



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**OLÍVIA NOLASCO BELTRÃO**

**“O DIREITO NÓS JÁ TEMOS, QUEREMOS RESPEITO”:**  
**A CAMINHADA AFRRORRELIGIOSA DO ENGENHO VELHO DA**  
**FEDERAÇÃO – SALVADOR- BA**

Salvador  
2021

**OLÍVIA NOLASCO BELTRÃO**

**“O DIREITO NÓS JÁ TEMOS, QUEREMOS RESPEITO”:  
A CAMINHADA AFRRORRELIGIOSA DO ENGENHO VELHO DA  
FEDERAÇÃO – SALVADOR - BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cintia Beatriz Müller

Salvador  
2021

## Ficha Catalográfica

---

B453 Beltrão, Olívia Nolasco,  
“O direito nós já temos, queremos respeito”: a caminhada afrorreligiosa do Engenho Velho da Federação – Salvador- Ba. / Olívia Nolasco Beltrão. – 2021.  
177 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Cintia Beatriz Müller

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Candomblé – Salvador (Ba). 2. Cultos afro-brasileiros - Violência. 3. Liberdade religiosa. 4. Territorialidade humana. 5. Antropologia. I. Müller, Cintia Beatriz. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.67

---

**OLÍVIA NOLASCO BELTRÃO**

**“O DIREITO NÓS JÁ TEMOS, QUEREMOS RESPEITO”:  
A CAMINHADA AFRRORRELIGIOSA DO ENGENHO VELHO DA  
FEDERAÇÃO – SALVADOR - BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em 30 de julho de 2021.

Banca examinadora

---

Prof. Dra. Cintia Beatriz Müller  
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Júnior  
Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos  
Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Salve

Guerreiras e guerreiros

Escolas libertárias e terreiros

Amores de todos os tipos

Verdades de todas as cores

Salve, salve nossos ancestrais de espíritos protetores

Coragem, atenção, irmã, irmão

Fé no coração, sempre siga em frente

Respiração profunda oxigena corpo e mente

Esperança renasça como a fênix

Resistência, resistência

Força, sabedoria, inteligência, coletividade

Serenidade em tempos de tempestade

Liberdade sempre

Salve

Trecho da música *Salve*. Composição: Antônio Carlos Marques Pinto / Bernardo Santos / José Carlos Figueiredo / Russo Passapusso / SekoBass. (Baiana System)

A Francisco e Maria,  
que vieram antes e hoje habitam em mim.

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas, gestos, experiências, caminhos trilhados vão nos fazendo enquanto pessoas, e a escolha do tema, aquilo que nos interessa, o modo como enxergamos diz algo sobre o que somos. Há sempre muito a agradecer. Nesse momento de olhar para o que passou, quero agradecer, especialmente,

Aos meus alunos, que renovam sempre o meu interesse pela busca de conhecimento.

Aos meus pais, Maria José e Francisco, pelo exemplo de respeito a todas as crenças e religiões, pelo gosto pela leitura, pela régua, compasso e tantos abraços.

Aos meus colegas de departamento da Uneb, professores do curso de Ciências Sociais, pela alegria, quando da minha aprovação no mestrado, e pela parceria no período de afastamento das minhas atividades docentes.

Aos interlocutores desta pesquisa, que dispuseram de seu tempo e compartilharam ideias e experiências de suas vidas. A Antonio Cosme Lima da Silva, Edmilson Sales, Antonio Reis, Nelson Carvalho, Padre Lázaro Muniz, Joselinda da Natividade, João dos Santos Filho. Ana Maria Teixeira e Ademir Amparo, pela generosidade com que me receberam e pelo estímulo que trouxeram em vários momentos. Seu Valter Neves, que nem imagina o que sua generosidade e acolhimento representaram num momento em que a pesquisa de campo enfrentou a necessidade de repensar seu percurso. A Valdélvio Silva, que viu a ideia nascer, acreditou e incentivou, intermediou minhas primeiras incursões a campo, foi um colaborador do início ao fim. A Valnizia Oliveira, Mãe Val, que sempre me recebeu tão bem e reúne tanta simpatia e sabedoria.

A Marcela Antelo, por todas as conversas, chamadas, torcida e parceria para ser e estar melhor neste mundo.

A Stella Rodrigues, que acompanhou a produção de todo o trabalho e deu tantas contribuições para organizar ideias, pensar comigo sobre o que eu estava pensando. Diálogos cheios de lições de metodologia, de trocas valiosas, de generosidade e verdadeira amizade.

A Stela Tavares, por todas as horas de parceria, apoio, carinho, amor.

A Tato Tavares, que nas últimas horas deu a mão, com aquela vontade boa e amor que só os irmãos de alma dão.

A Nazaré Lima, pela revisão e incentivo nos prazos.

A Ordep Serra, que acolheu o projeto e foi orientador em parte desse percurso.

Aos membros da banca examinadora, Jocélio Teles dos Santos e Vilson Caetano de Sousa Júnior, pelas contribuições na qualificação, precisas e decisivas para tudo o que veio depois.

A Cíntia Beatriz Muller, pela orientação segura, pela leitura atenta, pela confiança.

A todos, muito, muito obrigada.

## RESUMO

A Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, é uma manifestação pública de terreiros de candomblé do Engenho Velho da Federação, bairro popular de Salvador, de população predominantemente negra. Organizada desde 2004, a partir da iniciativa de lideranças religiosas locais, foi motivada por agressões e ofensas de igrejas neopentecostais instaladas no bairro, a partir da década de 1990, em meio a uma ostensiva hostilidade contra religiões afro-brasileiras, empreendida por novas vertentes e igrejas do campo pentecostal no Brasil contemporâneo. Com base em trabalho de campo, através da observação participante e de entrevistas, sobretudo com organizadores da Caminhada, a pesquisa buscou identificar modos de organização e estratégias adotados por religiosos afro-brasileiros para a realização da manifestação e analisar a Caminhada do Engenho Velho como uma ação coletiva de caráter expressivo, um ritual ou ato performativo. A pesquisa procurou também situar o surgimento da manifestação a partir da mobilização de comunidades religiosas afro-brasileiras em Salvador, para o enfrentamento dos conflitos inter-religiosos, e apresentar uma abordagem histórica da ocupação da área da cidade onde se localiza o bairro, sua inserção no espaço urbano de Salvador, de modo a discutir interconexões entre a dimensão territorial, religião e identidade negra, através das quais o povo de candomblé se apresenta no espaço público como um sujeito político coletivo. Para sair às ruas, seus agentes promovem a interlocução e cooperação entre diversas comunidades religiosas do bairro e do seu entorno. Na manifestação, eles acionam concepções cosmológicas e elementos rituais que se associam à proclamação da importância dos terreiros na vida local, de relações entre esses terreiros do bairro e tantos outros existentes na cidade e no Brasil, bem como articulam identidade religiosa e étnico-racial para prosseguir na luta contra o ódio religioso.

Palavras-chave: Terreiros. Religiões de matrizes africanas. Movimento afrorreligioso. Territorialidade. Identidade negra. Ódio religioso.

## ABSTRACT

The Peace March Against Violence and Religious Hatred is a public manifestation of candomblé's temples in *Engenho Velho da Federação*, a popular neighbourhood in Salvador, with a predominantly black population. Organized since 2004, from the initiative of local religious leaders, it was motivated by aggressions and offenses from Neo-Pentecostal churches installed in the neighbourhood, from the 1990s, amidst an ostensible hostility against afro-brazilian religions, undertaken by new trends and churches of the Pentecostal domain in contemporary Brazil. Based on fieldwork, through participant observation and interviews, especially with the Peace March's organizers, the research sought to identify modes of organization and strategies adopted by afro-brazilian religious to carry out the demonstration and analyse the March of *Engenho Velho* as a collective action of expressive character, a ritual or performative act. The research also sought to situate the emergence of the manifestation from the mobilization of afro-brazilian religious communities in Salvador, to face inter-religious conflicts and present a historical approach to the occupation of the area of the city where the neighbourhood is located, its insertion in the urban space of Salvador, in order to discuss interconnections between the territorial dimension, religion and black identity, through which the candomblé people present themselves in the public space as a collective political subject. To go out on the streets, its agents promote dialogue and cooperation between various religious communities in the neighbourhood and its surroundings and with this manifestation they trigger cosmological conceptions and ritual elements that are associated with the proclamation of the importance of temples in local life, the relationships between these temples in the neighbourhood and many others existing in the city and in Brazil, and articulate religious identity and ethnic-racial to continue the fight against religious hatred.

Keywords: Candomblé's temples. Afro-brazilian religions. Afro-religious movement. Territoriality. Black identity. Religious hatred.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 UMA CAMINHADA EM MEIO A UMA GUERRA.....</b>	<b>26</b>
2.1 (NEO)PENTECOSTALISMO, GUERRA SANTA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	29
2.2 MOBILIZAÇÃO E COMBATE À INTOLERÂNCIA, AO ÓDIO E AO RACISMO RELIGIOSO: NOTAS SOBRE AS RESISTÊNCIAS.....	47
<b>3 “NÓS FIZEMOS ESSE TERRITÓRIO E QUEREMOS RESPEITO”.....</b>	<b>66</b>
3.1 CONFLITOS INTER-RELIGIOSOS NO BAIRRO E TERRITORIALIDADES.....	66
3.2 O ENGENHO VELHO DA FEDERAÇÃO: UM POUCO DA HISTÓRIA E DA VIDA DE UM LUGAR; OCUPAÇÃO DA ÁREA, SUA INSERÇÃO NA CIDADE E OS TERREIROS.....	77
3.3 OS TERREIROS E A TERRITORIALIDADE DO CANDOMBLÉ.....	102
<b>4 POR ONDE SE CAMINHA.....</b>	<b>110</b>
4.1 A CAMINHADA COMO RITUAL.....	110
4.2 PREPARANDO A CAMINHADA.....	117
4.3 A CAMINHADA NA RUA: RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO; TERRITORIALIDADE E IDENTIDADES NO CAMINHAR.....	134
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: FECHANDO O CIRCUITO.....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>162</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Há dezesseis anos, os terreiros de candomblé de um bairro popular de Salvador, o Engenho Velho da Federação, se reúnem para organizar a Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz. Saíram pela primeira vez em 2004, um período em que a ofensiva de algumas igrejas neopentecostais sobre templos e religiosos afro-brasileiros se dava de modo ostensivo em diversas cidades do Brasil. Chamada pelos religiosos neopentecostais e pela mídia brasileira de “guerra santa”, a ofensiva se evidenciava no espaço público brasileiro desde os anos 1980 e parecia se implantar em solo fértil com o crescimento da adesão ao neopentecostalismo (MARIANO, 2012; BORTOLETO, 2014).

A “guerra santa” empreendida, termo adotado inicialmente pelos próprios religiosos neopentecostais que a advogavam, justificava-se pelo propósito explícito do que julgavam ser a libertação do sofrimento e do mal, frutos da ação de demônios sobre o mundo. O combate lançou-se contra outras denominações religiosas, mas os demônios tinham nomes, eram divindades e ancestrais cultuados pelas religiões afro-brasileiras (MARIANO, 2003; SILVA, 2007).

Ao mesmo tempo, no Brasil da redemocratização, que marcou a década de 1980, criavam-se canais de interlocução de diversos segmentos e movimentos sociais nas esferas de poder, e movimentos sociais negros atuavam incisivamente na desconstrução da ideia de democracia racial, além de articularem-se a redes transnacionais afrodiaspóricas. De fato,

o tema da discriminação racial se tornou mais recorrente no interior da sociedade brasileira, seja pela ação denunciatória dos militantes de associações negras, seja pela penetração da temática nos meios de comunicação de massa, seja ainda pela multiplicação das ações culturais de cunho anti-racista e de valorização da cultura negra (NEVES, 2005).

As relações raciais baianas entram numa nova fase, caracterizada pela combinação de democratização, recessão, internacionalização e influência dos meios de comunicação de massa, segundo Sansone (2004), em que a identidade negra se faz cada vez mais presente de diversas maneiras. Constituíram-se “novas identidades raciais/sociais coletivas, novas subjetividades interseccionadas pela tradição afrodescendente e pela cultura de consumo e novas posições de sujeito

afrodescendente sustentadas pelos discursos de ‘resistência’” (PINHO, 2003, p. 8). Esses sujeitos estiveram à frente das primeiras manifestações de rua realizadas em Salvador, no final na década de 1980, em repúdio a ataques e agressões e em defesa das religiões afro-brasileiras.

É, sobretudo, a partir desse período que os acontecimentos mais diretamente relacionados ao surgimento da manifestação pública aqui estudada estão situados, o que se justifica pela emergência dos conflitos inter-religiosos assim como das primeiras iniciativas e da mobilização de religiosos afro-brasileiros, em contraposição à ofensiva.

A história de perseguições e desqualificação das religiões afro-brasileiras acompanha a história de sua presença no Brasil. Um imaginário impregnado de estereótipos e preconceitos continua tendo eco entre nós e tem sido reativado por igrejas cristãs fundamentalistas, que conquistam espaços políticos institucionais, ampliando sua influência no espaço público. Entender como se articulam ideias que atualizam esse imaginário e como religiosos afro-brasileiros se mobilizaram, especialmente em Salvador, para se contrapor à ofensiva é o ponto de partida do estudo aqui apresentado.

A discussão e busca de maior compreensão de dimensões, estratégias e dinâmicas operadas nesses conflitos e dos modos de organização e expressão de movimentos de religiosos afro-brasileiros, como sujeitos políticos coletivos, para o seu enfrentamento são uma oportunidade de refletir sobre relações de alteridade e afirmação de identidades, cidadania e política. Trata-se de procurar ampliar o entendimento sobre processos e mecanismos de discriminação, religiosa e racial, presentes na sociedade brasileira, assim como alguns dos percursos e trilhas que vêm sendo abertos na contemporaneidade por movimentos de religiosos afro-brasileiros.

O objetivo deste estudo é analisar a Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz, organizada pelos terreiros do bairro do Engenho Velho da Federação, em Salvador, como uma ação expressiva do povo de candomblé diante de conflitos e hostilidades entre terreiros e igrejas neopentecostais, no contexto de crescimento dos episódios de agressões a terreiros e religiosos afro-brasileiros no Brasil contemporâneo. A ação possui um propósito coletivo, segue um roteiro de atividades preparadas, uma sequência de acontecimentos, um ritual ou performance, de acordo com Peirano (2003) e Tambiah (2018). Através dela, busca-se comunicar

quem são, o que pensam aqueles que a fazem e conferir legitimidade às causas que defendem, às denúncias e reivindicações que levam às ruas.

A pesquisa realizada tem caráter etnográfico, e grandes são os desafios envolvidos na produção de uma etnografia. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, muito se ampliou a compreensão da complexidade e demandas para uma etnografia que pretenda ultrapassar assimetrias de poder e o etnocentrismo presentes no encontro com o outro e na produção do conhecimento antropológico. A partir de uma perspectiva dialógica, tal como defende Clifford (1998), descrições e interpretações da realidade estudada vão se tecendo no intercâmbio entre pesquisador e seus interlocutores. Foi a participação desses interlocutores, suas interpretações da realidade que, em grande medida, sugeriram caminhos, apontaram eixos temáticos que se tornaram centrais e indicaram relações fundamentais para a construção da análise. A interlocução abriu e fechou vias de acesso, bem como exigiu repensar trajetórias e percursos no processo de aproximação e interpretação da realidade estudada.

Ingold defende que a produção de um conhecimento antropológico “educa nossa percepção do mundo e abre os nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser” (INGOLD, 2015, p. 340). Seguindo pistas indicadas pelo autor, procurei exercitar o desenvolvimento de “habilidades de percepção e capacidades de julgamento no decorrer de engajamentos diretos, práticos e sensíveis” (INGOLD, 2016, p. 407) com o que estava à minha volta.

O trabalho de campo, cujo percurso foi se desenhando no processo da pesquisa, procurou seguir o curso dos acontecimentos. Por isso, ele envolveu passeios a pé pelo bairro, conversas com moradores e comerciantes, participação em festas religiosas em candomblés do bairro, no Terreiro do Cobre e no Terreiro do Bogum. Também envolveu eventos culturais organizados pelo Terreiro do Cobre, Caminhadas contra a Intolerância realizadas em outros bairros da cidade, como a Caminhada do Subúrbio, em Paripe (1º/12/2019), e a Caminhada da Pedra de Xangô, em Cajazeiras (09/02/2020), além de diversos atos e atividades relacionados à questão.

