. **Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, v. 12, 2008.

\_\_\_\_\_, Ulrich. Terror y geografia: examinar múltiples espacialidades en un mundo “aterrorizado”. **Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, v. 5, n. 9, p. 68-85, 2018.

PAIM, Paulo. **Estatuto da igualdade racial**. 2009.

PALMIER, Luiz. São Gonçalo Cinquentenário. **Rio de Janeiro: IBGE**, 1940.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2007.

PESSOA DE BARROS, José Flávio, O espaço sagrado nos candomblés nagô. **Revista del CESLA**, 2011. Acesso: 12 fev. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243322672005>.

PIAZZA, Waldomiro Otávio. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Vozes, 1976.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americana. IN: **Revista Geographia**, Nº 16, Niterói, 2006.

\_\_\_\_\_, Carlos Walter. Da geografia às geo-grafias. Um mundo em busca de novas territorialidades. 2002.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO**, p. 117-142, 2005.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, B. DE S. & MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Rio de Janeiro: Ática, 1993.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M.P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 175-220.

ROCHA, Agenor Miranda. **As Nações Kétu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Mauad Editora Ltda, 2000.

ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. **Revista Política e Planejamento Regional**, v. 4, n. 2, p. 273-288, 2017.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da Religião: uma proposição temática. **GEOUSP: Espaço e Tempo (Online)**, n. 11, p. 9-19, 2002.

\_\_\_\_\_. Geografia de religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**, n. 1, p. 45- 74, 1995.

SACK, Robert. O significado da territorialidade. In: DIAS, L.C.; FERRARI, M. (Orgs). **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.

SÀLÁMÌ, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 20, 2015. Disponível em: Acesso: 30 de setembro de 2015.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Renato Emerson dos. **Movimentos sociais e geografia: sobre a(s) espacialidade(s) da ação social**. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.

\_\_\_\_\_. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP, 2012. p. 36-67.

\_\_\_\_\_; SOETERIK, Inti Maya. Escalas da ação política e movimentos sociais: o caso do Movimento Negro Brasileiro e a emergência de políticas educacionais de combate ao racismo. *GEOgraphia*, v. 17, n. 33, p. 69-97, 2015.

\_\_\_\_\_. O movimento negro brasileiro e sua luta antirracismo: por uma perspectiva descolonial. In: CRUZ, V. C. e OLIVEIRA, D. A. **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_, Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SOUZA SANTOS, B. DE & MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SILVA, Alex Sandro da et al. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 9, 2009.

\_\_\_\_\_, Alex Sandro. **Religião & Espacialização: O caso da Igreja Internacional da Graça de Deus**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná – UFPR. Curitiba, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SIMAS, L.A.; RUFINO, L. **Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA, José Paulo, RATTTS, Alex. A cidade e os terreiros: religiões de matriz africana e os processos de (in)visibilidade e (in)tolerância no espaço urbano. In: **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP, 2012.p. 332-361.

WALSH, Catherine. (de)construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: WALSH, C. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

\_\_\_\_\_, Catherine. Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re- existir e re- viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

## ANEXO A - Requerimento oficial de tombamento do terreno à prefeitura de São Gonçalo

À

Sua Excelência

A Sra Maria Aparecida Panisset

M.D. Prefeita da Cidade de São Gonçalo

Nós da CCIR – Comissão de Combate a Intolerâncias Religiosas, com sua lideranças religiosas, reunidos com o Sr. Eugênio José da Silva Abreu, Secretário Chefe de Gabinete, vimos por meio deste REQUERER à Sua Excelência a Sra. Aparecida Panisset:

1 - O tombamento do terreno, situado na Rua Marechal Floriano Peixoto, n.º 30, Neves, São Gonçalo, de valor histórico, cultural e religioso, em nível nacional, pois vem a ser o berço do nascimento da religião Umbanda, trazida a efeito por meio do médium Zélio Fernandino de Moraes, sob a égide do Caboclo das Sete Encruzilhadas, na data de 16 de novembro de 1908. Também a parceria com o Governo Federal no intuito de transformar o local em um Museu da Umbanda, como referência mundial. Cabe esclarecer que segundo lei estadual de n.º 5.514, sancionada pelo Governador Sérgio Cabral, a Umbanda é patrimônio material e imaterial do Estado do Rio de Janeiro;

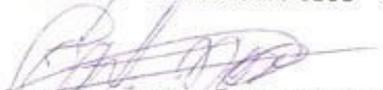
2 – Manutenção íntegra do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro, localizado na Estrada Monte Formoso, 591, Sacramento, São Gonçalo, fundado em 1º de maio de 1972, bem como a residência do atual zelador da Casa, Sr. Cristiano Ramos Batista, RG 08854883-9, Detran.

