

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINESE DARCY RIBEIRO (UENF)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

PAULO HENRIQUE PRADO DA SILVA

**UMBANDAS: O RACISMO RELIGIOSO NOS ESPAÇOS PÚBLICOS EM CAMPOS
DOS GOYTACAZES - RJ**

**Campos dos Goytacazes – RJ
2024**

PAULO HENRIQUE PRADO DA SILVA

**Umbandas: o racismo religioso nos espaços públicos em Campos dos
Goytacazes - RJ**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte
Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final para a
obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.**

**Orientador: Prof. Dr. David Maciel de Mello Neto.
Co-orientadora: Prof(a). Dra. Wania Amélia Belchior
Mesquita.**

**Campos dos Goytacazes – RJ
2024**

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pelo autor.

S586

Silva, Paulo Henrique Prado da.

"UMBANDAS : O RACISMO RELIGIOSO NOS ESPAÇOS PÚBLICOS EM CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ" / Paulo Henrique Prado da Silva. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2024.

119 f.

Inclui bibliografia.

Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2024. Orientador: David Maciel de Mello Neto.

1. Umbandas. 2. Espaços Públicos. 3. Racismo Religioso. 4. Campos dos Goytacazes. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 320

Paulo Henrique Prado da Silva

**Umbandas: O Racismo Religioso Nos Espaços Públicos Em Campos Dos
Goytacazes – RJ**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte
Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final para a
obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.**

**Orientador: Prof. Dr. David Maciel de Mello Neto
Co-orientadora: Prof(a). Dra. Wania Amélia Belchior
Mesquita**

Aprovado: 23/02/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. David Maciel de Mello Neto (Sociologia Política - UENF) Universidade Estadual do
Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF (Orientador)

Prof(a). Wania Amélia Belchior Mesquita (Sociologia Política – UENF) Universidade Estadual
do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF (Coorientadora)

Prof(a). Réia Sílvia Gonçalves Pereira (Sociologia Política – UVV) Universidade em Vila
Velha - UVV

Prof(a). Rosiane Rodrigues Almeida (Escola de Administração – UFBA) Universidade
Federal da Bahia - UFBA

DEDICATÓRIA

As minhas ancestrais que abriram caminho para hoje estarmos aqui. A Oxum, por ter me ensinado a ser água. A Oxóssi, por me ensinar a ser flecha certa. A Iemanjá, por não me deixar sucumbir. A Omulu, por ter me dado a saúde que era necessária. A Cabocla, por ter aberto meus caminhos. A Tranca Rua e Maria Mulambo, por me ajudar a habitar os próprios caminhos. A Bixaria por ter me ensinado a transmutar, a habitar a força da origem!

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, por ter investido e acreditado em mim. Por ter abertos caminhos e construído pontes para que hoje pudesse caminhar.

A minha mãe, por me ensinar sobre a malandragem. Por me lembrar da força e coragem que nos habitam.

As minhas amigas, por me ajudar a desaguar quando foi necessário. Por termos indo juntas.

As mães e pais de santos que de alguma forma contribuíram para que esse trabalho se realizasse. Por me permitir conhecer suas histórias e sabedoria.

Ao NEABI, por me auxiliar nessa caminhada da pesquisa, abrindo portas e janelas para que eu pudesse materializar o que aqui se encontra.

Ao FRAB, por me possibilitar encontrar algumas mães e pais de santos que foram primordiais para essa pesquisa acontecer. Por lutar bravamente pelos direitos dos povos de terreiro campistas.

A CAPES pela bolsa fornecida para o desenvolvimento da pesquisa.

Ao meu Orí, por enraizar aquilo que era possível e melhor para nós. Por lembrar quem somos e podemos ser.

As bixas, sapatão e travestis que com suas epistemologias me ensinaram sobre a arte de transmutar. Por me ensinar que as vezes é preciso abandonar os conceitos da academia para nos encontrarmos.

A todas aquelas que com seus conselhos e críticas fertilizaram essa pesquisa.

A macumbaria, que pelos sonhos me mostrou os caminhos para hoje estar aqui.

RESUMO

Nesse trabalho buscamos nos aproximarmos das vivências das umbandistas na cidade de Campos dos Goytacazes - RJ, colocando os holofotes nas práticas religiosas situadas nos espaços públicos. Antes de nos aprofundarmos nessa questão, trazemos para cena a discussão acerca da colonização brasileira e do racismo instaurado no país para construirmos nossa análise. De acordo com Quijano (2013), o período de invasão e destruição das terras dos povos originários de Abya Yala e o sequestro e escravização de povos nativos do continente africano é um marco importante para compreendermos as dinâmicas sociais, econômicas, políticas, culturais, religiosas, etc. desse território. As relações firmadas com o mundo não branco cristão europeu serão enraizadas diante desse contexto histórico de exploração, escravização, inferiorização, animalização e coisificação. As religiões de matrizes africanas e indígenas serão alvo desse processo, sendo perseguidas, aniquiladas e silenciadas no decorrer dos anos. Esse movimento contra essas religiosidades será compreendido como racismo religioso, devido ao seu caráter bélico contra religiões de povos não brancos cristãos europeus. O teor dos ataques direcionados as mesmas carregaria uma essência firmada no racismo, o utilizando como base formuladora das justificativas e ataques a esses coletivos. Nogueira (2020) nos relata que para analisarmos e entendermos as dinâmicas sociais, históricas, políticas e culturais das religiões de matrizes afro diaspóricas e indígenas é necessário nos debruçarmos sobre as questões raciais no Brasil. Continua dizendo que o termo racismo religioso é atualmente o mais qualificado para nomear as discriminações e ataques as CTTs. Considerando esses aspectos, nosso objetivo foi adentrar no mundo dos significados e nas concepções que permeiam as práticas religiosas umbandistas que ocorrem em espaços públicos, analisando os atravessamentos que perpassam essas ações. Se o racismo religioso tangencia suas vivências, como é para as umbandistas ocupar esses territórios? Foi através de entrevistas semiestruturadas com pais e mães de santos da religião que conseguimos nos aproximar dessa dinâmica, podendo notarmos o movimento de modificações de suas práticas religiosas lincadas a esses locais. Também percebemos o movimento de imigração para cidades vizinha desses rituais, com intuito de se esquivarem do racismo religioso presente na cidade. O cenário bélico de Campos dos Goytacazes com as Umbandas influência para que o movimento de resistência e re-existência seja continuo na sua história. Buscando modos de manter viva suas religiosidades, cosmovisões, rituais e culturas.

Palavras-chaves: umbandas; espaços públicos; racismo religioso; Campos dos Goytacazes.

RESUMEN

En este trabajo buscamos acercarnos a las experiencias de los umbandistas en la ciudad de Campos dos Goytacazes - RJ, poniendo el foco en las prácticas religiosas ubicadas en espacios públicos. Antes de profundizar en esta cuestión, traemos a escena la discusión sobre la colonización brasileña y el racismo instaurado en el país para construir nuestro análisis. Según Quijano (2013), el período de invasión y destrucción de las tierras del pueblo originario de Abya Yala y el secuestro y esclavización de los pueblos originarios del continente africano es un hito importante para comprender el contexto social, económico, político, cultural, dinámica religiosa, etc. de ese territorio. Las relaciones que se establezcan con el mundo cristiano europeo no blanco tendrán sus raíces en este contexto histórico de explotación, esclavitud, inferiorización, animalización y cosificación. Las religiones africanas e indígenas serán el blanco de este proceso, siendo perseguidas, aniquiladas y silenciadas a lo largo de los años. Este movimiento contra estas religiosidades será entendido como racismo religioso, por su carácter bélico contra las religiones de los pueblos cristianos europeos no blancos. El contenido de los ataques dirigidos a ellos tendría una esencia basada en el racismo, usándolo como base para formular justificaciones y ataques a estos grupos. Nogueira (2020) nos dice que para analizar y comprender las dinámicas sociales, históricas, políticas y culturales de las religiones de origen afrodiaspórico e indígena es necesario indagar en las cuestiones raciales en Brasil. Continúa diciendo que el término racismo religioso es actualmente el término más calificado para describir la discriminación y los ataques a los CTT. Considerando estos aspectos, nuestro objetivo fue profundizar en el mundo de significados y concepciones que permean las prácticas religiosas umbanda que ocurren en los espacios públicos, analizando los cruces que permean estas acciones. Si el racismo religioso afecta sus experiencias, ¿cómo es para las mujeres umbanda ocupar estos territorios? Fue a través de entrevistas semiestructuradas con padres y madres de santos religiosos que pudimos acercarnos a esta dinámica, pudiendo notar el movimiento de cambios en sus prácticas religiosas vinculadas a estos lugares. También notamos el movimiento de inmigración hacia ciudades vecinas a estos rituales, con el objetivo de evitar el racismo religioso presente en la ciudad. El escenario militar de Campos dos Goytacazes con las Umbanda influye en que el movimiento de resistencia y reexistencia sea continuo en su historia. Buscando formas de mantener vivas sus religiones, cosmovisiones, rituales y culturas.

Palabras-clave: Umbanda; espacios públicos; racismo religioso; Campos dos Goytacazes.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UENF	Universidade Estadual do Norte Fluminense
SIRDH	Subsecretaria de Igualdade Racial e Direitos Humanos
FRAB	Fórum Municipal de Religiões Afrobrasileiras
CTT	Comunidade Tradicional de Terreiro
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 Método.....	18
2 Colonialidade: A Face Ocultada Da Modernidade	22
2.1 Racismo: o eixo central da colonização.....	30
2.2 Racismo religioso ou Intolerância religiosa?	39
3 O nascimento das Umbandas: um campo em disputa	45
3.1 O mito da criação	45
3.2 A ancestralidade banto e tupi das Umbandas	50
3.3 Umbandas e a história do Brasil: uma guerra na encruzilhada	55
4 As Umbandas em Campos dos Goytacazes	66
4.1 O racismo religioso na história campista	70
5 “Eu quero ver se filho de Umbanda tem querer”	78
5.1 As macumbas nos espaços públicos campistas	88
Considerações finais	104
Referência	110
Apêndice	116

INTRODUÇÃO

Em um lugar distante
Numa rua tão deserta
Tinha um cemitério antigo
E uma catacumba aberta
Dentro da cova
Tinha pano de caixão
Tinha osso de defunto
Cravejado no coração
Raspa de vela
Sete novelos de linha

Tinha cadeado velho
Tinha sangue de galinha
E dentro da cova
Tinha um vulto ajoelhado
Era Maria Padilha
Trabalhando com o Diabo
E vem serrar madeira
Maria Padilha
E vem serrar madeira (Morais,
2017).

As Umbandas, sendo uma religiosidade que carrega saberes afro-diaspóricos e indígenas, apresentam práticas religiosas como oferendas as Orixás, entidades e encantadas em alguns dos seus rituais, seja em forma de agradecimento ou pedido. Essas oferendas, dependendo da sua intenção, são colocadas em espaços públicos como encruzilhadas, cemitérios, cachoeiras, praias, cavernas, etc. Sua gira¹ também pode ocorrer nesses espaços, podendo esses locais serem primordiais para rituais relacionados a iniciação, encerramento das atividades naquele ano, festividades, etc. (Pinto, 2019).

Alguns espaços públicos são importantes para diversos rituais umbandistas devido à sua cosmologia estar diretamente associada a esses lugares, sendo pontos de forças e contato com as divindades às quais cultuam. Há aquelas² que consideram, no caso de elementos da natureza, como a própria Orixá, por exemplo, no caso de as cachoeiras/águas serem entendida como Oxum e não apenas como sua morada/ponto de força. Cabe destacar que essas cosmovisões irão se diferenciar entre as Umbandas, fluindo de acordo com a cultura, ancestralidade e territorialidade que as atravessam (Simas, 2022).

Dessa forma, entendendo que algumas oferendas e rituais podem ocorrer nesses locais e podendo ser considerados como a própria Orixá, evidencia o

¹ Nome dado ao culto que ocorre nos terreiros.

² Caminhando ao encontro do que a professora Leticia Nascimento nos ensina, utilizaremos os termos feminilizados como forma de subverter a língua, entendendo que a linguagem é uma das ferramentas utilizadas para a colonização. Este movimento surge como forma de demarcar possibilidades, fugindo da norma machista empregada pela linguagem que apaga a representação/simbolização de determinados corpos no momento de escrita (Feminismos, 2020)

caráter híbrido e singular que os espaços públicos podem carregar para as diversas pessoas que os acessam e circulam. Neste sentido, podemos observar como aqueles que se transformam em vários “mundos”, não sendo algo puro, fechado, mas que se transmuta de acordo com as direções que as pessoas tomam para se relacionar com os mesmos. Nesses diversos caminhos que são formados, há o encontro na encruzilhada que fomenta a mistura das diversas identidades (Sierra & Mesquita, 2009).

Esses espaços também são compreendidos como um local de resistência às regras impostas, se enraizando através da “... espoliação, apropriação, intrigas ou acordos parciais realizados sobre “cacos” do direito da autoadministração dos grupos sociais e dos espaços de vizinhança” (Sierra & Mesquita, p. 03, 2009). Ou seja, é nele que podemos perceber de que maneiras os modos de inserção social se entrelaçam com os meios de socialização. Ainda de acordo com Vania Serra e Wania Mesquita (2009), para Isaac Joseph os espaços públicos podem ser concebidos como espaços de direito, de cerimônias cívicas, de entrecruzamentos de lógicas profissionais e de paisagem sensível.

Diante desse aspecto, buscamos nesse trabalho compreender as relações estabelecidas entre as umbandistas e essas práticas religiosas que ocorrem nos espaços públicos. Investigamos os modos operantes e as reverberações do racismo religioso nesses locais, assim como conhecemos os modos de resistência e re-existência frente aos ataques que sofrem ao disputarem os espaços públicos.

O processo de colonização exercido em terras brasileiras fomentou modos racistas nas formas de se relacionar com religiosidades de tradições afro-indígenas, devido a ele ser a força central da colonização. Assim, manteve modos de perseguições contra esses coletivos, em prol da manutenção do sistema colonial, sendo renovados na colonialidade (Nogueira, 2020).

Diante disso, a estrutura colonial acaba promovendo o racismo religioso contra essas religiosidades de matriz africana e indígena, seja através de leis que proíbem ou limitam os rituais exercidos nessa religião ou destruindo templos e perseguindo povos de terreiros. Caminhando de forma a promover uma hegemonia da fé/filosofia cristã e dos interesses da branquitude, vistos como o único modo “verdadeiro” e aceitável de ser/estar no mundo (Nogueira, 2020).

É importante pontuar, por causa das barbaridades sofridas pelos povos de terreiros, aqui optamos em utilizar o termo racismo religioso ao invés de intolerância religiosa. Tal termo é considerado por diversas pesquisadoras e integrantes das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) como o mais qualificado para exemplificar os motivos que culminam os ataques direcionados à sua religiosidade (Nogueira, 2020).

Também rompemos com o termo intolerância religiosa por apresentar um caráter liberal e ter alicerces no cristianismo. O mesmo caminha junto com os ideais do racismo à moda brasileira, ou seja, silencia e invisibiliza as questões raciais em seus diversos âmbitos. Esse movimento de não nomear as atrocidades germinadas pelo racismo é uma das suas ferramentas para promover o seu funcionamento. Com isso, é importante que nomeemos o que de fato se é, do que se manifesta, e no caso das violências contra os povos de terreiros, se trata de racismo religioso (Almeida, 2021).

Neste aspecto, o racismo religioso pode ser entendido como o movimento de criminalização, marginalização, embranquecimento, perseguição e de violência contra religiosidades de tradições afro e indígenas (Oliveira, 2017). O mesmo possibilita o enfrentamento daquilo que realmente fertiliza as discriminações sofridas pelas CTTs. Rompendo com o silêncio do que ocorre com essas comunidades ao longo da história do país. Nesse caminho, é possível reconhecer a resistência do povo de terreiro na colonialidade, considerando que no movimento de silenciar, violentar e inviabilizar esses coletivos, acaba que suas identidades são atingidas e é revelado o caráter mascarado do racismo brasileiro (Almeida, 2021).

Frente a esses aspectos, para adentrarmos nas dinâmicas estabelecidas entre as umbandistas e suas práticas religiosas que ocorrem em espaços públicos, utilizamos das entrevistas semiestruturadas com dez mães e pais de santos de Umbandas da cidade de Campos dos Goytacazes. Assim como conversamos com a coordenadora Neilda Ferro da Subsecretária de Igualdade Racial e Direitos Humanos e o atual representante do Fórum Municipal de Religiões Afrobrasileiras (FRAB) Leo Darmont. Para análises dos relatos obtidos durante as entrevistas, utilizamos como ferramenta a análise do conteúdo, objetivando construir categorias que representassem o material colhido.

Cabe dizer que a cidade escolhida para esta pesquisa é marcada pela cultura canavieira, que foi sustentada pela escravização de povos africanos e indígenas. Tornando-se a terceira no país com maior número de pessoas não-brancas escravizadas, chegando em 1836 a somar mais de 59% da população local (Maia; Zamora & Baptista, 2019).

Apesar de uma parte considerável da população não ser branca, consequentemente influenciando para que culturas afro diaspóricas e indígenas se façam presente na cultura da cidade, há um movimento forte de silenciamento e de violência contra as religiões de tradição afro-indígena. Alguns dados apontam que dos 200 terreiros de matriz afro-indígenas ameaçados no estado do Rio de Janeiro, 40 se localiza em Campos dos Goytacazes, tendo em 2018 duas lideranças religiosas sendo assassinadas por traficantes locais (AMORIM, 2019).

Esses atravessamentos, em conjunto com as ações judiciais promovida pelo Estado, pela igreja católica e neopentecostal para marginalização, perseguição e punição de povos de terreiros, fomentaram o silenciamento e apagamento das tradições de religiões de matrizes africanas e indígenas presentes na cidade. Apenas em 2011, através do Núcleo de Estudos da Exclusão e da Violência da Universidade Estadual do Norte Fluminense-NEEV/UENF e do PAIR (Programa de Apoio a Igualdade Racial, setor associado à Secretaria Municipal de Família e Assistência (SMFAS) tendo Gilberto Totinho como coordenador do Fórum Municipal da Religiões Afrobrasileiras) que a cidade teve o I Seminário sobre Intolerância Religiosa na Casa de Cultura Vila Maria, ganhando continuidade e maior destaque nos anos posteriores. Estima-se, de acordo com um mapeamento promovido pelo projeto de extensão do núcleo citado acima, ter aproximadamente 100 casas de religiões de matrizes africanas e indígenas na cidade (Lima; Silva & Paula, 2015).

Diante de uma dinâmica bélica contra as CTTs na cidade, emerge o interesse em investigar a relação entre umbandistas campistas e os espaços públicos que ocupam para executar suas macumbas. Os ataques aos terreiros já é um tema que vem sendo aprofundado em diversas pesquisas, porém não é só nesses locais que se manifesta as práticas religiosas umbandistas. As praias, cachoeiras, matas, cemitérios e etc. são fundamentais para diversas macumbas praticadas na religião. Assim, disputar esses espaços com outros grupos da

sociedade, principalmente com aquelas que fomentam o racismo religioso, cria um ambiente nocivo para as pessoas de terreiro.

Há de destacarmos a nossa relação com as Umbandas, sendo a religião que praticamos. Ao falarmos das experiências das umbandistas referentes ao racismo religioso praticado nos espaços públicos, estamos, em alguns aspectos, relatando nossa experiência enquanto umbandistas residentes em Campos dos Goytacazes. Um ponto chave para o desenrolar dessa pesquisa, pois o lugar que ocupamos e nos identificamos influenciará no modo como produzimos conhecimentos e analisamos os dados obtidos em nosso campo. Aqui não buscamos a neutralidade pregada pelo mundo acadêmico, ao contrário, acreditamos que não é possível esse movimento e almejamos romper com tal perspectiva.

Ser umbandista em diversos momentos possibilitou lidar com alguns entreves para entrar em contato com as CTTs, abrindo caminhos para que pudéssemos nos encontrarmos. Nesses encontros, já não era apenas uma entrevista, mas também macumbeiras se encontrando para falar sobre suas experiências e percepções do que vivenciam. Um lugar seguro onde podíamos falar sobre nós para nós, sem o peso de quebrar com as suposições que se tem da nossa religiosidade.

Outro aspecto que gostaríamos de pontuar é em relação ao movimento que buscamos fazer em relação ao objeto de pesquisa. Nesse trajeto de pesquisadora, almejamos romper com o movimento de pesquisar sobre a outra, nos colocando como objeto da nossa pesquisa. Compreendendo sobre a importância de falar sobre nossas experiências, disputando com aquelas que não são da religião e insistem em escrever sobre nós de forma fetichizada e equivocada.

Para isso, começamos no primeiro capítulo destacando a nossa metodologia, caminhando para explicitar quais ferramentas utilizamos para coleta de dados e sua análise. Ainda relatamos sobre a aproximação ao campo e as dificuldades encontradas para conseguirmos nossas entrevistadas, assim como os caminhos traçados para superar tais questões.

Após essa apresentação, no segundo capítulo abordamos o processo de colonização na América Latina, destacando a sua importância para compreendermos as dinâmicas sociais, políticas, econômicas e religiosas

vigentes na colonialidade. Devido ao racismo ser a força motora desse período, o abordamos para também evidenciar a sua influência em nossa sociedade, caminhando para explicitar o seu papel nos ataques às CTTs. É a partir dele que emerge o racismo religioso, ao qual também damos atenção nesse capítulo.

Depois de apresentar esses conceitos, no capítulo três começamos adentrar na história das Umbandas. Em um primeiro momento, trazemos para a cena os embates acerca do seu surgimento, um campo em constante disputa. Logo em seguida, apresentamos um pouco das influências das religiosidades bantos e tupis para a formulação das Umbandas, enaltecendo essa sua ancestralidade. Por fim, abordamos como a história do Brasil começa a se entrelaçar com as das Umbandas, relatando como o período do Estado Novo cria um ambiente para algumas umbandistas tentarem romper com a marginalização e criminalização das suas práticas.

No quarto capítulo continuamos escrevendo sobre as Umbandas, porém dando ênfase para aquelas situadas em Campos dos Goytacazes. Nesse sentido, iniciamos apresentando à cidade a leitora e os primeiros relatos acerca das Umbandas nesse território. Posteriormente, destacamos como o racismo religioso atravessa a história das CTTs campistas, demonstrado como, no decorrer da história, são vítimas constante de atentados. Trazemos também dados atuais referentes ao racismo religioso em Campos dos Goytacazes, explicitando a continuação das perseguições contra o povo de terreiro na colonialidade.

É fazendo esse levantamento de dados que partimos para o quinto capítulo. Nesse, o nosso intuito foi registrar uma pequena parte das trajetórias das mães e pais de santos umbandistas campistas. Começamos relatando como iniciou suas vivências dentro dos terreiros, almejando não apenas destacar as violências que sofrem por serem umbandistas, mas também aquilo que fazem insistirem em continuar na religião mesmo com toda adversidade. Um movimento para demarcar a potência das Umbandas em suas trajetórias. Posteriormente, abordamos como racismo religioso atravessa suas práticas religiosas exercidas em espaços públicos, dando destaque para os efeitos promovidos pelos ataques e as formas de resistência e re-existência das CTTs.

Por fim, nas considerações finais, buscamos respondemos às questões que nortearam essa pesquisa, que são: considerando o racismo religioso, como

é para essas indivíduos macumbeiras, que constantemente lidam com políticas de silenciamento, de medo e morte, estar em locais de fácil acesso para aquelas que as violentam? Quais os mecanismos criados para frequentar esses espaços de forma segura? Além disso, caminhamos para elucidar o porquê de o termo racismo religioso, em nossa perspectiva, ser o mais plausível para nomear as violências e discriminações sofridas pelas umbandistas.

1 Método

Para a construção do nosso trabalho, utilizamos a pesquisa qualitativa por possibilitar adentrar no mundo dos significados das ações e relações humanas, podendo assim focar valores, crenças, experiências, linguagens, entre outros, que constitui as indivíduos. A mesma fomenta um solo fértil para descrever e analisar as relações estabelecidas entre as umbandistas e suas práticas religiosas que ocorrem em diversos espaços públicos. Através de ferramentas que possibilitam a exposição de suas concepções e sentimentos de forma aberta, explorando a potência que a oralidade pode promover.

Como ferramenta para auxiliarmos nessa caminhada, utilizamos a entrevista semiestruturada (Apêndice A). Podendo desta forma, entrar em contato com os discursos, simbologias e sentimentos que atravessam essas práticas religiosas. Assim, buscamos escutar mães e pais de santo umbandistas de Campos dos Goytacazes para construir nossas análises.

Quanto à quantidade de entrevistadas, conseguimos dialogar com 10 lideranças religiosas da cidade. A princípio, para selecionar essas pessoas, consideramos o “Catálogo As Religiões Afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação”, desenvolvido em um projeto de extensão vinculado ao Núcleo de Estudos da Exclusão e da Violência – NEEV/UENF. Através dele, observamos quais os bairros que têm uma maior concentração de Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) para tentarmos entrar em contato com suas dirigentes.

No catálogo é apontado que há 54 terreiros que se denominam como Umbanda, havendo aqueles que também indicam que trabalham com outras religiosidades, como o Candomblé. Essas casas de Umbandas estão divididas em 13 áreas na cidade, sendo a área 1, que conta com bairros como Morada Santa Clara, Parque Eldorado 1 e 2 e Custodópolis, apresentando uma grande quantidade de terreiros, onde 15 se consideram praticantes da Umbanda.

A princípio, nosso objetivo era, devido ao grande território de Campos dos Goytacazes e à quantidade de terreiros, selecionarmos apenas 4 áreas para escolhermos nossas entrevistadas. Essas apresentavam uma concentração maior de terreiros, onde a área um continha 15, área dois e três 8 e a área quatro 7. Nas restantes áreas, a presença de terreiros variava de três a um. Assim,

tínhamos estabelecido a quantidade de quatro entrevistadas para a área um e duas para as restantes áreas.

Durante a nossa leitura da dissertação do Silva (2020) sobre as religiões afro diaspóricas e indígenas da cidade, notamos que os locais onde houve o fechamento de terreiros por facções criminosas eram nos bairros que no catálogo apresentava uma maior concentração das CTTs. A exemplo do bairro Eldorado que, apesar de ser mapeado vários terreiros em seu território, houve diversos casos de atentados contra essas comunidades. Há ainda relatos de que em alguns territórios, mesmo com a proibição de ocorrer as giras, tem lideranças que promovem os rituais de forma escondida e/ou reservada.

Outro ponto que surgiu como obstáculo para o andamento da pesquisa foi em relação aos endereços informados no catálogo não constarem ou divergirem no Google Maps. Essa questão ocorreu principalmente com as CTTs localizadas no subdistrito Guarus. Quando colocávamos o endereço na ferramenta de mapa do google, era comum a rua informada não existir ou se localizar em um bairro contrário ao que foi pontuado. Devido a essa questão, utilizamos a ferramenta “Street View” do Google Maps para tentar localizar os terreiros através das suas fachadas ou elementos que apontavam a possível existência de um terreiro naquela localidade. Nessa ferramenta é possível ver e caminhar por diversas ruas através das imagens feitas do local. Ao fazermos isso, percebemos que no endereço informado no catálogo não existia uma fachada ou simbologia apontado que lá era uma CTT. Em diversos casos, os números das casas informadas não existiam na rua e também havia residências que não os tinham.

Toda essa dinâmica envolvendo o racismo religioso e a dificuldade de encontrar os endereços das CTTs nos emergiu uma questão sobre como adentrar no nosso campo. Surgiu um receio em relação à forma como chegaríamos até essas CTTs sem expô-las, pois devido aos atentados e às dinâmicas de racismo religioso provocadas por traficantes locais, era proibido, em alguns territórios, qualquer forma de expressão dessas religiosidades. Nesse sentido, entendendo que ao irmos sem certeza do local onde se localizavam os terreiros era possível que tivéssemos de perguntar às pessoas locais se sabiam onde localizam os mesmos. Podendo com esse movimento expor a comunidade religiosa para aquelas que as perseguem, já que algumas casas podiam funcionar de maneira escondida ou reservada.

Por causa dessa questão, optamos por recalcular a rota para conseguirmos adentrar ao nosso campo. Mantivemos o número 10 de entrevistadas como objetivo, porém colocando que metade deviria ser do lado norte do rio Paraíba do Sul e a outra metade do lado sul. Assim, acabamos abandonando o catálogo como referência para fazer as buscas pelos terreiros.

Para conseguirmos nossas entrevistadas, partimos de dois movimentos. O primeiro foi entrar em contato com a Subsecretária de Igualdade Racial e Direitos Humanos (SIRDH), almejando poder conversar com algum representante da FRAB. Fomos extremamente bem recebidos pela assistente social e coordenadora Neilda Cunha Alves Ferro que nos convidou para participar do curso sobre a Lei Paulo Gustavo, no qual estavam oferecendo para as pessoas de terreiro da cidade com intuito de auxiliá-las no processo de inscrição para o edital. Nesse curso, pudemos encontrar com diversas lideranças religiosas e com o representante do Fórum Municipal de Religiões Afrobrasileiras (FRAB), Leo Darmont. Com esse primeiro encontro, comecei solicitando o contato delas para podermos marcarmos as entrevistas e conversarmos sobre suas histórias com a religião.

Já o segundo movimento, por ser umbandista e conhecer algumas lideranças religiosas da cidade, também busquei entrar em contato com elas. Com isso, conseguimos nossas primeiras entrevistadas e utilizamos o método bola de neve para acessar as demais.

A maior dificuldade durante esse processo foi entrar em contato com as lideranças de terreiro localizadas no subdistrito de Guarus, pois por não conhecermos bem o território e a cena macumbeira dessa localidade tivemos que fazer um esforço maior para conhecê-las. Foi através de indicações que consegui ter acesso a alguns terreiros localizados na parte norte da cidade. Agradeço imensamente às mães de santo Bruna de Oxum e Laílla de Legbara por me auxiliarem no contato com outras lideranças religiosas da cidade.