Após o primeiro contato em 2017, participar da Caminhada por dois anos consecutivos, em 2018 e 2019; acompanhar a movimentação nas ruas do bairro na véspera e no dia da manifestação; estar no Seminário da Caminhada em 2019, uma atividade de sua preparação, e em duas reuniões da coordenação, em 2018, foram

experiências que, junto às demais, possibilitaram produzir o relato etnográfico aqui apresentado.

Foram realizadas entrevistas com base em roteiro previamente elaborado, com tópicos previamente planejados, mas usados com flexibilidade, de acordo com o desenvolvimento da conversa. A realização de entrevistas semiestruturadas e informais me pareceu mais apropriada a uma escuta e diálogo em que a participação dos interlocutores e seus relatos, suas interpretações da realidade, pudessem passar a integrar e, como já foi dito, sugerir caminhos, apontar aspectos e relações fundamentais para a construção da análise e não pretendesse apenas responder a questões previamente definidas pelo pesquisador. Efetivamente, transcorreram como conversas prolongadas e algumas delas por mais de uma ocasião.

A interlocução se concentrou nos organizadores da Caminhada. Nove dos interlocutores estão envolvidos com a sua organização há muitos anos, cerca de dez anos ao menos, e procurou incluir moradores e não residentes no bairro. Todos têm mais de cinquenta anos e são adeptos do candomblé, vinculados às comunidades de terreiro do bairro há bastante tempo, entre onze e mais de setenta anos.

Cinco deles são membros da comunidade do Terreiro do Cobre, o que se justifica pelo maior número de integrantes dessa comunidade religiosa na organização da manifestação e pelo envolvimento e protagonismo dessa comunidade de terreiro na iniciativa, que partiu de sua yalorixá Mãe Val, Valnizia Oliveira, uma das interlocutoras nesta pesquisa. Além da yalorixá, dois ogãs e dois omo orixá – aquele que recebe o orixá, também chamado filho de santo – são membros da mesma comunidade religiosa.

Dois dos interlocutores são ogãs do Terreiro Zoogodô Bogum Malê Rundó, também integrantes da organização da Caminhada desde seus primeiros anos, Edmilson Sales e João dos Santos Filho. Mãe Neinha, Joselinda da Natividade, 70 anos, que tem mais de cinquenta anos de candomblé, lidera o Terreiro Pena Branca e tem participação ativa na organização da Caminhada há cerca de quatorze anos. Além desses, o encontro com Seu Valter Neves, 83 anos, ogã da Casa Branca desde os sete anos de idade, antigo morador, proprietário de uma das maiores e mais conhecidas escolas particulares do bairro e um dos apoiadores e incentivadores da Caminhada, foi uma contribuição inestimável para pensar sobre as relações sociais, a vida no bairro e a importância dos candomblés na formação e configuração socioespacial do local.

Entre os organizadores da Caminhada, cinco são moradores do bairro desde a infância, com exceção de Mãe Neinha, do Terreiro Pena Branca, embora lá resida há mais de quarenta anos, desde o final dos anos 1970. Dos outros quatro interlocutores que não residem no bairro, dois têm vínculos com o bairro a partir do terreiro e das atividades educativas e civis desenvolvidas pela comunidade religiosa: Valdélvio Silva e Antonio Cosme da Silva, ogãs do Terreiro do Cobre. Os outros dois já possuíam uma vivência anterior no bairro. Ana Maria Teixeira viveu lá grande parte de sua infância, em razão de relações de parentesco, e Ademir Amparo, na sua juventude, participou intensamente de manifestações culturais locais, como o samba junino.

Também foram realizadas entrevistas com o padre da igreja católica do bairro, Lázaro Muniz, apoiador e participante assíduo da Caminhada desde que assumiu a paróquia, e com um membro da diretoria da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação, entidade também mencionada pelos organizadores da Caminhada como apoiadora, Nelson Carvalho. Essas entrevistas tiveram como objetivo uma aproximação com pessoas que, embora não vinculadas ao candomblé, participam da vida do bairro e nele exercem certa liderança. A importância e repercussão na cidade do Movimento Contra a Intolerância Religiosa (MCIR), como uma iniciativa pioneira em Salvador, no início dos anos 2000, quando se intensificou um processo de mobilização em defesa das religiões afro-brasileiras, levaram à entrevista com um dos integrantes desse Movimento, que acompanhou e liderou reuniões e atividades desenvolvidas, Antonio Reis.

As entrevistas foram realizadas em locais diversos, conforme a disponibilidade e sugestão dos interlocutores: em suas residências, locais de trabalho, na Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação. Elas aconteceram entre o segundo semestre de 2019 e o início de 2020, interrompidas devido à pandemia de Covid-19 e retomadas, com alguns interlocutores já previamente contatados, por meio de mídias digitais, no segundo semestre de 2020. As datas de sua realização estão indicadas na primeira vez em que aparecem no texto, ou quando se referem a data diferente da primeira mencionada, no caso daqueles em que se realizou mais de uma entrevista.

Fazer um registro e buscar interpretar quem são os que fazem, como se organiza e o que se expressa na Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz, uma manifestação tão vigorosa em seus dezesseis anos de existência, implicou reunir e organizar informações que possibilitassem analisar ações e sequências estruturadas presentes no ritual, o contexto e a situação em que a

manifestação se realiza (TAMBIAH, 2018). Além dos registros resultantes da observação participante e das entrevistas, foram reunidos artigos de mídias impressa e digital relativos à manifestação, de modo a complementar informações, principalmente quanto aos temas e atividades realizadas em suas várias edições, além de pronunciamentos de organizadores e participantes em entrevistas concedidas, e observar sua repercussão em veículos da imprensa. Também foram utilizados registros visuais como dados primários, a fim de possibilitar uma observação mais detalhada, e sob outros ângulos, de ações ou sequências de ações, sugerindo relações ou novas perspectivas de abordagem.

A Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz ocorre numa área da cidade com expressiva presença de terreiros de candomblé, e seu percurso interliga vários deles. Uma interpretação do desenvolvimento histórico do bairro (LITTLE, 2003), englobando sua inserção no espaço urbano de Salvador e algumas das transformações que mais incisivamente afetaram, e afetam, a vida dos terreiros, possibilitou discutir relações entre a história do bairro e aspectos da organização da manifestação, assim como de que modo essa história e os vínculos entre terreiros e a comunidade local da qual participam são apresentados durante a Caminhada.

Deparando-se com a pandemia de Covid-19 ainda em fase de conclusão do trabalho de campo, em março de 2020, foi necessário vencer desafios de diversas ordens que se impuseram no cenário de incertezas, sofrimento e limitações que atingiu a todos de maneira diversa, mas imperativa. Ajustes e adequações às restrições de distanciamento social foram feitos de modo a viabilizar a continuidade da pesquisa e a produção de resultados que suscitasse a reflexão, a análise e a discussão. Muitas pessoas importantes no processo de construção da Caminhada deixaram de ser ouvidas, mas o material reunido aqui me parece oferecer elementos que provocam e estimulam outros estudos. Em maio de 2021, foi lançado um memorial digital, através do *site* <https://caminhosdaresistencia.com.br>, uma ação dos organizadores da manifestação da Caminhada em tempos de isolamento social.

Acompanhar a Caminhada do Engenho Velho da Federação e se deixar envolver pela atmosfera criada na manifestação é se contagiar de alegria, devoção e fé. Reverência aos terreiros e às pessoas que a fizeram chegar até o presente. Saudações às casas de culto, às lideranças religiosas, às divindades de diferentes nações com as quais se identificam as religiões de matrizes africanas no Brasil. Num percurso de seis quilômetros, há paradas, dança, toques e cantigas para os patronos

de cerca de sete antigos terreiros de Salvador, conhecidos popularmente como Tanuri Junsara, Cobre, Odé Mirim, Gantois, Casa de Oxumaré, Casa Branca e Bogum. Além desses, casas de culto e outros tantos terreiros situados no trajeto e nas suas imediações também são lembrados, citados pelos organizadores, saudados por aqueles que fazem a Caminhada, verbalmente e também com toques dos atabaques e cantigas sagradas. A Caminhada é uma “passeata”, como definiu uma senhora do Terreiro Odé Mirim, mas uma passeata cheia de fé, de religiosidade e de celebrações.

Os participantes demonstram alegria, satisfação e mesmo entusiasmo em estar ali. Todos acompanham as cantigas sagradas ao som dos atabaques, muitos dançam e fazem seus passos de candomblé em coreografias, às vezes sozinhos, outras em duplas ou trios, que seguem juntos ou se formam espontaneamente, mas sempre animados, frequentemente sorrindo uns para os outros. Descontração, encontros, abraços, bênçãos. Crianças, algumas de colo, muitos jovens e adultos de todas as idades. Em todo o percurso, prevalecem o envolvimento e muita cordialidade entre os participantes. Foi essa percepção que tive da Caminhada de 2017, ano em que a acompanhei pela primeira vez, sem qualquer intenção de realização de pesquisa sobre a manifestação. Essa atmosfera de confraternização e festa também se confirmou e foi observada nos dois anos subsequentes em que participei.

Sem vínculo religioso com o candomblé, fui levada à Caminhada por um interesse em conhecer essa manifestação por ser moradora do bairro da Federação, vizinho ao Engenho Velho da Federação, e pela simpatia pela causa, pelo reconhecimento pessoal da relevância da questão da intolerância religiosa no Brasil contemporâneo. Instigada por leituras realizadas, o tema se tornou interesse de pesquisa e o estudo da Caminhada do Engenho Velho da Federação pareceu-me possibilitar a convergência de diferentes interesses que já me acompanhavam há algum tempo em minha trajetória profissional, como a discussão sobre as relações raciais e o racismo no Brasil, interações e sociabilidade urbana.

Este trabalho está estruturado em seções organizadas como descrito a seguir.

O primeiro capítulo, “Uma caminhada em meio a uma guerra”, procura situar o surgimento da Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz no contexto mais amplo de acirramento dos conflitos inter-religiosos entre pentecostais e afro-brasileiros no Brasil contemporâneo e da mobilização de religiosos afro-brasileiros, englobando o candomblé e a umbanda em suas mais variadas modalidades litúrgicas, nações e linhas.

O acirramento dos conflitos inter-religiosos entre pentecostais e afro-brasileiros está associado à propagação de uma teologia da guerra espiritual, aliada à teologia da prosperidade, por algumas igrejas neopentecostais. Multiplicaram-se ações hostis e consideradas ofensivas frente àqueles que declararam inimigos e tornaram-se recorrentes os ataques a símbolos da religiosidade de matrizes africanas, contra terreiros, religiosos ou mesmo frequentadores das festas de candomblé, dos centros de umbanda, de casas de culto, ultrajados ou agredidos nas ruas, na porta dos terreiros, nos espaços públicos. Uma “guerra” simbólica e material, conforme Segato (2007), que apresenta, de modo ostensivo, uma dimensão territorial (MACHADO, 1997; MARIANO, 2003, 2004; REINHARDT, 2006) e tem se revertido em afrontas e invasões a terreiros, ataques a monumentos públicos alusivos à religiosidade e locais sagrados dos cultos afro-brasileiros.

Ao discutir a forma de produção de territórios colocada em ação por denominações neopentecostais, Segato (2007) identifica uma territorialidade móvel, que investe no apagamento das marcas de outras religiosidades para, nesses espaços “sem marcas”, exibir a sua coesão e identidade religiosa. A “ofensiva territorial”, conforme define Reinhardt (2006), consistiu em uma das principais estratégias para a expansão de redes e afirmação identitária de igrejas, como a Universal do Reino de Deus, que, nos anos 1990, se destacava por atos de agressão a terreiros e religiosos afro-brasileiros (MARIANO, 2012).

Reiterados episódios de conflitos inter-religiosos levaram à ampliação dos debates e das reações de outros segmentos do campo religioso, que se viram também atingidos por atos considerados ofensivos, inclusive os católicos, religião majoritária entre os brasileiros. O crescimento da mobilização de pessoas e grupos vinculados às religiões de matrizes africanas, ações judiciais e o surgimento das Caminhadas, estratégias de defesa colocadas em ação por religiosos afro-brasileiros diante da ofensiva neopentecostal a partir do final dos anos 1990, provocaram um novo enquadramento do fenômeno como manifestações de intolerância religiosa (BORTOLETO, 2014).

Em Salvador, a mobilização em defesa das religiões afro-brasileiras ampliou-se a partir dos anos 2000, quando a morte de Mãe Gilda, do Terreiro Abassá de Ogum, tem grande repercussão entre lideranças e adeptos das religiões afro-brasileiras e se organiza o Movimento Contra a Intolerância Religiosa (SILVA, 2007; REINHARDT, 2006; SANTOS, 2007). A iniciativa reuniu diversas organizações religiosas e

entidades da sociedade civil, em particular movimentos sociais e coletivos negros e promoveu oportunidades de diálogo e interlocução entre diferentes segmentos do campo religioso e da sociedade civil, assim como realizou, entre outras ações, as primeiras Caminhadas contra a intolerância religiosa na capital baiana (SILVA, 2007; REINHARDT, 2006; SANTOS, 2007). Após alguns anos de intensa mobilização, o movimento se dispersou, mas outras ações surgiram em diversos lugares da cidade.

No Engenho Velho da Federação, a yalorixá do Terreiro do Cobre e outras lideranças religiosas do local fizeram a sua primeira Caminhada, em 2004, para protestar contra sucessivas agressões que lhes foram dirigidas, iniciando um processo de mobilização que se mantém, ampliou-se e envolve diversos terreiros do bairro. Em 2019, a Caminhada pelo Fim da Violência, da Intolerância Religiosa e pela Paz passou a ser chamada Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, explicitando o consenso entre organizadores quanto à inadequação e insuficiência do termo intolerância para designar os atos que atingem templos e religiosos afro-brasileiros. A substituição do termo evidencia a continuidade do debate e assinala o caráter violento das investidas contra as religiões afro-brasileiras, remetendo a uma avaliação em que o preconceito, a discriminação e o racismo adquirem maior ênfase, tendência que se faz cada vez mais presente em movimentos de religiosos afro-brasileiros (MOTA, 2017).

O segundo capítulo, “Nós fizemos esse território e queremos respeito”, narra os conflitos inter-religiosos que motivaram a realização da Caminhada e dirige o olhar ao local onde a manifestação se realiza. O Engenho Velho da Federação, aqui também referido simplesmente como Engenho Velho, como é conhecido na cidade, é um bairro de pequena dimensão e de população negra – 87,22% preta ou parda (PMS, 2019a) –, numa cidade cuja maioria da população é preta ou parda – 79,47% (IBGE, 2012). Entretanto, a distribuição dessa população no seu espaço urbano é desigual, conforme apontam Carvalho e Barreto (2007).

A ocupação, ainda que esparsa, da área do Engenho Velho remonta aos séculos XVIII e XIX, e possuía caráter predominantemente rural. Terreiros de candomblé, alguns deles vizinhos, se estabeleceram na área da cidade onde se consolidou o bairro a partir do século XIX e atravessaram a história de sua ocupação. Lá estão o Zoogodô Bogum Malê Rundó ou Terreiro do Bogum, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Terreiro da Casa Branca, o Ilê Axé Odé Mirim, o

Terreiro do Cobre, o Ilê Axé Oba Tadê Patiti Obá, o Ilê Axé Obá Toni entre muitos outros que existem no bairro e no seu entorno.

O bairro traz, em si, a ambiguidade que marca os chamados territórios negros, elementos de segregação e do seu poder aglutinador (LEITE, 2000), espaços que se estruturam tanto pela forma como pela condição subalterna a que a população negra está submetida (SALES JÚNIOR, 2014) e onde se expressam vínculos sociais e simbólicos com o território, afinidades e referências culturais que tornam esses espaços apropriados por grupos negros (RATTS, 2004).