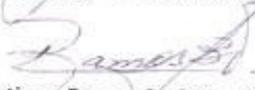
2.1 – Preservação de todo o bioma natural remanescente da mata atlântica, preservados pelo CECAPO.

São Gonçalo, 06 de outubro de 2011.

  
Babalawo Ivanir dos Santos - Interlocutor da CCIR

  
Fátima Damas – Presidente da CEUB – Congregação Espírita Umbandista do Brasil

  
Carlos Novo – Presidente da União Espiritualista de Umbanda do Rio de Janeiro

  
Cristiano Ramos Batista – Presidente do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro – CECAPO

Mãe Márcia da Oxum 

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO GONÇALO  
Cópia  
Proc. N.º 38475 11  
Data 06 10 11  
SEMAD - PROTOCOLO GERAL

**ANEXO B - Pedido de tombamento da 1ª casa de Umbanda em São Gonçalo ao IPHAN**

21500.03

Ilustríssimo Senhor Luiz Fernando de Almeida,  
Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

Assunto: Tombamento emergencial do imóvel situado na rua Floriano Peixoto, n.º 30, em Neves, São Gonçalo, Niterói.  
Matéria da jornalista Thamires Dias Martins, Jornal Extra, dia 02/10/2011:  
<http://extra.globo.com/noticias/rio/casa-onde-foi-fundada-umbanda-em-sao-goncalo-sera-demolida-esta-semana-2682118.html>

A CEUB – CONGREGAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DO BRASIL, situada na Rua Sampaio Ferraz, n.º 29, no Estácio – RJ, sociedade civil de direito privado, sem fins lucrativos, de utilidade pública estadual, inscrita no CNPJ sob n.º 07902898/0001-32, inscrição municipal n.º 04.386.329, órgão federativo de templos de Umbanda no Brasil, com referência ao assunto epigrafado, em se tratando de imóvel que representa o marco inicial da Umbanda no Brasil, **REQUER à Vossa Senhoria, seu TOMBAMENTO EMERGENCIAL**, com base nas seguintes razões:

- 1 – A casa em questão foi onde o médium Zélio Fernandino de Moraes, sob a égide de seu guia espiritual, Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 16 de novembro de 1908, naquela localidade, inaugura o primeiro dos sete terreiros de Umbanda no Brasil, chamado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.
- 2 – O imóvel, portanto, é marco histórico e cultural da única e genuína religião cem por cento brasileira.
- 3 – A Umbanda é patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro, conforme a Lei 5.514/09, sancionada pelo Governador Sérgio Cabral.
- 4 – A religião conta com adeptos não só no Brasil, mas também no Uruguai, Paraguai, Argentina, Portugal, Espanha e Japão.

Termos em que  
Pede Deferimento

*ceub de 03/03/2011*

SÉRGIO GOMES DOS SANTOS  
Assist. Téc. Administrativo  
Matric. 00436252-7

Rio de Janeiro, 02 de outubro de 2011.

*M. Fátima da Rocha Damas*

Maria Fátima da Rocha Damas  
Presidente da Congregação Espírita Umbandista do Brasil

## ANEXO C - Decreto nº 137/2010



**PREFEITURA  
MUNICIPAL DE  
SÃO GONÇALO  
ATOS OFICIAIS**

Em, 14 de maio de 2010.

**GABINETE DA PREFEITA**

DECRETO Nº. 137/2010.

**EMENTA:** DECLARA DE UTILIDADE PÚBLICA PARA FINS DE DESAPROPRIAÇÃO O IMÓVEL QUE MENCIONA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.

A PREFEITA DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO, no uso das atribuições que lhe confere o art. 56, inciso I da Lei Orgânica do Município, com fundamento no art. 5º, inciso XXIV da Constituição Federal, art. 2º, inciso I e IV da Lei Federal nº4.132, de 10 de setembro de 1962, alterada pela Lei nº6.513, de 20 de dezembro de 1997, e demais disposições aplicáveis do Decreto Lei nº3.365, de 21 de junho de 1941, com redação que lhe deu a Lei Federal nº9.785, de 29 de janeiro de 1999.

Considerando a necessidade urgente da implantação de uma Vila Olímpica Poliesportiva no Município de São Gonçalo.