Com esse movimento, conseguimos conversar com 14 lideranças religiosas, sendo a sua maioria do lado sulista da cidade, dez ao todo. Quanto ao subdistrito de Guarus, conseguimos apenas quatro entrevistas, devido à dificuldade em encontrar as CTTs e à pouca proximidade que tínhamos com esse território. Dessas quatro, apenas três entrevistadas forneceram o termo de livre consentimento da utilização dos dados para serem usados na pesquisa. Ao

final selecionamos dez das quatorze entrevistas que tivemos, pois em algumas delas o conteúdo apresentado girava mais entorno da cosmologia da religião e não aprofundava nos objetivos traçados para a pesquisa.

Após conseguirmos os nossos encontros com as mães e pais de santo de Campos dos Goytacazes, utilizamos a Análise de Conteúdo para começarmos a analisar as informações obtidas. Assim, criamos algumas categorias centrais à problemática da pesquisa para nos servir como base, podendo desta maneira organizar, observar e analisar as respostas obtidas durante as entrevistas. A mesma possibilita filtrar os conteúdos presentes através do processo de categorização, trazendo para destaque os conteúdos essenciais, de forma que representem o material principal (Mayring, 2002).

A parti disso, criamos um solo fértil para fazer ligações entre o que foi relatado pelas entrevistadas com os conceitos apresentados no decorrer da pesquisa, viabilizando a explicação, o esclarecimento e a interpretação acerca das práticas religiosas umbandista feitas em espaços públicos. Ou seja, diante da seleção de determinadas partes do material obtido durante as entrevistas, feitas de acordo com os critérios estabelecidos para o seu recorte, foi possível avaliar o conteúdo apresentado de forma sistemática (Mayring, 2002).

2 Colonialidade: A Face Ocultada Da Modernidade

O processo de colonização das terras que se situam na América, África, Ásia e Oceania por países europeus e, posteriormente, os Estados Unidos é um marco histórico importante a ser destacado quando se busca compreender as dinâmicas sociais que ocorrem nesses territórios. Assim, cabe visitarmos o processo de colonização para conhecermos sua influência nos dias atuais.

A colonização pode ser compreendida como uma estrutura de dominação/exploração, onde os recursos de trabalho e produção de um povo, assim como a estrutura política, são dominados por outra de identidade diferente a sua. Além disso, as jurisdições centrais daquele território se encontrariam em outras localidades, como é o caso do Brasil, cujas suas sedes durante esse período se localizavam em Portugal (Quijano, 2013).

Esse processo instaura uma relação de desprezo, trabalho forçado, desconfiança, violação, culturas obrigatórias, intimidação, roubo, etc. entre colonizador e colonizado. O que acaba promovendo a desumanização e animalização de povos racializados. Neste sentido, a colonização seria igual a coisificação (Césaire, 2020).

A América Latina carrega vários exemplos do funcionamento desse sistema, como o aniquilamento de diversos povos originários na invasão promovida por Espanha e Portugal iniciada em 1492. Sendo considerado o maior genocídio continuado que a humanidade vivenciou (Quijano, 2013).

Houve também aquelas que foram negadas o acesso a suas culturas e histórias, onde utilizaram da violência para eliminar ou suplantam suas memórias. Assim, mais de mil idiomas foram extintos, bibliotecas construídas por Maias e Astecas queimadas, ouro e prata saqueados pelas nações europeias, através da escravização de pessoas não brancas (Iberê, 2015).

Todo esse processo de colonização em Aba Yala³ se inicia devido à crise que estava instaurada na Europa, em que Espanha e Portugal se viam em plena

³Abya Yala vem sendo uma autodesignação utilizada por povos indígenas para criar um sentimento de pertencimento e unidade, contrapondo o nome América designado pelos invasores europeus. Sua origem é na língua do povo Kuna que habitava a Serra da Nevada na Colômbia, porém hoje residem na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala. Alguns dos seus significados seriam Terra Madura, Terra Viva ou Terra em Florescimento (Latinos-Americanos, 2023)

escassez pelas consequências da Guerra da Reconquista. Era um momento onde seus investimentos estavam focados nas expedições cristãs militares que marchavam para expulsar dos territórios espanhóis as mouras. Para isso, buscavam fundamentar-se na ideia de “missão divina” com o intuito de legitimar a expansão do cristianismo, a pilhagem, principalmente de metais valiosos, e sua ampliação territorial. Essa tradição militar das cruzadas tornou-se uma das bases para a colonização (Iberê, 2015).

A mita⁴ e as encomendas também foram meios utilizados para condenar civilizações inteiras. Em Burgos, no ano de 1512, foi criado um conjunto de leis que regulamentariam as encomendas. Essas seriam utilizadas para estabelecer o domínio do colonizador sobre a força de trabalho dos povos indígenas, ou seja, sua escravização. Em troca, os colonizadores teriam como missão catequizar e pagar alguns tributos. Como resultado acerca desses grupos que foram encomendados, aproximadamente 10% da sua população original sobreviveu ao intenso trabalho forçado e às doenças trazidas pelos espanhóis e portugueses (Iberê, 2015).

Houve também um requerimento elaborado por Juan Nicolás de Palácios Rubio para ser lido aos povos originários depois de invadir e apossar de suas terras. Nesse documento, era reforçada a obrigação de aceitarem que o papa Alexandre VI tinha “dado” suas terras à coroa de Castilla. Quanto à questão religiosa, o discurso dizia que eram obrigados a se submeterem à fé cristã e abandonar suas cosmologias e culturas (Iberê, 2015). Tal texto segue abaixo

Portanto, como melhor podemos, rogamos [...] que reconheçam a igreja como senhora e superiora do universo mundo, e ao Sumo Pontífice, chamado Papa, em seu nome e ao Rei e Rainha dona Juana, nossos senhores, em seu lugar, como superiores e Reis destas ilhas e terra firme, em virtude da dita doação, e consintam que estes padres religiosos preguem nos territórios acima mencionados.

Se procederem assim, farão bem, cumprindo aquilo a que são obrigados, e suas Altezas e nós em seu nome os receberemos com todo amor e caridade, e deixaremos que fiquem com suas mulheres e seus filhos, em terras livres e sem servidão, para que façam delas livremente o

⁴Também conhecida por repartimiento ou cuatéquil, foi um sistema amplamente empregado na extração e beneficiamento de minérios, no qual, por meio de sorteios, os índios eram escolhidos para serviços compulsórios. Após o fim da jornada, os trabalhadores recebiam uma quantidade de minério conhecida como partido” (Iberê, 2015, p. 65).

que quiserem e assim não serão obrigados a se tornarem cristãos, salvo se, informados da verdade, queiram se converter à nossa santa Fé Católica, como fizeram quase todos os outros vizinhos das outras ilhas, e além disso, suas Majestades concederão privilégios e isenções, e darão muitas dádivas.

Mas se não quiserem e maliciosamente impuserem delongas, certifico que com a ajuda de Deus entraremos poderosamente contra vocês, e faremos guerra por todas as partes e maneiras que pudermos, e os submeteremos ao jugo e obediência da Igreja e de suas Majestades, e tomaremos suas pessoas e suas mulheres e filhos e os tornaremos escravos, e como tal os venderemos e disporemos deles como suas Majestades ordenarem, e tomaremos seus bens e faremos todos os males e danos que pudermos, como a vassallos que não obedeceram nem querem receber seu senhor, e a ele resistem e contradizem (BAÉZ, 2010, p. 103-104).

Conseguimos perceber que o projeto de expansão do cristianismo foi uma das justificativas utilizadas por Espanha e Portugal para defender a invasão de outros territórios. Ou seja, tinham a desculpa perfeita para assassinar, saquear, conquistar e destruir as culturas pré-hispânicas existentes no que foi nomeado como América Latina. Povos esses que apresentavam uma riquíssima gama de conhecimentos, tradições, tecnologias, arquitetura, arte religiosa, etc. Elementos que mantinham vivo conhecimentos acerca das suas histórias, astronomias e medicinas. Porém, em nome do pai, do filho, do espírito santo e da ganância, essas culturas foram perseguidas e várias aniquiladas. Em 130 anos de colonização já havia sido morta 95% da população originária de Abya Yala (Iberê, 2015).

Desta maneira, o crescimento do domínio espanhol e português estava ligado diretamente com o aumento do domínio católico. Um fator para essa ligação ocorrer foi a ação do papa Gregório VII

... o então papa Alexandre VI dita uma bula que converte Izabel em dona e senhora do Novo Mundo, “doando” à Coroa Espanhola as novas terras descobertas, com a condição de que os nativos fossem submetidos à fé católica, além do pagamento de tributos. Em 1494, através do Tratado de Tordesilhas, esta decisão se estendeu aos portugueses, estabelecendo os princípios norteadores que formaram as missões jesuíticas de catequese (Iberê, 2015, p. 64).

Esses fatores fomenta o surgimento da Inquisição, em que se buscava a hegemonia e o domínio da fé cristã sobre as demais. Assim, a mesma serviu como elemento de manutenção e defesa desses ideais, não sendo algo

específico ao mundo europeu, mas também em todo território sob o seu domínio. Foi através dessa ideologia que pessoas foram assinadas e torturadas, livros queimados, conhecimento e religiosidades silenciadas, etc. (Iberê, 2015). Existe um ponto cantado nas giras de Umbandas para Pomba Giras que mantém viva essa memória de violência sofrida na Inquisição. O mesmo segue abaixo.

Foi condenada pela lei da Inquisição
Para ser queimada viva sexta-feira da paixão.
O padre rezava e o povo acompanhava
Quanto mais o fogo ardia
Ela dava gargalhada (Sangó, 2020).

Diante de toda violência sofrida no processo de colonização, é importante lembrar dos movimentos contra essas opressões. Assim, demarcamos que não foi um processo de submissão, mas houve movimentos para conter as invasões europeias. Um exemplo de resistência que podemos comentar é as ações do cara⁵ Obera ou Verá⁶, em guarani, que se rebelou contra os colonizadores e missionários. Uma guerra que de antemão estava perdida, porém se estendeu de Guaram Baré, localizado ao norte de Assunção, até o Guaíra, situado no que hoje se entende como o oeste paranaense. Ele lutava pelo direito do seu povo de manter vivo o seu Teka, compreendido como local do teco, onde é o habitat comunal. Assim, caminhava também para defender a sua cultura, a sua Adereço, que pode ser definido como o “modo de ser” Guarani. Em um dos embates mais impetuosos, o povo Guarani utilizou como arma de guerra a sua dança para enfrentar a chacina encabeçada pelos espanhóis. Nessa dança, elas demonstravam que se render não era algo pertencente ao seu Adereço (Iberê, 2015).

Rosana Bond (2005) nos relata que diante dos empecilhos para se vencer os europeus pelas armas, Obera iniciou uma das primeiras “greves” que se tem registrado na América. Na mesma, os povos originários se recusavam a trabalhar forçadamente para os colonizadores, apenas dedicavam o seu tempo para dançar e cantar, o que durava meses. Houve também o rechaço ao catolicismo,

⁵ “Diversos levantes foram preparados pelos karaí, pajés nômades, curandeiros que iam de povo em povo preparar a sublevação das aldeias contra a escravização espanhola e o jugo do cristianismo” (Iberê, 2015, p. 74).

⁶Carrega como significado aquele que brilha, luminoso, resplandecente (Iberê, 2015).

em que ocorreu vários debates promovidos pelas Guarani como forma de negar qualquer cultura que não fosse aquela passada por suas ancestrais.

Outros grupos étnicos que sofreram com a colonização foram os de origem africana. Povos yorubas e do tronco linguístico banto são alguns dos que foram sequestrados e escravizados em terras brasileiras por aproximadamente 400 anos. Em todo território brasileiro, essas pessoas e coletivos construíram a economia da nação, porém foram excluídos da repartição dessas riquezas. Se hoje o Brasil se apresenta como tal é devido a esse processo colonialista que se apoiou na exploração desses corpos (Moura, 1992).

A primeira leva de pessoas escravizadas de origem africana chegou a este território por volta de 1549 em São Vicente. Foi através do consentimento do rei D. João III, sobre a possibilidade de cada colono poder trazer 120 escravizados negros para trabalharem em suas propriedades, que essas indivíduos africanas chegaram ao Brasil. Houve ainda protestos em relação ao número de escravizadas que poderiam trazer para suas posses, pois alegavam que era um número baixo frente as suas “necessidades”. Há ainda relatos que em 1511 foram enviadas indivíduos negras no navio Bretoa a mando de Fernando de Noronha (Moura, 1992).

Com a consolidação da economia colonial, o tráfico de pessoas negras intensificou, especialmente na região nordeste do país. A agroindústria da cana-de-açúcar que se estabeleceu lá foi um fator determinante para aumento dos sequestros e escravização de africanas no Brasil. Em 1586 a estimativa populacional era de 57.000 habitantes, sendo que desses 25.000 eram brancas, 14.000 negras e 18.000 indígenas. Já em 1798 a população já beirava 3.250.000 pessoas, em que 1.582.000 eram escravizadas, no qual 1.361.000 eram negras e 221.000 pardas. Nessa conta não era considerada as negras libertas que chegavam em torno de 406.000 indivíduos (Moura, 1992).

Veloso de Oliveira estimava entre 1817-1818 haveriam 3.817.000 habitantes, desses 1.930.000 eram escravizadas divididas entre 1.391.000 negras e 202.000 pardas. Quanto à população livre não branca haveriam 585.000 pessoas. No século XVIII foi quando ocorreu o maior número de sequestro de africanas para terras brasileiras, chegando anualmente em média 55.000 indivíduos. Quando falamos no número total de pessoas sequestradas do continente africano, 40% desembarcaram no Brasil. Não é por acaso que foi

estabelecido o imaginário de que as negras seriam as mãos e os pés do país. É apenas a partir de 1872 que a população escravizada negra começa a diminuir, em que apenas 15,2% das pessoas residentes em terras brasileiras eram escravizadas (Moura, 1992). Um dos fatores desse número decair é a taxa alta de mortalidade de pessoas escravizadas, em que viviam em média de 7 a 10 anos devido à violência na qual eram submetidas

Cabe ainda pontuar que há uma tendência em diminuir os números referentes a essas populações não brancas no período colonial, seja por falta de estatísticas ou devido ao movimento das historiadoras de embranquecer a população. O que podemos apontar com certeza é que as pessoas não brancas foram as grandes povoadoras do Brasil, de norte a sul. Ocupando também espaços sociais e econômicos no qual, através dos seus labores, dinamizavam o país. Ao estar nos diversos espaços que eram obrigadas a ocupar, também levavam consigo sua cultura, técnicas de mineração e metalurgia, aperfeiçoavam os modos de trabalho, entre outros (Moura, 1992).

As culturas desses diversos povos também construíram o Estado brasileiro. Essas se entrelaçavam na sociedade mesmo com o movimento contrário de silenciamento e aniquilamento promovido pelos povos branco europeus, principalmente os portugueses. Eram criadas estratégias que viabilizassem a manutenção dessas culturas e saberes, mantendo-as vivas no decorrer da história. Um movimento decolonial, no qual rompe com aquilo que é imposto pela colônia (Moura, 1992).

Os saberes dos diversos povos africanos que estavam presentes no Brasil contribuíram para desenvolver o ethos das culturas existentes nesse território. A culinária, a religiosidade, a música, o sistema de regadio e plantação e outras manifestações sociais apresentavam traços culturais dos diversos povos africanos que aqui se encontravam. Porém, essas práticas culturais eram consideradas inferiores, exóticas e primitivas, podendo ser praticadas apenas quando estivessem sob o comando daquelas que dominavam, a branquitude (Moura, 1992).

As religiões africanas são um exemplo dessa dinâmica, em que ao mesmo tempo são vistas como exóticas e perigosas. Esse posicionamento ocorria, primeiramente, devido à Igreja Católica ter o monopólio religioso no Brasil, colocando suas cosmovisões como únicas verdadeiras para explicar o

sobrenatural. Em segundo lugar, aquela que tinha o monopólio da explicação dos fenômenos sobrenaturais também teria o poder para explicar os naturais. Por esse motivo, é que o catolicismo buscou adentrar e desarticular as cosmovisões das religiões africanas e indígenas através do sincretismo, almejando o desaparecimento dessas religiosidades no bojo de um catolicismo popular. Utilizando como método a catequização pela coerção para buscar o monopólio religioso. Era através desse caminho, a cristianização, que buscavam atuar de maneira poderosa sobre o plano social e político (Moura, 1992).

Essas violências arquitetadas e executadas na colonização acabaram gerando com que as pessoas negras transformassem os padrões de suas culturas em resistência social, a exemplo de suas religiosidades. Estas nos mostram outros caminhos para nos relacionarmos conosco e com o mundo, se distanciando do mundo branco europeu. Abrindo fissuras nas estruturas enraizadas na colonialidade ao apostar na coletividade e na valorização de saberes e culturas afro diaspóricas e indígenas. Cultivando e cultuando outros modos de ser e estar no mundo.

Devido a esse papel na valorização e manutenção das culturas negras e indígenas, essas religiões continuaram sofrendo com a literatura que as colocavam como inferiores e diabólicas. Sendo "... no máximo consentidas por munificência dos senhores, durante a escravidão, e dos aparelhos de poder das classes dominantes, após a abolição" (Moura, 1992, p. 35). Outro movimento que também ocorreu, foi a folclorização dessas religiosidades, almejando a subalternização cultural desses povos não brancos e suas descendentes. Assim, a dominação social e econômica andou de mãos dadas com a dominação cultural. Obrigando as pessoas negras e indígenas a formular mecanismo de defesa contra essas dominações, buscando, dessa forma, modos de resistir e reexistir frente às violências promovidas pela colônia/branquitude (Moura, 1992).

Cabe dizer que essas experiências de dominação vêm ocorrendo a vários milênios, não sendo algo iniciado no processo de exploração das Américas e nem sempre baseada em relações racistas de poder. Porém, é importante lembrar que a exploração dos territórios em Abya Yala foi estruturada em ideais racistas, sendo o motor principal de seu funcionamento. É nessa experiência que o conceito de raça se estabeleceu como base para disseminar invasões, genocídios e etnocídios contra povos não-brancos-europeus (Quijano, 2013).

Foi nesse processo que também foi estabelecida a colonialidade, compreendida como um elemento específico e constituinte do modelo global do poder capitalista. A mesma seria sustentada na classificação racial/étnica imposta sobre a população do mundo. Operando em diversos planos, meios e dimensões (subjetivos e materiais) da realidade social diária e da escala societal (Quijano, 2013). Anibal nos aponta que

No decurso da evolução dessas características do poder atual foram-se configurando novas identidades societais da colonialidade – índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços – e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjectivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjectivas de dominação sob hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade (Quijano, 2013, p. 74).

Diante deste modo de classificação e de se operar raça estabelecido nas invasões de Abya Yala, Quijano (2013) o nomeou como “Colonialidade do Poder”. Ele nos aponta que há uma promoção da hierarquização do poder na colonialidade para controlar, explorar e coisificar as indivíduos, principalmente as não-brancas e as dissidentes sexuais. O intuito dessa postura seria o de promover privilégios a pessoas brancas, a supremacia dos ideais da branquitude, do patriarcado, do cristianismo, do capitalismo e da cultura euro-estadunidense nas terras/corpos usurpadas e exploradas por eles. Assim, seus saberes, filosofias, religiosidades e culturas seriam os ideais a serem seguidos, silenciando e oprimindo aquelas que divergem do que é imposto pelo sistema (Quijano, 2013).

Esse processo de destruição de culturas, povos e terras se mantém vivo, sendo a herança que a colonização nos deixou, ou seja, a colonialidade. Porém, há uma sofisticação ano após ano na forma dessas violências operar. A instauração de uma política de silenciamento frente às atrocidades que ocorrem com pessoas negras, indígenas, dissidentes sexuais é um exemplo dos novos mecanismos utilizados para continuar reproduzindo os ideais da colonização (Iberê, 2015).

Foi e é através dessas violências que o capital europeu e estadunidense se mantém. É pela exploração dos territórios fora desses centros que constroem

suas riquezas e poderes. Cabe ainda dizer que para esse movimento ocorrer é necessário o apoio das burguesias internas formadas majoritariamente por pessoas brancas (Iberê, 2015).

Esse fato histórico é apontado nas giras de terreiro umbandistas, principalmente na linha de pretas velhas. Alguns pontos cantados para essas entidades relatam suas experiências enquanto encarnados durante o período da colonização. Um movimento que rompe com o silêncio acerca das violências praticadas contra pessoas negras e indígenas naquele período. A exemplo do ponto a seguir, no qual é cantado

No tempo do cativo,
Quando o senhor me batia,
Eu rezava para Nossa Senhora,
Ai meu Deus,
Como a pancada doía.
Trabalhava na lavoura,
No açúcar e no cinzal,
Nego velho era chicoteado
No velho tronco de pau.
Quando cheguei na Bahia,
A capoeira me libertou
E até hoje ainda me lembro
Das ordens do meu senhor.
Trabalha nêgo, nêgo trabalha
Trabalha nêgo pra não apanhar
(Vozes, 2020).

2.1 Racismo: o eixo central da colonização

Como podemos perceber, a ideia de raça e o racismo são as bases de sustentação do colonialismo e da colonialidade. É através desses conceitos que são instaurados, no decorrer da história, modos de se relacionar com corpos e culturas de povos não brancos europeus. Assim, para Achille Mbembe (2014) raça e racismo estariam intrínsecos ao inconsciente, dialogando com os desejos humanos como apetites, afeições, paixões e medos. Seriam também uma forma de findar/consolidar força e, principalmente, um modo especular e uma força instintiva. Desse modo, conseguiriam agir como afeto, instinto e speculum, se transformando em formas, superfícies, imagens, figuras e, principalmente, imaginários. Por se caracterizar como uma estrutura imaginária acaba que

consegue fugir das restrições do concreto, do finito e do sensível, atuando nesse último de forma a se revelar de imediato (Mbembe, 2014).

As suas energias teriam como fonte a criação constante de objetos esquizofrênicos, nos quais invadem o globo com substitutos, qualificando as pessoas, as anulando, em prol da manutenção dessa estrutura de um eu que falha. A raça e o racismo carregam como característica a elaboração e aplicação de uma máscara. A face autêntica humana é coberta por um véu, colocando-a de lado, visando emergir na imaginação um rosto inventado, uma fantasia. Nesse movimento é findada a substituição de um corpo e rosto, buscando a desumanização dessas pessoas. É também com esse fluxo que há o estabelecimento da diferença (Mbembe, 2014).

Mbembe (2014) ainda pontua que a raça precisa ser compreendida como um aquém e um além do ser. É algo desenvolvido e manipulado pelo imaginário, no qual ficam localizados as partes mais obscuras e sombrias do inconsciente. A raça seria um lugar onde habita a realidade e a verdade das aparências. Essa verdade, atribuída a uma pessoa racializada, se localiza concomitante em outro espaço e nas aparências que lhe são designadas. A raça estaria sobre o que apercebemos sobre ela e também por detrás das aparências. Sendo constituída pela ação de atribuição - um meio por onde determinadas maneiras de infravida são produzidas e institucionalizadas, como o abandono, a indiferença, a violação (velada ou ocultada) contra a humanidade da Outra, o enclausuramento, a condenação à morte, etc.

Nesse sentido, a raça pode ser compreendida como uma das forças matrizes para a produção da diferença e o excedente, classificando as vidas que podem ser gastas ou aniquiladas. Não é necessário que ela exista como tal, continuará produzindo modos de mutilação, pois é através dela que as fissuras na sociedade irão se operar, que será estabelecida as relações de gênero guerreiro, que as relações coloniais se regularam, que se repatriam e enclausuram indivíduos na qual suas vidas e presenças são classificadas como sintomas de uma limitada condição. A pertença também será questionada, devido sua fonte ser o excedente (Mbembe, 2014).

Carlos Medeiros (Café, 2016), ao falar sobre o conceito de raça, o coloca como a classificação das seres humanas de acordo com características biológicas e étnico-culturais, indo ao encontro das circunstâncias históricas às

quais é usado. A mesma está intrinsecamente associada à cultura e é entendida como um conceito sócio-histórico. Sendo elaborada no final do século XV e início do século XVI no processo de expansão das nações europeias.

Já enquanto instrumento, a raça é aquela que permite nomear, coisificar, o excedente, o configurando como despesa e desperdício. É através dela que serão localizadas, por meio de categorias abstratas, as pessoas que buscamos estigmatizar, internar, expulsar, desqualificar moralmente, etc. Seria por ela que reificamos e nos transformamos em senhores, escolhendo o seu rumo desde cedo, de forma que não haja obrigatoriedade para nos justificarmos. A raça seria uma ficção útil, elaborada de forma fantasista ou uma ideologia projetada na qual seu papel seria desfocar a atenção dos embates antigos compreendidos como mais admissíveis, a exemplo da luta de classes. (Mbembe, 2014).

Assim, não cabe apenas dizer que raça não apresenta nenhuma essência ou a descrever como apenas tratando-se de um efeito, perfil ou ornamento movediço de um regime eterno de poder

“... de incessantes transacções que a modificam, substituem, fazendo vacilar o seu conteúdo; ou, ainda, que, não tendo entranhas, uma vez que não tem interior, a raça consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal” (Mbembe, 2014, p. 65).

É insuficiente apenas afirmar que raça é um conjunto de micro determinações, que é uma percepção interna da outra através do seu olhar ou/e que é a presença de crenças e desejos centrais do inconsciente (Mbembe, 2014). Trata-se de um conceito complexo, necessitando de uma atenção mais apurada.

A raça será a base onde se firmará o racismo. É através dela que o racismo irá criar e estabelecer formas sistemáticas de discriminação, criando mecanismos conscientes e inconscientes que fomentam vantagens para grupos racializados como brancos em seus territórios e desvantagens para grupos de pessoas não-brancos. Não é apenas o ato de discriminar, mas também um movimento em que as condições de marginalização dos grupos racializados e os privilégios dos grupos brancos encontram espaços férteis para reproduzir-se na política, na economia e nas relações cotidianas. Um dos efeitos possíveis germinados pelo racismo é a segregação espacial das raças (Almeida, 2019).

Existem três concepções acerca do racismo que são mais difundidas: a individualista, a institucional e a estrutural. No que tange à concepção individualista, coloca o racismo como uma “patologia” social, sendo um ato ético ou psicológico praticado de maneira individual ou coletiva contra grupos racializados. O mesmo teria um caráter irracional, tendo o campo jurídico (sanção penal ou civil) como o meio mais adequado para combater as atitudes racistas. Nesse sentido, as instituições e a sociedade não seriam racistas, mas sim as individuações, agindo isoladamente ou em coletivos (Almeida, 2019).

No que se refere ao racismo institucional, está relacionado com as questões não palpáveis que negam o acesso aos direitos de grupos marginalizados. Nele, as políticas institucionais fomentam a desigualdade para coletivos marcados pela ideia de raça, mesmo que a teoria racista não forneça suporte. Dessa forma, essas instituições estariam organizadas e funcionando em prol dos interesses das classes dominantes, podendo fomentar resultados raciais injustos mesmo que sem intenção. Seus efeitos poderiam ser notados “por meio dos padrões de sistemática desigualdade produzida pelas burocracias do sistema, que, por sua vez, ao lado das estruturas, formam as instituições” (Souza, 2011, p. 80). Ou seja, o racismo institucional se torna o resultado do mau funcionamento das instituições, praticando de forma indireta a discriminação (Almeida, 2019).

Enquanto a última concepção, é destacado que o racismo decorre da própria estrutura da sociedade, sendo a forma “normal” como se estabelecem as relações econômicas, políticas, jurídicas e familiares. Nessa linha, é negado a ideia de que o racismo se trata de uma patologia social ou de um desarranjo das instituições. Os comportamentos das individuações e os processos institucionais são resultados de uma sociedade na qual o racismo não é a exceção, mas sim a regra. Dessa forma, caberia além de promover medidas que barrem o racismo individual e institucional, a necessidade de ocorrerem mudanças significativas nas relações políticas, econômicas e sociais (Almeida, 2019).

Para conseguirmos analisarmos o racismo no seu sentido estrutural, temos que estar atento aos processos políticos e históricos. Vale dizer que o racismo é um processo político, pois como meio discriminatório, no qual influencia a forma de organização da sociedade, sua dependência está atrelada ao poder político. É unicamente através desse poder a possibilidade de emergir

a discriminação sistêmica. Compreendendo o Estado como a principal instituição política do mundo, o racismo acaba sendo uma mão de via dupla, em que atravessa as estruturas estatais e é atravessado por elas. É por meio do Estado que é materializada a classificação e divisão, em classes e grupos, das pessoas (Almeida, 2019).

Entendendo o caráter estrutural, acaba que o racismo também é um processo histórico. Assim, seria equivocado considerar o racismo apenas como procedente automático dos sistemas, políticos e econômicos. A forma como o mesmo será estruturado irá ao encontro da formação social vivenciada pelas pessoas que se encontram naquele território. Ou seja, a estrutura racial brasileira será diferente da estadunidense mesmo que haja pontos em comum entre elas. O processo histórico vivenciado por cada Estado moldará alguns nuances da manifestação do racismo (Almeida, 2019).

Além das três concepções acerca do racismo aqui apresentadas, cabe também pontuarmos a relação entre racismo e ideologia. Podemos dizer que é preciso um sistema de ideias racista para que exista o racismo. Nesse aspecto, o mesmo é uma ideologia por ser um processo de produção e reprodução social da mente de uma pessoa racista e daquelas atravessadas por essas discriminações raciais. No entanto, vale destacar que a análise do racismo a partir da perspectiva ideológica levantará algumas conclusões e indagações devido ao sentido que darão para o conceito de ideologia (Almeida, 2019).

Assim, se partirmos do pressuposto que ideologia é uma noção “falseada”, “ilusória” e mesmo “fantasiosa” da realidade, a problemática do racismo enquanto ideologia iria ao encontro a do racismo individualista. Se o racismo fosse um equívoco do real, seria necessário apenas expor a verdade desenvolvida pela filosofia e ciência acerca do tema. Seus dados provariam não haver fundamento na concepção sobre a existência de raça e sua hierarquização, evidenciando a “irracionalidade” e a falta de fundamentação para as ações discriminatórias (Almeida, 2019).