As transformações processadas na configuração socioespacial do bairro, a partir da segunda metade do século XX, com sua efetiva integração ao espaço urbano e adensamento de sua ocupação, acarretaram grandes mudanças nas formas de sociabilidade, uso e apropriação do espaço, novas práticas de territorialidade de grupos e segmentos que compõem a vida do lugar. O impacto dessas transformações sobre as áreas dos terreiros exigiu adaptações às novas condições, mas a presença e atuação da população afrodescendente e dos terreiros na configuração socioespacial do lugar podem ser notadas por todos os lados, quando observado com atenção. Estão nos nomes de logradouros; nas manifestações culturais; na existência de muitos candomblés e casas de cultos afro-brasileiros; nas redes de colaboração, iniciativas associativas, de organização comunitária e projetos sociais, muitas vezes implementados conjuntamente por diferentes terreiros; nas plantas colocadas nas portas das casas, mesmo em pequenos espaços, utilizadas em rituais das religiões afro-brasileiras. Alguns moradores identificam o bairro como um quilombo urbano (PARÉS, 2018; RAMOS, 2013).

Igrejas neopentecostais instalaram-se no bairro a partir da segunda metade da década de 1990, e, logo em seguida, surgiram os primeiros conflitos envolvendo, principalmente, membros da comunidade do Terreiro do Cobre e membros da Igreja Universal do Reino Deus (IURD), que passou a funcionar em sede localizada em frente ao referido terreiro.

A noção de territorialidade, concebida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, de acordo com Little (2003), ou “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território” (ROSENDAHL, 2005, p. 56), possibilita pensar tensões e conflitualidades entre adeptos do candomblé e religiosos neopentecostais no Engenho Velho da Federação

como deflagradoras de processos e dinâmicas em que buscam se afirmar memórias e simbologias concorrentes, diferentes territorialidades em confronto (BECKER, 2010).

A experiência histórica e culturalmente definida de território das religiões de matrizes africanas desenvolveu uma territorialidade baseada no relativismo da localidade, conforme define Segato (2007), em que os rituais consagram e sacralizam um território e fazem do território cotidiano um espaço mítico originário. Elementos de sua cosmologia possibilitam entender aspectos da organização dos terreiros como espaços sagrados que podem abrigar diversas funções e se estendem para além de seus limites físicos, constituindo-se como base para afirmação do patrimônio simbólico do negro no Brasil (SODRÉ, 2002; SERRA, 2012). Ao mesmo tempo, a forma de atuação de diversos terreiros em suas comunidades locais na área em que se consolidou o bairro se aproxima de estratégias adotadas pela população negra em outros espaços políticos e culturais, onde se destacam o associativismo (PARÉS, 2018), o modelo de organização comunitária (LIMA, 2010) e a preocupação com a educação como via de obtenção de conquistas para a população negra (SODRÉ, 2002; FIGUEIRÊDO, 2016).

A influência dos terreiros na formação e consolidação do bairro, as formas de organização que marcam a existência e a vida nessas comunidades religiosas e alguns elementos da cosmologia do candomblé guiaram a análise da manifestação para compreender o modo como reverberam e se fazem presentes, tanto em atividades de preparação, como naquelas que se desenvolvem quando ocupam as ruas, no dia 15 de novembro.

No início do século XXI, o bairro passou a conviver intensamente com a violência, associada à territorialização do tráfico de drogas por diferentes grupos organizados em facções, como acontece em muitos bairros periféricos de Salvador, conforme evidencia Portella (2019). Embora afete o dia a dia, as relações e a vida de seus habitantes, moradores do bairro, interlocutores desta pesquisa, mencionaram que os mais jovens são os mais sujeitos à violência dos grupos ligados ao tráfico. Sua circulação em certas áreas, independente do seu envolvimento direto, gera suspeições e pode resultar em morte, mas afirmaram não haver, até o presente, registro de afrontas, invasões ou conflitos explícitos com os terreiros ou a eles dirigidos, como ocorre em outras capitais do país.

No terceiro e último capítulo, “Por onde se caminha”, busquei empreender uma análise da manifestação, do repertório acionado pelas comunidades de terreiro para comunicação de ideias defendidas e atuação diante dos conflitos inter-religiosos, formas de narrar a sua identidade religiosa, através de ações e palavras, na Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz.

Segundo Peirano (2003), os rituais combinam dimensões do viver e do pensar; o agir e o falar; a forma e o conteúdo (TAMBIAH, 2018), de onde derivam a fonte do seu poder, a eficácia da ação social. “O ritual [...] expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo” (PEIRANO, 2003, p. 8), mas também é capaz de promover a dinamização da experiência social ao conectar convenções consagradas a um contexto variável e circunstancial, indicando a possibilidade de outros ordenamentos (CHAVES, 2002). Atos criativos cuja análise deve aliar uma perspectiva semântica a uma perspectiva pragmática, pois são sistemas de ação, atividades das quais participam indivíduos ou grupos em busca de seus ideais, objetivos e interesses (TAMBIAH, 2018).

A Caminhada do Engenho Velho assumiu uma forma de expressão – a procissão – já consagrada no Brasil pelo catolicismo, oficial e popular, que se espalhou pelo país e, não raro, justapunha-se a outras práticas religiosas afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2012; PARÉS, 2018).

O ritual aciona diversas referências simbolicamente associadas à tradição africana, categoria constitutiva do repertório daqueles que enfatizam como valores importantes na constituição de suas identidades sociais a “origem”, a “memória” e a “ancestralidade”. Ao mesmo tempo, a manifestação se organiza na defesa da liberdade religiosa, igualdade e direitos, ideias consagradas pelo discurso da modernidade ocidental, em torno das quais se movem ações judiciais e grande parte da mobilização de religiosos afro-brasileiros em defesa das religiões de matrizes africanas, em diversos lugares do país. A ideia de reconhecimento, no sentido do reconhecimento da legítima religiosidade desses grupos, é a base para a ação política e a reivindicação de direitos (REINHARDT, 2006).

A Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz engloba, além do cortejo que sai às ruas, atividades que a antecedem, reuniões de preparação e um conjunto de ações planejadas e realizadas pelos organizadores que fazem dela um espaço de interlocução e construção política, de intercâmbios e afetos. Tendo entre seus organizadores muitos religiosos com vínculos no ativismo e militância dos

movimentos negros contemporâneos, amparados pela tradição de atuação dos terreiros em suas comunidades locais e pelo modelo comunitário da vida nos terreiros, a construção da Caminhada constitui-se como um espaço de colaboração entre comunidades religiosas e também de formação e discussão política. Temas anuais e seminários de preparação abertos à comunidade abordam questões da agenda contemporânea, de modo a favorecer a discussão sobre os modos como essas questões incidem sobre os religiosos e religiões de matrizes africanas.

A articulação entre identidade negra e religiões de matrizes africanas está presente nos discursos proferidos durante a manifestação. O posicionamento dos organizadores de rejeitarem a categoria intolerância religiosa como termo adequado para se referir à violência que recai sobre as religiões de matrizes africanas converge com uma tendência que se afirma em diversos movimentos afroreligiosos brasileiros (MOTA, 2017), que assinala a necessidade de denunciar a assimetria das relações raciais e o racismo que opera na sociedade brasileira.

A referência constante nos discursos proferidos durante a manifestação a entidades, coletivos e movimentos sociais negros expressa a existência de uma ampla rede de apoio e alianças entre diferentes espaços de mobilização e luta política, fortalecendo vínculos articulados em torno do combate ao racismo e da afirmação da identidade negra, para além do território do bairro e do seu entorno.

Ao destacar referências espaciais, como os templos, casas de culto e o monumento de Mãe Runhó, antiga sacerdotisa de um dos terreiros do bairro, e percorrer uma área em que se situam grandes e antigos terreiros, o povo de candomblé faz uma demonstração pública, bem como reitera a sua importância na formação do bairro e na vida do lugar, exhibe a força de sua presença naquela área da cidade, entrelaça a sua história à história do bairro e busca influir nas relações de poder locais. Ao mesmo tempo, essa coletividade ressalta laços de solidariedade, redes de relações e reconhecimento mútuo, atuando no fortalecimento da interação, interlocução e cooperação entre terreiros e casas de cultos.

Aspectos da memória e traços culturais emblemáticos selecionados e enfatizados na manifestação são aqui identificados como africanidades, concepções e categorias associadas e carregadas de memória histórica. Tais elementos passaram a ser incorporados às narrativas políticas dos movimentos sociais negros contemporâneos e são pensadas neste trabalho como reprocessamentos, de modo criativo e dinâmico, com base em referências que fogem aos modelos dominantes

(SOUSA JÚNIOR, 2011). As recorrentes referências à noção de família, à importância das origens e da ancestralidade, aos sacerdotes e sacerdotisas responsáveis pelo patrimônio que lhes foi legado, à tradição de participação dos terreiros em suas comunidades locais, ao associativismo, à ênfase na educação como via de obtenção de conquistas para jovens negros são acionadas como vetores de mobilização política que atuam na construção e afirmação de identidades, religiosa e étnico-racial, na sustentação de ações coletivas, no engajamento e participação política no presente.

Relações entre o sagrado e o profano, modos de organização e realização com base em princípios cosmológicos, esquemas de percepção do espaço, práticas rituais, receptoras e impulsionadoras do axé – força de vida, poder de realização e transformação, presença concreta de uma linha de continuidade entre origem, ancestralidade e destino (SODRÉ, 2002) – estão presentes e orientam a forma de organização e expressão da Caminhada.

A reverência aos espaços sagrados dos terreiros ao longo de todo o percurso e o próprio trajeto direcionam o olhar para o bairro, a partir da perspectiva do homem religioso, para quem “o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p. 17). A ocupação das ruas pelo povo de candomblé com elementos de sua liturgia e pessoas com trajes próprios das cerimônias religiosas enfatiza o sentido de pertencimento e traz elementos visíveis e invisíveis, humanos e não humanos ao enfrentamento do ódio religioso. Convocando o seu sagrado e as comunidades religiosas do bairro e do seu entorno a atuar politicamente nas relações e conflitos inter-religiosos, os adeptos do candomblé apresentam uma cosmopolítica (LATOURET, 2018) que não encerra o político em trocas exclusivamente humanas e se vale daquilo que lhes fundamenta – suas crenças – para pensar politicamente a religião e atuar na construção de um mundo comum. Conectam práticas, fortalecem vínculos, ativam agenciamentos entre mundos heterogêneos e interligados, sem pressupor um mundo unificado.

## 2 UMA CAMINHADA EM MEIO A UMA GUERRA

A Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz também é conhecida na cidade como a Caminhada do Engenho Velho. Bairro popular, de população majoritariamente negra, da cidade de Salvador, na Bahia, o Engenho Velho da Federação tem muitos terreiros de candomblé. O *Mapeamento de Terreiros de Salvador* (SANTOS, 2008) identificou treze, e alguns dos mais antigos da cidade<sup>1</sup> lá estão, vários deles localizados próximos uns dos outros. A manifestação reúne comunidades de terreiro de candomblé do bairro desde 2004 quando, pela primeira vez, saiu às ruas em resposta ou reação a diversos episódios percebidos como afrontas e agressões de pastores e adeptos de igrejas neopentecostais, estabelecidas nas proximidades do Terreiro do Cobre, ao povo de santo<sup>2</sup> ou povo de candomblé, como se autodenominam muitos dos organizadores da Caminhada. Em 2019, o jornal *Correio*, de circulação diária em Salvador, publicou:

Quando Mãe Val de Ayrá e Makota Valdina saíram em caminhada pelo Engenho Velho da Federação contra a intolerância e o ódio religioso pela primeira vez, há 15 anos, o movimento era pequeno. Meia dúzia de pessoas saíram batendo palmas até um posto de gasolina na Avenida Cardeal da Silva e retornaram ao terreiro do Cobre. Pediam o fim dos ataques cometidos por algumas igrejas da região. Ontem, o grupo mostrou que cresceu e ganhou força: cerca de duas mil pessoas andaram juntas pedindo paz e respeito às religiões de matriz africana (BORGES, *Correio*, 16 nov. 2019).

A meia dúzia de pessoas que fizeram a primeira Caminhada eram, na verdade, cerca de vinte, de diferentes terreiros do bairro, segundo relato de Mãe Val, Valnizia Oliveira, yalorixá<sup>3</sup> do Terreiro do Cobre. Os participantes, além de baterem palmas,

<sup>1</sup> O Zogodô Bogum Malé Rundó, terreiro da nação jeje mahi, cuja fundação remonta ao século XVIII, e o Ilê Axé Iyá Nassô, ou Terreiro da Casa Branca, fundado no século XIX, identificado por seu endereço como avenida Vasco da Gama (SANTOS, 2008), mas situado nos limites do bairro.

<sup>2</sup> Segundo Serra (1995), o termo santo é usado coloquialmente nos terreiros como sinônimo de orixá; e não faz referência aos santos católicos, mas à própria religião afro-brasileira. Os iniciados no candomblé contrastam, de forma significativa, o sentido dos vocábulos 'orixá' e 'santo', quando interrogados de modo mais preciso, no contexto da terminologia própria do candomblé. Atualmente, entre adeptos da religião, e muitos dos organizadores da Caminhada, observa-se o uso recorrente da expressão povo de candomblé, em lugar de povo de santo, o que está associado à afirmação da identidade religiosa de matriz africana de modo desvincilhado de aproximações com práticas e crenças católicas.

<sup>3</sup> Líder religiosa do candomblé, sacerdotisa responsável pela comunidade, pelos rituais e preceitos, também chamada mãe de santo. Yalorixá ou Yálôrisá é a sacerdotisa suprema do terreiro e, também, a lyálâse, "mãe" do àse do terreiro (ELBEIN, 1993, p. 43).

jogavam arroz, pedindo paz. Havia gente do Terreiro do Cobre, do Tanuri Junsara, do Obá Tony, terreiro ijexá de Mãe Elza de Oxum, e outros, todos do Engenho Velho. No ano seguinte, já foram umas cinquenta pessoas, relatou Mãe Val<sup>4</sup>. De lá para cá, em quinze edições saindo às ruas<sup>5</sup>, a Caminhada tornou-se maior, no seu percurso, alcance, repercussão na mídia e número de participantes.

Uma pequena multidão acompanha o cortejo pelas ruas do Engenho Velho da Federação e do seu entorno, em 15 de novembro. A manifestação pública do povo de candomblé em defesa das religiões de matrizes africanas e da liberdade religiosa reúne lideranças religiosas e adeptos do candomblé de terreiros do bairro, de outros bairros da cidade, de outras cidades do Recôncavo Baiano<sup>6</sup> e, nos últimos anos, até mesmo representantes de comunidades de terreiro de outros estados do Brasil, além de militantes de movimentos sociais negros, alguns parlamentares, lideranças e adeptos de outras religiões, entre outros. Pai Pote, José Raimundo Lima Chaves, babalorixá<sup>7</sup> do Terreiro Ilê Axé Oju Onirê, presidente da Associação Beneficente e Cultural Bembé do Mercado<sup>8</sup> e um dos organizadores da Caminhada do Recôncavo Baiano, uma vez alugou um ônibus para vir para a Caminhada do Engenho Velho; em 2019, havia gente até de fora do Brasil, que estava aqui e foi para a Caminhada, relatou Mãe Val, referindo-se à ampliação e repercussão da manifestação ao longo dos anos.

Na primeira década do século XXI, quando lideranças religiosas do Engenho Velho da Federação saíram pela primeira vez em Caminhada pelo bairro, o falecimento de Mãe Gilda, yalorixá baiana do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, em Itapoã, em 21 de janeiro de 2000, pouco tempo depois de ter sua imagem publicada em revista da Folha Universal, da igreja neopentecostal Universal do Reino de Deus (IURD) e ter seu terreiro invadido por pentecostais da Igreja Deus é Amor, provocou grande comoção entre os adeptos das religiões de matrizes africanas. O acontecimento deu início a uma mobilização em Salvador que reunia religiosos de

---

<sup>4</sup> Valnizia Oliveira, yalorixá do Terreiro do Cobre. Entrevista realizada em 20 de agosto de 2020.

<sup>5</sup> Em 2020, a Caminhada não saiu às ruas em razão da pandemia de Covid-19.

<sup>6</sup> Região formada por mais de vinte municípios ao redor da baía de Todos os Santos.