Considerando a carência de áreas para prática de esportes e de lazer na região do Bairro de Sacramento.

**DECRETA:**

**Art.1º** - Fica declarada de Utilidade Pública para fins de desapropriação, por composição amigável ou por via judicial, a área de 21.000 m<sup>2</sup> (vinte e um mil metros quadrados) com dimensão de 153 m (cento e cinquenta e três metros) para a Estrada do Monte Formoso e com dimensão de 225m (duzentos e vinte e cinco metros) para a Estrada de Santa Isabel, no Bairro do Pacheco.

**Art.2º** - A área que alude o artigo anterior destinar-se-á a construção de uma Vila Olímpica Poliesportiva para atender a população do Município de São Gonçalo, e em especial aos moradores do 2º distrito.

**Art.3º** - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogada as disposições em contrário.  
**PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO GONÇALO**, em 13 de maio de 2010

Aparecida Panisset  
Prefeita

**Art. 2º** - Em decorrência do disposto no artigo anterior, ficam alterados ainda o Quadro de Detalhamento da Despesa e o Plano Plurianual, aprovados respectivamente pelo Decreto nº 004 de 11 de janeiro de 2010 e Lei nº 239 de 30 de dezembro de 2009.

**Art. 3º** - Os recursos compensatórios serão provenientes de anulação parcial de dotações orçamentárias.

**Art. 4º** - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogando as disposições em contrário.  
**GABINETE DA PREFEITA MUNICIPAL DE SÃO GONÇALO**, EM 13 DE MAIO DE 2010.

Aparecida Panisset

Prefeita

**ANEXO AO DECRETO Nº 138/2010.**

**QUADRO DE DETALHAMENTO DA DESPESA - EXERCÍCIO - 2010.**

**ÓRGÃOS:** Secretarias Municipais de Cultura e Turismo, Saúde e Infraestrutura, Urbanismo e Habitação.

PROGRAMA DE TRABALHO	NATUREZA DA DESPESA	DESP.	F	VALOR (R\$ 1)	
				ACRESCIMTO	CANCELAMENTO
20.33.13.392.2087.2.167	3.3.90.30.00	427	00	4.000,00	0,00
	3.3.90.38.00	430	00	0,00	4.000,00
20.50.10.122.1001.2.077	3.3.90.93.00		08	71.171,61	0,00
	4.4.90.52.00	467	08	0,00	71.171,61
20.59.04.122.2116.2.049	3.3.90.49.00	618	00	0,00	500.000,00
20.59.15.121.3002.1.034	3.3.90.30.00	622	00	0,00	50.000,00
	3.3.90.35.00	623	00	0,00	50.000,00
20.59.15.122.1001.2.077	3.3.90.92.00	636	00	0,00	500.000,00
20.59.15.451.2120.2.058	4.4.90.51.00	649	00	1.250.000,00	0,00
20.59.15.662.2059.2.069	3.3.90.39.00	661	00	0,00	200.000,00
	4.4.90.51.00	662	00	10.000,00	0,00
<b>TOTAL</b>				<b>1.375.171,61</b>	<b>1.375.171,61</b>

DECRETO Nº. 139 /2010.

**EMENTA:** ABRE CRÉDITO SUPLEMENTAR E ALTERA O ORÇAMENTO E O QUADRO DE DETALHAMENTO DA DESPESA DA SECRETARIA MUNICIPAL DE POLÍTICAS ESTRATÉGICAS.

A PREFEITA MUNICIPAL DE SÃO GONÇALO no uso de suas atribuições legais e de acordo com a Lei Municipal nº 240 de 04 de janeiro de 2010, Lei Federal nº 4.320 de 17 de março de 1964 e com a Lei Orgânica Municipal.

Considerando o solicitado e justificado no processo nº 15.530/2010

**DECRETA:**

**Art. 1º** - Fica aberto crédito suplementar, e alterado o Orçamento, na forma do Anexo, da Secretaria Municipal de Políticas Estratégicas no valor de R\$

## ANEXO D - Decreto nº235/2015



**PREFEITURA  
MUNICIPAL DE  
SÃO GONÇALO  
ATOS OFICIAIS**

Em, 23 de novembro de 2015.  
**GABINETE DO PREFEITO**

**DECRETO Nº 233/2015**

**DECLARA DE UTILIDADE PÚBLICA PARA FINS  
DE DESAPROPRIAÇÃO OS IMÓVEIS QUE  
MENCIONA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO, no uso das atribuições que lhe confere o art. 56, inciso I e o art. 128, inciso III, alínea b da Lei Orgânica do Município, com fundamento no art. 5º, inciso XXIV da Constituição Federal, e demais disposições aplicáveis do Decreto Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, com redação que lhe deu a Lei Federal nº 9.785, de 29 de janeiro de 1999.