Agora, quando pensamos sobre as concepções institucionais e estruturais, os que aproximam dessas visões destacam que o racismo, como ideologia, molda o inconsciente. Dessa forma, mesmo que a pessoa esteja consciente, o processo histórico e sua socialização acaba moldando seu inconsciente, deixando vestígios dos ideais racistas. Outro ponto também, no

que tange ao processo estrutural, é a negação acerca dos sistemas de ideias racista serem apenas alimentada por irracionalismos. É importante compreender o papel da cultura popular na propagação do racismo através das piadas, misticismos, folclore, etc. Porém, vale lembrar que não há racismo sem teoria, ao longo da história as teorias filosóficas e científicas foram fundamentais para a formulação, reinvenção e estabelecimento das discriminações raciais. A exemplo do Brasil, no qual as faculdades de medicina foram fundamentais para a criação de teorias racistas (Balibar & Wallerstein, 2010).

Diante das concepções acerca da atuação do racismo na sociedade, algumas abordagens sociológicas foram elaboradas para demonstrar como ele se opera. Dessas, iremos destacar três de maiores destaques, mas cabe primeiramente dizer que essas não são escolas de pensamento ou correntes teóricas. Quando as pesquisadoras se debruçam sobre essa temática, acabam utilizando duas ou mais qualificações acerca do racismo, não conseguindo se manter fiel a uma concepção (Campos, 2017).

A primeira definição que iremos explicitar está relacionada à ideia de que o racismo está entrelaçado com ideologias, doutrinas ou a emaranhado de ideias que imputam a noção de inferioridade natural a determinados corpos. Nessa perspectiva, para adjetivar práticas racista, é necessário ações com base em percepções ideológicas do que seria raça. A própria palavra já explicitaria esse seu caráter ao carregar o sufixo “ismo”, utilizado para apontar doutrinas e crenças. Evidenciando também como surgimento desse conceito parte do pressuposto de que sua essência está alicerçada na ideologia. Seria através das crenças e ideias que conseguiríamos diferenciar o racismo do classismo, sexismo, transfobia, intolerância religiosa, etc (Campos, 2017).

Acaba que esse mesmo enquadramento, onde coloca uma primazia na ideologia de forma parcialmente consciente e intencional, se torna o seu ponto fraco. Ao abraçar uma perspectiva mais frouxa da ideologia, conseguindo abarca estereótipos e crenças mais ou menos desestruturados, fomenta duas problemáticas. A primeira tangencia o aspecto prático do racismo e a segunda a relevância dos impactos estruturais na sua definição (Campos, 2017).

A segunda concepção sociológica tangencia a ideia de que, na reprodução do racismo, seria necessário que houvesse uma precedência causal e semântica às atitudes, práticas, comportamentos ou ações discriminatórias

ou/e preconceituosas. As atitudes racistas dispensariam ideologias articuladas, conseqüentemente, as ideias não seriam mais os fatores definidores do racismo. Haveria um peso maior atribuído à discriminação e aos preconceitos raciais, compreendidos como mecanismos que promovem a reprodução do racismo. Nesse sentido, o preconceito seria compreendido como uma atitude que carrega uma conotação, uma predisposição, a agir de forma negativa em relação a determinado grupo (Dovidio et al, 2010).

Assim, para mensurar e entender o racismo, as ações e práticas têm precedência, mas não quer dizer que as crenças são ignoradas, apenas são compreendidas como não possuidoras de conseqüências sociológicas importantes caso não se materializem em ações discriminatórias. Elas também carregariam como características atitudes emotivas, reativas e irracionais, o que dificulta identificar uma ideologia que a perpassa (Campos, 2017).

A crítica a essa concepção está no fato de, ao negar o papel das crenças e ideologias na propagação e manutenção do racismo, ela acaba essencializando a ideia de grupos raciais. Dessa forma, ignora o fato de que as atitudes discriminatórias não só prejudicam coletivos específicos, como também alimentam a sua formulação enquanto grupos raciais (Campos, 2017).

Outra problemática relacionada a essa perspectiva é que a extrapolação perceptiva, característica do preconceito, retira da cena as estruturas sociais desiguais. Também há a questão com o fato de muitas recomendações para promover o antirracismo serem traduzidas em leis, na qual percebem o racismo como atos de discriminação racial. O que acaba reduzindo as legislações antirracistas a ações localizadas que são difíceis de serem punidas e observadas, mesmo tendo grande importância (Campos, 2017).

Caminhando para a terceira abordagem, nela o racismo apresentaria traços mais sistêmicos, institucionais e estruturais na contemporaneidade. Assim, é necessário que se investiguem as estruturas racistas, por serem as que causam tais violências, discriminações e preconceitos (CAMPOS, 2017). Essa concepção nasce quando as ações cotidianas de caráter racista acabam tornando-se intangíveis.

Para essa vertente, as estruturas, instituições e sistemas são os que causam os engendramentos do racismo e incentivam na produção de conflitos

entre grupos raciais. Ideologia e prática não perdem sua importância, porém os seus papéis são secundários ou subsidiários (Campos, 2017).

A problemática dessa concepção está no fato de ser limitante analiticamente e contribuir pouco para nomear as relações causais que configuram uma estrutura racista. É difícil qualificar de forma automática uma estrutura social enquanto racista apenas por findar posições desiguais para pessoas racializadas. Essa também acaba que dificulta definir uma orientação prática para combater o racismo, já que o mesmo se trata de uma unidade sistêmica totalizante e pela constante redução das ações às estruturas (Campos, 2017).

É importante ressaltar que, ao refletirmos acerca de uma teoria social do racismo, devemos interrogar, primeiramente, quais são seus objetivos. O primeiro deles seria primordialmente analítico, buscando construir conceitos e relações ontológicas para guiar as pesquisas empíricas e suas correlações de sentidos. Quanto ao segundo objetivo, é eminentemente político, almejando expor os mecanismos que causam a reprodução, caminhando para superar ou transformar seus efeitos.

O que nos faz aproximar da teoria tridimensional do racismo por colocar em jogo essas três dimensões: ideologia, prática e estrutura. Ao utilizar dessa teoria, manteremos na esfera analítica as distinções entre elas para criarmos uma ferramenta capaz de investigar o modo como as três dimensões se relacionam entre si nos diversos contextos e em específicas situações. Assim, conseguiremos construir nossas análises sobre a atuação e reverberação do racismo na sociedade. Como também, através dos conhecimentos que emergiram da pesquisa, criar um solo fértil para a germinação de modos de superação, transformação e enfrentamento. Pois, ainda de acordo com Luiz Campos (2017, p. 14),

Dito isso, propomos aqui que o racismo deve ser compreendido como um fenômeno social constituído pelas relações ontológicas entre: discursos, ideologias, doutrinas ou conjuntos de ideais (cultura); ações, atitudes, práticas ou comportamentos (agência); estruturas, sistemas ou instituições (estrutura). As relações empíricas entre essas três dimensões só podem ser sociologicamente inquiridas caso reconheçamos sua mútua dependência ontológica, mas as mantenhemos separadas em um nível analítico. Mesmo imbricadas, essas três dimensões possuem propriedades emergentes, lógicas distintas e poderes causais variáveis de acordo com o contexto ou situação.

É importante ressaltar, como apontado na passagem anterior, que a forma como o racismo se manifesta em uma sociedade caminha em conjunto com o contexto histórico e político de seu território. Como no caso do Brasil, que tem suas particularidades quanto às formas de atuação do racismo, pois não há uma legitimação do Estado, mas é possível observar que na estrutura social a sua presença (Schucman, 2014).

O racismo à brasileira busca manter o ideal de embranquecimento da sociedade e a falácia da existência de uma “democracia racial”, anunciando que não há diferença entre não-brancos e brancos para promover o silenciamento dos conflitos raciais existentes e das desigualdades sociais promovidas pela branquitude. Ou seja, ele vela o racismo presente em terras brasileiras (Schucman, 2014).

Assim, houve a instauração do ideal da teoria das culturas superiores e inferiores, em que as culturas patriarcais brancas europeias foram consideradas superiores às culturas afros e indígenas, substituindo o conceito de raça superiores. A cor da pele e aparência física também substituíram a ideia de raça; quanto mais retinta a cor da pele da pessoa e características físicas não-brancas, mais estereotipada e estigmatizada ela seria no Brasil (Schucman, 2016).

Um movimento fundado e alimentado pela branquitude, que é compreendida como um construto ideológico a partir do qual pessoas racializadas são classificadas de acordo com o olhar branco sobre seus corpos e culturas. Almejando manter suas vantagens simbólicas e materiais geradas pelo colonialismo e colonialidade. Esses privilégios são resultados da desigualdade de poder político, econômico e social, e das distribuições de bens materiais e simbólicos em nossa sociedade. A branquitude se manifesta como norma, assim como uma identidade neutra que se faz presente em momentos

nos quais suas vantagens estão sendo colocadas em xeque. Não é algo homogêneo, podendo metamorfosear no decorrer da história e do contexto em que está inserida. A exemplo do Brasil, onde a miscigenação e a ideologia do branqueamento são fatores importantíssimos para compreendermos o modo como a questão racial está instaurada nessa terra (Schucman, 2014).

Ainda sobre essa nação, cabe dizer que há uma negação em relação à existência da categoria raça, abrindo espaço para afirmarem que não há racismo. O que haveria, de acordo com a branquitude deste país, é o preconceito de classe; utilizando como justificativas pessoas brancas em situações de vulnerabilidade econômicas para dar base a suas argumentações de que todas somos iguais (Schucman, 2016). Desta forma, poderiam continuar a executar o plano de promover privilégios ao seu grupo e o embranquecimento de corpos, territórios, culturas e religiosidades de tradições afro-indígenas.

Devido a esses atravessamentos fomentados pela colonização, as relações estabelecidas com as Umbandas, seja pelo Estado ou por diversas pessoas, carregam consigo ideais firmados no racismo e na branquitude por ser uma religião que tem seu fundamento nas cosmovisões afro diaspóricas e indígenas. Consequentemente, sua história é marcada por perseguição, violência e tentativas de aniquilamento, por ser compreendida como uma religiosidade que cultua divindades associadas ao mal/diabo pela cosmovisão cristã. Ou seja, acreditam que a cultura religiosa branca europeia seria superior às culturas religiosas afro diaspóricas e indígenas (Simas, 2022). Isso nos leva ao nosso próximo tópico, no qual buscamos discutir como é conceitualmente nomeado esse movimento de violência praticado contra o povo de terreiro.

2.2 Racismo religioso ou Intolerância religiosa?

Diante das violências sofridas pelas religiosidades de tradições indígenas e afrodiaspóricas, surge uma questão importante a ser levantada para continuarmos nosso texto. Como podemos nomear as discriminações e os ataques sofridos pelas Comunidades Tradicionais de Terreiro? Qual termo é mais qualificado para representar essas ações? Afinal, é intolerância religiosa ou racismo religioso?

Essas questões tornam-se relevantes ao adentramos no mundo da macumbaria, visto que não há um consenso sobre qual termo seria mais adequado para explicitar o teor das violências que ocorrem contra as CTTs. Nas décadas de 1980 e 1990, o conceito mais utilizado era “guerra santa”, sendo empregado principalmente pelas mídias e pesquisadoras. Contudo, a partir de pesquisas situadas nas Ciências Sociais entre 1997 a 2007, dentro da temática afro-religiosa, começou-se a sugerir a utilização do termo intolerância religiosa para qualificar as ações de violência e discriminação contra povos de terreiros. Esse conceito é apontado pelas pesquisadoras como o mais citado pelas CTTs para explicitar os ataques promovidos contra elas (Rodrigues & Nyack, 2023).

A expressão intolerância religiosa foi sendo utilizada com o intuito de descrever um conjunto de atitudes e ideologias discriminatórias contra crenças, rituais e práticas religiosas configuradas como não hegemônicas. Essas práticas poderiam ser classificadas como atitudes mentais e crime de ódio que lesam a dignidade humana e sua liberdade, devido à falta de habilidade ou interesse em reconhecer e respeitar as crenças que diferem das suas (Nogueira, 2020).

Apesar da utilização desse termo em maior escala na nossa sociedade, ele vem sendo questionado por alguns povos de terreiro e acadêmicas nos últimos anos. Ana Paula Miranda (2021) pontua que essa discussão sobre o paradoxo da tolerância deve ser feita utilizando uma concepção pós-moderna de tolerância. A mesma só funcionaria no momento em que a liberdade não é compreendida de maneira absoluta. A concepção de que os intolerantes não devem ser tolerados expressa o enaltecimento da liberdade de expressão, na qual sempre haverá limites estabelecidos por argumentos racionais e mantidos sob controle através das opiniões públicas. Para ela, esse paradoxo da intolerância

... funciona como um instrumento de reconhecimento da diferença entre os sujeitos, a partir de intervenções político-institucionais sobre os limites da cidadania e os modos de seu exercício. Nesse sentido, a tolerância não pode ser tratada como um princípio abstrato, mas como um processo de interação social, que delimita fronteiras para modos violentos de expressão do racismo no campo religioso (Miranda, 2021, p. 21).

No que tange a “política de terreiros”, essas demarcações são construídas com base na incorporação de narrativas acerca da igualdade de direitos e

representam os desejos frente à atuação do governo para acabar com as violências praticadas contra elas. Compreender a tolerância dessa forma para Miranda seria superar os referenciais da modernidade, contidos no liberalismo de Locke, onde pontua que o poder político do Estado só deveria interferir no funcionamento dos rituais religiosos caso fossem prejudiciais aos direitos das pessoas e à organização da sociedade (Miranda, 2021).

Emília Mota (2017) também fala sobre o termo intolerância religiosa, no qual destaca que tolerar propõe uma contínua tensão, onde, em um momento, pode avivar sobre a elaborada imagem do respeito ou é possível decidirem por apagamento. Há também algo que irá modular as formas como vão se relacionar, caminhando de acordo com os desejos. A tolerância sempre está relacionada com um “ar” de superioridade, possibilitando “tolerar” o diferente. Assim, o termo parece estar mascarado, onde em um momento aquela que está no poder apresenta uma “concessão” graciosa e unilateral para o dominado, mas sempre lembrando que poderia não o fazer. Nesse sentido, a ação de tolerar é uma indulgência.

Outro ponto também levantado sobre a utilização do termo intolerância religiosa é o fato de esconder o eixo central que sustenta a violência contra as CTTs, não nomeando o papel do racismo estrutural, institucional e ideológico na propagação e manutenção das discriminações contra essas comunidades. Se uma das características do racismo brasileiro é a concepção de culturas superiores e inferiores, substituindo o conceito de raça, essas religiosidades são atravessadas por essa questão. Os terreiros vêm sendo ao longo da história espaço de resistência e cultivo de culturas afro diaspóricas e indígenas, mantendo vivo conhecimentos, filosofias, medicinas, arte, espiritualidades e modos de ser e estar no mundo que divergem da cultura branca europeia. Aspectos culturais que são constantemente atacados, silenciados, embranquecidos e apropriados pela branquitude. Assim, os ataques às CTTs atingem diversos aspectos culturais não brancos existentes nesses espaços, pois as mesmas não são apenas religiões. As violências contra essas religiosidades atingem também toda uma cultura ali cultivada (Nogueira, 2020).

Diante desses aspectos que são carregados pelo termo intolerância religiosa, houve um movimento iniciado primeiramente por ativistas religiosos de matrizes africanas e indígenas para o substituí-lo por racismo religioso. Esse

movimento também atingiu o meio universitário, tendo diversas pesquisas que discutem sobre essa substituição de termos (Rodrigues & Nyack, 2023). Wanderson Flor Nascimento (2017) é um dos pesquisadores que defende a utilização do termo racismo religioso, pois em sua perspectiva o conceito de intolerância religiosa seria insuficiente para explicar o fenômeno de ataques e discriminações contra as CTTs. Em seu trabalho, ele aponta a colonialidade, a hierarquização de culturas e a violência como questões para compreender o crescimento dos casos de racismo religioso no Brasil. Ainda destaca que nesse movimento violento praticado contra os povos de terreiros muitas vezes são baseados em um salvacionismo por parte do que violenta, como se estivesse salvando a vítima das religiões que profere.

O termo racismo religioso começa a ser utilizado para evidenciar o teor das discriminações contra os povos de terreiro. Ele emerge para pontuar os atravessamentos do racismo no campo religioso, no qual é utilizado para propagar violências. É tendo o racismo como base que essas religiosidades são colocadas como inferiores e demoníacas. O racismo religioso coloca como alvo dos seus ataques o que é construído culturalmente por pessoas negras e indígenas no âmbito da religião (Rodrigues & Nyack, 2023).

Segundo o babalorixá e doutor em semiótica Sidnei Nogueira (2020), o racismo é o componente central das discriminações e violências praticadas contra as CTTs. O mesmo também coloca em evidência como essas agressões não apresentam um aspecto puramente religioso, mas também é contra um sistema civilizatório cheio de saberes, filosofias, valores, sistemas cosmológicos e modos de existir e ser negro africano e indígena ligados aos terreiros. Para ele, trata-se de um racismo cultural, em que o alvo já não é mais a pessoa em particular, mas de certa maneira o modo de existir. O que promoveria a incidência do racismo não apenas a indivíduos pretas praticantes dessas religiosidades, como também sobre a origem, as crenças, as práticas e rituais dessas religiões. Dessa forma, o termo intolerância religiosa, provavelmente mais utilizado devido ao mito da democracia racial e da democracia religiosa (laicidade), reduziria a dimensão das discriminações e ataques contra as CTTs.

A grande questão que surge na utilização do termo racismo religioso é o fato de existirem pessoas brancas que fazem parte das CTTs. O argumento levantado por algumas pessoas ligadas a religiões afro diaspóricas e indígenas

é que corpos brancos não sofrem racismo, sendo incoerente utilizar tal termo se não for em âmbito político. Como contra argumento, é apontado por defensores do termo racismo religioso que a identidade racial daquelas que sofreram as violências devido à sua religiosidade é um adendo, no qual deve ser compreendido que corpos negros sofrem uma discriminação maior por serem afroreligiosos em comparação com os corpos brancos. Para Ingrid Limeira (2018), o racismo religioso funciona por meio de um jogo simbólico em que a vítima, apesar de ser branca, também se torna alvo, ou seja, a violência é direcionada para a sua religiosidade e tudo o que representa. Assim, caberia entendemos que todas as pessoas de religiões de matrizes afro diaspóricas e indígenas são afetadas pela perseguição contra suas religiões, mas devido à sua identidade racial essas violências teriam modulações diferentes, sendo as pessoas pretas e indígenas as mais afetadas.

Considerando essas questões Ozaias Rodrigues e Zwanga Nyack (2023) apontam três possibilidades de ocorrência do racismo religioso. A primeira estaria relacionada ao pertencimento religioso da vítima, a exemplo das pessoas brancas integrantes das CTTs. A segunda poderia ocorrer também devido a pertencimento religioso, com o adendo para a identidade racial que pode intensificar o modo como a violência se operaria, a exemplo das pessoas negras e indígenas que são de terreiro. A terceira estaria relacionada com a discriminação contra pessoas que não fazem parte de religiões afro diaspóricas e indígenas, porém, por serem simpatizantes e dialogar com essas religiosidades, também são atacadas. Os autores ainda destacam

... quando apontamos que indivíduos brancos sofrem com o racismo religioso, queremos evidenciar que eles só são passíveis de serem afetados por tal fenômeno devido a sua condição de iniciados na religião e por portar os elementos negro-africanos em lugares públicos, por exemplo. Afora isso, os interlocutores não reivindicam o conceito de racismo religioso fazendo distinção entre brancos e negros, porque sabem que o que está sendo atacado é a religião, em primeiro lugar, enquanto modo de ser/estar no mundo (Rodrigues & Nyack, 2023, p. 167).

Diante dessa discussão referente aos termos intolerância religiosa e racismo religioso, aqui optamos pelo segundo para qualificarmos as violências cometidas contra os povos de terreiros. É importante que possamos nomear o que de fato ocorre no processo de discriminação e ataques às CTTs,

evidenciando o papel do racismo na construção dos modos de se relacionar com essas religiosidades. Uma das grandes questões do racismo brasileiro é não nomear o que de fato é, buscando outros termos para silenciar o mesmo em nossa sociedade. Sendo assim, é importante que possamos romper com o silêncio sobre o gerador das violências contra os terreiros, ou seja, nomear esses ataques como racismo religioso.

3 O nascimento das Umbandas: um campo em disputa

A explanação apresentada até agora revela que a colonização e o racismo desencadearam um ambiente adverso para as religiões afro diaspóricas e indígenas, impelindo-as a buscar estratégias para preservar suas práticas religiosas. Esse processo não se restringiu apenas a uma resistência, mas também se manifestou como uma re-existência.

As Umbandas serão frutos dessas formas de re-existir, criando rituais que pudessem enfrentar as políticas de morte e silenciamento que permeiam a sociedade brasileira. Essa religião não apenas preservou os conhecimentos de outras tradições, mas também soube integrá-los, construindo rituais híbrido, complexos e profundamente tradicionais. Localizadas na encruzilhada, onde diversos caminhos se encontram, as Umbandas foram influenciadas por várias cosmologias presentes no território brasileiro.

A questão crucial sobre a origem das Umbandas emerge desse movimento de abertura. Há uma disputa entre narrativas concorrentes que buscam explicar seu surgimento. Duas perspectivas são amplamente difundidas e defendidas por umbandistas e pesquisadoras. Abordaremos alguns aspectos dessas duas histórias para esclarecer por que optamos pela segunda narrativa como a mais coerente sobre o nascimento das Umbandas no Brasil.

3.1 O mito da criação

Começaremos com a história mais difusa acerca do seu nascimento, sendo também a mais contraditória. Nessa perspectiva, relata-se que Zélio de Moraes, um homem branco, aos 17 anos teve alguns problemas relacionados à sua saúde. Diante dessa situação, foi aconselhado aos seus pais a procurar ajuda na Federação Espírita de Niterói, uma vez que, no âmbito da medicina, não foi possível solucionar os seus problemas de saúde (Rohde, 2009).

No dia 15 de novembro de 1908, durante a sessão espírita à qual foi levado na Federação Espírita de Niterói, várias entidades da linha de cabocla e preta-velha foram incorporadas pelas médiuns presentes, e Zélio de Moraes incorporou uma entidade que se nomeou como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Essa situação gerou um grande embate com o dirigente que estava à frente da

sessão, pois não queria que aquelas entidades estivessem se manifestando ali, considerando-as de baixa vibração, atrasadas espiritualmente, moralmente e culturalmente. Essa percepção fundamentava-se no fato de as entidades se identificarem como negras, indígenas e caboclas, sendo, na visão racista, especialmente no contexto do racismo religioso, consideradas espíritos incapazes de ajudar na vida espiritual de outras pessoas por não serem brancas (Rohde, 2009).

Devido a essa violência ocorrida, o Caboclo Sete Encruzilhadas teria anunciado que, como não poderia trabalhar espiritualmente naquele espaço devido à visão pejorativa e racista que tinham dele, fundaria a Umbanda. Isso permitiria que entidades com identidades culturais divergentes da branca europeia pudessem atuar no auxílio espiritual das pessoas. No dia seguinte, na casa de Zélio de Moraes, reuniram-se diversas pessoas, entre familiares, vizinhos e desconhecidos, para testemunhar o que fora prometido no centro espírita. Por volta das 20 horas, os trabalhos começaram, e o Caboclo Sete Encruzilhadas foi incorporado por Zélio, anunciando durante a gira o início de um novo culto

... em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus. (Giumbelli, p. 2, 2002).

O mesmo também estabeleceu algumas normas sobre os rituais, como a utilização de roupas brancas durante as giras, os atendimentos serem gratuitos, e os mesmos ocorrerem todo dia das 20:00 até as 22:00 horas. O nome deste novo culto seria Allabanda, de acordo com as anotações feitas por um participante da gira, porém, como não soava tão bem vibratoriamente na sua visão, acabou a modificando para Aumbanda, que significa em sânscrito “Deus ao nosso lado” ou “Ao lado de Deus” (Giumbelli, 2002).

Naquele dia, o Caboclo Sete Encruzilhadas também nomeou o espaço onde ocorreriam as giras como Nossa Senhora da Piedade e respondeu em latim e alemão a diversas perguntas feitas pelos sacerdotes que ali se encontravam.

Houve a incorporação de outra entidade no final da sessão para auxiliar nos trabalhos espirituais que ocorriam; essa trabalhava na linha de preta-velha e se nomeou como Pai Antônio (Giumbelli, 2002).

Após cinco anos deste acontecimento, Zélio de Moraes incorporava pela primeira vez um Orixá nomeado como Malé, que teria como função primordial auxiliar nos trabalhos de magia feitos contra as pessoas e ajudar a curar aqueles que se encontravam obsediados (Giumbelli, 2002).

Houve também, dez anos mais tarde, o estabelecimento de metas para a religião, sendo uma delas a criação de sete novos terreiros com o intuito de propagar os ideais da mesma, a pedido do Caboclo Sete Encruzilhadas. Outra meta também colocada foi a criação de uma federação umbandista, que em 1939 foi criada e buscou agregar outros terreiros, visando difundir a sua cosmovisão religiosa com outras umbandistas (Giumbelli, 2002).

Diana Brown (1985), a partir de uma entrevista com Zélio de Moraes, confirma alguns pontos acerca dessa história, como as metas estabelecidas pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, a visita no centro espírita para auxílio à sua saúde e a desvinculação do mesmo devido as violências que ocorreram. Os aspectos que apresentavam contradições seriam os referentes aos detalhes históricos, sendo colocado por ela que essas situações que ocorreram com o Zélio teriam sido na década de 1920 na cidade do Rio de Janeiro, indo ao contrário das informações que foram ganhando maior destaque entre as umbandistas. A autora ainda aponta que é impossível dizer que Zélio de Moraes seja o fundador da religião; o que poderia ser sugerido, no que tange à religião, é o seu terreiro, junto com os que foram abertos por sacerdotes ligados a ele, serem os primeiros a se declararem no Brasil como sendo Umbanda.

Brown, ao descrever essas “pioneiras” praticantes da religião, as caracterizam como aquelas que queriam se desvincular do kardecismo pela sua insatisfação com o mesmo, buscando cultuar divindades afro diaspóricas e indígenas. Também as retrata como praticantes que não queriam elementos da macumba nos rituais das Umbandas, devido à sua visão racista com os saberes e religiosidades não brancas. Quanto à classe social dessas pioneiras, as classifica como sendo da classe média carioca (Brown, 1985).

Outro ponto que é necessário ser destacado é o fato de que as produções acadêmicas e umbandistas que colocam Zélio de Moraes como o fundador e

pioneiro das Umbandas datam da década de 1960 para frente, sendo assim recentes. De acordo com Emerson Giumbelli (2002), anterior à década de 60, ele não conseguiu encontrar documentos que faziam referência a Zélio como pioneiro das Umbandas. O autor continua nos dizendo

Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela "fundação" e pela "origem" de "uma religião" exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável (Giumbelli, p. 6, 2002).

Quanto ao nome da religião, Umbanda, Giumbelli (2002) destaca que provavelmente o primeiro registro da palavra em um trabalho acadêmico teria sido na pesquisa feita por Arthur Ramos no ano de 1934, intitulada "O negro brasileiro". Nesse trabalho, ao aprofundar na cultura banto, o mesmo relata que a macumba estaria vinculada a esses povos, sendo assim, uma herança deixada pelos ancestrais das mesmas. O autor traz essa observação após frequentar o "terreiro de Honorato" na cidade de Niterói-RJ.

Diante do que foi apresentado acerca dessa primeira visão acerca do surgimento das Umbandas, é possível compreender o porquê de a história ser considerada como o mito da criação por diversas umbandistas, sendo também um termo utilizado por Diana Brown (1985) em sua pesquisa sobre a religião no Rio de Janeiro. Nessa perspectiva, é apontado que esse marco na história está mais associado com o contexto político e social daquela época, sendo um momento onde a abolição da escravização de pessoas racializadas traz algumas mudanças no contexto brasileiro; a proclamação da república fomentava a busca por uma identidade nacional; e a relativa integração de pessoas negras e indígenas na cena urbana das cidades contribuíram para uma maior visibilidade dessas culturas marginalizadas. Diante disso, criou-se um solo fértil para que houvesse contato entre o que era nomeado de macumba com o espiritismo kardecista, germinando o que seria compreendido como Umbanda (Isaia, 2012).

O que vale lembrar que antes do termo Umbanda, essas práticas religiosas eram conhecidas como Macumba, sendo utilizadas na literatura e indústria fonográfica com bastante recorrência. Alguns exemplos que podemos citar são o livro "Macunaíma", onde é descrita a visita do personagem central a uma gira de Exu; a música "Macumba (ponto de Ogum)" gravada por Mano Erói

e Getulio Marinho acompanhados do Conjunto Africano em 1930, sendo está o primeiro registro que se tem da palavra Umbanda; e a exposição dos desenhos de Cecília Meireles no Rio de Janeiro no salão Pró-Arte, tendo como referência o bairro Estácio de Sá, que é conhecido como o berço do samba urbano carioca e também por apresentar uma grande concentração de terreiros. A parti disso, surgiu o título da sua obra “Batuque, samba e macumba”. Era muito comum nessa época chamar as Umbandas e outras práticas religiosas afrodiáspóricas de macumba, não sendo um problema para aquela geração (Simas, 2022).

Cabe também destacar que há uma preocupação entre alguns praticantes das religiões de matrizes afro e indígenas de compartilhar o fato de que macumba é um instrumento de percussão africano e não uma prática religiosa. Para eles, a utilização dessa palavra carregaria um teor pejorativo e também uma postura equivocada, já que macumba seria um instrumento semelhante ao reco-reco tocado com duas varetas, em que uma fazia o grave e a outra o agudo. Um instrumento que era bastante conhecido e utilizado no surgimento do samba (Simas, 2022).

Quanto à sua origem linguística, viria do quimbundo mucumbu, que poderia significar “som”. Há também quem diz que a palavra seria de origem banto, sendo o nome de uma árvore africana da família das lacidáceas, a qual era utilizada para produzir o instrumento, por esse motivo os seus nomes seriam semelhantes. Neste viés, ser macumbeiro era aquele que tocava tal instrumento (Simas, 2022).