<sup>7</sup> Babalorixá é o sacerdote das religiões afro-brasileiras. Seu equivalente feminino é a Yalorixá, ou mãe de santo.

<sup>8</sup> Celebração reconhecida como Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia e Patrimônio Imaterial Brasileiro. Dentre outros aspectos, ela simboliza a comemoração das lutas sociais pelo fim da escravidão e cujo principal sentido são os ritos religiosos do candomblé, conforme comunicado elaborado pela própria Associação Beneficente Bembé do Mercado, sobre a realização da festa em 2020 e publicado em 8 de maio de 2020 em mídia digital, na rede social Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/iaoonire>. Acesso em: 30 out. 2020.

diversas comunidades de terreiro da cidade contra a crescente intolerância religiosa, o Movimento Contra a Intolerância Religiosa.

Nessa mesma década, em panfletos fixados em cabines telefônicas da cidade, “podia-se ler Senhor do Bonfim é um demônio enganador chamado Oxalá ou Diabo”, ou em festas populares, chamadas em Salvador de “festas de largo”, o transeunte podia receber um folheto com o “Alerta, com isso queremos dizer que é errado cultuar Yemanjá e oferecer-lhe preces e oferendas, pois, segundo a Bíblia, a palavra de Deus, isso acabará levando você para o inferno”, como se deu em 2 de fevereiro 2002, na festa de Yemanjá, no bairro do Rio Vermelho (REINHARDT, 2006).

As hostilidades e agressões, simbólicas ou físicas, dirigidas às práticas e aos religiosos afro-brasileiros haviam se tornado recorrentes e ostensivas em diversos lugares do Brasil desde os anos 1980 e mostravam-se, naquele momento, associadas ao surgimento de novas vertentes do movimento pentecostal, em particular ao neopentecostalismo e à convocação de fiéis para seu engajamento no que chamavam uma “guerra santa” (BORTOLETO, 2014). Não se dirigiam apenas aos afro-brasileiros, mas os elegeram como seus principais alvos, conforme Silva (2007). Insultos e vilipêndios repetiam-se em programas de igrejas evangélicas veiculados em redes nacionais de televisão, multiplicavam-se em espaços públicos e, por vezes, davam lugar a agressões verbais e físicas a pessoas trajadas com roupas rituais ou portando emblemas da sua religiosidade e até mesmo a invasão a terreiros e afrontas nas suas portas, frequentemente fazendo uso de sal grosso ou enxofre, considerados contrafeitiços.

Em 14 de agosto de 1989<sup>9</sup>, a Igreja Universal do Reino de Deus organizou, em Salvador, uma passeata evangélica que reuniu cerca de 500 pessoas e percorreu a avenida Sete de Setembro até a praça Castro Alves, área central da capital baiana, protestando, com faixas e cartazes, contra o sacrifício de crianças atribuído à “macumba” praticada na umbanda e no candomblé.

O Brasil experimentou a partir de meados da década de 80 significativo incremento da hostilidade pentecostal contra os cultos afro-brasileiros. Com a eclosão dos conflitos, ataques e agressões entre membros dessas religiões, o fenômeno [...] foi nomeado “guerra santa” pela mídia brasileira. Apesar de não ser totalmente inesperado, o fenômeno causou estranheza. Afinal de contas a agressão partia de um grupo

---

<sup>9</sup> Conforme descreve Reinhardt (2006), com base em matéria “Evangélicos protestam atrás do trio”, do *Jornal da Bahia* de 15 de agosto de 1989.

religioso bastante cioso da liberdade de culto e religião e, ainda por cima, no Brasil da 'abertura' democrática (MARIANO, 2012, p. 112).

A partir da dinâmica que os próprios grupos conferem aos conflitos e do modo como se veem e intencionam ser vistos no espaço público, seus discursos e estratégias vão sendo redefinidos. A fim de entender melhor essa dinâmica, foi preciso, inicialmente, identificar as ideias que configuram a hostilidade e o antagonismo contra as religiões de matrizes africanas na contemporaneidade, aspectos centrais da doutrina e liturgia neopentecostal que, mais diretamente, se reportam às religiões de matrizes africanas e informam seus discursos e ações, conferindo-lhes sentido, e discutir algumas das dimensões dos conflitos instaurados. Em seguida, as categorias utilizadas nas primeiras décadas em que o debate sobre tais conflitos se fez público: a guerra santa e a intolerância religiosa ajudam a compreender quais os sujeitos e em que contextos são acionadas, o que elas comunicam, oferecendo pistas sobre desdobramentos e deslocamentos desses conflitos. Desse modo, é possível perceber a Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz inserida, participando e atuando, trazendo ideias, formas de intervenção e expressão do povo de candomblé do Engenho Velho da Federação, num processo mais amplo que remete às transformações no campo religioso brasileiro na virada do século, assim como à mobilização e organização de religiosos afro-brasileiros para enfrentamento dos ataques e afrontas à sua religiosidade no Brasil contemporâneo.

## 2.1 (NEO) PENTECOSTALISMO, GUERRA SANTA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Um país com múltiplas religiões – este foi o panorama reafirmado pelo último Censo demográfico realizado pelo IBGE, em 2010. Diante da crescente pluralidade religiosa, alguns estudiosos das religiões no Brasil consideram a diversidade religiosa brasileira uma “diversidade acanhada” (TEIXEIRA *apud* CAMURÇA, 2013, p. 75), ou “ainda balbuciante”, “quase nada” (PIERUCCI, 2011a), em razão do caráter majoritariamente cristão (86,8%) que se mantém no país. Outros destacam que o campo religioso brasileiro nunca se reduziu à unidade sistemática e foi constituído da articulação de identidades plurais, porosas e relativamente fluidas. Portanto, a

pluralidade religiosa não é algo novo, como afirma Sanchis (1997), e, para além de uma igreja institucional, hierárquica e formal, o catolicismo foi plural desde a sua origem no Brasil, com inúmeros cultos sincréticos, hibridizações e fluxos junto às religiões indígenas e afro-brasileiras, de acordo com diversos autores (NEGRÃO, 2008; SANCHIS, 1997; HUFF JÚNIOR, 2008). Entretanto, parece haver consenso quanto ao reconhecimento de que a pluralização religiosa se acentuou na primeira década do século XXI. “Certo monolitismo acabou. O pluralismo – pelo menos institucional – é crescente” (SANCHIS, 1997, p. 28).

A heterogeneização, ampliada com a chegada dos protestantes ao Brasil, a partir do início do século XIX, quando passaram a ter permissão para a realização de cultos, embora não permitidos em templos nem autorizados à prática de proselitismo, foi intensificada ao longo do século XX, conforme Negrão (2008). Em 2010, com base nos dados do Censo do IBGE, os evangélicos representavam 22,2% da população brasileira; os pentecostais, onde se incluem os chamados neopentecostais, 60% desse segmento, segundo Mariz e Gracino Jr (2013). “A vertiginosa expansão dos evangélicos pentecostais e dos sem-religião” (MARIANO, 2013, p. 119) confirmou-se como tendência de mudança, anteriormente já esboçada, no campo religioso brasileiro. Os grupos não católicos de origem reformada, protestantes, além de crescerem, diversificaram suas igrejas. Em 1980, o IBGE subdividiu a categoria “evangélicos” em “tradicionais”<sup>10</sup> e “pentecostais”; “de lá para cá, a evolução do grupo pentecostal foi extremamente relevante, constituindo-se como principal propulsor do crescimento dos evangélicos” (MARIZ; GRACINO JÚNIOR, 2013, p. 169).

Parte desse desenvolvimento implicou a institucionalização dos grupos religiosos concorrentes no campo, que definiram entre si identidades contrastivas, por vezes gerando traços fundamentalistas, como no caso de alguns protestantismos históricos e pentecostalismos (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 48).

O movimento religioso pentecostal, presente no Brasil desde o início do século XX, com a fundação das igrejas Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911), de acordo com Mariano (2012), difundiu-se no país e “assumiu novos

---

<sup>10</sup> Em 2000, o grupo “evangélico tradicional” passou a ser denominado “evangélico de missão”, designando os protestantes tradicionais ou históricos e os “protestantes de imigração”, incluindo-se aí tanto os que resultaram da ação missionária norte-americana e inglesa como os evangélicos que chegaram durante o fluxo imigratório dos séculos XIX e XX, vindos da Alemanha para o sul do país (CAMPOS, 2013).

contornos, expandindo a base de suas igrejas, adensando o número de denominações e ganhando maior visibilidade” (SILVA, 2007, p. 207), a partir das décadas de 1950 e 1960. A organização e realização, a partir do Brasil e em todo o país, de missões intensivas, “verdadeiras Cruzadas de Evangelização” (SANCHIS, 1997; PÉCHINÉ, 2013), evangelismo de massa e ênfase teológica no dom da cura divina, nos anos 1950, foram cruciais para a aceleração do crescimento e diversificação institucional do pentecostalismo brasileiro, caracterizando uma segunda onda do movimento religioso, o deuteropentecostalismo, segundo Mariano (2012). Além de diversas igrejas menores, surgiram ali três grandes grupos: a Igreja Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), conforme o autor.

A primeira onda, nomeada pentecostalismo clássico, distingue-se da segunda com base num corte histórico-institucional; entretanto, no que se refere à teologia, as diferenças são apenas de ênfase em “um ou outro dom do Espírito Santo” (MARIANO, 2012, p. 31). Considerar atuais os dons do Espírito Santo – o dom das línguas (glossolalia), o dom de cura (taumaturgia) e o poder de expulsar os demônios (exorcismo), tais como descritos na oração de Pentecostes nos Atos dos Apóstolos – e as provas tangíveis da santificação do crente pelo Espírito Santo é apontado por Péchiné (2013) como características da especificidade neopentecostal. Giumbelli (2012) reconhece aí marcas do pentecostalismo de modo mais abrangente e salienta que tais crenças resultam em cultos emotivos e espontâneos, com ênfase na ocorrência de milagres.

O pentecostalismo radicaliza sua definição monoteísta estrita que desde a Reforma erradicou o culto aos santos [...] e orienta seu trabalho de conversão com o sentido de promover uma espécie de limpeza espiritual do mundo, combatendo o que para ele são falsos deuses. Reforça com determinação seu caráter sectário, numa guerra aberta contra seus inimigos preferenciais, os afro-brasileiros (PRANDI, 2013, p. 224).

A conversão entre os protestantes tende a acontecer de modo rápido, diferentemente de outros grupos religiosos, em que prevalece a tendência de ser gradativa e não definitiva: “Não há tempo para aceitação gradativas: a evidência do poder da nova fé e a veemência do pastor que a veicula impõem decisão imediata” (NEGRÃO, 2008, p. 125). A salvação individual almejada pelo sujeito convertido pressupõe o rompimento com laços sociais, históricos, comunitários e familiares,

afirma Pierucci (2011b), com base em Weber, para quem uma forma de religiosidade chamada por ele congregacional se abre para a invenção de uma vida comunitária experimentada e escolhida pelo “indivíduo – doravante – individuado” que se converteu.

Religião de conversão não tem a menor consideração. [...] Congregacionista, ‘con-grega’ indivíduos que ela própria ‘des-agrega’ de outras greis [...] porque consegue desterritorializá-los de seus assentamentos convencionais, [...] criticando e condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, [...] desencalha pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas, desenreda-as de redes pretéritas de comunicação e subordinação para, uma vez individualizadas, isto é, tornadas indivíduos autonomizados, engajá-los na constituição de uma comunidade diferente, nova, sempre por fazer, que só lhes tem a oferecer laços puramente religiosos (PIERUCCI, 2011b, p. 32).

Segundo Silva (2007), a visão das igrejas neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras é consequência do desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, pois uma visão demoníaca dessas religiões já se fazia presente no pentecostalismo como elemento da teologia da cura divina. No entanto, “a ação demonizadora das igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, que dominaram sozinhas o pentecostalismo brasileiro até o início da década de 50, limitara-se, em grande parte, à esfera discursiva” (MARIANO, 2015, p. 133), e antes da Igreja Universal do Reino de Deus, as igrejas pentecostais “jamais as atacaram direta, sistemática, e até fisicamente” (MARIANO, 2003, p. 28).

O acirramento do antagonismo contra as religiões de matrizes africanas apareceu, primeiramente, na publicação do livro *Mãe-de-santo*, em 1968, do missionário canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja Pentecostal de Nova Vida no Rio de Janeiro, em 1960, que “parece ter sido também o primeiro a utilizar a possessão in loco dos fiéis, durante sua pregação evangélica, como peça de enfrentamento dos demônios supostamente advindos dos cultos afros” (SILVA, 2007, p. 212). Lideranças de grandes igrejas neopentecostais – a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980) e Cristo Vive (1986) – frequentaram a Igreja Nova Vida. Segundo diversos autores (SILVA, 2007; MARIANO, 2012, 2015; PÉCHINÉ, 2013), o pentecostalismo teve o papel de pavimentar o terreno para a radicalização que viria depois, com o neopentecostalismo.

Com o acréscimo do prefixo latino “neo”, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (SILVA, 2007, p. 207-208).

O neopentecostalismo é considerado a terceira onda, ou fase, do movimento pentecostal. Surgiu na segunda metade da década de 1970 e alcançou visibilidade pública no final dos anos 80, conforme Mariano (2003). Vale lembrar, entretanto, que não há homogeneidade teológica entre as igrejas neopentecostais (assim como não há no pentecostalismo), e nem todas as denominações formadas a partir de meados dos anos 1970 podem ser classificadas de neopentecostais. Tal classificação se dá a partir da adoção de parâmetros relacionais, tendo como referências contrastivas o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo, de acordo com Mariano (2012). Segundo Oro (2011), apesar de controversa, procura-se, através dela, perceber importantes mudanças ocorridas.

Trata-se, especialmente, da ênfase atribuída ao exorcismo – baseada sobretudo nas teologias da guerra espiritual e da prosperidade, da participação na política institucional, no investimento nas mídias e numa certa liberalização dos costumes (ORO, 2011, p. 384).

De fato, se as fronteiras entre o neopentecostalismo e o pentecostalismo embaralham-se em inúmeras igrejas que constituem o segmento, há certo consenso entre diversos estudiosos (MARIANO, 2012; SILVA, 2007; ORO, 2011) quanto ao reconhecimento de um novo rumo do pentecostalismo, com distinções em relação às fases anteriores do movimento.

Mariano (2012) destaca três aspectos fundamentais do neopentecostalismo: exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito; pregação enfática da teologia da prosperidade; liberalização dos estereotipados usos e costumes da santidade. A elas, o autor acrescenta uma quarta característica, salientada por Oro: sua estrutura empresarial, complementando que, além de agirem como empresas, algumas igrejas possuem fins lucrativos, o que resulta na ruptura com o sectarismo e ascetismo pentecostais. Essa ruptura com o sectarismo e ascetismo puritano

pentecostais é uma grande mudança nos rumos do movimento pentecostal e a principal distinção do neopentecostalismo, conforme o autor. O sofrimento e a pobreza decorrem da falta de fé e de submissão aos desígnios de Deus, e “a velha ênfase na redenção paradisíaca após a morte cede lugar à pregação centrada em promessas de bênçãos concretas para o aqui e agora” (MARIANO, 2003, p. 22).

Ao prometer saúde perfeita, prosperidade material, sucesso nos empreendimentos terrenos, felicidade e vitória sobre o diabo e os males causados por ele, a Teologia da Prosperidade relega a segundo plano tradicionais crenças e valores pentecostais (MARIANO, 2003, p. 22).

Mariz e Gracino Júnior (2013), com base no Censo do IBGE de 2010, ressaltam que o maior crescimento do pentecostalismo se dá nas regiões metropolitanas, sobretudo nas periferias, mas acrescentam que a “Teologia da Prosperidade” da IURD tem pouco eco entre a população que vive em condições de grande pobreza, enquanto a “classe média” pouco é atraída pela Assembleia de Deus, cuja doutrina possui conotação fortemente moral e avessa ao consumo.