Considerando que a educação é um direito social fundamental e que é dever do Estado promovê-la;

Considerando os critérios de conveniência e oportunidade motivadores dos atos da Administração Pública;

Considerando a necessidade de utilização dos terrenos para alojar unidade de educação pública do Município de São Gonçalo, consubstanciada, portanto, a utilidade pública na forma do que dispõe o artigo 5º, "m", do Decreto - Lei nº 3.365/41, DECRETA:

Art. 1º - Ficam declarados de Utilidade Pública para fins de desapropriação, por composição amigável ou por via judicial, os seguintes imóveis localizados no Bairro Jardim Catarina, 3º distrito de São Gonçalo:

Av. Marquês de Resende, Lote 50 – Quadra 310,  
Loteamento Jardim Catarina

Av. Marquês de Resende, Lote 49 – Quadra 310,  
Loteamento Jardim Catarina

Av. Marquês de Resende, Lote 48 – Quadra 310,  
Loteamento Jardim Catarina

Av. Marquês de Resende, Lote 47 – Quadra 310,  
Loteamento Jardim Catarina

Art. 2º - As áreas que alude o artigo anterior destinam-se à instalação de equipamento público denominado "Creche Municipal".

Art. 3º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário.

São Gonçalo, 19 de novembro de 2015.  
**NEILTON MULIM**  
Prefeito

**DECRETO Nº 234/2015**

**DECLARA DE UTILIDADE PÚBLICA PARA FINS**

a) Travessa Ribeiro nº 457, terreno com área de 7545,00m², com Inscrição imobiliária 36844-000, cujo a titularidade é atribuída a Antônio Frederico Benirschke;

b) Travessa Ribeiro nº 457 - LADO, terreno com área de 8320,00m², com Inscrição imobiliária 308084-000, cujo a titularidade é atribuída a Antônio Frederico Benirschke.

Art. 2º- Fica a Procuradoria Geral do Município autorizada a proceder, por via amigável ou judicial, mediante prévia avaliação, à desapropriação prevista neste Decreto.

Art. 3º - As áreas que alude o artigo 1º destinam-se à construção de equipamento público denominado "Complexo Esportivo".

Art. 4º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário.

São Gonçalo, 19 de novembro de 2015.  
**NEILTON MULIM**  
Prefeito

**DECRETO Nº 235/2015**

**REVOGA O DECRETO Nº 137/2010, E DÁ  
OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO, no uso das atribuições que lhe confere o art. 56, inciso I da Lei Orgânica do Município, com fundamento no art. 5º, inciso XXIV da Constituição Federal, DECRETA:

Art. 1º - Fica revogado o Decreto nº 137/2010, que declara de Utilidade Pública para fins de desapropriação, por composição amigável ou por via judicial, o seguinte imóvel localizado no Bairro Sacramento, 3º Distrito de São Gonçalo: "o terreno que mede pela Estrada de Rodagem na frente, que segue para o Monte Formoso com 153,00m, ainda na frente com a Estrada de Rodagem que vai para Santa Izabel com 40,00m, até encontrar a antiga Estrada de Ferro Central do Brasil, partindo daí, uma linha margeando a referida Estrada de Ferro Central do Brasil, até nos fundos, com 185,00m nos fundos onde confronta com sucessores de Manoel Francisco da Silva, ou quem de direito, com 109,00m e do outro lado do direito de quem sai, até encontrar a Estrada de Rodagem que segue para Monte Formoso, com 138,00m, confrontando com Laurentino Dias ou sucessores, no Bairro de Sacramento, objeto da matrícula nº 53.007 - Livro 02 - RGI da 2ª Circunscrição de São Gonçalo."

Art. 2º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário.

São Gonçalo, 19 de novembro de 2015.  
**NEILTON MULIM**  
Prefeito

**DECRETO Nº 236/2015**

**DECLARA DE UTILIDADE PÚBLICA PARA FINS  
DE DESAPROPRIAÇÃO OS IMÓVEIS QUE  
MENCIONA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O PREFEITO DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO, no uso das atribuições que lhe confere o art. 56, inciso I e o art.