Outra origem e significado dado à palavra macumba foi proposto pelo etimólogo Antenor Nascentes, em seu “Dicionário etimológico da língua portuguesa”, seguindo como referência a concepção dada por Jacques Raimundo em seu seminal “O elemento afronegro na língua portuguesa”, de 1933. Assim, é colocado que no sentido do rito a palavra teria origem no quimbundo dikumba, sendo traduzida como cadeado ou fechadura, talvez influência dos ritos secretos de fechamento dos corpos. Já Nei Lopes no “Dicionário banto do Brasil” acredita que o termo vem do quicongo kumba, podendo ser traduzido como “feiticeira”, o ma seria um prefixo utilizado nessa língua para formar plurais, ou seja, makumba-feiticeiras (Simas, 2022).

Percebemos que a palavra carrega vários significados, tanto podendo ser um instrumento como uma prática religiosa. Já na sua etimologia, é apontado

duas origens linguísticas distintas uma no quicongo e outra no quimbundo, mas cabe ressaltar que é uma disputa ocorrendo no campo das sugestões, levantando hipóteses para assim solucionar o mistério referente à origem da palavra. Ainda mais no que concerne às línguas bantos que são extremamente complexas, como a exemplo da palavra kumba que no quicongo significa feiticeiro e no umbundo significaria conjunto de serviçais domésticos ou grupo de familiares que moram num mesmo cercado. No quioco, que também utiliza o prefixo ma para formular plurais, makumbi significaria um punhado de gafanhotos; já no quimbundo kumbi seria compreendido como Sol. Com isso, notamos como é complexo e rico o mundo cultural e linguístico banto, sendo desafiador achar uma origem fixa acerca da palavra e também constatando a diversidade existente na África, aqui especificamente nos povos bantos, que a colonialidade e o colonialismo tanto nega (Simas, 2022).

Diante do que foi exposto, notamos que a palavra Macumba é um campo de disputa, carregando consigo um teor político e brincante, modificando o caráter preconceituoso que tentam inserir nela para que possam repudiá-la. Assim, abraça a sua contradição, amoralidade e emendas como método encantado de se relacionar, significar e ler o mundo no âmbito das gramáticas. Pois, se o termo tem raízes no quicongo kumba-feiticeiro, é importante lembrar que para elas seria na palavra o primeiro poder de enfeitiçar o tempo, assim os kumbas são aquelas que encantam a palavra. Nesse sentido,

o terreiro de macumba seria, então, a terra do velhos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar razões intransigentes que não são propensas às múltiplas formas de experimentar o mundo” (Simas, 2022, p. 22).

3.2 A ancestralidade banto e tupi das Umbandas

Umbanda Linda (3x)
Quem me deu foi Oxalá
Umbanda Linda
Quem me deu foi Oxalá
Seu Pena Dourada
Que é o chefe do congá!
(Vozes, 2020)

Agora, fluindo para a segunda linha acerca da história das Umbandas, é apontado que antes do mito da fundação, já havia a prática de incorporação dessas entidades e rituais que se assemelhavam, em alguns aspectos, àqueles que foram firmados como sendo de Umbanda. Era comum ocorrer em casas de familiares, de candomblé e outros espaços os cultos às almas, às encantadas e às Orixás (Pinto, 2014).

Há relatos documentados acerca do povo tupi cantando e dançando para evocar as almas dos mortos nos anos de 1549, conforme relatado pelo jesuíta Manoel da Nobrega. Essas santidades indígenas também incitavam posturas anticoloniais naquela época, indo contra os portugueses, os padres catequistas e a escravização, encorajando também ataques às igrejas, engenhos e missões jesuítas. Cabe lembrar que, mesmo diante da imposição do cristianismo, havia uma tupinização dessas práticas, sendo assim modificadas de acordo com sua cultura; um sincretismo religioso que manteve viva culturas que a colonização queria extinguir (Simas, 2022).

Outro relato sobre práticas que se assemelham às das Umbandas seria o que está presente no inquérito do Santo Ofício da Inquisição, onde é relatado sobre o Acotundá que ocorria na residência de Josefa Maria no arraial de Paracatu do Príncipe em Minas Gerais, conhecido também como Dança de Tunda. O ritual era dedicado às divindades negras da nação Courá, que se localizavam originalmente na Costa da Mina, região do golfo da Guiné. No espaço onde ocorria o ritual, continha um boneco com sua cabeça coberta por um tecido, deixando o nariz e os olhos à vista. Esse boneco era colocado em um tapete pequeno que ficava em cima de dois travesseiros cruzados, tendo a sua volta panelas de barro, umas com ervas cozidas e outras com ervas cruas e um pouco de terra. O interior da casa foi descrito como tendo suas paredes feitas de barro, uma porta feita de couro e toda coberta com capim; já no ambiente havia altares com diversas cabeças, uma panela cheia de água e outra pintada com o que parecia ser sangue e espinhas de peixe. Também havia uma casinha em que um tecido branco cobria uma imagem dos mistérios de Jesus Cristo- Paixão, Morte, Ressureição e Ascensão aos céus. Josefa Maria foi denunciada em 1747, sendo assim reprimida de continuar com os rituais (Simas, 2022).

Uma prática que também é bastante relatada nos tempos coloniais eram os Calundus. O primeiro livro a relatar sobre esses rituais foi publicado em 1728

na cidade de Lisboa, sendo escrito pelo padre Nuno Marques Pereira e trazia como título “Compêndio narrativo do peregrino da América em que se tratam de vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil”. Nesse livro é narrado a viagem de um peregrino à Capitania das Minas, partindo da Bahia de todos os Santos (Simas, 2022).

Há um trecho que é considerado, por Luís da Câmara Cascudo, como um dos mais antigos relatos sobre os cultos afro-brasileiros, o mesmo segue abaixo

(...) Não pude dormir toda a noite. Aqui, acudiu ele logo, perguntando-me que causa tivera. Respondi-lhe que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, não há coisa mais sonora, para dormi com sossego. Se eu soubera que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus (Cascudo, 1980, p. 229).

Diante da obsessão que o padre tinha para compreender o que ocorreu e acreditando que o Diabo estava entre elas, conversou com um morador para saber mais acerca do ritual. Assim, o mesmo relata que se tratava de folguedos e adivinhações que eram feitas em terras africanas e agora estavam sendo praticadas aqui pelas pessoas que vieram dessas terras escravizadas. Ainda comenta que utilizavam desses rituais para saber sobre doenças que os acometiam, adivinhar coisas que foram perdidas, pedir auxílio nas caças e lavouras, entre outras coisas (Simas, 2022).

No que tange ao significado da palavra Calundus, é apontado no Dicionário do Folclore Brasileiro que, com o decorrer da história, foi-se perdendo o sentido religioso, caminhando para que fosse entendido como enfermidades que os batuques combatiam, que seriam a negatividade da alma e das emoções. Já no que se refere à etimologia da palavra, Nei Lopes considera que deriva do quimbundo kilundu: ancestral. Agora, Yeda Pessoa de Castro, que trabalha mais com o sentido original da palavra em quimbundo, kalundu, a conceitua como executar um culto; invocar através da música e cantos espíritos; obedecer a uma ordem. É destacado também a semelhança entre as palavras kilunda no quicongo e a kialundu no quimbundo, carregando como significados aquela que recebe o espírito, apontando que a ideia sobre o calundu está associada ao mau

humor seja devido à expressão facial carrancuda daquela que incorpora a divindade (Casudo, 1980).

Um dos calundus mais conhecidos da época colonial é o que era ministrado pela angolana calunduzeira Luzia Pinta no final da década de 1730 na região de Sabará em Minas Gerais. Cabe ressaltar que calunduzeira era a nomeação daquelas que praticavam o calundu. Quanto aos relatos dos rituais ministrados por ela, ficaram conhecidos devido à Santa Inquisição que a torturou e forçou a descrever os rituais que praticava, sendo assim documentados. Algumas testemunhas também descreveram alguns aspectos dos rituais, sendo um deles a forma como ela se vestia para conduzir o calundu, ornamentando-se com saias brancas, trufas e panos de cabeça. Em alguns momentos, dançava com um espadim em suas mãos e decorava sua cabeça com uma grinalda de penachos e penas de aves. Também foi pontuado que havia pessoas que a acompanhavam cantando e tocando timbales ou atabaques pequenos que auxiliavam Luzia entrar em estado de transe. Desse modo, cumprimentava as pessoas que estavam presentes e posteriormente iniciava os atendimentos às indivíduos que estavam com algum enfermo, indicando os remédios que deveriam ser elaborados e utilizados para cada tipo de doença (Souza, 2002).

Esses medicamentos eram bebidas feitas com vinhos ou ervas maceradas, papas de farinhas e raiz de butua. Havia aqueles que, ao invés desses remédios, eram feitos amuletos com o Pau de Santo enrolado em uma fita, para se colocar no braço como proteção contra qualquer espécie de feitiçaria. Outros ficavam deitados no chão enquanto alguém os esfregava com ervas, parecendo ser limpas (Souza, 2002).

Quando Luzia Pinta foi torturada e interrogada em Lisboa pelo Santo Ofício da Inquisição, relatou que carregava consigo a “doença dos calundus”, que foi herdada de uma tia chamada Maria Independia. Com isso, acabava ficando prostada, perdida no tempo e sem saber como agir, sendo em uma missa a primeira vez que se sentiu assim. Diante desses acontecimentos, recorreu a Manuel de Miranda, que era escravizado naquela época, para lhe ajudar com esses sintomas. Assim, foi ensinada a se curar através dos toques dos tambores e de rituais, que posteriormente começou a utilizar para curar outras pessoas também. Ela afirmava para seus torturadores que seu poder de cura advinha de Deus, através da interseção de Santo Antônio e São Gonçalo Garcia. Esse

movimento de ligação com os santos católicos pode ser entendido tanto como um cruzamento cultural ou como método de não sofrer mais tortura pela expressão da sua fé, já que era vista como algo associado ao Diabo por apresentar alterações da consciência, o transe e ser uma prática religiosa de raízes nos povos africanos (Simas, 2022).

Os trabalhos de Laura de Mello e Souza em cima dos arquivos referentes a Minas Gerais setecentista culminaram em diversas referências acerca dos calundus, devido a serem citados em vários inquéritos da época. Diante desses achados, foi observado que Calundu poderia ser uma expressão utilizada para designar diversos tipos de práticas religiosas dos povos bantos, sendo comum nessas referências a citação da ocorrência de danças coletivas, batuques e ritos de cura que utilizavam ervas, comidas e uma espécie de bolsinha que continha fios de cabelos, ossos e unhas (Simas, 2022).

Diante do que foi exposto até aqui, podemos perceber que, em uma linha, temos ideias que tentam caminhar com o mito das três raças que formaria a identidade nacional brasileira, onde existiria uma noção de mestiçagem hierarquizada, tomando a cultura europeia como superior às afrodiáspóricas e indígenas para buscar uma legitimidade social e caminhar ao encontro do que é entendido como algo civilizado. Movimento esse que teria como base as propostas do Estado Novo de Getúlio Vargas, em que buscava a elaboração de uma identidade nacional. Já a segunda, mergulha nas culturas bantos existente no Brasil colônia para apontar uma origem africana da religião, assim como demonstrar também práticas semelhantes nos rituais indígenas que se dialogam com a religião. Essa estrutura religiosa que prioriza os conhecimentos afrodiáspóricas em relação aos europeus seria conhecida como Umbanda Omolokô, tendo Tancredo da Silva Pinto como uns dos intelectuais umbandistas defensores dessa linha (Simas, 2022).

É notável e defendido por autores como o pai de santo David Dias (2021) e a mãe de santo Flávia Pinto (2014), entre outros, que no decorrer da história da Umbanda há um movimento forte da branquitude para apagar e modificar suas tradições, caminhando junto com os interesses dos ideais do embranquecimento propagado no Brasil. O que seria importante aos povos de terreiros se atentarem a tais aspectos para romperem com essas tradições, a fim

de valorizar e reconhecer as bases filosóficas afrodiaspóricas e indígenas na construção das Umbandas, retornando às suas raízes.

Perante esses dados, notamos que as Umbandas não teriam em si uma data específica acerca da sua fundação, mas apresentariam um acúmulo de filosofias e saberes encantados que derivam de diversos rituais existentes. Com isso, fomentariam o estabelecimento de cultos diversos, dialogando com outros conhecimentos e se modificando de acordo com as referências que os nutrem. Uma religião aberta a outros saberes e, ainda sim, altamente tradicional (Simas, 2022).

Castiel Vitorino nos relata, entendendo alma como memória e o trauma brasileiro como trauma do esquecimento, que há nas Umbandas a experiência de cultuar almas/memórias, mas não são as das plantações e sim daquelas que conseguiram transfigurar. Assim, seria possível, através das giras de Umbandas, compreendidas como uma tecnologia espiritual e filosófica, lembrar no corpo o que a racialização tenta fazer esquecer, ou seja, ser inominável, insondável na linguagem colonial que quer marcar, coisificar (Comunica, 2020).

3.3 Umbandas e a história do Brasil: uma guerra na encruzilhada

É possível perceber, diante do que foi relatado até aqui, o papel da colonização na instauração dos modos de perseguição contra as religiões indígenas e afro-diaspóricas, sendo o racismo a base para esse movimento. Apesar da colonização ter chegado ao fim, a colonialidade foi fundada, dando continuidade nas ideologias e estruturas construídas naquele período. Assim, a perseguição contra as religiosidades não brancas cristãs se manteve.

Mesmo com o movimento de separação entre religião e Estado em 1891, oficialmente ocorrida na promulgação da primeira Constituição da República, não impediu que a discriminação e violência contra os povos de terreiros persistissem. Na mesma era pontuado que todas as pessoas e religiosidades poderiam exercer de forma pública e livremente seus cultos. Mas é importante lembrar que as religiões indígenas e afro diaspóricas não eram compreendidas como portadoras desses direitos. No primeiro Código Penal, entrado em vigor no ano de 1890, ainda existia a possibilidade de criminalização dessas práticas religiosas. De acordo com o mesmo, por não serem compreendidas como

religião, seus rituais eram considerados como crimes contra o exercício legal da medicina e a saúde pública, devido à utilização de saberes tradicionais com ervas e outros elementos para auxiliar nos processos de curas físicas, mentais e espirituais (Miranda, 2010).

Esse estilo de laicização do Estado brasileiro foi ganhando forma a partir da proclamação da República, através das ações promovidas pelas instituições do sistema de justiça criminal, se entrelaçando com a sistematização dos direitos civis. Essa materialização no cotidiano se deu através do controle e repressão policial e pelo tratamento em alguns casos e pessoas baseados em uma moralidade por parte do judiciário. Ou seja, o acesso a direitos consideraria aspectos físicos e culturais para serem reivindicados e reconhecidos. A discriminação promovida pela polícia e administração da justiça foi engendrada a partir de um ideal que nega a alteridade, não possibilitando a manifestação daquilo que considerava diferente, inferior, a cultura branca-euro-cristã. Sendo assim, os direitos de religiosidades não cristãs foram negados, suas práticas religiosas não se enquadravam naquilo que compreendiam como religião (Almeida, 2010).

Desse modo, podemos perceber que o processo de laicização da nossa nação não transferiu da esfera pública para a doméstica a religião. O que ocorreu inicialmente foi a retração do catolicismo devido à luta pela autonomia de manifestações religiosas de cunho afro diaspóricos e indígenas, publicamente. Foi por meio desses conflitos que emergiram os caminhos para essas religiões serem institucionalizadas e, posteriormente, descriminalizadas (Almeida, 2010).

No caso das Umbandas, de acordo com José Henrique Oliveira (2009), a sua institucionalização caminhou ao encontro do projeto político-ideológico implementado pelo Estado Novo. Durante esse período houve o movimento de instaurar um caráter nacionalista na religião, uma estratégia para institucionalizá-la e legitimá-la. Também ocorreu a apropriação de um discurso evolucionista, em que população brasileira apresentava de maneira singular o “encontro” entre brancas, negras e indígenas. Para ele, esse movimento visava construir estratégias para flexibilizar a entrada das Umbandas nos espaços religiosos, tendo como base a “interpretação livre” do projeto político-ideológico elaborado no Estado Novo (Oliveira, 2009).

Cabe lembrar que esse novo modelo de governança começa a ser implementado na sociedade, promovendo o ideal de que o caráter mestiço brasileiro seria uma característica auxiliar no desenvolvimento socioeconômico da nação. Nesse modelo, também era divulgado o discurso sobre a não existência de conflitos étnicos e raciais no Brasil, sendo o encontro e as relações entre brancas, negras e indígenas algo pacífico (Oliveira, 2009).

As Umbandas, então, apresentariam esse ideal defendido no Estado Novo, de acordo com as intelectuais umbandistas que buscavam promover a institucionalização da religião. Por apresentar traços culturais e religiosos de povos brancos, indígenas e negros, ela se enquadraria nessa busca por uma identidade nacional almejada nesse projeto de nação (Isaia, 2012). No entanto, para concretizarem esse objetivo, era preciso ainda uma reestruturação das heranças multiculturais que compõe as Umbandas, dando maior ênfase às de caráter euro-branca-cristãs. Assim, acreditavam, algumas umbandistas, que poderiam institucionalizar a religião e saciar seus desejos por reconhecimento e ascensão social, caso esses objetivos fossem materializados (Oliveira, 2009).

De acordo com Ortiz (1984), para promover a legitimação das Umbandas, foram traçadas duas estratégias desenvolvidas por um grupo de pais de santo que ele nomeava como “intelectuais da religião”. A primeira tática foi a fundação da Federação Espírita de Umbanda em 1939, cujo objetivo era de funcionar como interlocutor entre os terreiros afiliados e o Estado, buscando o fim da repressão policial que tinha sido intensificada em meados de 1937 devido à criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefias de polícia. Quanto à segunda estratégia, resultado da primeira, foi criação do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda realizado em 1941. Esse congresso tinha duas finalidades: interna, buscando universalizar as giras, colocando a prática da caridade como doutrina central; e externa, direcionada à sociedade laica, pretendendo oferecer explicações de caráter científico desmistificando os rituais mágicos que ainda permaneciam nas Umbandas (banhos com ervas, tabaco, defumadores, pólvora para descarregos, etc.). Ortiz ainda pontua, a partir de uma perspectiva organizacional, que é apenas após essas duas datas que podemos falar de um movimento público e oficial.

Nesse movimento de tentar institucionalizar e acabar com o racismo religioso, essas umbandistas buscaram estratégias que não criassem um

enfrentamento direto. Foi através do assimilacionismo político-ideológico estadonovista que elaboraram suas ferramentas para atingir seus objetivos. Por exemplo, a criação de uma federação, ao utilizar esse termo, deu um caráter simbólico de unidade nacional para a religião. Ou seja, souberam utilizar o discurso estatal, através de elementos chaves, e redirecioná-los de acordo com seus interesses, possibilitando às Umbandas adentrar na estrutura do Estado através da via institucional. Assim, a federação serviria como meio para intermediar com o Estado a regulamentação das Umbandas e também findar as abatidas policiais que sofriam (Oliveira, 2009).

Uma grande questão que surge nessa tentativa é o fato de a religião ter bases filosóficas e culturais africanas e indígenas, assim o racismo presente na sociedade não permitia conceder o status de religião às Umbandas. O congresso criado em 1941 foi uma tentativa de desafricanizar e desindigenizar as práticas religiosas das Umbandas, lida por algumas pesquisadoras como forma de buscar a aceitação do Estado e a sociedade brasileira (Silva, 2023).

Não podemos negar esse movimento que almeja a aceitação da religião no Brasil, porém não podemos negligenciar a ação de embranquecimento das mesmas. Todo esse movimento de institucionalização e elaboração do congresso é encabeçado em grande parte por homens brancos umbandistas burgueses, frutos e mantenedores do mito da criação aqui já explicitado. São aqueles que, desiludidos com o espiritismo, se aproximam das macumbas cariocas e trazem consigo sua cristandade, brancura, falsa superioridade, etc. Dessa forma, começam a reestruturar as Umbandas a partir de uma perspectiva colonial, racista e cristã (Silva, 2023).

Nesse sentido, os discursos dessas umbandistas eram formulados para explicitar um caráter milenar da religião, aproximando-se do hinduísmo para evidenciar tal aspecto. Também buscavam comprovar a existência de uma doutrina filosófica que guiava as condutas morais e éticas das adeptas, visto que os grupos formuladores da religião não eram considerados como portadores de tais aspectos. Outro ponto a ser destacado na construção desses discursos é a aproximação ao cientificismo como forma de explicar e “domesticar” os rituais mágicos-litúrgicos que ocorriam. É através desses três aspectos que surge a racionalização das Umbandas para Ortiz (1999), vinculada a uma “expertise” de

caráter urbano e que almejava apresentar respostas para a questão da sistematização do cosmo religioso.

É a partir dessas questões que diversas lideranças religiosas umbandistas começam a publicar livros, participar de entrevistas, ocupar as mídias, criar organizações representativas, etc. Criando uma onda de divulgação da religião reformulada para que assim pudessem universalizar seus ritos, filosofias e cosmovisões. Emergindo, dessa maneira, uma religião nacional. No entanto, essa universalização não atingiu em máxima seu objetivo. As divergências entre as mães e pais de santo acabaram mantendo vivo os diferentes modos de ritos das Umbandas, e também havia aquelas, como tata Tancredo Pinto da Silva, que defendiam Umbandas que valorizassem os aspectos culturais e religiosos afro diaspóricos existentes na religião, negando o processo de embranquecimento ocasionado pela federação (Oliveira, 2009).

Mesmo com essas ações visando a superação do racismo religioso e o reconhecimento das Umbandas como religião, não impediu que os ataques continuassem. O fim da colonização e a laicização do Estado brasileiro, ao invés de criar mecanismos de proteção às CTTs, metamorfoseou os modos de violências e construiu, no plano legal, a perseguição contra essas religiosidades. No século XX, era comum a invasão por parte da polícia aos terreiros, tendo no estado do Rio de Janeiro operações policiais montadas para acabar com as macumbas existentes. Toda essa política de silenciamento e violência tinha como base o código penal já citado aqui anteriormente, no qual era apontado que essas práticas religiosas eram uma afronta à medicina, à saúde pública e extorquiam as pessoas que as procuravam (Oliveira, 2009).

Outros agentes incentivadores e promotores do racismo religioso surgem no final do século XX, entre meados da década de 1980 e 1990. O crescimento das igrejas de cunho pentecostal no Brasil começa a modificar a cena religiosa da sociedade. As favelas são um grande exemplo do crescimento e influência dessa nova instituição cristã. Antes do seu aparecimento nesses espaços, os terreiros tinham uma grande influência religiosa junto com o catolicismo. Era comum encontrar nas comunidades símbolos que expressavam a cultura de terreiro, assim como locais para colocar oferendas (Vital da Cunha, 2014).

A presença das macumbas nas favelas era tão significativa que a sociedade tinha o imaginário no qual ser de uma comunidade era ser de terreiro.

As traficantes que moravam nesses territórios tinham, em muitas das vezes, ligações com as CTTs, construindo símbolos religiosos nesses espaços que remetiam à sua fé, além de patrocinar festividades encabeçadas pelas mães e pais de santos daqueles locais. A proximidade entre traficantes e macumba era tanta que se tornou comum por parte da mídia e da polícia associá-las às religiões de matrizes afro diaspóricas e indígenas, como exemplificado na manchete divulgada no jornal O Dia em 1996 que segue abaixo (Vital da Cunha, 2014).

Manchete – ‘Ritual de morte no Andaraí’ – Filho de advogado é o quarto executado por tráfico em frente à imagem de Zé Pilintra. Ao sair de casa, na manhã de sábado, Augusto Felipe Montarroyos, 25 anos, tinha um encontro marcado com o macabro: ele foi sequestrado, executado com tiros de fuzis AK 47 e seu corpo ofertado a uma imagem de Zé Pilintra – exu na umbanda ou egum (alma) no candomblé, usado para o bem ou para o mal – por Marcelo Lucas da Silva, o Café, chefe do tráfico de drogas nos morros do Andaraí e Divinéia. Augusto foi a quinta pessoa executada este ano por Café em frente à imagem de Zé Pilintra, numa rua de acesso ao morro da Divinéia. As mortes – ligadas ao tráfico de drogas e associadas à magia negra – estão sendo investigadas pela polícia (O Dia, 29/10/1996) (Alvito, 2001, p. 212 apud Vital da Cunha, 2014, p. 69).

É a partir da chegada dos pentecostais nessas comunidades que a cena religiosa começa a ganhar outros ares. Em um mapeamento acerca do crescimento de religiosos pentecostais nos países considerados do “Terceiro Mundo”, é explicitada uma possível relação entre o seu crescimento e o fato de atuarem principalmente em espaços onde há uma maior vulnerabilidade social e desigualdade. Não seria por acaso que grande parte das suas seguidoras são pessoas pobres (Vital da Cunha, 2008).

A presença das pentecostais nas favelas começa a influenciar na existência das CTTs nesses espaços. Christina Vital da Cunha (2008) nos relata que após a entrada e crescimento dessas religiosidades na comunidade Acari, no norte do Rio de Janeiro, os símbolos (imagens, grafites, santuários, estatuas, etc.) das religiões de matrizes indígenas e afro diaspóricas foram retirados/substituídos. Há um apagamento das expressões macumbeiras nesse território, com festividades sendo encerradas no decorrer dos anos. Assim, a presença pentecostal nessa favela mudou os aspectos religiosos e culturais daquele lugar, um movimento que também poderá ser visto em outras comunidades.

A grande questão que surge nesse crescimento é o fato de as pentecostais terem um discurso contrário às CTTs, classificando-as como práticas demoníacas. Ou seja, seu crescimento cria novos grupos que impulsionam o racismo religioso contra os povos de terreiros, reativando modos de violência e perseguição contra essas comunidades tradicionais. Há uma grande contradição nesses ataques, já que diversos seguimentos neopentecostais carregam em suas práticas religiosas características que se assemelham às das macumbas, a exemplo das sessões de descarrego (Miranda, 2021).

A presença pentecostal nas favelas criou um ambiente propício para surgimento do entrelaçamento dessas igrejas com o tráfico de drogas no final da década de 1990. No decorrer dos anos, torna-se comum o diálogo entre lideranças de tráfico com as das igrejas. Além das ideologias pentecostais adentrar no mundo do crime, começa a ser comum as traficantes participarem dos cultos e auxiliarem nos eventos promovidos por essas instituições. É a partir desse encontro que irão surgir grupos como o “Bonde de Jesus”, que em sua manifestação tão contraditória se coloca como defensores dos ideais propagados por essa religião ao mesmo tempo que são integrantes de facções criminosas (Miranda et al, 2022). Cabe ainda apontar que

[...] a comunicação entre os ethos pentecostal e o ethos de guerra/violência presente nas favelas é assumido [...] como um fator preponderante para a compreensão do grande número de igrejas evangélicas nessas localidades. Ou, em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais, perspectiva esta que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra; que fala do inimigo; do chamamento ao “exército do Senhor”; que ritualmente lança mão de arroubos emocionais e de um linguajar bélico, se comunica muito com o próprio ethos dos moradores, de forma geral, entre eles os “bandidos” (Vital da Cunha, 2008 p. 4).

Essa união entre neopentecostais e traficantes começou a intensificar as perseguições contra as CTTs. Facções criminosas, como o Terceiro Comando Puro, promoveram ações extremamente violentas contra religiosidades afro e indígenas em alguns territórios no estado do Rio de Janeiro. O “Bonde de Jesus”, por exemplo, criado pelo TCP, foi responsável por diversos atentados contra os terreiros. Desde 2007, o racismo religioso promovido por traficantes neopentecostais vem ganhando destaque nas mídias, onde são relatadas ações

discriminatórias como ofensas verbais, quebra de objetos sagrados, destruição de terreiro, ameaças e homicídio de lideranças religiosas afro diaspóricas e indígena (Miranda et al, 2022).

Como as Umbandas são classificadas pelas demais igrejas cristãs, principalmente as pentecostais, como associadas ao mal/diabo, acabam incentivando e promovendo o racismo religioso e os atentados contra a religião (VITAL DA CUNHA, 2014). Há também relatos que essas violências são praticadas por alguns desses traficantes por acreditarem que foi feito algum tipo de magia para prejudicá-los, sendo que algumas dessas crenças são fomentadas por pastores que afirmam ter tido uma revelação de que fizeram macumba para a pessoa. Desta forma, traficantes associadas às práticas pentecostais começam a coagir, exilar e agredir umbandistas, enviando jovens traficantes para praticarem tais violências (SILVA, 2021). Cabe dizer que essas violências também são praticadas e incentivadas pelas milícias, porém há um silenciamento do papel desse grupo na propagação do racismo religioso na nossa sociedade (Miranda et al, 2022).

Percebemos que as CTTs são constantemente atacadas por diversos grupos na sociedade. Entre janeiro de 2011 a abril de 2021, Miranda et al (2022) catalogaram 150 ocorrências midiáticas sobre racismo religioso contra patrimônio público (imagens e monumentos públicos), patrimônios privados (terreiro e residência), contra pessoa (ataques e atentados); dessas, 81 são relativas a vitimizações sofridas pelas CTTs. No que tange ao número de denúncias que colocam o tráfico como principal promotor do racismo religioso no mesmo período, das 51 ocorridas, 11 são supostamente de autoria de traficantes, tendo o TCP como autor de 10 e o TC de uma.

Os atentados aos povos de terreiro não ocorrem apenas aos espaços privados da religião, mas também nos espaços públicos. É comum nas denúncias as vítimas relatarem que os ataques ao quais sofreram foram em praças, no metrô, nas ruas etc. De acordo com Fonseca e Giacomini (2013), dos 393 casos de agressões fora das CTTs, 57% dos casos ocorreram em lugares públicos, ou seja, 225 casos. Outra questão sobre esses atentados é que cerca de 57% dos casos ocorrem próximo às instituições religiosas de cunho neopentecostal. Quanto aos estados que mais ocorrem violência contra as CTTs, Rio de Janeiro e a Bahia lideram a lista, sendo também, depois do Rio

Grande do Sul, os de maiores concentrações de CTTs no Brasil (Nogueira, 2020).