Segundo Mariano (2012), há um “processo de neopentecostalização”, dada a crescente influência dessa vertente sobre denominações do pentecostalismo clássico, do deuteropentecostalismo, e mesmo entre os protestantes tradicionais, evangélicos de missão, cujas cisões deram origem a igrejas, autodenominadas renovadas. Soares (2019) admite que, ao conciliar o secular e o religioso, a conquista da salvação e o sucesso material, o neopentecostalismo exerceu considerável atração sobre os segmentos populares, embora se afaste de explicações que estabelecem relações causais entre a explosão do número de adeptos de igrejas neopentecostais e a privação material ou dificuldades de acesso à educação ou bens de consumo<sup>11</sup>.

A partir das ideias defendidas por Asad (2010, p. 273), para quem “mudanças no objeto da crença mudam essa crença; e enquanto o mundo muda, assim o fazem

---

<sup>11</sup> O crescimento do pentecostalismo e de uma religiosidade não-afiliada não são fenômenos exclusivos do Brasil, como salientam Teixeira e Menezes (2013), e suscitam diferentes possibilidades de análise sobre os modos contemporâneos de entrelaçamento entre o secular e o religioso, conforme demonstra Reinhardt (2017). A partir da análise etnográfica de práticas pentecostais em um retiro de oração em Gana, este autor define as práticas pentecostais que observa como “um instrumento de navegação temporal por tempos inerentemente contingentes” (REINHARDT, 2017, p. 178) da África pós-colonial. Diferentes tempos-espacos narrativos, presentes nas práticas pentecostais, atualizam a espera cristã de Deus, entrando na vida cotidiana e se relacionando com outras esperas, morais e materiais, relativas à boa vida em futuro próximo ou de médio prazo, algumas mais orientadas para a salvação, outras mais orientadas para os milagres ou os demônios.

os objetos da crença e as formas específicas de perplexidade e paradoxo moral pertencentes a este mundo”, é possível pensar que os sentidos conferidos ao sofrimento, à pobreza, aos bens materiais e à ideia de prosperidade no neopentecostalismo representam uma mudança nas próprias concepções que constituem o cristianismo pentecostal. A dor e a privação são ressignificadas: Deus criou os homens para a felicidade na terra; dessa convicção, emerge uma outra maneira de se posicionar e responder a questões da contemporaneidade, um outro sentido para as experiências e a existência de homens e mulheres.

Péchiné (2013) afirma que a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Guerra Espiritual se articulam na doutrina neopentecostal e ressalta que a sua “aplicação conjugada” confere novas estratégias à “guerra espiritual”. A salvação do fiel está ao seu alcance nesta vida, não só após a morte, e depende de seu engajamento na luta contra o mal, não só vencendo tentações, mas combatendo efetivamente e, se possível, destruindo, o que vê como manifestações dos demônios no mundo em que habita. “Assim, os fiéis são convidados a se engajarem como soldados nas tropas do Senhor” (PÉCHINÉ, 2013, p. 33).

Segundo Soares (*apud* BORTOLETO, 2014), o termo “guerra santa”, já presente no discurso de pastores pentecostais, aparece em 1982 no prefácio do livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios*, do Pastor Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus. No final dos anos 1980, seu uso era frequente entre alguns pastores, passando, em seguida, a ser tema de debate na imprensa brasileira. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977 por Edir Macedo, Romildo Soares e Roberto Lopes, foi a primeira igreja do chamado neopentecostalismo e está muito associada a uma “teologia da guerra santa”, ou “teologia da batalha espiritual”, que se difunde a partir dela. Em 1999, Ricardo Mariano a considerava “imbatível nos assédios e comportamentos hostis contra seus inimigos” (MARIANO, 2012, p. 121), mas reconhecia que a IURD “não está sozinha nessa guerra” (p. 125).

Segundo Fernandes (2015, p. 293), a grande repercussão do episódio conhecido como o “chute da santa”<sup>12</sup>, que atingiu católicos, em 1995, e os

---

<sup>12</sup> Termo que se refere ao episódio em que o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helder, desferiu socos e chutes em imagem de Nossa Senhora Aparecida, durante o programa *O Despertar da Fé*, exibido na madrugada de 12 de outubro de 1995. Segundo Mariano (2012), a Igreja Universal estava no centro das atenções da mídia nesse período, envolvida em diversas polêmicas, e o “chute da santa” provocou uma verdadeira comoção nacional.

“testemunhos” de ex-participantes das religiões afro-brasileiras contribuíram para consolidar a ideia de que a IURD é o pivô dos episódios de intolerância, apesar da fragilidade dos registros oficiais, por meio do Disque Denúncia<sup>13</sup>, ainda que o histórico dessa denominação tenda a condená-la. Tanto na televisão quanto nas rádios, sua evangelização prioriza testemunhos de fiéis e a oferta de soluções mágico-religiosas para os problemas dos ouvintes, atribuindo, frequentemente, às religiões concorrentes, consideradas ineficazes e demoníacas, a responsabilidade pelos infortúnios relatados, conforme Mariano (2004).

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) alcançou imensa projeção no Brasil contemporâneo. Edir Macedo, de origem católica, frequentou a umbanda quando jovem. Dissidente da Igreja Pentecostal Nova Vida, ele fundou, dois anos depois, a Igreja Universal do Reino de Deus, junto com outro seguidor daquela igreja, Romildo Soares, como esclarece Mariano (2004, p. 125). Disputas pelo poder fizeram com que a igreja ficasse sob o comando exclusivo de Edir Macedo, e a IURD tornou-se, nas décadas seguintes, a mais conhecida e influente igreja do movimento neopentecostal, “aliando uma tática agressiva de proselitismo, investindo na mídia televisiva e acirramento da guerra espiritual contra as denominações rivais” (SILVA, 2007, p. 212).

[...] A igreja optou por unir conhecimentos e aparatos tecnológicos de ponta nas áreas de propaganda e comunicação a crenças e práticas religiosas em profunda tensão com saberes, valores e instituições da modernidade. De um lado, estão as técnicas de marketing, as redes de rádio e TV, a música, os jornais, as revistas, a literatura, a internet, de outro, os dízimos, os ritos exorcistas, as curas divinas, as promessas de milagre e de prosperidade material. Em suma: em busca de eficácia proselitista, a Universal optou por investir maciçamente em técnicas avançadas de propaganda e no evangelismo eletrônico e por dilatar e sistematizar a oferta de magia (MARIANO, 2004, p. 132).

O imenso crescimento do número de adeptos da IURD na década de 1990 (quando salta de 269 mil para 2,1 milhão de fiéis), aliado à sua expansão por diversos países do mundo, à grande visibilidade e presença no espaço público – com suas imponentes catedrais e seus investimentos nas mídias, sendo proprietária de duas redes de televisão, a Record e a rede Mulher e inúmeras rádios –, à diversidade administrativo-econômica, além de significativa presença política com a eleição de

---

<sup>13</sup> Serviço criado pelo governo federal em 2011, o Disque 100 recebe denúncias de violações de direitos humanos.

diversos membros de câmaras municipais, assembleias legislativas estaduais e do Congresso Nacional, fizeram da IURD um “dos mais impressionantes fenômenos religiosos do Brasil” (ORO, 2015, p. 31). Ao mesmo tempo, nessa mesma década, a IURD enfrentou controvérsias, inquéritos e processos judiciais relativos às mais diversas acusações, de vilipêndio a culto religioso, exploração dos fiéis, charlatanismo, sonegação de impostos, estelionato e envolvimento de pastor da igreja com narcotráfico, de acordo com Mariano (2004).

A Universal costuma ser a mais criticada por uma série de razões: pela exposição constrangedora de fiéis nos rituais de exorcismo, por invocar os deuses dos cultos afro-brasileiros, pelos insistentes e nada recatados pedidos de oferta, pelo uso ritual de arruda, sal grosso, de água fluidificada [...], distinções entre as neopentecostais às quais poderiam ser acrescentadas outras (MARIANO, 2012, p. 38).

A IURD superpõe, sincronicamente, diferentes paradigmas em sua definição identitária. Entre as articulações que promove, ela reencontra e reinventa aspectos da religiosidade brasileira presentes no catolicismo popular e nas religiões de matrizes africanas, em que se vê a atuação constante e intensa de mediadores, sejam santos, demônios, orixás, caboclos, pretos-velhos, pombas-giras... nas questões terrenas. “Mundo encantado – ou assombrado” (SANCHIS, 1997, p. 33), no qual relações e diálogos com forças cósmicas, espíritos, divindades estão sempre em curso e a pessoa se constrói precisamente nessa relação, segundo o autor.

Tensões se acentuam em virtude dos nomes com que se identificam os demônios, ou “encostos”, nas sessões de exorcismo neopentecostal. Em geral provenientes do panteão afro-brasileiro, sejam divindades ou entidades espirituais do candomblé ou da umbanda, é conferido às religiões afro-brasileiras um lugar de destaque enquanto alvos na “guerra santa”. Vale lembrar que, nos anos 1970, quando surgiram as primeiras igrejas neopentecostais, a umbanda experimentava um crescimento do número de adeptos e abertura de centros, e, conforme Prandi (2004), pelo menos desde a década de 1950 era majoritária no campo das religiões afro-brasileiras.

Não é à toa que a expansão da Igreja Universal veio reforçar ainda mais a interpretação que percebe certa continuidade entre pentecostalismo e religiosidade popular. Pois, para tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões

concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões (MARIANO, 2004).

São tantas as práticas que remetem às religiões afro-brasileiras e tão frequente o uso de termos empregados em terreiros e centros de umbanda nos cultos da IURD, que Oro (2015, p. 46-47) lhe atribuiu a qualificação de “uma igreja neopentecostal macumbeira”, tendo em vista o modo como conduzem seus rituais, o emprego de técnicas oriundas das religiões afro-brasileiras nas “sessões espirituais de descarrego”, “fechamento de corpo”, “círculo da divindade”; no uso de galhos de arruda, para aspergir seus fiéis com água benta e sal grosso. Termos que fazem parte do repertório de expressões das religiosidades afro-brasileiras, como “trabalho”, “encosto”, “descarrego”, “amarrado”, “despachar”, “mau-olhado”, entre outros, são recorrentes entre os neopentecostais, conforme Oro (2015) e Mariano (2004). Elementos e práticas apropriados e ressignificados, em geral com uma inversão de sentidos, de acordo com diversos autores (ORO, 2015; SILVA, 2007; MARIANO, 2004), pois as representações que esses elementos carregam em cada um desses sistemas religiosos operam de modo inteiramente distinto e, muitas vezes, se opõem.

Entre essas representações destaca-se Exu, orixá da comunicação, frequentemente associado aos demônios nos rituais neopentecostais. Nessa condição, ele é convocado para as sessões de exorcismo, onde é humilhado e derrotado para que o fiel se livre das influências maléficas e possa desfrutar da felicidade material e moral que a sua aliança com Deus lhe reserva. Associações entre a figura de Exu e o diabo cristão, com base na dualidade entre o bem e o mal, está “fundada numa economia de dívida perene e incontornável, oposta a um movimento de reciprocidade representado pelo candomblé” (REINHARDT, 2006, p. 137). A associação entre Exu e o demônio, corroborada pela IURD e por setores mais cristianizados dos cultos afro-brasileiros, como a umbanda e a quimbanda, segundo Reinhardt (2006), e pela igreja católica no passado, resulta de trânsitos e sincretismos produzidos entre as religiões no Brasil, contra os quais movimentos de reafricanização e dessincretização do candomblé se insurgiram e, com maior visibilidade a partir dos anos 1980, vêm provocando e reforçando a desconstrução dessa associação.

Silva (2007) e Péchiné (2013) afirmam que os neopentecostais reconhecem a efetividade e demonstram algum conhecimento de religiões de matrizes africanas. Frequentemente, não duvidam da eficácia de ritos e ebós (oferendas) ou da autenticidade do fenômeno da possessão. Muito ao contrário, atribuem-lhes grandes

poderes, são vistos como a causa do sofrimento, de tudo estar dando errado ou “ter andado para trás” na vida de alguém ou de uma família. Segundo Péchiné (2011), os discursos neopentecostais localizam o mal na ação das divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras, que são vistas como espíritos malignos, espíritos das trevas que devem ser expulsos ou exorcizados, combatidos ou mesmo destruídos em nome da libertação do mal. A possessão é vista como manifestação de demônios, oferendas às divindades, como pactos para obtenção de favores de espíritos malignos. Reconhecimento e antagonismo caminham juntos na batalha espiritual.

Segundo Silva (2007, p. 224), “mostrar em detalhes a lógica mágico-religiosa do outro parece ser o primeiro passo para tentar garantir a operacionalização desta lógica, quando aplicada em seu próprio sistema, a partir de outros pressupostos”. O autor defende que os ataques neopentecostais às religiões de matrizes africanas, de modo tão frequente e intenso, mais do que uma estratégia de proselitismo ou disputa de fiéis, são consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal, em contato com o repertório afro-brasileiro. Fazem parte de uma estratégia visando monopolizar o principal bem das religiões afro-brasileiras no mercado religioso, com a vantagem da legitimidade social do campo religioso cristão: as mediações mágicas e a experiência de avivamento na forma de êxtase religioso, vividas no próprio corpo. O transe acontece como manifestação do Espírito Santo ou de demônios, “descartando os intermediários e enfatizando o monoteísmo na figura do espírito santo” (SILVA, 2007, p. 208) e as mediações mágicas adotadas nas religiões de matrizes africanas são traduzidas pelos neopentecostais como feitiços e sempre consideradas maléficas. Conciliam, assim, monoteísmo cristão, transe e magia.

No Brasil, a igreja católica foi a única instituição religiosa reconhecida oficialmente até fins do século XIX, e as estreitas relações de cooperação mútua entre Estado e Igreja foram fundamentais para a colonização brasileira, segundo Oliveira (2011). A Coroa portuguesa exercia controle sobre a igreja colonial, nomeava e remunerava padres e bispos, cobrava e recebia dízimos, e lhe conferia a proteção do Estado para a realização de sua expansão institucional, conforme Negrão (2008). Entretanto, no cotidiano do período escravocrata brasileiro, o curandeirismo estava muito presente e “envolto em reconhecimento e abjeção pelo medo do feitiço”; constituía-se como “arma dos dominados” (SANTOS, E., 2009, p. 96). Segundo o autor, podia conferir prestígio, constatada a eficácia de tratamentos, assim como

gerava inimigos e perseguidores, acusações de pacto com o diabo e feitiçaria, suspeitas de engano e desonestidade.

Constatando a popularidade dos feitiços entre os cristãos da Bahia, o zeloso dominicano Frei Alberto de Santo Tomás não se cansava de exortar, tanto no confessional, quanto nos sermões, a que as pessoas evitassem os negros que tinham trato com o demônio e que procurassem os exorcismos da Igreja, por ser remédio mais seguro e eficaz. Sempre preocupado em desviar os fiéis dos embustes do Diabo e da falácia dos feiticeiros, o dominicano lisboeta passou a adotar certas cerimônias e rituais que competiam, no apelo dos sentidos e utilização de elementos materiais, às práticas costumeiras dos mandingueiros e calunduzeiros<sup>14</sup> (MOTT, 2010, p. 33-34).

Apesar das grandes diferenças entre a sociedade brasileira do período colonial e o Brasil do século XXI, as instituições e os sujeitos envolvidos, o trecho citado é sugestivo por fazer sobressair a associação das práticas das religiões de africanos e seus descendentes a um trato com o demônio e a classificação de todas as práticas mágico-religiosas de negros como feitiçaria, de modo indistinto, mesmo aquelas que eram propiciatórias e terapêuticas, como fazia a igreja católica, segundo Parés (2018). O exemplo faz pensar sobre as relações entre a teologia da guerra espiritual e formas de dominação colonial, nas quais atuaram paradigmas católicos e protestantes, impregnadas no imaginário brasileiro.