Vale dizer que, diante das violências praticadas contra os povos de terreiro e demais religiões, há um movimento de inclusão de algumas pautas referentes a proteção as CTTs no âmbito judiciário. Na lei 7.716, criada em cinco de janeiro de 1989, conhecida como Lei Caó (em homenagem ao seu criador), onde configura como crime ações que carregam consigo preconceito de raça ou de cor, foi incluído que atitudes preconceituosas devido à religião, etnia e ou precedência nacional também seriam consideradas como crime. A inclusão de preconceito religioso como crime na lei citada acima ocorre em 21 de setembro de 1990, servindo como ferramenta para enfrentar as violências praticadas contra essas religiosidades. Porém, cabe pontuar que a lei, na prática, sofre com diversas limitações na sua implementação, seja devido às delegacias não terem conhecimento da mesma, por considerar que as denúncias não se enquadram dentro dessa lei ou pela discriminação praticada pelas próprias delegacias (MIRANDA, 2010). Os dados apontados até aqui demonstram que mesmo a Lei Caó ter surgido a 33 anos atrás, não deu conta de solucionar e punir os casos de racismo religioso na sociedade brasileira.

Apesar dessa realidade tão violenta contra as Umbandas, suas praticantes criam meios para lidar com tudo aquilo que fazem dela. Assim, quando dizem que estão cultuando sataná, elas cantam pontos que têm o poder de ressignificar os discursos negativos, transformando o ataque em força de resistência. Esses pontos cantados são expressões rituais e espirituais que têm grande significado nas práticas das Umbandas. A exemplo do ponto que segue abaixo, cantado para Exu em alguns terreiros.

Quem é aquele homem
Montado na mula preta,
Bebendo sangue de bode
Dizendo que era o Capeta.

Ai ai ai...

Montado na mula preta
Bebendo sangue de bode
Dizendo que era o Capeta.
Com seus olhos vermelhos
E seus chifres para trás,
Bebendo sangue de bode
Murmurando sataná.

Quem é? Quem é?
Montado na mula preta
Ai ai ai...
Montado na mula preta.
Ele é seu Pinga Fogo
Dizendo que era o Capeta (Ogumjá, 2021).

É importante lembrar que a linha de Exu e das Pombas-Giras são as mais associadas ao Diabo, devido alguns elementos simbólicos relacionados as essas entidades e a visão deturpada construída sobre elas. Dessa forma, ao cantar esses pontos, as praticantes não apenas resistem à discriminação, mas também afirmam a legitimidade e a importância de suas crenças. Essa capacidade de reinventar símbolos e narrativas é uma forma poderosa de enfrentar a violência simbólica e cultural imposta pelas narrativas discriminatórias.

Esses atos de ressignificação são uma maneira de preservar e fortalecer as tradições das Umbandas, reafirmando a identidade religiosa e cultural das praticantes. Além disso, eles representam uma resposta ativa contra os estigmas e estereótipos que historicamente foram associados a essas religiões, como no caso do ponto cantado para a pomba-gira Sete Saias.

Pomba-Gira Sete Saias
Sabe do que é capaz
Botou fogo no inferno
E discutiu com Satanás.
E ela disse seu moço
Tome cuidado
Pomba-Gira não tem chifre,
Pomba-Gira não tem rabo.
Mas todo mundo sabe
Quem tem medo é o Diabo,
Mas todo mundo sabe
Que ela engana o Diabo
(Tema, 2023).

É notório na história das Umbandas a política de silenciamento e aniquilamento contra suas práticas e seguidoras. Tendo que criar formas de resistir e re-existir para cultivar seus saberes, cosmovisões e tradições. Por representar caminhos que divergem do mundo branco-euro-cristão, acaba sendo vítima desses atentados. Ao abrir caminhos para novos modos de se relacionar com o mundo e consigo mesma, fomenta o medo naquelas que não aceitam ou

não compreende o diferente (Nogueira, 2020). E como bem nos lembra Cida Bento (2022), o medo do diferente é intrínseco à branquitude.

4 As Umbandas em Campos dos Goytacazes

Antes de adentrarmos no mundo umbandista campista, iremos ressaltarmos algumas características importantes acerca do seu território para podermos compreender as dinâmicas que a atravessam. Antes de ser nomeado como Campos dos Goytacazes, seu território estava sob domínio dos povos Goytacazes que residiam em Lagoa Feia, Carapebus, Ponta de São Tomé e toda a Costa do mar correspondente até as proximidades de Macaé. Uma etnia conhecida por suas habilidades marítimas e por resistir bravamente às investidas dos colonizadores portugueses (Alves, 2021).

Com o processo de colonização chegando a esse território, no século XVI Dom João III entregou a capitania de São Tomé, posteriormente nomeada como Paraíba do Sul, para Pero Góis da Silveira. É a partir desse momento que começam os embates entre as portuguesas e as Goytacazes, mas foi apenas nos anos posteriores que a primeira começa o processo ocupacional do território (Câmara, 2014).

Em 1627, a capitania de São Tomé foi dividida em gebas que foram entregues a sete capitães portugueses, gerando assim o processo ocupacional. Porém, é apenas em 1677 que a vila São Salvador dos Campos dos Goytacazes é fundada por Visconde d'Asseca, sendo dominada pelo mesmo por cerca de um século. Já em 1750, as Assecas perdem o domínio sobre o local e é a partir desse momento que há uma expansão da plantação de cana-de-açúcar, tornando-se no decorrer dos anos parte fundamental da cultura econômica da cidade. Devido ao seu crescimento em virtude do latifúndio, a Vila de São Salvador dos Campos é elevada ao status de cidade em 28 de março de 1835 (Câmara, 2014).

A cultura canavieira que promoveu o crescimento e o reconhecimento nacional da cidade, foi sustentada pela escravização e etnocídio de pessoas não-brancas. Os povos bantos, sequestrados do território hoje conhecido como Angola, assim como os Goytacazes, foram as grandes vítimas dessas atrocidades. O número populacional de escravizados foram tão grandes que, em 1816, representavam 54,38% da população local (Lima; Molina; Silva, 2013).

Diante do racismo praticado durante esse período, o movimento abolicionista esteve presente na cidade, tendo fundado em 17 de julho de 1881

a Sociedade Campista Emancipadora. Nomes como dos jornalistas Luiz Carlos de Lacerda e José Carlos do Patrocínio foram fundamentais para o surgimento e fortalecimento desse movimento na cidade, sendo também figuras importantes no contexto nacional para o combate à escravização de pessoas negras. José do Patrocínio, devido à sua luta e conquistas para com o povo não branco, ficou conhecido como Tigre da Abolição (Câmara, 2014). Apesar da grande representatividade de militantes campista na luta contra o racismo e a escravidão, a cidade de Campos dos Goytacazes foi uma das últimas no Brasil a abolir a escravização de povos negros, gerando consequências nas dinâmicas raciais presentes em seu território (Lima; Molina; Silva, 2013).

Uma característica que podemos destacar como fruto desses processos é a divisão espacial da cidade. O rio Paraíba do Sul ganha um papel fundamental para estabelecer uma divisão no município. Como o racismo e o processo de colonização promoveram os lugares que poderiam ser ocupados por determinados corpos, as pessoas não brancas foram colocadas para alojarem-se em bairros mais afastados do centro econômico da cidade. Ou seja, os territórios não valorizados e afastados foram designados para essas indivíduos. Assim, o rio entra como um elemento para estabelecer essa divisão, no qual o lado sulista, onde está localizado o centro da cidade, é mais valorizado e apresenta um quantitativo maior de corpos brancos. Já o lado nortista do rio, conhecido como Guarus, é considerado como uma área periférica com índices altíssimos de pessoas em extrema pobreza, além de não conter números significativos de equipamentos públicos (Souza & Silva, 2020).

É importante pontuar que a região de Guarus em 1675 foi destinada em sesmarias para as indígenas Guarulhos, podendo elas construir suas aldeias com a “proteção” da ordem católica dos padres Beneditinos. Foi lá também que depois da abolição grande parte da população negra estabeleceu suas residências. Assim, podemos perceber que historicamente e territorialmente esse subdistrito foi segregado, destinado especialmente para a população não branca (Souza & Silva, 2020).

Cabe dizer que do lado onde está localizado o centro também há áreas periféricas, situadas mais afastada do mesmo. Quanto ao subdistrito de Guarus, é impõe relatar que é formado por aproximadamente 40 bairros, porém há um imaginário na cidade de que tudo depois da ponte é Guarus. Esse aspecto é

alimentado pelas mídias que, ao noticiarem alguns casos de violência no lado norte da cidade, logo já o configura como ter ocorrido em Guarus, não fazendo a distinção de qual bairro ocorreu tais ações (Souza & Silva, 2020).

Assim, acabam generalizando todo o território, principalmente no quesito violência, pois por apresentar índices altos de homicídio, disputas de territórios por facções criminosas e uma alta concentração de pessoas pretas, colocam como se todo o território e as pessoas que lá habitam fossem iguais. Dos 40 bairros situados no subdistrito, apenas oito são destacados nas mídias devido à violência, que são Santa Rosa, Eldorado, São José, Jardim Carioca, Custodópolis, Parque Guarus, Guarus e Parque Aldeia. (Souza & Silva, 2020).

Quando essas generalizações são feitas, apaga-se todo um contexto histórico, político, social e econômico que atravessa o território. Fortalecem o silenciamento acerca do descaso em relação à falta de segurança e políticas públicas (educação, saúde, lazer, saneamento básico, etc.), das populações que lá se encontram sendo mais vulneráveis a violência, principalmente por parte da polícia, entre outros aspectos (Souza & Silva, 2020).

Agora, ao adentrarmos nos dados mais recentes sobre a população campista, no que tange seu quantitativo, há aproximadamente 483.540 pessoas no município. Ainda de acordo com o levantamento feito pelo IBGE em 2022, 48,54 % se consideram como brancas, 0,07% indígenas, 36,61% pardas, 14,13% pretas e 0,64% amarelas. Percebemos diante desses números que mais da metade da população campista se considera como não branca.

No que se refere aos aspectos religiosos da cidade, devido ao processo de colonização exercido em todo território brasileiro, a religião católica foi imposta sobre as indivíduos que aqui se encontravam, sendo negado o direito à prática de outras religiosidades. Consequentemente, Campos dos Goytacazes teve sua população também obrigada a seguir esse credo no decorrer da história, gerando assim uma grande concentração de pessoas católicas em seu território. Esse aspecto irá influenciar nos dados atuais acerca da presença dessa religião em solo campista. Não é por acaso que nos dados do IBGE de 2010 é apontado que 289.302 pessoas se consideram como Católica Apostólica Romana, 1134 Católica Apostólica Brasileira e 267 Católica Ortodoxa.

O porcentual alto de pessoas que se declaram como católicas neste território em dias atuais também é atravessado por questões como a influência

da família, principalmente a mãe, e por causa das ações evangelizadoras buscando novos jovens para ingressarem no catolicismo. A virada que ocorre na atualidade é que algumas católicas campistas, de acordo com a pesquisa desenvolvida por Cecília Mariz, Wania Mesquita e Michelle Araújo (2018), expressam que suas escolhas religiosas se deram no âmbito do pessoal, não como algo imposto, mas sim a parti da sua experiência com a mesma.

Outra religião que também apresenta um número significativo de pessoas associadas são as de caráter evangélicas, ganhando cada vez mais espaço no território e influenciando nas dinâmicas estabelecidas entre a sociedade e as Umbandas. Dados do IBGE (2010) apontam que 185.441 pessoas se declaram como evangélicas e 64.285 Evangélicas de Missão. Apesar do crescimento de outra religião no território, percebemos que ainda os religiosos do município se situam em sua maioria dentro do cristianismo.

Junto com o catolicismo, as igrejas neopentecostais têm um grande papel na discriminação das religiosidades de tradições africanas e indígenas, ainda mais com o poder que exercem na sociedade e em seus membros (Lima; Molina; Silva, 2013).

Apesar da presença maciça dessas religiões, aquelas de tradições africanas e indígenas ainda se mantiveram na cidade, tendo também uma representação significativa apesar das políticas de silenciamento e aniquilamento. Segundo alguns dados do IBGE (2010), haveria na cidade 630 pessoas que se declaram de religiosidades de tradição afro e indígenas, sendo 449 umbandistas e 181 candomblecistas. Porém, há outros dados como os da Lima et al (2015) que estimou conter mais de 100 terreiros na cidade, umbanda e candomblé, contendo em torno de 2400 participantes.

Outro dado referente às religiões de matrizes africanas e indígenas é o encontrado no trabalho de Soares (2004). Em uma entrevista com José Geraldo de Carvalho, presidente da então extinta Federação Espírita de Umbanda de Campos, é relatado que

O presidente da federação, fundada em 1954, salienta que estão filiadas 300 tendas espíritas e devem existir mais 100 que atuam isoladamente e que embora não tenha um cálculo exato, o número de umbandistas é de cerca de 4 mil [...] (Soares, 2004 p. 68).

Devido ao racismo religioso existente na sociedade brasileira, acaba que quando há a coleta desses dados aquelas que são associadas a alguma dessas religiões se nomeiam como espírita e até católico, para não sofrerem com a estigmatização e discriminação por serem umbandista ou candomblecista, e também por causa do sincretismo religioso que aproximam essas religiosidades (Nogueira, 2020). Outro aspecto também é a dimensão territorial de Campos dos Goytacazes, o que acaba dificultado encontrar os terreiros existentes na cidade. Consequentemente, há uma subnotificação nos dados referentes à quantidade de fiéis e terreiros de tradição afro-indígenas (Lima et al, 2015).

Outro ponto que podemos destacar é maior concentração de terreiros que trabalham na linha de Umbanda. De acordo com o “Catálogo As Religiões Afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação”, desenvolvido em um projeto de extensão vinculado ao Núcleo de Estudos da Exclusão e da Violência – NEEV/UENF, dos 72 terreiros catalogados, 54 trabalhavam com a linha de Umbanda, sendo que vários destes praticavam a linha de candomblé (Lima et al, 2015).

Percebemos que as Umbandas são maioria nesse território, talvez pelo fato de os povos bantos serem aqueles que foram sequestrados e trazidos para essas terras, pois, com já apresentamos há uma grande contribuição das cosmovisões bantos para a formulação daquilo que seria compreendido como Umbanda no estado do Rio de Janeiro. Quanto aos Candomblés, ao que indica, teriam chegado à cidade em 1970, com pais e mães de santo umbandistas buscando também se iniciar dentro da religião. O que possivelmente influenciou na grande quantidade de casas que trabalham tanto na linha de Umbanda como na de Candomblé atualmente (Alves, 2021).

4.1 O racismo religioso na história campista

Devido à presença de diversos povos bantos e dos indígenas Goytacazes e Guarulhos em Campos dos Goytacazes, suas espiritualidades se enraizaram nesse solo, dando possibilidade para o surgimento da cena macumbeira que hoje aqui está florescida. Uma história atravessada por diversas violências fomentadas pela colonização, Estado, polícia, igrejas de teor cristão, facções criminosas e a sociedade de forma geral.

Desde 1877 é possível encontrar registro sobre a presença dessas religiosidades no município. Nos jornais da época era comum encontrar notícias referentes à presença das macumbas nesse território. Como o caso relatado no jornal O Monitor Campista (1877, p. 3), no qual trazia a notícia que segue abaixo

Feitiçaria - Demos, há poucos dias, notícia da prisão de um escravo fugido, que se achava acoutado em casa de uma tal Maria Suçuarana, para servi-la como feiticeiro e por meio de sua indústria, estreitar os laços de amor entre os queridos e suas queridas (apud Silva & Ramos, 2023, p. 319).

Manchetes como essa nos permitem averiguar a presença de religiosidades não cristãs em Campos dos Goytacazes, nos demonstrando que mesmo diante de uma política de morte, silenciamento e de racismo religioso essas práticas se mantinham vivas. Nessas mesmas notícias é possível observar o papel da polícia na repressão e efetivação da criminalização dessas religiosidades. Um braço do governo que mantinha firma a ideologia da colonização acerca dos aspectos culturais religiosos de povos não brancos. Em 1900 é possível novamente ver o racismo religioso se operando através das batidas policiais. Na notícia divulgada pelo mesmo jornal já citado é relatado a seguinte questão

O Sr. Theotônio de Faria, comissário de polícia no 7º districto prendeu ante-hontem um curandeiro, conhecido pelo nome de Dr. Francisco, apreendendo diversos embrulhos de ervas, vidros com mel de abelha, pomadas, verde-pariz, pólvora, óleo de rícino, um patuá, etc. [...] Ao que parece, os curandeiros têm especial predilecção por Guarulhos; já é o segundo que alli apparece nestes últimos tempos [sic.] (O MONITOR CAMPISTA, 1900. p. 03 apud Silva & Ramos, 2023, p. 318).

Uma questão interessante apresentada nessa manchete é o fato de apontarem Guarulhos, hoje conhecido como Guarus, ser o local onde há uma predileção das macumbeiras. Como já apontado aqui anteriormente, esse foi um território destinado para os povos indígenas Guarulhos, por isso o nome dado ao local naquela época, e também por pessoas negras após a abolição. Ou seja, devido à presença desses corpos nesse local, sua cultura religiosa se mostrava com maior expressividade.

Continuando na história religiosa da cidade, entre 1930 e 1945, período compreendido como Estado Novo, houve um aumento significativo no racismo religioso no Brasil. O município de Campos dos Goytacazes também sofreria com essa questão (Silva & Ramos, 2023). Mesmo que, como apontado nos

tópicos anteriores, houvesse um movimento de umbandistas tentando assimilar as Umbandas ao projeto político-ideológico do governo de Getúlio Vargas, não impediu os atentados contra elas, principalmente as ministradas por pessoas não brancas de pouco status na sociedade branca. Aquelas que aderiram ao processo de embranquecimento e seus membros ocupavam lugares de poder na sociedade brasileira conseguiram se esquivar de alguns ataques que emergiam (Oliveira, 2009).

Durante o Estado Novo foi possível encontrar notícias vinculadas nos jornais campistas acerca do racismo religioso praticado contra algumas macumbas da cidade. A exemplo da manchete publicada no jornal Folha do Commercio em 25 de fevereiro de 1934, que diz

TRÊS GRANDES 'MACUMBAS' INOPINADAMENTE SUPREENDIDAS - A polícia de Campos, bem orientada na sua ação organizou uma canôa contra três macumbas na rua Espírito Santo. Nêsses antros de exploração e ignorância, onde as consultas são cobradas em altos preços, foram presas cento e tantas pessoas, entre as quais se encontravam, segundo nos informaram, várias pessoas de boa sociedade. [...] Sôbre os macumbeiros, com o fim de apurar a responsabilidade de cada um dêles, foi aberto o necessário inquérito (FOLHA DO COMMERCIO, 1934, p. 1 apud Silva & Ramos, 2023, p. 319).

É anunciado também no jornal Folha do Commercio em 1940 uma campanha promovida pela polícia local contra as macumbeiras e a prática do curandeirismo. Nessa era relatado que ações de atentados contra essas religiosidades e a quem as praticava não cessariam (Alves, 2018, p. 3). Na mesma década, outra notícia ganharia destaque no mesmo jornal. Nela é exposto a denúncia feita por um vizinho em 1948 acerca de rituais que ocorriam próximo à sua residência. A manchete dizia assim,

Foi dada queixa da macumbeira, na polícia. Moacir Gomes da Silva apresentou queixa à Delegacia de Polícia de que sua senhoria, conhecida pelo nome de Nenê, residente na rua Cardoso de Melo nº 98, vive explorando os incautos com as chamadas 'macumbas', fazendo profissão desses consenticulos. Convidou ele a polícia para vêr um 'ponto' que a 'macumbeira' colocou no quintal do queixoso, que se compõe de um oratório com velas, charutos, ramos de mato e uma cruz (FOLHA DO COMMERCIO, 1948, p. 1 apud Silva & Ramos, 2023, p.319-320).

O papel da polícia promovendo atentados contra as CTTs continuou nas décadas seguintes, sendo relatado pelo Babalawô Carlos Simbocam em uma entrevista para a pesquisa de dissertação "Religiões Afro-Brasileiras em Campos

dos Goytacazes: Territórios, Conflitos E Resistência” construída por Anderson Luiz Barreto da Silva (2020). Na mesma, é apontado que entre 1960 e 1970, período da ditadura militar, um delegado conhecido como “Belô” foi realocado para Campos dos Goytacazes com a missão de perseguir e reprimir os cultos de Umbandas na cidade.

Algumas das justificativas utilizadas para o racismo religioso praticado pela polícia é que as umbandistas não respeitavam a legislação, diferente das outras religiões que acatavam as leis. Essa questão fica explícita em um trecho retirado do jornal O Fluminense de 1977

... O delegado Moacir Bellot, quando esteve lotado em Campos, teve sérios atritos com umbandistas, os quais ele acusava de não cumprirem o regulamento, principalmente a obtenção de licenças e o respeito à Lei do Silêncio (O FLUMINENSE, 1977. p. 710 apud Silva & Ramos, 2023, p. 320).

Com o crescimento das neopentecostais no Brasil, principalmente na periferia das cidades, emerge na sociedade um novo grupo para impulsionar os atentados às CTTs, como já explicitamos anteriormente. Campos dos Goytacazes também irá apresentar casos de racismo religioso praticado por esse seguimento cristão. Na pesquisa desenvolvida por Lana et al (2015) é relatado ataques verbais, físicos e patrimoniais praticados pelas neopentecostais, tendo a Igreja universal do Reino de Deus – IURD um grande papel nessas agressões. As IURD disseminam um discurso que demoniza os terreiros, travando uma batalha espiritual contra aquelas que supostamente praticam o mal em sua concepção cristã. Juntando com a sua relação com as facções criminosas cria um ambiente propício para a manutenção dos atentados às CTTs. No Tab Uol em 2020, é noticiado essa combinação e os efeitos gerados na cidade.

Certas correntes do neopentecostalismo costumam associar as religiões de matriz africana ao diabo. Como Cruzados pós-contemporâneos, traficantes coagiram, exilaram e agrediram sacerdotes e praticantes de umbanda, candomblé e outras religiões. [...] Depois de 2013 e nos anos seguintes, a perseguição religiosa se repetiu em comunidades ocupadas pelo TCP em Campos dos Goytacazes e na Baixada Fluminense. Jovens traficantes de baixa patente eram enviados aos centros, ordenando a proibição de guias, roupas brancas, toque de atabaques e exposição de imagens do lado de fora dos terreiros. Quem ousou contestar foi expulso da comunidade e teve o local depredado (MAXX, 2020 apud Silva & Ramos, 2023, p. 321-322).

Diante dessas dinâmicas de violência ocorrendo contra as religiosidades afro diaspóricas e indígenas, emergiu uma parceria entre religiosas de CTTs; a Programa de Apoio a Igualdade Racial (PAIR), setor associado a Secretaria Municipal de Família e Assistência (SMFAS) tendo Gilberto Totinho como coordenador; e o Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência (NEEV), pertencente à UENF (Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro), no qual é coordenado pela Dra. Lana Lage da Gama Lima. O fruto desse encontro germinou no I Fórum de Religiosidades de Matrizes Africana e Afro-Brasileira ocorrido em 2014. O tema abordado no encontro foi “O Enfrentamento da Intolerância Religiosa na Garantia dos Direitos Humanos e da Cidadania” (Silva & Ramos, 2023).

Foi através deste fórum que se concretizou um espaço que promovesse debates e ações conjuntas entre as agentes já citadas acima de forma contínua, nascendo assim o Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB). Esse segue ativado até os dias atuais, sendo um órgão representativo das CTTs na cidade, formado pela sociedade civil. As relações institucionais promovidas pelo fórum foram extremamente importantes para potencializar o número de denúncias acerca do racismo religioso, oferecer suportes e encaminhamentos às vítimas, promover eventos, etc. De acordo com Silva e Ramos (2023), as principais ações do FRAB foram a formação política de base, visitas semanais às CCTs com intuito de outras lideranças religiosas adentrassem ao movimento, promoção de palestras semanais e a realização anualmente de um evento municipal para a discussão de temas diversos em parceria com pesquisadoras universitárias adeptas às religiões de matrizes africanas e indígenas.

O papel da FRAB foi extremamente importante para o enfrentamento das violências promovidas devido ao entrelaçamento entre facções criminosas de Campos dos Goytacazes e as igrejas neopentecostais. Entre os anos de 2017 a 2019, ocorreram 11 casos de fechamento de terreiros por grupos formados de traficantes de drogas, sendo que em uma dessas o pai de santo Bruno de lemanjá foi assassinado enquanto fazia uma oferenda em sua casa, pois se negou a parar com o ritual. Desses onze, oito se localizavam na área de Guarus que integra a parte norte do distrito sede. Outras 11 casas sofreram com restrições quanto aos horários de funcionamento e as atividades desenvolvidas, devido a imposições também de traficantes. Treze sofreram com ameaças

verbais, porém não ocasionou o fechamento ou a restrição de funcionamento dos terreiros (Silva, 2021).

No ano de 2020, segundo o FRAB, houve o fechamento de outra três CTTs na cidade por grupos associados ao narcotráfico. Em meados de julho, houve também relatos de depredação de outra casa de santo por vizinhos; esses aparentemente não eram ligados ao narcotráfico. Foi apenas nesse último caso citado que houve uma pessoa presa sob a aplicação da Lei Caó (Silva & Ramos, 2023). Já no período de maio de 2022 a dezembro de 2023, de acordo com dados divulgados pela SIRD, houveram 159 denúncias pelo Disque Direitos Humanos de racismo religioso em Campos dos Goytacazes. O parque Guarus e Penha foram os com mais denúncias, contabilizando 20 e 18, respectivamente.

Em uma notícia publicada pelo Extra em seu site, aponta que, dos 200 terreiros ameaçados no estado do Rio de Janeiro, quarenta se localizava na cidade de Campos dos Goytacazes. A mesma notícia também relata dois homicídios devido ao racismo religioso: o do aqui já citado Bruno de Iemanjá e da mãe de santo travesti Lelê. Ainda é apontado que na cidade as giras ocorrem na casa da própria mãe de santo e pai de santo, diferenciando-se da Baixada Fluminense, onde é mais comum ocorrer em locais separados. Desta forma, quando fechados, depredados e as pessoas expulsas dos locais, acabam que suas moradias também são afetadas, ou seja, um ataque tanto ao terreiro quanto à casa onde vivem as mães e pais de santos.

Quanto aos dados referentes aos ataques às CTTs, o FRAB apresenta um dado divergente do relatado pelo jornal Extra. De acordo com o parecer técnico do FRAB datado em maio de 2019, relatado no artigo desenvolvido por Manuelli Ramos e Anderson Silva (2023), houve um total de 56 casos de violência contra CTTs. A maioria desses atentados foi promovido em terreiros localizados em áreas periféricas da cidade (Silva & Ramos, 2023).

Devido aos atentados que as CTTs estavam sofrendo, diversos adeptos dessas religiões se organizaram para exigir do poder público municipal ações que garantissem seus direitos enquanto povo de axé. Reivindicavam atitudes efetivas de prevenção e coibição de novos casos. Em 2014, o PAIR começou a realizar atendimento aos terreiros, colocando-os como alvo das políticas de assistência social. No entanto, com a mudança da gestão municipal em 2017,

junto com o desmonte a nível nacional das políticas públicas, algumas ações que davam suporte a esses coletivos se encerraram (Silva & Ramos).

Por causa dessa falta de suporte do poder público, o FRAB foi à Câmara de Vereadores solicitar por uma audiência pública para que pudessem expor o desmonte ocorrido e reivindicar seus direitos. No entanto, essa ação não foi bem vista por diversos atores da sociedade, ocorrendo ataques de forma anônima a diversas religiosas de CTTs. Fotos referentes à presença das religiosas afro-indígenas na Câmara de Vereadores foram divulgadas em grupos de WhatsApp de igrejas evangélicas. Essas fotos vinham acompanhadas de comentários racista referentes às suas presenças naquele espaço público (Silva & Ramos, 2023).

Nos anos seguintes, devido aos atentados promovidos por indivíduos associadas ao tráfico de drogas local e auto intituladas como de confissão pentecostal, o FRAB se prontificou a denunciar as violências que vinham ocorrendo. Acabou também sendo um espaço de acolhida às vítimas, para que não fossem revitimizadas. O mesmo traçou estratégias para conseguir promover a realização das ocorrências nas delegacias referentes a esses casos, tendo em vista que haviam empecilhos dificultando. Um dos grandes problemas que barravam as denúncias era por causa das constantes violências e intimidações que colocavam em grave risco a liberdade individual e coletiva, podendo atingir as adeptas às CTTs em aspectos físicos, psicológicos e patrimonial (Silva & Ramos).

Esses acontecimentos e a forte ação da FRAB em conjunto com setores do poder público e a imprensa local, tendo pareceres técnicos formulados para serem entregues ao chefe máximo do executivo municipal, em 20 de novembro de 2019, houve a publicação no Diário Oficial do Município o surgimento de um grupo de trabalho que teria como objetivo a assistência social e atendimento às mães e pais de santos que foram expulsas das suas casas/terreiros. O grupo formulado teve atuação da Secretária Municipal de Desenvolvimento Humano e Social, a Secretária Municipal de Governo e a Superintendência da Igualdade Racial. Apesar do papel fundamental da FRAB na luta por esses direitos, não foi destacado o seu papel nessa articulação, evidenciando uma atitude de tutoria promovida pelo Estado em seu caráter municipal (Silva & Ramos, 2023).