Embora o “estereótipo da feitiçaria” tenha sido forjado no espaço intercultural da costa ocidental africana, nos séculos XVI e XVII, por viajantes protestantes europeus presentes no comércio transatlântico que dirigiam acusações de feitiçaria tanto aos católicos europeus como aos fetichistas africanos, nos séculos XVIII e XIX, Santos, E. (2009) salienta que esse estereótipo foi sendo identificado especificamente com o africano por meio de ideias sobre a raça, bem como de práticas e valores morais associados à degeneração e ao primitivismo. Esse conjunto de imagens articulou-se com a ideologia colonial, eurocêntrica e evolucionista, esteve na base das elaborações dos intelectuais iluministas, de uma teoria geral da religião, e foi utilizado como aparelho conceitual no estudo das religiões de matrizes africanas na Bahia, com

---

<sup>14</sup> O calundu, termo genérico de origem angola muito utilizado nos autos da Inquisição dos séculos XVII e XVIII, “designava atividades religiosas de várias índoles, porém de origem africana, em oposição às práticas católicas e ameríndias” (PARÉS, 2018, p. 115) no período colonial. Em geral, sua funcionalidade era essencialmente terapêutica e oracular, e as experiências da mediunidade estavam restritas ao oficiante do ritual, o calunduzeiro, curador ou adivinho. Segundo o autor, entretanto, há registros da época que se referem a reuniões de escravos em sociedades para fazer calundus, podendo se considerar os calundus os antecedentes dos candomblés.

Nina Rodrigues. Assim, ressalta a importância da noção de fetiche, do termo feitiço e seus derivados, para a compreensão da ideologia civilizatória que ajudou a justificar a perseguição às práticas culturais e religiosas afro-baianas, a partir da segunda metade do século XIX, largamente utilizados pela imprensa baiana para desqualificar e homogeneizar diferentes práticas de cura e religiosidade, as quais eram consideradas irracionais, inferiores e representavam atraso espiritual e material para os colonizadores.

O pentecostalismo sobressai como a religião de maior dinamismo, pela força de sua difusão entre os segmentos social e economicamente menos favorecidos, conforme Machado (1997). Em grande parte, devido ao imenso investimento na propagação de sua mensagem através dos meios de comunicação de massa, intensificado pelas igrejas neopentecostais, o dinamismo do movimento pentecostal também se encontra “na apropriação espacial, isto é, na territorialidade desenvolvida por este movimento religioso” (MACHADO, 1997, p. 37). Uma forma espacial específica de controle social, capaz de disputar e conquistar áreas onde, até então, outras religiões eram majoritárias; estratégias de difusão de suas igrejas que muito contribuíram para a expansão do movimento, de acordo com a autora.

Segundo Segato (2007), o neopentecostalismo opera com uma territorialidade móvel que se expressa na Bíblia que o fiel carrega, nos objetos mostrados na casa, no trabalho e em todos os recursos a ele associados; inclusive na sua capacidade eleitoral expressa no voto, assim como nos discursos, canções e pregações no espaço público, no volume dos microfones das celebrações e cultos, nas investidas para fazer desaparecerem as marcas de outras religiosidades em circulação no espaço público e nos territórios. Ícones carregados pelos fiéis emblematizam o sujeito coletivo que ali se encontra; é a paisagem humana, móvel e em expansão, que demarca a existência de um território. A identidade não é gerada porque se compartilha um território comum, mas é a identidade que gera, instaura, o território. A autora defende a tese de que estamos frente a uma cultura territorial modificada; trata-se de uma linguagem política em que as posições com interesses territoriais em disputa se expressam por meio de diferenças culturais, e o Estado e a República passam a ser percebidos como espaços passíveis de um fracionamento entre coletivos políticos de base religiosa, étnica, partidária, internamente hierarquizados, atuando como facções que almejam consolidar um projeto de religião de maioria.

Mariano (2004) afirma que a “guerra espiritual” tem dois objetivos básicos: converter os adeptos dessas religiões e “fechar centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé, sobretudo os existentes nas proximidades dos centros evangélicos”, com a finalidade de “conquistar maior fatia do mercado religioso e, ao mesmo tempo, impor o poder de Cristo sobre o Diabo ou do seu grupo religioso sobre os concorrentes” (MARIANO, 2003, p. 29). Segundo o autor, o neopentecostalismo leva a “guerra espiritual” para fora das igrejas; o hábito de sair pelas ruas abordando as pessoas e a invasão de terreiros para destruir o demônio em seu próprio reduto constituem a grande novidade dessas “novas” igrejas, pois,

para derrotar satanás, antes é preciso identificá-lo. Não obstante imiscuírem-se em praticamente todas as esferas da atividade humana, o coisa-ruim e seus asseclas – na persecução dos objetivos de extraviar os homens dos caminhos de Deus e de receber adoração no lugar do Todo-Poderoso – têm preferência por agir através das organizações religiosas (MARIANO, 2003, p. 26-27).

Reinhardt (2006) aponta como fator propulsor para que a “guerra santa” saia das igrejas a nova ênfase conferida pela IURD à libertação “ritual”, em lugar da salvação por meio do controle ético do fiel que caracteriza denominações anteriores. Uma “atitude reivindicativa”, em sua prática evangelizadora, alia-se a “estratégias defensivas” frente ao universo de contágio eminente proporcionado pelo outro dos cultos afro-brasileiros (REINHARDT, 2006, p. 80). A natureza violenta de seus rituais, em particular dos cultos de libertação, afirma um modelo de alteridade que reivindica uma atitude agressiva. Se atos de incitação direta à violência podem não ser, necessariamente, prescritos por lideranças da IURD, ou de outras igrejas, seus efeitos sobre os fiéis tendem a sair do controle, conforme o autor.

Duas dimensões ou frentes da ofensiva neopentecostal se retroalimentam nos conflitos entre neopentecostais e afro-brasileiros em Salvador, analisados por Reinhardt (2006): uma ofensiva ritual, que ele chama de “frente de libertação”, e uma ofensiva territorial, ou “frente de ocupação”, que se desdobra nos “ataques pela mídia impressa e televisiva, as invasões de terreiros e disputas pelos bens simbólicos representativos da identidade da cidade” (REINHARDT, 2006, p. 24). As provocações, ameaças ou invasões de terreiros, acompanhadas do enunciado de que ali será erguido um templo evangélico, funcionam “como uma espécie de imagem síntese do

exclusivismo com que parte do segmento evangélico tem se instaurado no espaço público brasileiro” (REINHARDT, 2006, p. 83).

Entre as estratégias mais usuais da ofensiva territorial, Reinhardt (2006) destaca a estreita e intencional proximidade das igrejas pentecostais dos templos de matrizes africanas, um fator potencializador de conflitos, o uso de caixas de som, microfones e megafones para interferir nas celebrações do candomblé, assim como provocações e ameaças em frente ou nas imediações dos terreiros e mesmo invasões, que costumam desencadear reações enérgicas dos adeptos das religiões de matrizes africanas, em razão do caráter sagrado desses espaços.

Entre os anos de 2018 e 2020, o Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela, vinculado à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia (SEPROMI), registrou dezessete casos de ataques a templos religiosos de matrizes africanas, segundo matéria do jornal *A Tarde* (SANTANA, *A Tarde*, 17 jul. 2020). Além dos espaços dos terreiros e seu entorno, inúmeros atos de vandalismo e agressões associados à memória afro-brasileira multiplicaram-se em Salvador nas últimas décadas. Nos últimos anos, há diversos registros referentes a espaços públicos onde se costuma realizar rituais e oferendas de religiosos de matrizes africanas. Na Pedra de Xangô, no bairro de Cajazeiras, pelo menos três vezes, entre abril de 2018 e dezembro de 2019, foram encontrados quilos de sal no local (MARINHO, *Correio*, 2 jan. 2019). Monumentos em homenagem a yalorixás baianas, como Mãe Stela de Oxossi e Mãe Gilda, foram alvo de agressões, o segundo em duas ocasiões, sendo que, na última vez, em 14 de julho de 2020, pedras e cacos de telha arremessados danificaram o monumento; o agressor, preso no local, afirmou agir “a mando de Deus” (NOVAIS, *Correio*, 15 jul. 2020).

Esses episódios, ainda que protagonizados por indivíduos e não diretamente vinculados a uma igreja, evidenciam a dimensão territorial dos conflitos. Fazem parte da ofensiva territorial (REINHARDT, 2006), em uma “guerra santa” que incide sobre os símbolos representativos da identidade da cidade nos seus espaços públicos (SILVA, 2007) e podem ser vistos como direcionados ao apagamento ou invisibilização do reconhecimento público da contribuição de lideranças religiosas afro-brasileiras na história da cidade. Segundo Mariano (2003, p. 32), novas concepções da “batalha espiritual” presentes em igrejas como a Renascer em Cristo, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e outros grupos evangélicos que adentraram no Brasil nos anos 1990, originários dos Estados Unidos, apregoam, como

pré-requisito do seu evangelismo, a expulsão de “espíritos territoriais”, que agem sobre uma determinada área geográfica.

Silva (2007) destaca ainda como métodos da ofensiva neopentecostal ataques e retaliação às manifestações culturais relacionadas à herança cultural africana e a atuação de representantes parlamentares associados a grupos evangélicos, nas esferas municipal, estadual e federal.

Fernandes (2015) chama a atenção para a ocorrência da intolerância religiosa em vários países, com extensão, tons e vítimas diversos, podendo-se compreendê-la como “uma prática reativa em tempos de discursos sobre direitos humanos nas sociedades pluralizadas” (p. 302). A pluralização do campo religioso brasileiro seria um fenômeno diretamente relacionado à secularização, um efeito da separação entre Estado e religião, da concorrência entre as religiões que passam a usar estratégias muitas vezes ofensivas num mercado cada vez mais dinâmico e globalizado. Pierucci (2013) afirma que, nessas primeiras décadas do século XXI, esse ativo mercado religioso trouxe uma disputa incansável de fiéis, profissionais religiosos empenhados e ávidos pelo fortalecimento e crescimento de suas igrejas, que realizam grandes investimentos e adotam variadas estratégias para angariar e subtrair fiéis de outras religiões.

Nesse processo, o trânsito dos fiéis entre as igrejas evangélicas se intensificou; a competição e concorrência entre elas cresceram e rivalidades surgiram. Em 2012, disputas acirradas de fiéis e espaço na programação televisiva entre as igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Mundial do Poder de Deus ganharam destaque na mídia<sup>15</sup> e demonstraram que a “batalha espiritual” não poupa denominações neopentecostais. Se a formulação de interpretações mágico-religiosas diante de conflitos e disputas se fazem recorrentes e se estendem a diversas situações entre neopentecostais, vale ressaltar que o combate às religiões de matrizes africanas, de modo tão frequente e intenso, não se justifica pela disputa de fiéis, dado o pequeno percentual representado pelo segmento das religiões afro-brasileiras (somados Umbanda e Candomblé) no conjunto da população brasileira, ainda que os percentuais de adeptos dessas religiões, com base nos censos

---

<sup>15</sup> Em seu programa de TV na Rede Record, Edir Macedo “interrogou” o diabo, que, supostamente encarnado em uma devota, ‘confessou’ ter se instalado na igreja rival e ser o responsável pelas propaladas curas operadas por Valdemiro” (COUTINHO, *Veja*, 24 mar. 2012), da Igreja Mundial do Poder de Deus.

demográficos, estejam subestimados (0,3% em 2010), conforme Silva (2007). E o assédio às religiões de matrizes africanas tem se revelado persistente.

Múltiplas formas de perseguição, discriminação e violência demonstram que tanto os conflitos continuam ocorrendo quanto cresceu a reação diante deles, através de ações judiciais movidas por religiosos afro-brasileiros – que cobram que o Estado brasileiro assegure o direito de liberdade de crença – e do apoio de outras organizações. Se a IURD e seus adeptos recuaram “pressionados pelos inquéritos policiais e processos judiciais movidos contra eles pelas vítimas dessa guerra santa” (MARIANO, 2003, p. 29), o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil – (2011-2015): resultados preliminares – RIVIR, do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (BRASIL, 2016), apontou um número crescente de casos de terreiros invadidos e queimados. Denúncias, agressões a casas de culto e religiosos afro-brasileiros multiplicam-se nas mídias<sup>16</sup>, jornais, TV e, especialmente, na internet, por meio das redes sociais. A análise de matérias da imprensa escrita produzida para o RIVIR (2011-2015, p. 52) confirma a “predominância de fiéis de religiões de matriz africana entre as vítimas e uma maioria de agressores não identificados, com predominância de evangélicos entre os identificados” e entre aqueles que tiveram sua religião nomeada nos registros das Ouvidorias, os de matrizes africanas também foram as vítimas com maior percentual, 27% (RIVIR 2011-2015).

O Relatório sobre os Casos de Intolerância Religiosa no Brasil, elaborado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, em parceria com o Laboratório de História das Experiências Religiosas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LHER/UFRJ), identificou 1.014 casos de intolerância religiosa registrados pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (CEPLIR), entre abril de

---

<sup>16</sup> Como ilustram as seguintes reportagens de jornais e revistas: GARRIDO, Yasmin. Casos de intolerância religiosa aumentam 2.250% nos últimos 6 anos na Bahia. *Correio*, Salvador, Bahia, 3 jan. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/casos-de-intolerancia-religiosa-aumentam-2250-nos-ultimos-6-anos-na-bahia/>; AMORIM, Gabriel. Casos de intolerância religiosa crescem 81,4% em Salvador. *Correio*, Salvador, 3 dez. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/casos-de-intolerancia-religiosa-crescem-814-em-salvador/>; SOARES, Ingrid. Disque 100 registra mais de 500 casos de intolerância religiosa. *Correio Braziliense*, Brasília, 13 jun. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/app/noticia/brasil/2019/06/13/interna-brasil,762632/disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-intolerancia-religiosa.shtml>; MOTTA, Aydano André; JACOBS, Cláudia Silva. País registra cada vez mais agressões e quebras de terreiros. *Super Interessante*, São Paulo, 2 fev. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/pais-registra-cada-vez-mais-agressoes-e-quebras-de-terreiro/>.

2012 e agosto de 2015, dos quais 71% eram contra as religiões afro-brasileiras, segundo Santos (2019).

Serra (2014, p. 75-76) afirma que “a violência fanática está a tornar-se rotina em Salvador, desde a última década do milênio passado. A onda cresceu com o tempo: a primeira década do século XXI foi marcada por uma série de ataques a centros de culto afro-brasileiro”. Péchiné (2011) chama a atenção para atos de discriminação das religiões de matrizes africanas que perpassam os órgãos públicos, recorrentes nas escolas, na atuação de agentes policiais e agentes de saúde do aparelho de Estado.

Inúmeros relatos de adeptos dessas religiões, em eventos dos quais participei<sup>17</sup>, registram a violência com a qual muitos dos episódios se revestem. Na Plenária Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, que aconteceu em Salvador em 14 e 15 de março de 2018, por ocasião do Fórum Social Mundial, o babalorixá do Terreiro Oxumarê, Bábá Pecê, como se identificou ao se pronunciar como participante da plenária, afirmou: “nosso sagrado precisa ser respeitado como sagrado. Hoje, já saiu da intolerância, já passou para agressão. Tem casos de pais e mães de santo morrendo”.

No painel sobre Racismo Religioso, na VI Reunião Equatorial de Antropologia, realizada em Salvador, em dezembro de 2019, o babalorixá Cláudio de Oxalá, do Terreiro Ilê Axé Omo Omi Arin Ma Sun, localizado em Conceição do Jacuípe, cidade a cerca de 100 km de Salvador, integrante da mesa do evento, relatou ataque sofrido por pessoas que participaram de festa no terreiro; trajadas com roupas rituais, ao voltarem para casa foram encurraladas, agredidas e chicoteadas na estrada por homens montados a cavalo que perguntavam se “aquela roupa que eles estavam usando era de macumba”, gritando “saíam daqui seus macumbeiros, vocês estão aqui para fazer o mal”; uma delas questionou: “será que eu não posso usar a minha roupa, meu eketé<sup>18</sup>, que alguém se sente ofendido?”.

---

<sup>17</sup> Entre eles: a Roda de Diálogo “Unindo forças no enfrentamento às novas formas de intolerância”, no Terreiro Tumba Junsara, em 21 de janeiro de 2018; a Plenária Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, no Fórum Social Mundial, realizado em Salvador, nos dias 14 e 15 de março de 2018; o ato público “Pelo Justo Direito de Alimentar e Celebrar o Sagrado”, na Praça Municipal de Salvador, em 8 de agosto de 2018; o “Ebó Coletivo”, ato público em frente à Câmara Municipal de Salvador, promovido pela Frente Nacional Makota Valdina, em 15 de abril de 2019; o Painel sobre Racismo Religioso com antropólogos e representantes das religiões de matrizes africanas, realizado em 12 de dezembro de 2019, como parte da programação da 6ª Reunião Equatorial de Antropologia, em Salvador, Bahia.