Essa articulação promoveu diversos benefícios aos povos de terreiros vítimas dos atentados, como

- a) Concessão de benefício eventual de “Aluguel Social” por período de no mínimo 12 (meses) àqueles que tinham residência própria ou ainda àqueles que atendem aos critérios para ser beneficiário do programa habitacional municipal “Morar Feliz”, até que este seja materializado; b) Realização de ação de cadastramento no Cad. Único das CTTs organizada em um dos terreiros filiados ao FRAB; c) Acompanhamento dos casos pelos Centros de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) de cada território, com encaminhamento à rede socioassistencial em virtude do trauma que tais casos podem suscitar nas vítimas, dentre outras demandas implícitas; d) Acesso ao benefício “Renda Mínima”, que consistia em um salário mínimo por um período de 6 (seis) meses; e) Capacitação dos profissionais da rede socioassistencial, ministrado pelos técnicos que realizam assessoria ao FRAB, com relação à legislação que ampara este grupo, bem como no debate do racismo religioso e institucional, para que situações de reprodução de revitimização e discriminação não ocorra (Silva & Ramos, 2023, p. 327).

Outros ganhos também citados por Silva e Ramos (2023) incluem regulamentação da Lei nº 9007/2020 (decreto nº222/2020), que instituiu o programa e a semana de combate ao racismo institucional. Outras leis também foram regulamentadas, como a de nº 9012/2020 (Decreto nº 224/2020) e a que abarca a escusa de consciência nas instituições de ensino com caráter municipal por questões religiosas. A criação da SIRDH (Subsecretária de Igualdade Racial) também foi um ganho desse movimento, onde essa instituição promove atendimento às vítimas de racismo em todos os seus aspectos de violência, ou seja, o racismo religioso também (Silva & Ramos, 2023).

Cabe ainda pontuar que os casos que ocorreram de atentados às CTTs foram encaminhados para a Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). No que tange aos resultados da mesma, a CPI desses casos ainda se encontra em andamento. No entanto, já apresenta ganhos referentes a esse movimento, como a publicação no Diário Oficial da criação de uma delegacia especializada em questões raciais em Campos dos Goytacazes (Silva & Ramos, 2023).

Podemos perceber que as vivências dos povos de terreiro em Campos dos Goytacazes são muitas vezes marcadas pelo racismo religioso exercido em diversas instâncias, limitando e tentando extinguir as suas culturas religiosas. Isso nos leva a investigar como o racismo religioso atravessa as práticas religiosas nos espaços públicos e quais os resultados obtidos por sua atuação.

5 “Eu quero ver se filho de Umbanda tem querer”

Lá vem Vovó descendo do morro com sua sacola.
É com sua sacola,
É com sua bengala
Ela vem de Angola.
Eu quero vê Vovó,
Eu quero vê,
Eu quero vê se filho de Umbanda
Tem querer
(Ponto de Umbanda, 2012).

Antes de começarmos a nossa análise sobre a ocupação de espaços públicos pelas CTTs, apresentaremos uma breve história acerca da caminhada das entrevistadas dentro das Umbandas. Visamos deixar registrado em escritos um pouco do início das suas vivências com a religião. Podendo alcançar, dentro do que é possível, aquilo que as fazem continuar em suas trajetórias na macumbaria mesmo diante de uma política de morte e silenciamento exercida contra os seus modos de existência.

Para além da violência, essas vivências são carregadas de conquistas, felicidades, ganhos, prosperidade e cura. Compreender as comunidades de terreiros apenas a partir do racismo religioso é limitar e alimentar modos fetichistas de perceber essas religiosidades. Como já pontuado, são espaços que, no decorrer da história do nosso país, mantiveram viva outras formas de estar e ser no mundo.

Nesse sentido, destacaremos como iniciou a trajetória das nossas entrevistadas dentro das Umbandas. Cabe ainda destacar que optamos por não criar nomes fictícios para nos referenciar a essas pessoas, algo acordado entre ambas as partes. Aliás, em algumas entrevistas, foi solicitado que fosse devidamente referenciado as falas utilizadas para a construção desse trabalho. O que nos pareceu justo, tendo em vista o nosso desejo em contribuir para deixar registrado um pouco das histórias das Umbandas em Campos dos Goytacazes. Além de compreender o fato de todas entrevistadas fazerem parte da construção dessa pesquisa, sem elas não seria possível materializar o que aqui se encontra.

É a partir dessas pontuações que trazemos a história de Vovó Marisa, como prefere ser chamada. Sua história com a Umbanda se inicia aos seus 12 anos devido a problemas de saúde que estava tendo, chegando ao ponto de não

conseguir mais andar. Seu pai, observando o agravo da sua situação e por não conseguir, através da medicina ocidental, resposta para o quadro de saúde da sua filha, a levou em um curandeiro. Na entrevista, ela comenta como foi esse encontro

Ai meu pai fez um carrinho de rolimã e me levou lá. Chegou lá, era pai Joaquim (entidade) que conversou. Naquela época criança não podia né. Ai conversou com meu pai e tudo. Ai ele receitou um mato, que me lembro era broto de bambu. Ai meu pai fazia eu tomava, aquela coisa toda. Ai dai eu fiquei boa e continuei. Ai com o tempo foi vindo as vibrações né?! Ai foi indo e cheguei aonde eu estou (1 min. 55 seg- 1 mint. e 56 seg).

Depois desse início e desenvolvimento na Umbanda, aos 22 anos ela abriu o seu terreiro, nomeado como Capitão do Mar, localizado no bairro Jockey Club. Essa trajetória dentro da religião já conta com 67 anos de vivência de terreiro. Um dia anterior à nossa entrevista, completava 56 anos que ela era zeladora dessa casa, considerada por muitas como uma das mais antigas mães de santo de Umbanda em Campos dos Goytacazes. Alguns membros da sua família de sangue também fazem parte do seu terreiro e auxiliam para manter viva a tradição.

Pai Caio também inicia a sua história com a religião bem novo, devido a alguns problemas espirituais que o acometia. Quando era criança, ele relatou que tinha a sensação de alguma coisa mordendo-o, de acordo com o que seus pais e avós o disseram. Assim, o levaram em um lugar para poder rezá-lo, no qual uma entidade na linha de preta-velha o fez. Durante essa reza, foi anunciado pela entidade que ele teria uma missão muito grande na vida, mas sua mãe não queria isso para sua caminhada e começou a introduzi-lo dentro do catolicismo. Essa aproximação com a igreja católica marcou bastante sua história, chegando a ser até seminarista.

Foi na sacristia da igreja São Benedito de Campos dos Goytacazes que ele teve sua primeira incorporação aos sete para os oito anos. Devido a essa manifestação, ele foi afastado da igreja, pois o padre não o queria mais como coroinha. Também houve uma situação que influenciou para esse acontecimento. Ele relata que, durante a incorporação,

O padre não me quis mais como coroinha. Entendeu? Porque ele falou, ele excomungou em latim e aquilo que estava manifestado em mim respondeu a ele em latim. Eu só fui descobrir o que foi quando eu estava sentado num banco acadêmico. Entendeu?! que ele excomungou e a entidade falou para ele, em latim, que todos, todos os ratos saem da toca. Quando o sino toca todos os ratos sai da toca. Referindo a um termo que aconteceu lá no tempo de inquisição, dentro da igreja, segurado na marcenaria e tudo mais (1 min. e 5 seg- 2min.).

Após esse período e com o decorrer do tempo, sua mãe aceitou que ele participasse dos rituais umbandistas, tendo posteriormente entrado para o terreiro também. Hoje em dia, ele e sua mãe são responsáveis pelo terreiro Ile Axé Ojú Obá Ofá Erín, sendo ela a mãe pequena da casa, que é um cargo dentro das CTTs abaixo apenas do pai ou mãe de santo.

Quanto à história de pai Luiz de Omulu, sua caminhada na Umbanda também começou bem cedo e através das mãos de uma curandeira. Aos dez anos, quando morava em Vila Nova de Campos, em uma roça, sua mãe o levou em uma rezadeira devido a constantemente ele ver e sentir coisas, chegando até incorporar algumas entidades. Essa pessoa morava em Campos dos Goytacazes. Como seu pai trabalhava na cidade, chegou uma época em que se mudaram para mais perto do serviço do mesmo, e assim pôde começar a frequentar o terreiro da pessoa que o tinha rezado.

Apesar de frequentar o terreiro dessa senhora, ele relata que seu desenvolvimento não foi propriamente em um terreiro; ocorreu mais em âmbito individual. Como passava muito mal e ficava doente, era meio que obrigado a adentrar ao mundo espiritual para dar conta dessas questões que o vinham atravessando.

Assim, foi na sua própria casa que começou a trabalhar e desenvolver sua espiritualidade. Após um período, ao conversar com a mesma senhora, foi dito que era necessário ele fazer o santo, ou seja, se iniciar na religião, o que acabou ocorrendo. Porém, seus pais não aceitavam bem essa questão, mas com o decorrer do tempo se tornaram mais tranquilos quanto à sua participação. Hoje é dirigente do terreiro Palácio de Omolu e Oxum, que está aberto a 30 anos.

No que se refere à história da mãe Rosa, ela se diferencia das anteriores em relação à idade em que se aproximou da religião. Até seus 30 anos, ela tinha formação católica, tendo concluído todos os ritos. Porém, começou a ter algumas manifestações espirituais diferenciadas e acabou ficando doente devido não ter tratado da questão. Por ter um preconceito bem enraizado acerca das religiões

de matrizes africanas e indígenas acabava se distanciando dessas religiosidades que poderiam auxiliá-la com os problemas que acometiam. O único contato que teve com as religiões afro diaspóricas e indígenas foi através de sua avó, que as praticava de forma mais individual. Apesar de serem próximas, ela não concordava com as práticas religiosas da sua avó, mas hoje acredita que de alguma forma já naquela época a desenvolvia espiritualmente.

Com o passar do tempo, mãe Rosa ficou extremamente doente e novamente a medicina ocidental parecia não dar conta das enfermidades que tinha. Seu pai e marido se juntaram para levá-la a um terreiro de Umbanda, no qual acabou retornando e ficando, mas contra sua vontade. Após um período, ela foi melhorando e acatando o que era solicitado; chegou a ser até convidada para trabalhar e se desenvolver lá, porém não aceitou devido à sua formação católica.

Ela voltou a se cuidar psicologicamente através da medicina ocidental, só que no decorrer do tempo começou a sentir que estava sendo insuficiente. Foi na escola na qual dava aula que encontrou uma professora que a apresentou a um grupo espírita. Por ter gostado do que ocorria no local, acabou começando a frequentar aquela religião. Através desse espaço, encontrou outra mulher que a convidou para conhecer a casa dela, onde ela frequentaria um tempo mais tarde devido a alguns problemas familiares que vinha enfrentando.

Chegando nesse novo terreiro, foi recebida na linha de preta velha por Vovó Catarina. Durante aquela sessão, a entidade falou que já aguardava por um longo tempo e a queria como um pilar daquela casa. Mãe Rosa continuou na dúvida se adentrava a fundo a religião ou não, mas com o tempo acabou aceitando e começou a se desenvolver espiritualmente nesse terreiro. Ficou no mesmo por cerca de 15 anos, se iniciando também no Candomblé. Sua caminhada dentro da Umbanda já conta com 42 anos de vivência, e hoje é dirigente do Ilê Axé Opô Ogodô.

A história da mãe Laílla de Legbara começa ainda novinha. Sua família sempre foi umbandista, mantendo a tradição desde sua bisavó. Quando era criança, de acordo com a tradição da casa que frequentava, ela podia apenas assistir às giras, não podendo participar diretamente dos rituais. Com o passar dos anos, começou a sentir a energia que circulava no terreiro e percebia que cresciam cada vez mais as sensações ligadas à espiritualidade. Quando um

pouco mais velha, começou a questionar se devia ou não continuar na religião, porém, devido à sua família estar ligada às Umbandas, acreditava que estava no seu sangue continuar nessa caminhada espiritual.

Ainda nova, teve a primeira experiência de incorporação, onde uma entidade que baixava em sua avó se manifestou também nela. Esse acontecimento é apontado por ela como uma herança que sua ancestral a deixou, o que ganha uma grande representatividade na sua vida material e espiritual. Sua trajetória na Umbanda não foi marcada por impedimentos devido a posições preconceituosas, já que o seu berço foi construído dentro da macumbaria. Sua mãe era a única que apresentava algumas questões no que refere à sua participação na Umbanda, pois a mesma não era tão participativa nos rituais, mas assistia e conhecia o que ocorria.

Os entraves maiores que teve foi quando decidiu, aos 16 anos, se iniciar no Candomblé. Como sua mãe não conhecia essa religião, surgiram problemáticas ao habitar esse outro caminho. Tendo quase passado por um processo de retirada de guarda pelo Conselho Tutelar quando se retirou para o processo de iniciação que durou 15 dias de reclusão. Com o passar do tempo, sua mãe foi acostumando com essa sua relação com a Umbanda e o Candomblé. Hoje em dia, ela é o braço direito do seu terreiro, Palacio de Maria Mulambo, a que lhe dá forças para manter viva a tradição da sua família.

Uma questão importante trazida por ela em seus relatos é o fato de ser uma pessoa trans. A visão binária de se pensar corpos e existências em nossa sociedade acabou atravessando as CTTs, criando um ambiente que produz e reproduz violência a corpos trans e travestis. Há rituais em que essas pessoas são obrigadas a se associarem com aquilo que a sociedade nomeia como “sexo biológico”, pois em alguns rituais não é aceito a travestilidade como forma de existência. O tratamento no masculino também é comum nesses espaços. Acaba que a cisgeneridade não suporta nada que não seja igual a elas, assim criam discursos e mecanismos para impor suas visões de mundo. A cisgeneridade quer sempre o protagonismo de tudo, até no mundo religioso.

Devido à transfobia, a mãe Laílla de Legbara, como demais pessoas trans, são obrigadas a procurar por espaços seguros para transitarem, exercerem sua religiosidade. Lugares onde a preocupação não está em saber se poderiam vestir e portar da forma como compreendem suas identidades ou se serão violentadas

por serem o que são. É por causa dessa dinâmica que mãe Laílla vai à Bahia buscar auxílio espiritual a uma mãe de santo chamada Ana Vitória, que também é uma pessoa trans. Assim, consegue construir seu caminho na macumbaria com apoio de pessoas que partem de outras perspectivas dentro das religiões de matrizes africanas e indígenas. Essas CTTs acabam se tornando espaços seguros para nossos corpos não cisgêneros, possibilitando nos encontrarmos e criarmos solos férteis para aquelas que ainda estão por vir.

Esses atravessamentos, enquanto uma pessoa trans, também perpassam as vivências da mãe Bruna de Oxum, que foi filha de santo da mãe Laílla de Legbara. Sua caminhada na Umbanda começa quando era criança, pois sua família era umbandista. Seu tio tinha um terreiro em Campos dos Goytacazes no bairro Canaã no qual toda a família participava, porém, ao se mudarem para outra localidade, acabaram se distanciando da religião, começando a frequentar uma igreja católica. Com passar dos anos, esse tio faleceu, o que acabou gerando o fechamento do terreiro, junto com o fato dos familiares terem se convertido para o cristianismo, especificamente para vertente evangélica.

Foi apenas por volta dos seus 14 anos que ela retorna à religião através de um convite de um amigo para visitar uma CTT. A partir dessa visita, voltou a frequentar os rituais de Umbanda e desenvolver sua espiritualidade, tendo uma entidade que trabalhava na linha das pretas-velhas sendo sua primeira incorporação. Devido à dirigente dessa casa já está como certa idade, suas filhas tomaram a frente do terreiro, dando uma nova dinâmica para a casa. Por causa dessa nova estrutura, mãe Bruxa de Oxum decidiu buscar outro local para continuar cuidando e desenvolvendo sua mediunidade. Foi nessas perambulações que encontrou a mãe Lailla de Legba e começou a fazer parte do seu terreiro.

Só que sua caminhada não parou por ali, devido algumas situações que ocorreram, acabou novamente procurando por outro local e encontrou uma CTT no bairro Jockey onde permaneceu por um bom período. Sua saída do novo terreiro ocorreu devido querer abrir o seu próprio e é nesse desejo que surgiu o Palácio de Oxum, hoje situado no bairro Aeroporto e aberto a oito anos.

Um relato interessante apontado por ela que nesse período estava ocorrendo em Campos dos Goytacazes um grande aumento de casas de Candomblé. Diversas umbandistas estavam também se iniciando nessa religião,

tendo casas trabalhando tanto com Umbanda quanto Candomblé. A grande questão apontada por ela é que, no seu entendimento, começaram a menosprezar as umbandistas que não era iniciadas no Candomblé, sendo taxadas como inferiores.

Cabe dizer que essa relação entre as duas religiões apresenta algumas tensões pelo que pude perceber enquanto uma pessoa de axé. De um lado, algumas umbandistas criticam as candomblecistas por causa da imolação de animais, dizendo ser uma violência. Já do outro lado, algumas pessoas iniciadas no Candomblé colocam as Umbandas como inferiores, argumentando que haveria uma falta de complexidade em seus rituais. Esses embates que surgiram não inviabilizam a existência das duas em diversos terreiros, onde uma pode retroalimentar a outra.

Retomando para a nossa próxima entrevistada, ela teve a família como grande influenciadora na sua relação com as Umbandas. Mãe Janaína de Ogum nos relata que sua primeira incorporação ocorreu aos sete anos de idade e por causa disso teve seu corpo fechado. Quando completou 18 anos, seu avô Oliveirinha começou seu desenvolvimento mediúnico e a doutrinação das suas entidades. Após o falecimento do seu avô, que era dirigente do terreiro construído no terreno onde ainda mora, com o passar dos anos acabou se afastando da religião. Mesmo com esse distanciamento o espaço físico, algumas imagens e objetos sagrados foram guardados por sua família, sendo sua mãe Rosana a principal a zelar pelo terreiro, já que se manteve dentro da religião. Cabe dizer que esse terreiro foi aberto pelo seu avô antes mesmo de sua mãe nascer, tendo mais de 60 anos de existência.

Depois de um grande período afastada da Umbanda, ela começa a retornar. Seu avô já tinha relatado que um dia ela seria responsável por dirigir o seu terreiro, era o destino dela ser mãe de santo e manter viva a tradição. Aos poucos, começou retornar com os rituais, reabrindo o terreiro que ainda se mantinha de pé no quintal de sua casa. Conseguiu reformar o espaço e dar continuidade à sua tradição, renomeando o terreiro como Casa de Ogum. Essa vivência dentro da Umbanda conta com mais de 30 anos.

No caso do Pai Marcelo, sua história com as Umbandas também teve sua família como um fator importante. Desde de novo, frequentava com sua irmã um terreiro em sua cidade, Rio das Ostras. Após um período, parou de frequentar a

casa e só retorno à religião aos 12 anos devido a problemas espirituais. Sua madrasta era umbandista e cultuava suas entidades na sua própria casa, com isso começou a cuidar da sua espiritualidade e desenvolver sua mediunidade para solucionar os problemas que o acometiam.

Depois de um tempo, optaram por procurar um terreiro para dar continuidade nos trabalhos que haviam iniciado, pois em casa já não estava sendo possível continuar. Assim, procuraram uma CTT em Rio das Ostras para continuar o desenvolvimento espiritual que haviam iniciado e encontraram uma Umbanda que a classificou como tradicional. Para ele, uma Umbanda raiz é aquela que não derrama sangue, imolação. A casa na qual frequentava apenas trabalhava com imagens para representar as entidades e orixás, também tinha um copo de cachaça e cigarro no pé de algumas dessas representações. Havia rituais que ocorriam nas cachoeiras e no final do ano era feito um toque na praia para encerrar as atividades do terreiro e agradecer por aquilo que sua espiritualidade lhe proporcionou. Esse ritual que ocorria na praia era também uma forma de cultuar Iemanjá, visto que o mar é uma representação dessa Orixá.

Com o passar dos anos, acabou indo morar em Campos dos Goytacazes em 2006, onde passa a conhecer a cena macumbeira da cidade. Sua vinda se inicia devido a uma saída de santo (iniciação no Candomblé) em um terreiro que se localizava no bairro Santa Rosa. Continuou frequentando a casa e acabou vindo morar na cidade. A dirigente dessa casa passou a ser sua mãe de santo. Essa trajetória na religião já conta com 22 anos de vivência e tendo hoje um terreiro aberto na cidade há oito anos no bairro Aeroporto.

Quando questionado se sentia uma diferença entre as Umbandas campistas e de Rio da Ostra, ele comenta que há características bem acentuadas as diferenciando. A imolação de animais e o assentamento para Exu são algumas delas, sendo mais comum nas Umbandas de Campos dos Goytacazes. Ainda comenta que a cidade é terra de Umbanda, já em Rio das Ostras não é tão fácil encontra-las e trabalham mais com as linhas de Cabocla e Preta Velha.

Continuando com a história do início da relação de nossas entrevistadas com as Umbandas, o próximo relato é do pai Luiz de Oya. Não diferente dos outros, é na infância que emerge sua ligação com a religião ou, como ele descreve, desde sua fecundação. Sua família era de crença católica, tendo sua

avó como uma das fundadoras da Capela São João Batista. No entanto, sua mãe vinha sofrendo alguns abortos ao engravidar. Quando conseguiu novamente iniciar uma gestação, procurou ajuda para mantê-la até o fim. Uma pessoa chegou até ela e disse para procurar um terreiro que talvez a ajudasse a não perder mais uma filha. Seguindo esse conselho, ela encontrou uma casa na qual a auxiliou durante a gestação, e nesse mesmo período acabou se iniciando na religião. Quanto ao seu pai, era conhecido como rezador na cidade e também era zelador da igreja católica já citada.

Após seu nascimento, sua relação com a Umbanda se dava devido a sua mãe continuar dentro da religião, mas, à medida que crescia, não queria fazer parte da mesma. Foi só depois de anos, quando começou a trabalhar com dança e foi convidado para entrar no Balé Afro, associado ao Ile Oxalá, que a religião reaparece na sua trajetória. Durante uma audição para saber quem ficaria com o papel principal, no qual tinha que dançar um toque de lansã, foi aconselhado a performar da forma livre o ilú tocado. Durante a sua apresentação, ele relata que só lembra da primeira parte e depois acorda com o pessoal o acudindo, pois em um momento da apresentação ele apagou. Foi assim que ele ganhou o papel principal, sendo extremamente elogiado por todas pela apresentação, apesar de não se lembrar de nada. Cabe dizer que as pessoas que assistiam à apresentação eram ligadas às religiões de matrizes africanas e indígenas, ou seja, compreendiam de certa forma o que tinha ocorrido.

O tempo foi passando, ainda não tinha adentrado a religião, quando ao visitar uma amiga essa história iria mudar. Ao chegar na casa da sua amiga Priscila, foi informado que ela estava conversando com Maria Padilha e para ele esperar um pouco. Acabou que a entidade o chamou, pois queria conversar com ele também. Ao entrar no local, relata que estava um breu e foi cumprimentado pela entidade que o aguardava. Quando começou a conversar com ele, relatou diversas questões que estavam acontecendo em sua vida e perguntou se ele queria ajuda dela para conseguir lidar com tais atravessamentos. Prontamente aceitou e retornou a sua relação com a Umbanda, aprendendo e desenvolvendo sua espiritualidade. Esse fato ocorreu entre 1994 a 1995, há exatamente 28 anos atrás. Esse ano faz aproximadamente 5 anos que é dirigente do seu terreiro.

Nosso último relato é sobre a trajetória do pai Gabriel, cuja caminhada inicia ainda pequeno devido à proximidade da sua família com a religião. Sua

mãe, desde dos 16 anos, já fazia parte da Umbanda, e seu pai era ogan de um terreiro em Campos dos Goytacazes. Assim, cresceu dentro desse ambiente, influenciando para que fizesse parte da religião. Ele não relatou nenhum afastamento da Umbanda no decorrer da sua história, como percebemos em alguns casos relatados acima. Ao contrário, hoje já ocupa o cargo de dirigente da casa a qual sua mãe fundou.

Pai Gabriel relata que, de acordo com o FRAB, ele é o zelador mais novo de Campos dos Goytacazes, no que tange à sua idade. Ao todo, ele apresenta onze anos de iniciado na Umbanda. Agora, como liderança religiosa umbandista, já conta com oito anos dirigindo seu terreiro. Lutando para manter em pé a CTT construída por sua mãe. Um movimento que mantém viva tradições e fertiliza novos terrenos para o surgimento de outros terreiros de Umbandas.

Podemos perceber diante desses relatos que as famílias tiveram um peso fundamental para algumas das nossas entrevistadas adentrarem na religião. Foi através desse ambiente que tradições foram construídas e mantidas, passando de geração em geração. Mesmo que em suas trajetórias houvesse um afastamento das Umbandas, essa distância não se mantinha. Possibilitando hoje conhecimentos, filosofias, medicinas, cosmovisões, etc. se perpetuassem.

A questão da saúde também foi um aspecto que promoveu a aproximação de algumas das nossas entrevistadas, seja no aspecto espiritual, mental ou físico. Em alguns casos, a medicina tradicional, eurocêntrica, não foi capaz de encontrar resposta e solução para os enfermos que acometiam as lideranças religiosas. Foi através das medicinas indígenas e afro diaspóricas que doenças foram tratadas. As ervas, garrafadas, banhos, oferendas, entre outros foram fundamentais para o processo de cura dessas pessoas. Uma medicina que não está desvinculada de aspectos religiosos, que caminha ao encontro das cosmovisões e modos de ser e estar no mundo do qual emergem das CTTs.

Ainda cabe lembrar que os terreiros ao longo dos séculos vêm sendo um espaço de suporte medicinal e psicológico para grupos desfavorecidos na nossa sociedade. Não é por acaso que a concepção de os terreiros de macumbas serem o SUS de populações pobres e marginalizadas no Brasil ser um discurso recorrente em nossa sociedade. Aonde a medicina ocidental não chega e não dá conta, os terreiros vêm servindo de suporte para quem os procura.

5.1 As macumbas nos espaços públicos campistas

Após esse breve relato sobre o início da relação entre as Umbandas e nossas entrevistadas, partiremos para investigar quais são os atravessamentos que permeiam as práticas umbandistas em espaços públicos. Como já pontuamos no começo deste trabalho, praias, cachoeiras, matas, cemitérios, encruzilhadas, etc., são locais importantes e sagrados para as pessoas que seguem essa religião. Esses espaços públicos tornam-se fatores importantes para a construção dos seus ritos e para contato com suas divindades. Assim, por exemplo, as cachoeiras além de poderem ser locais para processos iniciáticos também são compreendidas como a Orixá Oxum.

As Umbandas são compreendidas como uma religiosidade que cultua a natureza, sendo extremamente importante para a existência dos seus ritos e tradições. Cabe ainda lembrar que espaços públicos urbanos são ocupados para a execução de diversas macumbas. Os cemitérios, as encruzilhadas, entradas de bancos, mercados municipais, entre outros, são exemplos de locais utilizados para a construção de rituais e magias.

Diversos espaços públicos são ocupados pelas umbandistas, seja estes nas zonas rurais ou urbanas das cidades. Em Campos dos Goytacazes não é diferente, de acordo com nossas entrevistadas. É nesse sentido que elaboramos a primeira categoria para a nossa análise, as macumbas nos espaços públicos. Buscamos nos relatos destacar as falas que tangem a ocupação desses locais para os rituais das Umbandas.

Percebemos nos nossos encontros que todas as CTTs utilizavam espaços públicos para a execução de rituais ou para cultuar as suas divindades. Promover giras nas praias, cachoeiras, encruzilhadas, etc., são movimentos praticados pelo povo de terreiro campista, assim como colocar oferendas nesses locais. Como relatado por Vovó Marisa ao ser questionada se era comum estar nesses espaços.

A era, a gente levava tambor. Tudo muito louco. A gente abria gira na esquina ali. O pessoal já sabia que era dona Marisa. Aí, depois, certo tempo pra cá, não podia tocar mais lá. E era tranquilo, se viesse algum carro eles voltavam, era assim maior respeito. Hoje se vier eles tocam para cima da pessoa (23 min. e 40 seg. – 24 min. e 11 seg.).

Na avenida 28 de março, uma das mais movimentadas da cidade, também é apontada como espaço ocupado para realizar macumbas. No caso específico do pai João Luís de Oya, ele comenta sobre um ebó⁷ que tomou nesse local.

E teve um ebó que eu fiz na linha de trem. Na época aqui na 28 de março, você imagina, quase perto do ISEPAN (Instituto Superior de Educação Professor Aldo Muylaert). O povo saindo e eu com um galo lá, passando, gritando, fazendo algum pedido. Mas é aquele negócio, eu nunca tive medo de me expor, entendeu? Nunca. Eu nunca tive medo de fazer algo que as pessoas pudessem falar. Não me interessa o que as pessoas vão pensar. Eu não estou nem aí para elas. Elas só têm que respeitar, da mesma forma que eu respeito o espaço de qualquer um (06 min. e 51 seg. – 07 min. e 24 seg.).

Não são apenas os espaços públicos localizados nas partes urbanas da cidade que são citados no que se refere aos rituais executados fora dos terreiros. As praias, cachoeiras e matas foram mencionadas por todas as entrevistadas, estejam elas localizadas em Campos dos Goytacazes ou na região. Esses locais são utilizados para levar oferendas, iniciar novos membros na religião, estar em contato direto com a Orixá, entre outros.

A questão que é levantada por algumas lideranças religiosas sobre ocupar esses espaços é acerca de como fazê-lo de forma a não poluir a natureza. Alguns dos materiais utilizados para as oferendas e rituais não são biodegradáveis, o que pode prejudicar a fauna e a flora do ambiente onde colocam suas oferendas. Nesse sentido, elas buscam revisar suas práticas para modificá-las e não poluir o meio ambiente e prejudicar os animais que lá se encontram. Assim, em vez de utilizar pratos para colocar os elementos (frutas, farinha, animais imolados, etc.) que compõem a oferenda ou ritual, trocam por folhas de bananeira, mamona ou outras plantas que possam servir como uma espécie de prato, condizendo com a macumba realizada, já que, dependendo do ritual, há preferência por uma espécie de planta.

Esse movimento de ocupar partes não urbanas da cidade e ter a preocupação de não poluir o meio ambiente pode ser observado na fala da mãe Laílla de Elegbara. Quando a questionamos sobre ter o costume de frequentar esses lugares, ela relata que:

⁷Ebó é um ritual relacionado a limpeza, purificação, equilíbrio espiritual, abertura de caminhos, fortificação da saúde, etc. Podem ser elaborados para diversos fins, sendo construídos com comidas, bebidas, ervas, etc.