<sup>18</sup> Também chamado Filà, é um chapéu-gorro usado pelos homens nas religiões afro-brasileiras.

## 2.2 MOBILIZAÇÃO E COMBATE À INTOLERÂNCIA, AO ÓDIO E AO RACISMO RELIGIOSO: NOTAS SOBRE AS RESISTÊNCIAS

As religiões de matrizes africanas têm um longo histórico de perseguições e discriminações aos seus cultos, práticas e aos próprios adeptos. Essas perseguições ressurgiram nos anos 1980 com novo fôlego, praticadas por novos agentes e manifestadas sob novas (e algumas não tão novas) formas e sentidos. Não mais o Estado, que “gradativamente deixou de se intrometer em questões religiosas”, nem a igreja católica, que, “de promotora de perseguições, passou a difundir o ecumenismo e defender direitos humanos” (MARIANO, 2012, p. 119), especialmente a partir dos anos 1970. Atuando a partir das condições dadas pelo escravismo colonial, pelas estruturas de poder, hierarquias e desigualdades vigentes na nossa formação sócio-histórica, africanos e seus descendentes desenvolveram variadas estratégias de sobrevivência e atualização que viabilizaram a constituição e reelaboração das diversas expressões das religiosidades de matrizes africanas no Brasil e a organização dos seus cultos nos terreiros ou candomblés. Reinventaram-se e resistiram.

Estabelecidas “por meio de alianças, diálogos e conflitos entre o mundo originariamente negro e o mundo externo” (SILVA, 2017, p. 86), as religiões afro-brasileiras ganharam relevância enquanto elementos de mobilização política ou identitária, a partir da década de 1970 (SILVA, 2017). O autor aponta três fatores importantes para alterar essa relação: o crescimento de movimentos de lideranças religiosas na luta por direitos, visibilidade e respeito; a sua mobilização pelos movimentos sociais negros e políticas públicas de Estado decorrentes da diversificação de tendências ideológicas e partidárias possibilitadas pela redemocratização; o surgimento de movimentos culturais e artísticos, especialmente na Bahia, com os blocos afro, atualiza a ligação entre manifestações populares e os terreiros e ressalta um compromisso com o ativismo negro. Esses fatores concorreram decisivamente para uma nova postura e inserção do candomblé no espaço público e na sua relação com o Estado.

[...] Criaram-se formas novas e poderosas de cultura negra. [...] elas fizeram eco ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e à luta pela independência nas colônias portuguesas da África. A mídia rotulou esse processo de “reafricanização” da Bahia (SANSONE, 2004, p. 44).

O Movimento Negro Contemporâneo ressurgiu no final dos anos 1970, denunciando os discursos que valorizavam a mestiçagem como a principal característica do país, recusando a ideologia da democracia racial e reivindicando uma identidade negra pautada na origem comum dos descendentes dos escravos (NEVES, 2005). Organiza-se o Movimento Negro Unificado, ancorado na realidade nacional e participante de uma comunidade transnacional, que exerce considerável influência na década seguinte, para o debate e combate ao racismo no Brasil contemporâneo. A partir dos anos 1990, o movimento desdobra-se em inúmeras organizações que continuam a atuar e provocar o enfrentamento do racismo e a implementação de políticas públicas voltadas às populações negras, a partir de diversas frentes.

Em 1983, o Manifesto Anti-Sincretismo, lançado por “yalorixás de cinco dos mais famosos terreiros de Salvador”, por ocasião do II Congresso Internacional da Tradição Orixá e Cultura (COMTOC)” (CONSORTE, 2009, p. 190), preconizou a dissociação de crenças e práticas católicas do culto dos orixás, constituindo um marco no processo de reafricanização do candomblé, movimento iniciado nos anos 1960 que estimulou viagens à África e o retorno às origens nos cultos nagôs. Segundo Flaksman (2017), além de defenderem que o sincretismo não é mais necessário, as signatárias apresentam como motivo para um movimento de volta às raízes africanas do candomblé a ameaça de sua folclorização<sup>19</sup>. O manifesto teve grande repercussão na Bahia, entre o povo de santo e junto à igreja católica, afirmando publicamente a autonomia do candomblé e sua condição de religião de direito, “em pé de igualdade com as demais” (CONSORTE, 2009, p. 243).

“A década de 1980 foi perdida em termos econômicos na América Latina, mas não o foi em termos sociais. A sociedade civil se organizou como nunca antes verificado” (BECKER, 2010, p. 21). O Brasil avançou no seu processo de democratização política, que culminou com uma nova Constituição em 1988 e a

---

<sup>19</sup> Segundo Serra (1995), a ‘promoção’ dada ao culto dos orixás por jornalistas, publicitários etc. resultou, em grande parte, na sua circunscrição ao espaço do folclore e estigmatizou, de outra forma, essas tradições religiosas, com base em estereótipos.

eleição presidencial pelo voto direto, em 1989, após 26 anos de ditadura militar. O reconhecimento jurídico de um Brasil pluralista, com a Constituição de 1988, foi acompanhado pelo crescimento de sua pluralidade religiosa. A eclosão e o acirramento de conflitos inter-religiosos, nesse período, passaram a chamar a atenção das mídias e de diversos segmentos sociais. “Os conflitos entre religiões afro-brasileiras, pentecostais e neopentecostais, por conta de sua visibilidade e repercussão aparecem como uma contradição à suposta convivência harmoniosa entre os brasileiros” (SANTOS, 2007, p. 25), narrativa associada à ideologia da democracia racial, colocada em evidência nos debates sobre as relações raciais como entrave ao combate das desigualdades raciais e à construção de uma identidade negra no Brasil.

[...] Desde pelo menos a década de 1960, quando essas religiões [afro-brasileiras] conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação. Portanto, ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação dessas religiões contra um assédio proporcionalmente muito mais eficaz e a julgar por seu estado atual e crescimento numérico, duradouro (SILVA, 2007, p. 224).

No final da década de 1980, as relações entre a religiosidade afro-brasileira e o espaço político institucional modificaram-se com o engajamento de militantes do movimento negro afiliados a terreiros na luta contra a intolerância religiosa, de acordo com Anjos (2008). Nesse cenário, agentes públicos, religiosos e não religiosos, conferiram centralidade às religiões afro-brasileiras na construção identitária negra “do chamado movimento dos povos de matriz africana” (SILVA, 2007, p. 83). As reações dos religiosos afro-brasileiros, consideradas quase insignificantes nos anos 1980, foram sendo articuladas no âmbito jurídico, por meio de ações legais, e movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras, conforme Silva (2007), em meio à crescente mobilização e participação política de diversos segmentos da população negra brasileira, construção de canais de interlocução com esferas governamentais e redes transnacionais afrodiaspóricas.

Uma ação política voltada à reivindicação universalista da liberdade religiosa em conexão com a afirmação de uma identidade negra, com base na ancestralidade comum, sobressai no espaço público a partir daí e marca uma nova relação do candomblé com o Estado e a sociedade. Segundo Reinhardt (2006), até então uma ação política baseada na “gramática’ do prestígio” havia prevalecido entre as velhas lideranças do candomblé, “os antigos”. A lógica de circulação do prestígio envolvia lideranças religiosas do candomblé, agentes públicos e membros das elites em redes de alianças fundadas em relações pessoais e vínculos recíprocos, através das quais foi possível obter tréguas ou arrefecimento da repressão policial e mesmo proteção a terreiros, na primeira metade do século XX, além de propiciar certa influência em ações governamentais.

Em Salvador, em 1989, dias após a passeata organizada pela Igreja Universal, anteriormente referida, entidades negras de Salvador, como o bloco Olodum, a Associação de Moradores do Calabar, o Movimento Negro Unificado e Grupo Cultural Os Negões, criaram o Comitê Permanente de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras e organizaram uma manifestação de repúdio em 29 de agosto do mesmo ano. A passeata, segundo matéria do jornal diário *A Tarde*, reuniu cerca de três mil pessoas e, durante o trajeto, discursos de grupos políticos e culturais negros convocavam não só a comunidade negra, mas todas as pessoas da sociedade e entidades democráticas a lutarem contra o que consideravam uma intolerância e uma prática racista: a acusação ao povo de Candomblé “de matar criancinhas”<sup>20</sup>.

Conforme Santos (2007), a matéria publicada em *A Tarde* evidenciou divergências entre os diferentes segmentos envolvidos quanto ao modo de afirmação das religiões de matrizes africanas no espaço público. Lideranças religiosas do candomblé, entre as quais Makota Valdina, na época primeira secretária da Federação Baiana dos Cultos Afro-brasileiros (FEBACAB), e Hilda Dias dos Santos, yalorixá do Terreiro Ilê Axé Jitolu e madrinha espiritual do bloco Ilê Aiyê, manifestaram-se publicamente, considerando inadequado o uso de músicas de carnaval, “do batuque dos blocos afro”, numa manifestação em defesa das religiões afro-brasileiras. O presidente do bloco afro Olodum contrapôs que a manifestação foi organizada por blocos afros e entidades políticas negras: “é a juventude negra que pretende mostrar

---

<sup>20</sup> Com base em trecho da matéria publicada em *A Tarde*, de 30 de agosto de 1989, citada por Santos (2007, p. 101-102).

seu respeito pelo Candomblé”<sup>21</sup>. A partir desse evento, é possível entrever que as articulações entre os diferentes segmentos e sujeitos políticos na luta contra a intolerância religiosa pressupõe desafios, confrontos e conflitos advindos de experiências e percepções distintas das religiões, da definição de estratégias para construção de uma identidade positiva e para sua valorização, do seu modo de inserção no espaço público e interface com outras lutas políticas.

Nos anos 90, episódios de agressões, invasões e intimidação de terreiros, envolvendo igrejas evangélicas neopentecostais, ganharam ainda maior visibilidade nas mídias e passaram a ser tema de interesse dos estudiosos do campo religioso brasileiro. O termo “guerra santa”, utilizado nos discursos de pastores da IURD e na imprensa, é progressivamente abandonado. Em seu lugar, no final da década de 1990, os conflitos passam a ser nominados como intolerância religiosa, expressão que se impõe no debate em decorrência da visibilidade pública alcançada pelos conflitos e da constituição de uma agenda política de luta contra a intolerância religiosa pelos religiosos afro-brasileiros, segundo Bortoleto (2014). Utilizado por sacerdotes das religiões afro-brasileiras como categoria de acusação àqueles que os atacavam, o termo “intolerância religiosa” é incorporado pelos mais diversos pesquisadores nos estudos sobre o tema. Nos anos 2000, as pesquisas voltam-se para as “reações” ou respostas das religiões afro-brasileiras, em lugar das motivações dos ataques e agressões, até então privilegiados na produção acadêmica, de acordo com o autor. Tratava-se de situar os conflitos inter-religiosos na esfera civil, na questão do convívio inter-religioso e no campo dos direitos, e não mais na motivação espiritual, mágico-religiosa, que lhe conferiam os neopentecostais.

A primeira década do século XXI trouxe avanços na luta contra o racismo. O movimento social negro organizou uma grande mobilização com debates em todo o território nacional, precedendo a III Conferência Mundial contra o Racismo, em Durban, na África do Sul, em 2001. Segundo Nascimento (2017), a partir das recomendações de Durban, algumas medidas e políticas públicas voltadas a demandas históricas do movimento social negro e de adeptos de religiões afro-brasileiras foram instituídas, entre as quais: a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira (2003); a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003; a I Conferência Nacional de

---

<sup>21</sup> Jornal *A Tarde*, 30 ago. 1989, citado por Santos (2007, p. 101-102).

Igualdade Racial em Brasília/DF (2005), com mobilização de todos os estados brasileiros e milhares de municípios; a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007); o Estatuto da Igualdade Racial, Lei n. 12.288/2010. Ações visando aumentar os canais de comunicação, a informação, publicidade e conscientização do que é o crime de intolerância religiosa são implementadas pelos movimentos sociais e governos.

O caso mais emblemático de reação é o de mãe Gilda (Gildásia dos Santos e Santos), do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, Bahia, que em 1992 participou em Brasília de um protesto contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista *Veja* ao lado de um despacho. Posteriormente, essa imagem foi usada em uma edição de 1999 da *Folha Universal* (publicação da IURD) ao lado da manchete "Macumbeiros charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes – O mercado da enganação cresce no Brasil, mas o Procon está de olho". Este fato e a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor que tentaram 'exorcizá-la' levaram a mãe-de-santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos que a abalaram profundamente. Em 2004, a Justiça condenou a Igreja Universal e sua gráfica a indenizar a família da ialorixá em R\$ 1.372.000 pelo uso indevido de sua imagem (R\$1,00 para cada exemplar do jornal publicado com a matéria). O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da ialorixá, 21/1/2000, em 'Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa (SILVA, 2007, p. 222).<sup>22</sup>

Em 2007, a data passou a ter caráter nacional, com a promulgação da Lei n. 11.635, vista por muitos adeptos de religiões de matrizes africanas como um reconhecimento da existência do problema pelo próprio Estado, que instituiu o 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

A partir da morte de Mãe Gilda, organiza-se em Salvador o Movimento Contra a Intolerância Religiosa (MCIR), como uma iniciativa de intelectuais e religiosos do candomblé que integravam o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia, segundo Antonio<sup>23</sup>, adepto do candomblé e uma das lideranças do Movimento. Além dessa instituição, Silva (2007) destaca como articuladores do movimento, iniciado em 2000, a Federação Baiana de Culto Afro e o

---

<sup>22</sup> Segundo Ramos (2009), a decisão final, do Superior Tribunal de Justiça, publicada em setembro de 2008, reduziu o valor da indenização para R\$ 145, 2 mil. Ainda assim, a decisão foi considerada uma vitória por juristas, pois foi a primeira vez no Brasil que uma instituição, neste caso a IURD, foi julgada e condenada pela prática de desrespeito a outra crença.

<sup>23</sup> Antonio Reis, participante do MCIR. Entrevista realizada em 17 de dezembro de 2019.

Programa Egbé – Territórios Negros, desenvolvido pela Koinonia Presença Ecumênica e Serviço. Segundo Reinhardt (2006), foram convidados representantes de várias religiões e, a partir das reuniões, organiza-se o Fórum Baiano Contra a Intolerância Religiosa, cujos debates direcionaram-se à defesa do candomblé frente à ofensiva de grupos neopentecostais.

Desse modo, através de dois grupos religiosos, passa-se a configurar um contraponto entre duas visões de mundo, [...] para os intelectuais, defende-se a 'cultura baiana', marcadamente sincrética e aberta ao outro, contra a modernização opressiva e homogeneizadora. Para outras lideranças religiosas, defende-se a liberdade religiosa contra o autoritarismo evangélico. Para setores históricos do protestantismo, defende-se a divisão entre evangélicos 'falsos' e 'verdadeiros'. Para o candomblé, através da fala de lideranças tradicionais, pede-se paz para poder continuar a cultivar os seus orixás e sua ancestralidade (REINHARDT, 2006, p. 149).

As reuniões passaram a ser realizadas na sede do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado da Bahia (CDCN-BA)<sup>24</sup>, e destacava-se a participação de organizações dos movimentos negros, além da militância de Mãe Jaciara, filha e sucessora de Mãe Gilda do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, de acordo com Antonio Cosme<sup>25</sup>. O movimento ampliou-se, contou com representantes da política partidária e repercutiu em diversas organizações civis e em esferas do poder legislativo, executivo e judiciário, conforme Reinhardt (2006).

O Movimento Contra a intolerância religiosa foi um movimento político, com o envolvimento de vários segmentos da sociedade, vários advogados e muita gente de comunidades de terreiro. Organizamos várias caminhadas na cidade, no Campo Grande, em Itapoã, no Beiru. Acompanhamos audiências de processos judiciais, viajamos a Brasília, para posse de Matilde Ribeiro, como ministra-chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil, e entregamos ao, Presidente Lula um dossiê com casos de agressão da Igreja Universal contra religiões de Matriz africana (Antonio, membro do MCIR).