Sim, temos sim. Geralmente eu faço minhas firmezas na rua. Levo, não em alguidares, porque eu acho que é um crime com a natureza. Então assim, sempre que eu vou fazer um presente, uma comida para orixá, uma comida para os guias. Sempre utilizo as folhas e sempre num determinado local. Vou em cachoeira fazer presente para os orixás, vou no mar, rio, eu sempre faço (34 min. e 12 seg. – 34 min. e 40 seg.).

A preocupação com a natureza também está relacionada à espiritualidade. Em outras palavras, se Oxum é a própria água, elementos não biodegradáveis podem ser vistos como um desrespeito à Orixá. Nessa perspectiva, poluir as águas é atacar a divindade e as entidades que ali se encontram e trabalham espiritualmente. Ao revisitar suas práticas religiosas objetivando não poluir e desrespeitar sua espiritualidade, acabam retornando aos modos tradicionais e antigos da religião. Revivem a tradição de suas ancestrais, que mesmo não nomeando suas macumbas como biodegradáveis, já as praticavam.

Outro aspecto interessante que nos chamou a atenção diz respeito ao Rio Paraíba do Sul, que corta a cidade de Campos dos Goytacazes. Como já pontuado, rios são elementos importantes para determinadas macumbas, o que suscita a questão de saber se as CTTs campistas têm o costume de utilizar esse rio, na parte urbana da cidade, para executar seus rituais. Nos nossos encontros, apenas duas lideranças religiosas citaram o uso do rio para realizar seus trabalhos, sendo que um desses terreiros, especificamente o da mãe Rosa, tem o privilégio de, nos fundos do seu terreno, ter contato direto com as águas desse rio. Já no caso do pai Caio, é um pouco diferente, sendo relatado em sua entrevista que:

Eu fazia aqui na beira do rio. Geralmente ia muito na beira do rio, descendo a ponte da Lapa, assim para o lado de lá. Ia muito ali, só que do lado de lá fica o pessoal de comunidade, e com esse negócio todo. E você sabe. De lá dá um tiro no sujeito do lado de cá. Já pensou? (24 min. e 21 seg. – 24 min. e 54 seg.).

A questão pontuada pelo pai Caio refere-se às violências praticadas contra os terreiros por facções criminosas localizadas em Campos dos Goytacazes, como já explicitado anteriormente. Esses acontecimentos acabaram inibindo-o de continuar com esses rituais às margens do Rio Paraíba do Sul. Mesmo sendo um local de fácil acesso para diversos terreiros na parte urbana da cidade, aparentemente não há uma ocupação por parte das nossas entrevistadas desse local. Seria o racismo religioso o promotor disso? Provavelmente sim, ao menos um dos aspectos para tal efeito.

Podemos notar diante desses relatos como os espaços públicos acabam se transformando em "mundos" diversos. A forma como as umbandistas percebem alguns desses espaços difere em diversos aspectos de outros grupos que os acessam. Os rios, cachoeiras, praias, encruzilhadas e matas ganham outras facetas nas cosmovisões das Umbandas, evidenciando o caráter aberto e diverso desses espaços. Ali são dissolvidas as regras que são impostas na sociedade, caminhando de forma a resistir ao que é moldado e nomeado como identidade desses locais. Não há uma universalização do que podem ser esses espaços públicos; até entre as próprias CTTs, suas visões e percepções acerca desses territórios se modificam. Enquanto para umas, o rio é Oxum, outras dirão que é apenas sua morada, seu ponto de força.

Há de se destacar que são espaços em disputa, emergindo negociações para poder ocupá-los. Em outros casos, como percebemos nos relatos acerca do racismo religioso na cidade, não é possível estar em algumas localidades. A contradição entre alguns espaços serem públicos, mas estarem localizados em propriedades privadas suscita outras problemáticas envolvendo esses territórios. A exemplo das cachoeiras, entendidas como espaços públicos, mas, por algumas estarem localizadas em fazendas, ranchos, etc., compreendidas como propriedades privadas, dificulta ou inibe o acesso às mesmas. O que era público se torna privado, rompendo com as regras estabelecidas para os mesmos.

Quando olhamos, então, para as umbandistas, esse fator pode se tornar mais complexo. O acesso a esses locais, em alguns casos, só é feito com autorização do dono das terras que circunscreve as cachoeiras. Devido ao estigma contra essa população, é comum negarem o acesso a elas. Mãe Rosa relata que, devido a essa questão, ir a esses espaços é bastante complexo, o que a desanima de fazer esse movimento. Além da negativa que pode receber, há também a violência física e psíquica, podendo ser direcionada ao seu corpo. Em algumas situações, não é apenas sobre desejar estar naquele local, mas sobre ser possível.

Os entraves que emergem dessa relação entre umbandistas e espaços públicos ganham uma dinâmica bastante bélica. Das dez entrevistas realizadas, oito relataram sofrer algum tipo de discriminação nesses locais. Violências que vão desde xingamentos a tiros com arma de fogo. Quando pensamos nas disputas por esses territórios, a realidade é bastante complexa, principalmente em locais marginalizados e afastados do centro. Cabe lembrar, como também já pontuado aqui, o distrito de Guarus apresentará um cenário mais violento contra as CTTs devido aos fatores anteriormente explicitados.

Devido às violências sofridas por nossas entrevistadas, construímos nossa segunda categoria de análise: o racismo religioso nos espaços públicos. Os relatos de ataques sofridos são diversos e em diferentes níveis.

No caso do Pai Gabriel, quando sua comunidade foi fazer uma oferenda para Ogun próximo a um condomínio, um segurança chegou até onde estavam exigindo que fossem embora dali. O mesmo alegava que as velas que foram acesas poderiam causar um incêndio no local. Apesar desse intrometimento, Pai Gabriel disse que não parou o ritual e continuou firmando seu trabalho espiritual.

Em outra ocasião, em uma cachoeira, durante um amaci (ritual onde se lava a cabeça da pessoa com determinadas ervas), ele relatou também uma situação um pouco incômoda. Nessa ocasião, um grupo de pessoas que não faziam parte do terreiro ficou observando o ritual de longe. Apesar de nada ter ocorrido, houve desconforto devido à discriminação que a religião sofre, ou seja, o medo de se tornar vítima.

Com a Mãe Janaína de Ogun, a situação foi diferente. Enquanto ela e uma filha de santo arriavam uma oferenda na encruzilhada, sofreram um ataque que colocou sua saúde física e mental em perigo. Um motoqueiro que passava no local, ao se deparar com as duas fazendo o trabalho, jogou sua moto para cima delas e foi embora. Após essa situação, ela disse que hoje em dia busca ir em locais mais desertos devido ao receio de sofrer outro ataque semelhante ou pior.

No caso da Mãe Bruna de Oxum, ela nos relatou um caso de racismo religioso praticado contra um filho de santo seu. Na ocasião, ele tinha ido levar um padê para sua Pomba Gira em uma encruzilhada. Após fazer a entrega, um senhor começou a repreender o que ele tinha feito. Não se contentando com os ataques verbais, o senhor começou a chutar a macumba que estava lá, destruindo todo o padê arriado na encruzilhada. Nesse caso, percebemos que os ataques também são direcionados para os elementos construtivos dos ritos, não há respeito aos símbolos e oferendas da religião. Qualquer elemento que remeta às Umbandas e demais religiões de matrizes africanas e indígenas são alvos de destruição.

Outro relato sobre racismo religioso sofrido em espaços públicos está na entrevista do Pai Caio. Ao ir na cachoeira localizada em Rio Preto para fazer alguns trabalhos espirituais, acabou sendo ameaçado por uma pessoa que ele acredita ser morador local. Além das ameaças verbais sofridas, a pessoa também utilizou uma arma para impedir que eles continuassem com o ritual e exigiu sua retirada. Na sua percepção, acredita que esse indivíduo era responsável por vistoriar o local, uma espécie de segurança. O que nos surge a questão: ele estava protegendo a cachoeira das macumbeiras? Apesar de soar cômico, é a realidade do povo de terreiro.

As ameaças e atentados com armas contra as umbandistas também surgiram em outra entrevista. Mãe Laílla de Elegbara nos relata uma situação que vivenciou quando foi arriar um trabalho em local público. O mesmo segue abaixo.

Já fui alvo de pessoas atirar em cima de mim. Tem uma pessoa que pode confirmar, ela estava presente no dia. Então assim, gente teve de parar tudo porque a pessoa vem em cima e atirando. E se a gente não se afastasse e corresse... Foi muito feio isso. Foi numa estrada. A gente poderia estar morto. Não poderia contar essa história hoje (37 min. – 37 min. e 35 seg.).

Outra violência sofrida por ela ocorreu na cachoeira de Rio Preto

... a gente terminou de fazer as coisas. Não deixamos nada, nada lá, vela... nada lá que pudesse denegrir ou destruir a natureza, porque a gente precisa das folhas, precisa da água, do ar, da terra. Então aqueles meninos fizeram alguma coisa ali no dia. Eu não sei se foi implicância... Foi intolerância. Eles botaram fogo lá e disseram que nós éramos os culpados. Na cachoeira de Rio Preto eu acho. Eles encurralaram a gente. Não sei nem como que não mataram a gente esse dia. Depois de muita conversa conseguiram liberar a gente, como se a gente fosse ali para destruir a natureza. Não tivemos força na hora, ninguém. As pessoas olhando e rindo, e a gente explicando que não teve. Voltamos no lugar, foi feito isso, isso e isso. Eu me senti muito irritada. Foi uma coisa muito dolorosa para mim, porque eu tenho que explicar o que é o procedimento que não cabe a ele, para ele ver como foi feito. Que eu não fiz aquela fogueira ali e foi os meninos que estavam lá sentados. Estava tempo frio, estavam ali fumando que eu vi. Eles fizeram tipo uma fogueirinha e depois sobrou pra gente. E a gente não chegou nesse local (37 min. e 41 seg. – 39 min. e 10 seg.).

Ocupar os espaços públicos vem sendo uma batalha travada pelas CTTs, pois constantemente são vítimas de ataques, tendo que criar formas de manter vivas suas práticas religiosas e também a si mesmas, visto que suas vidas são colocadas em risco. Mãe Rosa também comenta sobre estar nesses locais e as violências que já sofreu durante alguns rituais feitos.

A dinâmica da cidade é muito difícil. Eu quando não tinha o terreiro ainda, as firmezas do terreiro e até falando porque você falou de fazer trabalhos fora. Eu fiz muitas coisas fora, na rua, e foi muito difícil. Passei por experiências muito... passei por grandes vitórias, mas passei por muitas experiências difíceis. Já levei corrida. Levei corrida ali na Vila Rainha, botando oferenda para Exu. É por trás, ali perto do Saldanha, que é perto do terreiro, né? Fazendo sacudimento né!? Aí veio gente tocando boi, tocou boi em cima da gente. Entendeu? Na beira do rio. Já tivemos problemas de pessoas desacatando, gente mandando sair. Estava sujando o rio. E fui algumas vezes tranquilamente em cachoeiras e no mar, mas sempre em uma praia mais isolada como Iquipari perto de Grussaí, depois de Grussaí. E escolhendo um lugar, uma área mais deserta pra gente fazer o culto de Iemanjá. Já fazem três ou quatro... quatro anos que eu não faço, porque foi ficando mais difícil, foi tudo ficando limitado, foi ficando mais difícil. E Cachoeira também. Fui algumas vezes assim com bastante proveito. Mas a última vez que fui foi muito difícil. Não voltei (...). Mas nós estávamos no meio do ritual. Foi chegando uma turma para fazer churrasco. E é num lugar assim, cheio de pedras, de altos e baixos. E as pessoas surgiram do nada, correndo com bolsas. Nós cantando constrangidos. E eles foram ocupando os lugares, as beiradas da gente, que eu mandei tirar tudo e fomos embora. Sim, viemos embora. Eu falei, eu não vou mais. Eu amo Cachoeira, mas se eu tiver que ir numa cachoeira, eu vou na cachoeira sem fazer nada. Vou para tomar um banho de cachoeira, fazer uma prece, mas não levo mais ninguém. Não faço mais parte de cachoeira. Não tem condição por aqui. Não tem condição. Não sei se há outros lugares que tem. E no mar eu ainda estou aberta a fazer, mas nunca mais fiz. Porque veio a pandemia também e tal. Meu terreiro cresceu muito. Antigamente a gente pegava um ônibus, lotava um ônibus e dava. Hoje em dia não dá mais. Um

ônibus e três carros a gente ia. Hoje em dia ia parecer um cortejo (32 min. e 25 seg.- 35 min. e 16 seg.).

Ao questionarmos se, nos casos de violência e discriminação nos espaços públicos, houveram denúncias, todas que sofreram algum ataque preferiram não o fazer. O argumento utilizado para não utilizar a Lei Caó é devido às delegacias não estarem preparadas para lidarem com esses casos e também serem promotoras dessa violência. A descredibilidade com o poder judiciário, em conjunto com o racismo religioso praticado no decorrer da história por suas instituições, fomentam a não busca pelo seu suporte na defesa de direitos. Todo desgaste promovido por esses ambientes afasta as CTTs de buscarem seus auxílios.

No que se refere a aquelas que não sofreram nenhum tipo de discriminação, apenas duas lideranças relataram não terem sofrido com racismo religioso em espaços públicos. Quando questionadas acerca do motivo que elas acreditam disso ocorrer, justificaram que sua fé as protegia do racismo religioso. Quando há um firmamento antes de ir nesses locais, as divindades intercederiam e possibilitariam a macumba ocorrer de forma tranquila. Assim, colocam na conta das Orixás, entidades e encantadas poderem ocupar esses territórios de maneira segura.

Quanto às outras oito lideranças, podemos perceber os efeitos do racismo religioso nas suas vivências enquanto povo de terreiro. Apesar de muitos avanços no que tange aos direitos das CTTs, a perseguição e violência contra essas religiosidades não cessaram. O movimento de demonizar, marginalizar e discriminar as Umbandas pelas diversas instituições da nossa sociedade continua fertilizando um solo propício para a manutenção e surgimento de modos de ataque contra a religião.

Por carregarem práticas, filosofias e cosmovisões que divergem do mundo branco cristão europeu, são colocadas como alvo, com o intuito de silenciar, aniquilar e expulsar as Umbandas dos seus territórios. Ser umbandista marca seus corpos como passíveis de discriminação e violência, podendo colocar suas vidas em risco. Quando habitam os espaços públicos, colocam suas existências em perigo, podendo entrar em contato a qualquer momento com aquelas que os violentam.

O racismo religioso tem como objetivo os retirar desses espaços, exterminando qualquer símbolo ou prática que revele essa existência. Uma guerra travada em cima da filosofia de se propagar o bem, os ensinamentos de Jesus. O racismo religioso as configura como a outra, a maligna, a coisificada, cultuadora de demônios, e por isso deve-se convertê-las e, se necessário, violentá-las. Em nome do Pai, do Filho e Espírito Santo, te condeno à morte. É a imolação, sacrifício, maior que o deus cristão exige.

Estar nesses locais para cultivar ou fazer alguma macumba é ficar à mercê da contradição dos seus sentimentos. As mães e pais de santos nos relataram que quando estão nesses espaços sagrados a paz, alegria, felicidade e o conforto podem ser acessados devido à presença das divindades. Porém, antes de conseguir acessar tais sentimentos, o medo de ser violentado e discriminado acaba prevalecendo. Devido à dinâmica promovida pelo racismo religioso, instaurando políticas de medo, violência e morte contra os povos de terreiro, suas vivências acabam sendo atingidas de tal forma que o medo, a preocupação e a ansiedade ganham território em seus corpos.

A presença da discriminação religiosa limita as experiências sentimentais boas nesses espaços, criando uma dinâmica espinhosa em que é necessário estar atenta o tempo inteiro para não ser pega desprevenida em um atentado. No âmbito do mundo espiritual, é pontuado que todos esses atravessamentos do racismo religioso criam obstáculos de conexão com seu sagrado, mesmo estando ao lado de suas divindades. Ao colocar sua saúde física e psíquica como alvo, sua relação espiritual com aquele local público ganha outras nuances.

Entendendo os espaços públicos como aqueles que são disputados e percebidos de forma diferente dependendo de quem os acessa, os grupos que transitam por eles podem criar entraves para impossibilitar a outra de se relacionar com aquele local. Apesar de a lei visar garantir o direito de acesso a todos a esses territórios, as relações de poder existentes na sociedade podem determinar quem poderá ocupar esses territórios de forma segura. É diante dessa dinâmica que os espaços públicos acabam sendo locais contraditórios, que tanto alimentam sentimentos bons nas CTTs, relacionados ao culto a suas divindades, como instauram o medo da violência em seus corpos devido aos outros grupos que os acessam e compactuam/promovem o racismo religioso.

Esse aspecto pode ser observado na fala da mãe Bruna de Oxum e do pai João Luiz de Oya, no que tange aos sentimentos bons associados a ocupar esses espaços. Elas relatam que se sentem bem, em paz, quando estão nesses espaços para cultuar suas divindades, é o momento em que podem estar em contato direto com as Orixás. Continuam dizendo que onde há água, Oxum se faz presente, pois ela é a própria água, ou seja, os rios, cachoeiras, lagoas, etc., as permitem entrar em contato com a energia que as guiam espiritualmente. Nesse sentido, estar entre as águas é poder ser abraçada por Oxum e sentir todo o axé que ela emana.

Mãe Laílla de Elegbara também comenta sobre a grandeza e a felicidade em ocupar esses lugares, acredita ser fundamental para a religião poder construir seus ritos dessa forma. Ainda pontua sobre um sonho seu, que segue abaixo

Eu tenho uma vontade de fazer um toque dentro do cemitério, porque eu vejo que em dia de finado... a minha Pomba Gira é do cemitério, então assim, eu sempre faço um balaio para ela e boto no cruzeiro. Então lá eu vejo assim as igrejas com uma força, a Universal principalmente, ali dentro distribuindo os boletins. Então, assim, por que a gente não poderia ter esse espaço? De ali estar, louvando, cantando também, que a gente crê, a gente acredita. Então, ali tem Preto Velho das Almas, é uma Pombagira das Almas... Ali é onde o orgulho se termina. Eu tenho essa vontade de me unir, de conversar com outros líderes... Não sozinha para não falar "a ela quis ganhar fama", não. Se reunir todos os membros e líderes e fazer uma grande festividade ali dentro, porque ali a gente está louvando mais um ano de força e resistência, entendeu? E cantando também em louvor aquelas pessoas que faleceram, às vezes injustamente, aquelas almas que tem dificuldade para se encontrar. Então, assim, para as famílias também, ao invés de ir ali com tristeza porque já se foi. Então acho que tem tudo, tem uma evolução. O espírito precisa caminhar. Então assim ir ali, cantar ali, comungar aquela fé. Eu acho que é um espaço público que poderia... Eu tenho essa vontade de estudar direitinho e fazer, de ocupar esses espaços dentro do cemitério, porque a gente pode. Eu acho que a gente tem esse direito (34 min.- 36 min. e 46 seg.).

Mesmo com a dinâmica do racismo religioso instaurado em nossa sociedade, há aquelas que insistem em continuar mantendo viva suas tradições e aquelas que reivindicam seus direitos. Ao desejar ocupar os cemitérios, mãe Laílla de Legbara se coloca na disputa pelos espaços, compreendendo que, mesmo diante de uma política de morte e silenciamento às CTTs, devemos nos mover para ir ao encontro do que também é nosso. Uma luta e celebração em

conjunto, criando espaços seguros para as práticas espirituais afro-diaspóricas e indígenas.

Não serão todas que optarão por esse caminho. Mesmo com essa dimensão espiritual envolvendo ocupar esses locais, mãe Rosa coloca que, devido às violências que já sofreu nesses espaços, aos poucos foi se distanciando deles. Os incômodos promovidos por estar nesses espaços e por causa do racismo religioso fazem com que ela acredite que não os pode acessar de forma segura. Assim, para um ritual bem estruturado espiritualmente e para conseguir zelar pela segurança de sua família de santo, prefere manter os rituais dentro do seu terreiro.

É diante dessa dinâmica que as nossas entrevistadas criam seus modos de se relacionar com os espaços públicos, indo aos seus encontros ou não. Como podemos perceber, Campos dos Goytacazes é marcado pelo racismo religioso, obrigando as CTTs a manterem e criarem modos de resistência e re-existência na cidade. É a partir desse movimento que surge outra categoria de análise das nossas entrevistas: o afastamento das práticas religiosas dos espaços públicos.

Mãe Rosa é nosso primeiro exemplo de liderança que prefere não promover mais rituais ou oferendas nos locais públicos. Devido a toda a violência e desconforto que sentiu ao estar nesses espaços, preferiu não os frequentar para executar algum ritual. Assim, começou a criar formas de conseguir manter o rito dentro do seu terreiro. Por sua casa de santo se localizar às margens do Rio Paraíba do Sul, alguns rituais foram mantidos de forma tranquila, outros tiveram que ser remanejados de acordo com o que é possível fisicamente e espiritualmente no seu ilê. No trecho abaixo, ela relata um pouco sobre esse movimento.

Nunca mais eu tentei né! Arriar coisa na rua? Jamais! Não faço mais isso. Não quero mais isso. Acho que terreiro é um lugar de segurança. Em um lugar que você vai fazer uma oração, se você tá instável, se você tá ameaçado, não dá para você fazer o ritual direito, entendeu? Eu prefiro fazer um ritual com segurança. Como já falei, eu levei corrida de bicicleta de maluco, tive que pegar um pau para me defender. De boiada, de povo que toca boi em cima, isso em um lugar mais reservado. Então eu fui criando condições para botar as oferendas na beira do rio, para botar a oferenda no padê, para botar oferenda no Cruzeiro das Almas, entendeu? Tenho área para fazer sacudimento e limpeza. Eu fui criando aquilo que eu precisava.

Vovó Marisa também revisou suas práticas devido ao racismo religioso presente na sociedade. Ela comenta que todas as oferendas são colocadas em seu terreiro e ficam lá por sete dias; após esse período, tudo é despachado. Continua relatando que antigamente costumava ir a praias, cachoeiras e matas, mas hoje não o faz com frequência devido à idade que já tem e porque em diversos locais é proibido fazer algum trabalho espiritual. É comum encontrar em cachoeiras placas dizendo ser proibido deixar oferendas naquele local, principalmente onde é mais comum as pessoas de terreiro frequentarem.

Outro ponto levantado por Vovó Marisa está relacionado aos elementos utilizados na oferenda. Quando colocados nas encruzilhadas, é comum as pessoas destruírem ou pegarem algum objeto, comida ou bebida que faz parte do ritual. Após ter preparado com carinho e fundamento sua oferenda, é triste para ela saber que, no final, será destruída por alguém. Todo trabalho, dinheiro e dedicação implantados acabam sendo desrespeitados. Assim, ela prefere deixar em seu terreiro as oferendas e, depois de passados os sete dias, despachá-las na rua.

Pai Caio não difere das mães de santo citadas nos parágrafos acima. Fazer determinados rituais em locais públicos é bastante complexo para ele, visto que já foi ameaçado até com arma. Devido a essas dinâmicas promovidas pelo racismo religioso, também construiu alguns elementos em seu terreiro para conseguir executar alguns rituais sem precisar sair. Porém, se for necessário ir a algum lugar público por ser requisito essencial do ritual, ele o faz. A exemplo de ir no Mercado Municipal de Campos dos Goytacazes às 22 horas para passar um ebó em seu filho de santo. Nessa ocasião, levou um tecido grande para que quando terminasse o trabalho conseguisse deixar nenhum resquício no local, ou seja, mantendo o limpo.

No caso da Mãe Janaína de Ogum, o medo de estar nesses locais acaba limitando suas ações nesses espaços, principalmente por já ter vivenciado situações traumáticas como já relatado aqui. Nesse sentido, ela busca outras formas de poder estar nesses locais de forma mais tranquila, optando pelo período da noite e lugares mais afastados para executar algum ritual.

Já o caso do pai Marcelo se difere dos demais. Quando questionado sobre estar nos espaços públicos, a sua preferência por não os ocupar está relacionada mais com questões espirituais. Para ele, não é necessário que

diversos rituais ocorram especificamente nesses territórios, vistos como portais de contato com o mundo espiritual. É relatado ser possível abrir esses portais no seu terreiro, criando um ambiente propício para a execução da macumba. Uma árvore no seu quintal já o possibilita a fazer alguma entrega para determinada entidade, como por exemplo as Caboclas. A sua ida a esses locais só ocorrerá se for extremamente necessário, se algum trabalho espiritual exigir que ocorra em um local específico e diante desse caso não teria problema algum em ir para executar seu ritual. A dinâmica do racismo religioso não seria um fator que o afastaria dessas práticas, mas sim a sua cosmovisão.

O restante das lideranças entrevistadas nos relatou que continuam utilizando os espaços públicos para seus rituais. Mesmo diante da política de morte, silenciamento e perseguição, insistem em estar nesses locais, disputando-os com outros grupos que os acessam e praticam o racismo religioso contra elas. Ocupar esses territórios é visto como um direito do povo de terreiro, e ceder não será uma atitude praticada por elas. Ao contrário, como exposto aqui no caso da mãe Laílla de Legbara, o desejo é ocupar mais lugares que são dificultados o acesso para as CTTs, seja pelas instituições ou pelas dinâmicas de medo instauradas pelo racismo religioso.

Outro efeito notado durante as análises das entrevistas, influenciado pelo racismo religioso, é a migração das práticas religiosas umbandistas em espaços públicos para cidades vizinhas de Campos dos Goytacazes. Durante os relatos nos encontros, era comum entre as lideranças religiosas pontuar a busca por lugares mais afastados para executar seus rituais. Locais esses de pouca circulação de pessoas, onde possivelmente poderiam se blindar de ataques. Assim, praias e cachoeiras de municípios aos redores foram sendo utilizados com esse propósito.

As praias ocupadas por grande parte das nossas entrevistadas se localizavam em Grussaí, um distrito do município de São João da Barra que fica aproximadamente a 37 km de Campos dos Goytacazes. A praia localizada no bairro Xexé e a de Farol, a qual fazem parte de Campos dos Goytacazes, foram citadas por apenas uma pessoa cada nos nossos encontros. Apenas pai Caio e João Luiz de Oya relataram ter o costume de frequentarem uma praia campista para fazerem algum ritual. Cabe dizer, que essas praias são bem afastadas, não contendo um número significativo de banhistas.

Percebemos que não é comum a utilização das praias da cidade para executar alguns rituais umbandistas, devido a haver um movimento maior de pessoas nesses locais. Praias em outras cidades são mais utilizadas para fins religiosos, sendo esse movimento justificado devido a serem lugares mais afastados e com pouca circulação de pessoas.

No caso das cachoeiras campistas, as do Rio Preto apareceram em grande parte dos relatos, sendo as mais comuns entre as CTTs. Apesar de serem frequentadas pelo povo de terreiro, ou devido a isso, houve diversos relatos de racismo religioso sofridos nesse local. Pai Caio e mãe Lailla de Legba tiveram suas vidas colocadas em risco quando utilizaram desse espaço para praticar sua religiosidade. Esses acontecimentos acabaram influenciando para que houvesse um receio de voltar a esse local, buscando outras cachoeiras como opção, caso necessário.

É diante dessa dinâmica que as cachoeiras das cidades vizinhas começam a ser procuradas pelas umbandistas, tentando fugir das violências que vinham sendo comuns em Rio Preto. As cachoeiras da cidade de São Fidélis – RJ, localizada a 54 km de Campos dos Goytacazes, aparecem como uma rota de possível desvio do racismo religioso. A cachoeira Rio do Colégio localizada nessa cidade é apontada como mais tranquila em comparação com as do Rio Preto, o que leva algumas CTTs a optarem por ela.

No caso das matas, além da discriminação, o crescimento da urbanização da cidade acaba destruindo esses espaços e limitando os acessos. O desmatamento para erguer construções acaba distanciando as CTTs desses locais. Conseqüentemente, começam a buscar mais longe esses territórios de mata virgem para conseguir cultuar suas divindades. Uma área de mata que se localizava atrás dos terreiros hoje se encontra a quilômetros de distância. Essa junção entre racismo religioso, desmatamento e urbanização empurra as práticas religiosas umbandistas cada vez mais para as margens e limites territoriais da cidade.

É diante desses relatos que podemos notar como o racismo religioso age na cidade, buscando aniquilar, violentar, expulsar ou silenciar as práticas umbandistas na cidade. Quando em um movimento não conseguem fechar todos os terreiros da cidade, promovem violências ao ponto de esses grupos terem que buscar em outros municípios espaços seguros para exercer sua

religiosidade. Colocar na margem da sociedade e da cidade grupos não brancos e suas culturas já é um projeto bem estruturado da atuação do racismo. Um movimento que podemos perceber ocorrendo com as Umbandas quando são obrigadas a procurarem locais mais afastados do município para conseguir manter suas tradições. Tendo que, em diversos momentos, disputar os espaços públicos que são de direito a todas para terem acesso.

Podemos também notar nos relatos a operação do racismo em suas três dimensões: ideologia, prática e estrutura. Na primeira, percebemos diante da concepção que diversas pessoas têm sobre as Umbandas, as configurando como inferiores e diabólicas devido à sua relação com as culturas indígenas e afro diaspóricas. Esses emaranhados de ideias, ideologias e doutrinas fomentam ações de teores racistas contra essa religiosidade. É a partir dos ideais formulados e divulgados acerca dos terreiros que viram alvo e se justifica o racismo religioso praticado contra eles. O movimento de combater essas concepções acerca da religião é notado durante as entrevistas, em que, a partir do momento que é anunciada a minha identidade enquanto umbandista, esse posicionamento se cessa e caminhamos para dialogar sobre outros aspectos das Umbandas.

Quanto à questão do racismo relacionado à prática, é mais do que notável a sua reverberação nos relatos aqui descritos. Ações discriminatórias, de violência e de atentado à vida das umbandistas se fizeram presentes na vivência das nossas entrevistadas. Se é necessário atitudes, comportamentos, que o materializem, a corrida de boi, os tiros, as ameaças de morte servem como exemplos dessa dimensão do racismo na prática. A história umbandista campista é marcada por atitudes bélicas, seja pelo Estado, polícia, igrejas cristãs, facções criminosas, etc. Quando olhamos para as relações entre as Umbandas e os espaços públicos, percebemos que os ataques vão além dos espaços privados dos terreiros, podendo se manifestar em qualquer local em que ocupem.

A dimensão estrutural do racismo, ao não garantir apoio das instituições que deveriam protegê-las, demonstra sua reverberação nas CTTs. Quando buscam apoio e acabam sofrendo com o racismo religioso praticado pelas instituições jurídicas, novamente explicita-se o mesmo. Ao não oferecerem o apoio devido às CTTs, cria-se um ambiente propício para os ataques

continuarem, já que não há nenhum tipo de represália. É diante dessa dinâmica que a estrutura racista funciona para minar as Umbandas, retirando-as dos espaços que são seus por direito e daqueles que deveriam garantir tais direitos.

A teoria tridimensional do racismo nos permite averiguar as formas como o racismo religioso se opera na cidade campista. Também nos possibilita enraizar a concepção de que o termo "intolerância religiosa" é insuficiente para nomear as violências praticadas contra as CTTs. Ao permitir conectar essas dimensões com as discriminações sofridas pelas pessoas de terreiro e suas comunidades, solidifica-se a percepção de que o racismo é a base e o promotor desses ataques. Também evidencia a proximidade que esses ataques têm com a dinâmica do racismo.

O racismo religioso caminha por diversas vias para acabar com as Umbandas. A via da ideologia, das ideias construídas acerca de sua religiosidade, cultura e cosmovisão. A via da prática, da violência física e verbal, da possibilidade de ser morta, da destruição dos terreiros e simbologias da religião. A via da estrutura, com instituições que promovem o racismo religioso e não conseguem garantir e proteger seus direitos.

É no encontro dessas vias, no meio da encruzilhada, que a guerra contra o povo de comunidades tradicionais de terreiro acontece. Nesse local, é possível sentir de todos os lados as violências te atingindo e se entrelaçando. Mas é nessa encruzilhada, onde Exu habita, que os modos de resistência e re-existência emergem, é a mutabilidade se anunciando e criando espaço para continuar. É com as Pomba Giras, que são os próprios caminhos, que é possível também aprender formas de continuar, de manter viva tradições e religiosidades.

Considerações finais

Nessa caminhada feita até aqui, buscamos investigar e expor o racismo religioso sofrido por umbandistas em espaços públicos da cidade de Campos dos Goytacazes. Através das entrevistas com dez lideranças religiosas, conseguimos adentrar em alguns aspectos de suas vivências nesses locais. Entrar em contato com essas CTTs, em alguns momentos, foi bastante complexo, tendo em vista a dinâmica promovida pelo racismo religioso na cidade. Tivemos que mudar nossa rota para que pudéssemos ir a campo de maneira segura, não expondo nossas colaboradoras a mais ataques.

O método bola de neve surgiu como possibilidade de construir um caminho mais tranquilo para chegarmos nas dirigentes dos terreiros de Umbanda. O fato de estarmos no meio macumbeiro da cidade também nos ajudou a ultrapassar diversas barreiras que poderiam nos impedir ou dificultar encontrar esses grupos. Conhecer elementos e símbolos da religião nos permitiu encontrar os terreiros na cidade, pois diversos deles, principalmente na área de Guarus, não conter em suas fachadas letreiros indicando ter uma CTT naquele lugar.

As quartinhas em cima dos muros, os panos brancos amarrados nas árvores, os vasos brancos com a planta Espada de São Jorge, entre outros elementos, foram fundamentais para acharmos essas comunidades religiosas. Os endereços divulgados em trabalhos acadêmicos, em diversos casos, não batiam com a localização atual, seja devido à modificação nos nomes das ruas ou a mudanças de localidade dos mesmos. Esses fatores influenciaram para que buscássemos o auxílio da FRAB e de algumas lideranças religiosas que já conhecíamos para chegarmos em outras CTTs.

Após esse contato, a nossa pesquisa de campo fluiu de maneira mais tranquila, tendo o apoio das nossas entrevistadas para se enraizar. É com esse movimento que conseguimos ir ao encontro dos nossos objetivos, conhecer como o racismo religioso permeia as práticas religiosas umbandistas em espaços públicos, assim como conhecer os sentimentos e concepções acerca de estar nesses locais.

No que tange às concepções das lideranças aqui entrevistadas, os espaços públicos como as cachoeiras, praias, rios, matas, etc., podem ser

compreendidos como a própria Orixá ou como pontos de força e contato com as mesmas. O que os torna fundamentais para diversas práticas religiosas dos seus cultos, seja para colocar oferendas, fazer algum trabalho espiritual, processos iniciáticos, etc.

A maneira como se relacionam com os espaços públicos irá ao encontro das suas tradições, não sendo algo universal para toda CTT. Enquanto algumas entendem Oxum como a própria cachoeira, outras dirão que tal local é um ponto de força e encontro com essa Orixá. Em relação aos sentimentos referentes a ocupar esses espaços, percebemos pelos seus relatos uma contradição que permeia esse sentir.

Em um lado da balança, temos a alegria, felicidade e a paz em praticar seus rituais nos espaços públicos devido à sua percepção. Do outro lado, o medo, a insegurança e a ansiedade também emergem nessa relação. Todas as violências praticadas contra as CTTs alimentam essas emoções negativas em suas vivências, promovendo essa contradição. Se por um lado cultivar suas divindades nesses locais é algo especial para elas, os ataques promovidos devido ao racismo religioso criam um campo minado onde a qualquer momento podem ser vítimas de violência.

O racismo religioso influencia de forma direta nas vivências das umbandistas na cidade, marcando seus corpos com ataques praticados em diversos âmbitos. É com essa dinâmica discriminatória, colocando as macumbeiras como alvo, que quando estão nos espaços públicos, suas vidas são colocadas em risco. Quando não chegam a esse extremo, sua saúde física e psíquica é afetada.

Todo esse ataque e discriminação dificultam o acesso das CTTs aos espaços públicos, instaurando uma política de medo e morte para retirá-las desses locais. Uma disputa que pode se tornar bélica, visto que essas pessoas são compreendidas como não passíveis de direitos. Assim, ocorrem as modificações de suas práticas religiosas almejando não precisarem estar nesses locais.

Seus terreiros começam a ser utilizados para a execução desses rituais que anteriormente estavam intrinsicamente associados aos espaços públicos. Um dos objetivos do racismo religioso é atingido quando esse movimento ocorre, pois, o silenciamento e o apagamento dessas práticas religiosas na cidade são

almejados. Retirando esses grupos dos locais de visibilidade cria a falsa sensação de não existirem, de a guerra está sendo vencida. A descaracterização das tradições das CTTs também ocorre, visto que é necessário modificá-las para desviar de alguns atentados promovidos contra elas. É pelo medo, violência e morte que esses grupos são empurrados para dentro dos terreiros, onde também são vítimas de ataques.

A busca por locais públicos situados em outros municípios também ocorre, numa tentativa de continuar praticando esses rituais na maneira que suas tradições os configuram. São Fidelis e Grussaí, localizados próximos a Campos dos Goytacazes, passam a entrar na rota das pessoas de terreiro devido à dinâmica bélica do racismo religioso na cidade. As cachoeiras e praias campistas acabam não se tornando tão atrativas para esses grupos. Nesse sentido, os gastos e distância acabam aumentando, podendo criar obstáculos para a cultivação dessas práticas. Com um dos maiores rios do Brasil cortando a cidade ao meio, essas comunidades se veem sendo expulsas ou violentadas nesses locais propícios para manter suas tradições vivas.

É diante dessa dinâmica que o conceito de intolerância religiosa é insuficiente para nomear a realidade vivenciada pelas umbandistas. Não é só a discriminação verbal que ocorre contra esses coletivos, mas uma guerra a qualquer forma de expressão que seja vinculada a elas. Nenhuma outra religiosidade não afro diaspórica e indígena sofre com os atravessamentos que perpassam as CTTs no Brasil. Nas denúncias feitas referentes ao que nomeiam como intolerância religiosa, mais de 70% são referentes a ataques contra as CTTs (Nogueira, 2020).

O surgimento de todo esse movimento emerge na colonização que, como já pontuado, buscava aniquilar todos os aspectos culturais de povos não brancos, utilizando a religião cristã como um dos métodos para firmar esse processo. A perspectiva de inferioridade das CTTs está alicerçada na colonização que tem o racismo como base. Assim, a questão racial irá moldar as formas de se relacionar com essas religiosidades, primordiais para a cultivação de culturas, filosofias, cosmovisões, etc., não brancas.

É importante lembrarmos que o racismo à moda brasileira trabalha com a ideia de culturas superiores e inferiores, abrangendo dessa maneira os aspectos religiosos. Essa característica influenciará para que a perseguição contra os

povos de terreiro continue. Um ataque que primeiramente está direcionado para a estrutura da sua religião, para aquilo que representa e mantém vivo. Mesmo tendo diversas CTTs com seus ritos entrelaçados com o cristianismo, principalmente as Umbandas devido ao sincretismo religioso, não é um fator que impede as discriminações ocorrerem. Ainda há nesses rituais a presença significativa de saberes afro diaspóricos e indígenas.

Se as crenças são um aspecto importante da configuração do racismo, as ideias referentes às Umbandas que as configuram como diabólicas, inferiores, arcaicas, malignas e charlatãs expressam a influência do racismo nas percepções que suas violentadoras têm sobre a religião. Como já discutido, o racismo emerge como ferramenta de diferenciação, coisificação e inferiorização do mundo não branco europeu, promovendo ideologias referentes às representações desses grupos. É a partir desse movimento que é construído o imaginário acerca das CTTs.

Não podemos esquecer o papel das instituições na manutenção das violências contra os terreiros, pois foi através delas que houve a legitimação da perseguição, violentação e fechamento de diversas CTTs pela polícia. É por meio delas que os direitos dessas comunidades são negligenciados, criando um ambiente hostil para que não as procurem, como no caso das delegacias. Qual outra religiosidade teve seus objetos sagrados apreendidos pela polícia e apenas recentemente foram devolvidos no Brasil?

A dinâmica promovida contra as Umbandas, devido à sua herança filosófica e cultural alicerçada nos povos negros, indígenas, ciganos, etc., faz com que as violências que sofrem ganhem outros aspectos e nuances. Não se trata apenas de perspectivas religiosas contrárias, mas de um movimento histórico de perseguição, silenciamento e aniquilamento de culturas, filosofias e religiosidades não brancas cristãs. É a partir desse contexto que apostamos no termo 'racismo religioso' como forma de evidenciar todo esse processo, dando a atenção necessária ao racismo que foi fundamental para a criação desse ambiente bélico contra as CTTs. Uma forma de não apagar ou silenciar o processo histórico envolvido nessa dinâmica e de romper com uma das características do racismo brasileiro, a falácia da democracia racial e religiosa.

Apesar dessa dinâmica violenta contra as umbandistas, suas religiosidades são mantidas, cultivadas. Os modos de resistência e re-existência

são visitados para continuar mantendo viva suas culturas e tradições. O movimento de revisitar e modificar suas práticas religiosas nos espaços públicos, assim como buscar locais em outras cidades para continuar seus rituais, também evidenciam a procura por outros caminhos para continuarem firmes em suas devoções.

Um estilo de caminhada já comum para essas pessoas que ao longo da história da cidade e do país se viam encurraladas pelas violências, pelo racismo religioso. Assim, buscavam formas de resistir e reexistir na nossa sociedade, trabalhando com a contradição de pessoas que ao mesmo tempo as violentam e se apropriam de suas tradições. Como, por exemplo, a virada do ano, passada nas praias, algo referente às tradições das CTTs, mas hoje descaracterizada da sua origem, apesar de pularem as sete ondinhas e estourarem seus champanhes.

O racismo religioso, em diversos aspectos, limita a experiência religiosa das umbandistas campistas, exigindo um esforço maior para manterem vivas suas tradições, culturas, cosmovisões e filosofias. Quando olhamos para os espaços públicos então, primordiais para diversas ritualísticas, notamos o quanto é necessário se desdobrarem para fazerem suas macumbas nesses locais. O projeto de aniquilação dessas religiosidades não chegou ao fim depois da colonização; as ferramentas utilizadas para continuar essa perseguição foram revisitadas e reelaboradas.

Apesar do movimento estabelecido durante o governo de Getúlio Vargas, conhecido como Estado Novo, de associar as Umbandas à identidade nacional brasileira, não impediu o racismo religioso de atingi-las. Em uma sociedade onde o racismo permeia todos os espaços e relações, as Umbandas não ficariam isentas desse atravessamento devido à sua estrutura.

É diante dessa realidade que elas insistem em continuar, se fazerem presentes, mantendo vivo caminhos que divergem do mundo branco cristão. Demarcando possibilidades diversas de existir e reexistir na nossa sociedade. Aliás, as entidades a qual cultuam retornam ao mundo material para falar e apresentar caminhos que divergem dos traçados pelo colonialismo e colonialidade. Elas viveram a colonização e a partir dessas experiências apontam rotas de fugas do mundo branco, cristão e eurocêntrico.

Uma possibilidade para o enfrentamento ao racismo religioso nos espaços públicos poderia ser a criação de um parque que contenha elementos primordiais para diversos rituais. Um local que tenha acesso a alguma fonte de água, à mata, à encruzilhada, etc. Algo semelhante ao Espaço Sagrado da Curva do S, no alto da Boa Vista na zona oeste do Rio de Janeiro, ou o Santuário Nacional da Umbanda, localizado na cidade de Santo André, em São Paulo.

Ambientes seguros para as pessoas de CTTs transitarem e praticarem seus rituais nos espaços públicos, cultivando suas tradições e repassando para as novas gerações. Uma forma de garantir direitos e reparação histórica às CTTs, devido a toda dinâmica bélica construída pelas diversas instituições e pessoas que compõe a sociedade brasileira.

Referência

ALMEIDA, ANA PAULA. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 17-54, ago./dez. 2021. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120344> . Acesso em: 14 de abril de 2023.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. 1 ed. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019. 162 p.

ALVES, Luiz Gustavo. Olhares sobre as associações afro-religiosas de Campos dos Goytacazes: as Irmandades, a liga e o fórum. **Revista Ars Historica**, nº 21, p. 216-236, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7947027> . Acesso em: 22 fev. 2023.

ALVES, Luiz Gustavo. A liga cristã Umbandista e a luta contra a intolerância religiosa em Campos dos Goytacazes. In: **História e parcerias: XVIII encontro de História da Anpuh-Rio**. Niterói, 2018. Disponível em: https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1528834839_ARQUIVO_artigoANPUH_LuizGustavo.pdf. Acesso em: 23 de mai. 2019.

AMORIM, Diego. **Líderes religiosos de Campos relatam ataques e ameaças de traficantes a terreiros**. Extra, Campos dos Goytacazes, 10 de set. 2019. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/lideres-religiosos-de-campos-relatam-ataques-ameacas-de-trafficantes-terreiros-23938758.html> . Acesso em: 24 de fev. 2023.

BAÉZ, Fernando. **A História da Destruição Cultural da América Latina: Da Conquista à Globalização**. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Class and Nation: ambiguous identity**. Londres, Reino Unido: Verso, 2010.

BENTO, Maria Aparecida. **O pacto da branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 148 p.

BOND, Rosana. A rebelião do cacique Luminoso. In: **A Nova Democracia**. Ano IV, nº 27, nov./2005. Disponível em: <http://anovademocracia.com.br/no-27/560-a-rebeliao-do>. Acessado em: 15 nov. 2023.

BROWN, Diana. **Uma história da umbanda no Rio**. In: _____ et al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero - Cadernos do ISER, 18, 1985.

CAFÉ FILOSÓFICO CPFL. **Raça e Racismo no Brasil**: Carlos Medeiros. São Paulo: Café Filosófico CPFL, 2016. 1 vídeo (47 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RFYQ6axQSho&t=2128s>. Acesso em 06 jun. 2023.

CÂMARA Municipal de Campos dos Goytacazes. **História da Cidade**. Campos dos Goytacazes, RJ: Câmara Municipal de Campos dos Goytacazes, 2014. Disponível em: <https://www.camaracampos.rj.gov.br/novo/index.php/about/historia-da-cidade>. Acesso em: 15 dez. 2023.

CAMPOS, LUIZ AUGUSTO. Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. **Rev. Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n° 95, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329507/2017> . Acesso em: 14 de abril de 2023.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1 ed. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.

COMUNICA Escola de Arte Dramática EAD Eca. **Perspectivas anos 20**: conversa com Castiel Vitorino Brasileiro. São Paulo: EAD ECA USP, 2020. 1 vídeo (111 min). Disponível em: https://youtu.be/j3ecJiw_w5o. Acesso em: 11 jul. 2023.

DAVID Umbanda. **Sincretismos nos terreiros**. São Paulo: David Umbanda, 2021. 1 vídeo (16 min). Disponível em: <https://youtu.be/AMSylQl6ndU>. Acesso em: 11 jul. 2023.

DOVIDIO, John et al. **Prejudice, stereotyping and discrimination: theoretical and empirical overview**. In John Dovidio et al. (orgs.), *The Sage handbook of prejudice, stereotyping and discrimination*. Londres, Sage, 2010.

EKEDJI Joice de Sangó. **Ponto de Pomba Gira Maria Mulambo e Exu Tranca Rua**. São Paulo: Ekedji Joice de Sangó, 2019. 1 video (1 min. e 36 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s7Di16bOuTk>. Acesso em: 15 dez. 2023.

FEMINISMOS Plurais. **Transfeminismos**: com Djamila Ribeiro e Letícia Nascimento. Piauí: Feminismos Plurais, 2020. 1 vídeo (56 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6qAU09l01u8>. Acesso em: 01 set. 2022.

FONSECA, Denise; GIACOMINI, Sonia Maria. Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. **Pallas**: Rio de Janeiro, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/pxpXn7k6ZvxdprGpF4QsBfB/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

IBERÊ, D. **IIRSA A Serpente do Capital**: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina (Santo Antônio e Jirau). Rio Branco: Edufac, 2015. 360 p.

IBGE (a)- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA. **Censo 2010**: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, RJ, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/campos-dosGoytacazes>. Acesso em: 14 abr. 2023.

IBGE (b)- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**: População residente por cor ou raça. Rio de Janeiro, RJ: IBGE, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3175#resultado>. Acesso em: 15 dez. 2023.

INSTITUTO DE ESTUDOS LATINOS-AMERICANOS. **ABYA YALA**. Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2023. Disponível em: [ABYA YALA - IELA \(ufsc.br\)](http://www.abya.yala.ufsc.br). Acesso em: 18 jan. 2024.

ISAIA, A. C. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix - Revista De História E Estudos Culturais**, v. 9, n. 3, 1-22, 2012. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/417>. Acesso em: 17 jan. 2024.

LIMA, Lana. SILVA, Leonardo; PAULA, Yann. **As religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes**: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação. Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência: Campos dos Goytacazes, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/40318052/As_Religi%C3%B5es_Afro_brasileiras_em_Campos_dos_Goytacazes_preservar_dar_visibilidade_e_combater_a_discrimina%C3%A7%C3%A3o. Acessado em : 22 de fevereiro 2022.

LIMA, Lana; MOLINA, Bernardo; SILVA, Leonardo. Racismo e discriminação religiosa em Campos dos Goytacazes: as dificuldades na aplicação da lei Caó. **Terceiro Milênio**, Campos dos Goytacazes-RJ, ano 1 n.º 01, p. 33-47, julho a dezembro, 2013. Disponível em: <https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/58> . Acesso em: 14 de abril de 2023.

LIMEIRA, Ingrid. **Da Escravidão do Corpo à Escravidão da Alma**: racismo e intolerância religiosa. 1 ed. Belo horizonte: Letramento Casa do Direito, 2018.

MAIA, Kenia; ZAMORA, Maria Helena; BAPTISTA, Rachel. Reflexões sobre o racismo em Campos dos Goytacazes: um olhar existencialista sobre a descolonização. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v.10 n1, p. 105-112, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/39434>. Acesso em: 17 jan. 2024.

MARIZ, C; MESQUITA, W; ARAÚJO, M. Jovens católicos brasileiros: presentes e ativos em sua igreja. **Interseções**: Rio de Janeiro, v. 20 n. 2, p. 412-431, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/irei.2018.39033>. Acesso em: 14 de abril de 2023.

MAYRING, Philipp. **Introdução à pesquisa social qualitativa**: Uma orientação ao pensamento qualitativo. Ed. 5. Beltz, Weinheim, 2002.

MBEMBE, Achille. **Crítica a Razão Negra**. 1 ed. Lisboa: Antígona, 2014. 313 p.

MIRANDA, Ana Paula. (2010). Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, 35(2), 125–152. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.939> . Acesso em: 14 de abril de 2023.

MIRANDA, Ana Paula. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344/65258> . Acesso em: 17 jan. 2024.

MIRANDA, Ana Paula; MUNIZ, Jacqueline; ALMEIDA, Rosiane; CAFEZEIRO, Fausto. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Dilemas, Rev. Estudos de Conflito e Controle Social**: Rio de Janeiro, Edição Especial, n. 4, p. 619-650, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/dilemas.v15nesp4.46976> . Acesso em: 17 jan. 2024.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1992. 85 p.

MORAIS Caio. **Ponto de M. Padilha: vem serrar madeira**. Rio de Janeiro: Caio Moraes, 2017. 1 vídeo (1 min. e 07 seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XDBq6Q3_v_c&pp=ygUSdmVtIHNIcnJhciBtYWRIaXJh . Acesso em: 25 jan. 2024.

MOTA, Emília. Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas. In: **Encontro Anual da ANPOCS**: Caxambu (MG), 2017.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância Religiosa**. 1 ed. São Paulo: Sueli Carneiro, Polén, 2020. 158 p.

OGUMJÁ, Kauan. **Ponto lá vem o homem sentado na mula preta**. Rio de Janeiro: Kauan do Ogumjá, 2021. 1 vídeo (1 min. e 29 seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T_LLGaixXY&pp=ygUVbW9udGFkbyBuYSBtdWxhIHByZXRh . Acesso em: 25 jan. 2024.

OLIVEIRA, Ariadne. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. 202 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) -Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, José Henrique. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. João Pessoa: **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. n.14, p. 60-85, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46953> . Acesso em: 17 jan. 2024.

ORTIZ, Renato. **Ética, poder e política**: Umbanda, um mito-ideologia. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, Dez, 1984.

- ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feiticeiro negro**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PINTO, Flavia. **Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- PONTO de Umbanda. Ponto de Preto Velho: Lá vem vovó descendo a serra. São Paulo: Ponto de Umbanda, 2012. 1 vídeo (1 min. e 35 seg.). Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=DjigGpFnqJg&pp=ygUrbGEgdmVtIHZvdm8qZGVzY2VuZG8gYSBzZXJyYSBjb20gc3VhIHhY29sYQ%3D%3D>. Acesso em: 17 jan. 2024.
- QUIJANO, Anibal. Parte 1 – Da Colonialidade à Descolonialidade. In: DE SOUSA SANTOS, Boaventura; PAULA MENESES, Maria (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013. 21-132 p.
- RODRIGUES, Ozaias; ZWANGA, Nyack. As Múltiplas Faces do racismo Religioso: Reflexões sobre o Impacto desse fenômeno em “Corpos Macumbeiros”. In: MIRANDA, Ana Paula; OLIVEIRA, Ilzver; LIMA, Lana (orgs.). **As Tramas da Intolerância e do Racismo**. Rio de Janeiro: Telha, 2023, p. 159-180.
- ROHDE, Bruno. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Ver. Estudos da Religião**: São Paulo, 2009. Disponível em:
https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde. Acesso em: 14 de abril de 2023.
- SCHUCMAN, Lia. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 1 ed. São Paulo: Veneta, 2016. 216 p.
- SCHUCMAN, Lia. **Sim, nós somos racistas**: estudo psicossocial da brancura paulistana. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. 1, p. 83-94, 2014. Disponível em:
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>. Acesso em: 17 de jan. 2024.
- SIERRA, Vânia; MESQUITA, Wania. A democracia no espaço: uma revisão dos conceitos de Isaac Joseph. **Os Urbanistas: Revista de Antropologia Urbana**, São Paulo, vol. 6, n° 9, 2009. Disponível em:
https://www.academia.edu/3129508/A_Democracia_no_Espa%C3%A7o_uma_revis%C3%A3o_dos_conceitos_de_Isaac_Joseph . Acesso em: 14 de abril de 2023.
- SIMAS, Luis. **Umbanda uma história do Brasil**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- SILVA, Anderson Luiz. Comunidades tradicionais de terreiro: territórios em conflito em Campos dos Goytacazes. Anais do XIV ENANPEGE... Campina Grande: **Realize Editora**, 2021. Disponível em:
<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/78850>>. Acesso em: 22/02/2023.

SILVA, Anderson Luiz. **Religiões Afro-Brasileiras em Campos dos Goytacazes**: territórios, conflitos e resistência. 2020. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes – RJ, 2020.

Disponível em:

<https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/21501/Anderson%20Luiz%20Barreto%20da%20Silva.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2024.

SILVA, Anderson Luiz; RAMOS, Manuelli. Intolerância religiosa e resistência das religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes/RJ. In: LIMA, Kátia; SOARES, Lúcia; SILVA, Lucília (orgs.). **Neoconservadorismo, ataque aos Direitos Humanos e Religiosidades**: posicionamento urgentes ao Serviço Social. Uberlândia: Navegando Publicações, 2022, p. 311-337. Disponível em: https://issuu.com/navegandopublicacoes/docs/e-book_katia_et_al-min. Acesso em: 25 jan. 2024.

SILVA, Paulo Henrique. Branquitude E Umbanda: Uma Análise Dos Discursos Acerca Das Cosmovisões Umbandistas. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, v. 6, n. 2, p. 169–182, 2023. DOI: 10.29327/269579.6.2-14. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/6615>. Acesso em: 15 dez. 2023.

SOARES, Orávio. **Muata Calombo - consciência e destruição**: o olhar da imprensa sobre a cultura popular da região açucareira de Campos dos Goytacazes. Editora Faculdade de Filosofia de Campos: Campos dos Goytacazes, 2004. Disponível em: <https://buscaintegrada.ufrj.br/Record/aleph-UFR01-000595408>. Acesso em: 17 jan. 2024.

SOUZA, Arivaldo. Racismo Institucional: Para Compreender o Conceito. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 3, p. 77–88, 2011. Disponível em:

<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/275>. Acesso em: 15 dez. 2023.

SOUZA, Laura. **Revisitando o calundu**. In: GORENSTEIN, L; CARNEIRO E TUCCI, M. L (orgs). Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. São Paulo: Humanitas, 2002.

SOUZA, Nágila; SILVA, Silvana Cristina. Espaço Urbano e Segregação Socioespacial: Uma análise da Representação da Violência na Mídia Impressa em Campos dos Goytacazes. **Estudos Geográficos**, Rio Claro, v. 18, n. 1, p. 1-26, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5016/estgeo.v18i0.13334>. Acesso em: 17 jan. 2024.

TEMA Omodé-iséwèré. **Quem tem medo é o Diabo / Ponto Sete Saias**. Rio de Janeiro: Omodé-iséwèré, 2023. 1 vídeo (02 min. e 23 seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9LDLH2pxo8&pp=ygU_cG9tYmEgZ2lyYSBzZXRIIHNaWEgc2FiZSBkbyBxdWUgw6kgY2FwYXogYm90b3UgZm9nbyBubyBpbmZlcm5v. Acesso em: 25 jan. 2024.

VITAL DA CUNHA, Christina. Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural - revista do Programa**

de Pós-graduação em Sociologia da USP: São Paulo, v. 15, 2008. Disponível em: <http://www.journals.usp.br/plural/article/view/75226> . Acesso em: 22 de fevereiro de 2022.

VITAL DA CUNHA, Christina. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 34, v. 1, p. 61-93, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/X9QKnjfTzsfjCNdnLQDzpMj/?lang=pt#> . Acesso em: 13 de abril de 2023.

VOZES de Oxum. **Ponto de Preto Velho: No Tempo do Cativo**. Rio de Janeiro: Vozes de Oxum, 2020. 1 vídeo (2min. e 49 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Axbq1g4ALyA>. Acesso em: 15 dez. 2023.

APÊNDICE A- Entrevista semiestruturada

- 1- Poderia nos relatar sobre como começou a sua história com a Umbanda?
- 2- Você foi iniciado em um terreiro de Umbanda na cidade?
- 3- Quanto tempo de iniciado você já tem?
- 4- Pode comentar um pouco sobre a dinâmica do seu terreiro?
- 5- Quando te questionam sobre qual é sua religião o que você costuma responder?
- 6- Você também se considera como macumbeira? Por quê?
- 7- Você expõe a sua religião nas redes sociais?
- 8- Se respondeu sim, comente como as pessoas reagem a isso.
- 9- Se respondeu não, perguntar se é por uma questão de privacidade ou por medo.
- 10- Qual a relação dos vizinhos com o terreiro?

- 11- Já houve situação de violência e discriminação por parte dos vizinhos? Se sim, buscaram fazer algum boletim de ocorrência?
- 12-Vocês têm o costume de fazer rituais em locais fora do terreiro em quanto comunidade? E individualmente?
- 13-Há uma sacralização desses espaços? Se sim, teria a possibilidade de comentar como funciona?
- 14-Como é para você estar e fazer rituais fora do terreiro, como em cachoeiras, praias, encruzilhadas, cemitérios, etc?
- 15-Há lugares já destinados para fazerem esses rituais, tipo uma cachoeira destinada diretamente para isso?
- 16-Você conhece locais onde as pessoas costumam fazer oferendas e festas, sendo assim, um local conhecido pelos umbandistas para fazerem suas práticas religiosas?
- 17-Já houve situações de discriminação ou violências nesses espaços?
- 18-O que pensa sobre a prefeitura criar espaços específicos para a execução de rituais e oferendas?
- 19- Quais as principais dificuldades que as Umbandas enfrentam hoje na cidade de Campos dos Goytacazes?
- 20-O que significa ser umbandista hoje no Brasil?