<sup>24</sup> O CDCN é um dos conselhos pensados como espaços de interlocução entre o poder público e a sociedade, como instrumento de controle social das ações governamentais, gestados no processo de redemocratização e de elaboração da Constituição de 1988, direcionado aos direitos da pluralidade dos povos que integram a sociedade brasileira. Na Bahia, o órgão foi criado em 1987 e regulamentado em 1991, como fruto de uma articulação entre movimento negro, acadêmicos, blocos afro e povo de santo, com base em informações da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEEPROMI-BA). Disponível em: <http://www.sepromi.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=18>.

<sup>25</sup> Antonio Cosme Lima da Silva, ogã do Terreiro do Cobre e participante do Movimento Contra a Intolerância Religiosa (MCIR). Entrevista realizada em 30 de julho de 2020.

Em 2003, foi realizada uma audiência pública da Assembleia Legislativa no Terreiro do Beiru, do Pai Pequeno, “invadido por fiéis da Igreja Universal da Graça” em 2001 (REINHARDT, 2006). A IURD e a Assembleia de Deus perderam a batalha judicial movida pelo Ministério Público Estadual (MPE) contra o programa Ponto de Luz, veiculado pela TV Itapoan, com ataques às religiões de matrizes africanas. O representante do Ministério Público, Livaldo Brito, conseguiu a mudança de horário do programa, até então no início da tarde e o fim das agressões (RAMOS, 2009). O “Manifesto Contra a Intolerância” foi entregue ao presidente Lula, e organizou-se uma sessão solene na Câmara Federal em homenagem às religiões afro-brasileiras no dia 20 de março de 2003, com a presença de inúmeras lideranças religiosas baianas, entre as quais Mãe Valnizia e Makota Valdina<sup>26</sup>, integrantes da mesa do evento. Santos (2007) afirma que o MCIR deu visibilidade à atuação contemporânea do Candomblé, além de representar “um novo momento em que os terreiros iniciam uma unidade na luta na esfera pública, tendo em vista o combate às práticas de um inimigo em comum, no caso a Igreja Universal” (SANTOS, 2007, p. 99).

Silva (2007) afirma que as religiões afro-brasileiras se desenvolveram muito mais por dissidências e contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva e procuraram se articular e superar as divergências existentes entre as várias denominações religiosas, como a umbanda e o candomblé, e entre os diferentes modelos de culto, como as nações do candomblé, para se defender e se contrapor aos ataques neopentecostais. Desse modo, os desafios postos pela ofensiva neopentecostal desencadearam modificações concretas nas relações dos afro-brasileiros com a sociedade, com os próprios terreiros e com a sua comunidade, ainda que num cenário de complementariedade, diversificado, complexo e, por vezes, contraditório, embora com o objetivo comum de defesa da liberdade religiosa, como afirma Santos (2007). Segundo a autora, as tensões internas, inclusive

---

<sup>26</sup> Requerida pelo deputado Luiz Alberto, do PT da Bahia, e realizada em 20 de março de 2003. Compuseram a Mesa da Sessão: o ministro da Cultura, Gilberto Gil; Valdina Pinto, Makota do Terreiro Tanuri Junsara, de Salvador, Bahia; Valnizia Pereira Oliveira, yalorixá do Terreiro do Cobre, da Bahia; Célia Gonçalves Souza, Makota do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira de Minas Gerais (CENARAB); Lúcia Maria Cerqueira dos Santos, iaiá, e Luiz Fareggy Alves, ogã e presidente do Asé Dudú, do Distrito Federal, conforme Ata da 20ª Sessão, em 20 de março de 2003. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/plenario/notas/solene/2003/3/HM200303.pdf>. Embora na Ata da Sessão conste como razão de sua realização uma homenagem às religiões de matrizes africanas, a questão da intolerância foi abordada em diversos discursos.

quanto às escolhas das ações que deveriam ser adotadas em relação à Igreja Universal, a falta de consonância com as conduções e perspectivas de alguns representantes políticos que compunham o MCIR levaram à sua dispersão e dissolução.

Quando ocorreu a primeira Caminhada pelo Fim da Intolerância Religiosa e pela Paz do Engenho Velho da Federação, em 2004, o tema integrava a agenda de debates públicos, da produção de estudos acadêmicos, de discussões jurídicas, da mobilização política de afro-brasileiros por todo o Brasil. A instauração de processos judiciais acionava o Estado com base no princípio da laicidade, e a Bahia, na época, era o estado com “um maior número de casos registrados de reação” (SILVA, 2007, p. 221). Ações políticas, através de alianças com associações civis, articulações com movimentos sociais negros e movimentos ecumênicos, defendiam a liberdade religiosa enquanto direito civil, respaldados na defesa dos direitos humanos (SILVA, 2007). Em 2003, uma reunião de lideranças e membros de diversas comunidades de terreiro para discussão do assunto foi realizada na Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação, convocada por lideranças religiosas locais e adeptos participantes do MCIR, como será relatado no segundo capítulo.

Entre as iniciativas que se desenvolveram em Salvador, além do MCIR, merece destaque a Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa, que partia do Engenho Velho da Federação em direção ao Dique do Tororó, com sua primeira edição em 2005, promovida pelo Coletivo de Entidades Negras (CEN), organização nacional do Movimento Negro. A manifestação alcançou visibilidade e assumiu caráter de uma manifestação nacional em 2009, a partir da reunião conduzida por Mãe Beata de Yemonjá e Mãe Sylvia de Oxalá, com lideranças religiosas presentes à II Conferência Nacional da Igualdade Racial, em Brasília, em junho de 2009. Nesse período, o CEN também realizou outras ações voltadas à defesa das religiões afro-brasileiras, entre as quais uma campanha “Quem é de Axé diz que é”, visando estimular a autodeclaração de praticantes de religiões afro-brasileiras no Censo de 2010; articulou o Fórum Nacional das Religiões de Matrizes Africanas e a criação de uma Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiro<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> GUALBERTO, Marcio Alexandre M. Fórum Nacional da Religiosidade Afro-Brasileira é um marco na história político-religiosa do país. Ilê Axé Oxumaré, Blog do Terreiro Ilê Axé Oxumaré, 25 out. 2009. Disponível em: <http://casadeoxumare.blogspot.com/search/label/Caminhada%20pela%20Vida%20e%20Liberdade%20Religiosa>

Atualmente, em diferentes bairros ou áreas da cidade de Salvador, como o Nordeste de Amaralina, Itapuã, Subúrbio Ferroviário, Cidade Baixa, realizam-se Caminhadas em defesa das religiões de matrizes africanas. São iniciativas locais de comunidades de terreiros, algumas delas articulando-se em redes, como a Rede Religiosa de Matriz Africana do Subúrbio (RREMAS), que reúne terreiros do subúrbio ferroviário<sup>28</sup>. “E ainda estão surgindo outras Caminhadas. [...] Já estão pensando em fazer no Engenho Velho de Brotas, [...] talvez no ano que vem”, afirmou Edmilson.<sup>29</sup> Cada uma delas possui formas de organização e feições próprias, embora apresentem semelhanças em suas configurações. Além dessas, a Caminhada da Pedra de Xangô, organizada pela Associação Pássaro da Águas e liderada por Mãe Iara de Oxum, do Ilê Tomim Kiosise Ayo, reúne grande número de religiosos e tem se afirmado como uma grande manifestação do povo de candomblé na cidade. Em pronunciamento feito na XI Caminhada dos Terreiros do Subúrbio e Adjacências, em 2019, a yalorixá Mãe Iara, organizadora da Caminhada da Pedra de Xangô, ressaltou: “Hoje, as caminhadas de Salvador têm à frente mulheres”<sup>30</sup>, destacando a liderança de mulheres que ocupam lugar de centralidade como guardiães da cultura religiosa dos terreiros de candomblé em diferentes lugares do Brasil.

A ideia de liberdade religiosa, na modernidade ocidental, é vista como um princípio basilar da democracia, direito civil fundamental, associado à liberdade individual. Em seu livro *Carta a respeito da tolerância*, de 1689, Locke estabeleceu as bases para o princípio da laicidade do Estado e destacou o seu papel – garantir a liberdade dos indivíduos e assegurar a paz interna. Segundo o autor, o “problema da intolerância” decorria da confusão entre os domínios civil e religioso (LOCKE, 1964 [1689]). A escolha religiosa passa, assim, a ser vista como assunto da esfera privada.

Armstrong (2016) afirma que a convicção disseminada de que a religião deve ser rigorosamente excluída da vida política tem sido vista como o mito de origem do Estado-nação soberano e tornou-se tão comum no Ocidente que é difícil reconhecer

---

<sup>28</sup> A Caminhada do Subúrbio é organizada pela RREMAS, presidida, em 2019, por Mãe Jacira, do Terreiro Ilê Axé Ibá Lugan, em Paripe; a do bairro do Nordeste de Amaralina, organizada pela Associação de Defesa da Juventude do Nordeste de Amaralina, foi uma iniciativa do babalorixá João Luís e do Afoxé Bamboxê; a Caminhada de Itapuã, organizada pela Associação Beneficente Cultural e Religiosa Axe Abassa de Ogum, tem à frente a yalorixá Mãe Jaciara (SEPROMI, 2019; QUEIROZ, 2018; RAMOS, 2011). A Caminhada da Cidade Baixa realizou-se em 2019 pela primeira vez e foi organizada por diversos terreiros locais, sem maior informação sobre o processo de sua organização.

<sup>29</sup> Edmilson Sales, ogã do Terreiro do Bogum, no Engenho Velho da Federação, e morador do bairro. Entrevista realizada em 13 de fevereiro de 2020.

<sup>30</sup> Realizada em 1º de dezembro de 2019, em Paripe, no Subúrbio Ferroviário de Salvador.

o quanto as duas estiveram completamente ligadas no passado. Asad (2010) argumenta que as crenças devem ser pensadas como constitutivas do mundo, e não um estado mental, interiorizado ou privado, como se procurou afirmar a partir da modernidade cristã, diante de guerras, massacres e perseguições dentro do próprio cristianismo, entre católicos e protestantes. A “separação entre religião e poder é uma norma Ocidental moderna, produto de uma singular história pós-Reforma” (ASAD, 2010, p. 264). No início do período moderno, europeus e americanos começaram “a separar religião e política porque presumiram, de maneira não muito precisa, que as disputas teológicas da Reforma tinham sido inteiramente responsáveis pela Guerra dos Trinta Anos” (ARMSTRONG, 2016, p. 8).

O problema da convivência inter-religiosa é o cerne do significado da noção de tolerância, muito embora sejam múltiplos os sentidos conferidos à intolerância, tolerância e discriminação religiosa quando analisados historicamente. A aplicabilidade do princípio da liberdade religiosa é permeada por relações de poder, relações entre o Estado e os diferentes segmentos religiosos, desigualdades e hierarquias vigentes em cada sociedade e momento histórico.

Democracia, barbárie, liberdade, laicidade, afro-brasilidade, etnicidade, identidade, reconhecimento, diversidade, multiracialidade, multiculturalismo e mestiçagem são alguns dos conceitos implicados no novo léxico utilizado no combate à intolerância religiosa. Esses conceitos-temas acabam, em geral, por deixar as fronteiras tênues, tanto no que se refere ao conceito de tolerância como ao de intolerância (RODRIGUES JÚNIOR, 2014, p. 24).

Miranda (2010) entende a categoria tolerância religiosa como uma concordância provisória, em face de um conflito iminente; expressa a percepção de que o “outro” está numa relação assimétrica, sem que represente alteração das preferências subjetivas, mediante a conversão ou o reconhecimento legítimo da diferença. Esta parece ser uma questão central para diversos movimentos afrorreligiosos: a questão da assimetria, pois a reivindicação de diversas iniciativas de combate à intolerância é pelo reconhecimento legítimo da diferença que se apresenta atravessada pela questão das desigualdades no país, das condições e tratamento desigual conferidos aos diversos segmentos da sociedade, no caso as desigualdades raciais e o racismo, que marcam profundamente a sociedade brasileira.

Segundo Santos (2019), intelectual negro, militante no combate à intolerância religiosa e babalorixá, a intolerância se caracteriza por procedimentos de exclusão e perseguição, baseados na certeza de se possuir uma verdade absoluta, enquanto a discriminação religiosa é vista como um tratamento desigual, ocasionado pelo preconceito racial, de gênero, classe social ou religião, de onde resulta que é possível “tolerar uma religião e ao mesmo tempo discriminá-la” (SANTOS, 2019, p. 278). O autor entende que intolerância religiosa e racismo são ações criminosas diferentes que possuem as mesmas raízes e afirma que o “racismo religioso”, identificado no Brasil com a cor da pele, assinala uma identidade religiosa ligada à cor da pele das pessoas, uma identidade atribuída pelo cristão colonizador que via as práticas religiosas diferentes de suas crenças e liturgias, de homens negros e mulheres negras, como “religiões negras”. Essa identificação não exige a participação e iniciação religiosa de pessoas não negras.

Segato (1995) afirma que a religião afro-brasileira tem uma postura inclusiva, aberta, que é melhor compreendida com base em um dos seus fundamentos: todos temos um orixá. “Um inglês, um chinês ou um lapão têm ‘santo’. Universalmente, todos os seres humanos podem entrar na genealogia do culto, ingressar ritualmente na estirpe africana” (SEGATO, 1995, p. 595).

O culto afro-brasileiro [...] é uma religião universal e, portanto, por definição, expansionista. De fato, é uma religião neste momento, em franca expansão, que conquista novos territórios a cada dia, territórios que são, em muitos casos, brancos. Atualmente existem terreiros em Miami, nos EUA, na Itália, na Espanha, em Portugal e até em um lugar tão insuspeitado como o Marrocos, para não falar de seu rápido crescimento nas cidades de Buenos Aires e Montevidéu (SEGATO, 1995, p. 594).

Entretanto, diferentes articulações entre etnicidade e religiosidade, identidade negra e religiões de matrizes africanas vêm se produzindo no Brasil contemporâneo, como sugerem os debates sobre o “lugar” do branco no candomblé.

De qualquer forma, ao se tornarem abertas ao mundo, essas cosmologias transformaram-se, e a articulação entre grupo étnico e “pertença” perdeu sua força no passado exatamente para dar força à ampliação de suas comunidades multiétnicas de pertença. Entretanto, expulsas pela porta dos fundos, as “bases étnicas” dessas religiosidades voltam pela porta da frente, articuladas em discursos e práticas nos quais “cor” e “religião” assumem um peso importante,

sobretudo perante os processos reivindicatórios do Brasil contemporâneo (SILVA, 2017, p. 124).

Religiosidade de matriz africana, negritude e cidadania se cruzam nesse debate em que a questão da afirmação da identidade negra, com base nos discursos de origem e na tradição africana, se apresenta de modo central, uma equação que pode ser formulada a partir de diferentes perspectivas. Uma perspectiva liberal, ou neoliberal, do multiculturalismo, valoriza a diversidade, mas procura se afastar do enfrentamento das desigualdades, onde se situa uma abordagem culturalista, que valoriza a “participação do povo africano na formação da nação” (GIUMBELLI, 2008) e pode promover ações nessa direção. E em outra perspectiva, as desigualdades raciais e o racismo são vistos como centrais no projeto de democracia que se defende e nas explicações e entendimento das relações inter-religiosas de afro-brasileiros.

A configuração atual que tem resultado desse processo nos movimentos nacionais de religiosos afro-brasileiros opera no interior do discurso político moderno, em que “noções como direito à democracia, cidadania, liberdade, consagradas pelo projeto filosófico da modernidade, não são negadas, mas ressignificadas em um pensamento político que visa ampliar e radicalizar aquele projeto de modernidade” (SALES JR, 2014) e alia-se aos discursos de afirmação e defesa das religiões de matrizes africanas no espaço público, com base nas políticas de reconhecimento e discursos identitários de respeito às diferenças<sup>31</sup>.

Segundo Sales Júnior (2014), políticas de identidade negra são compostas por um amplo conjunto de ações ou iniciativas individuais ou coletivas que têm “como objetivo “o combate ao racismo e à desigualdade racial e/ou expressem valores de matriz africana, implicando na construção/consolidação de uma identidade negra”; mas a conexão entre essas políticas na constituição dos movimentos sociais negros se dá através de esforços constantes. Os vínculos entre “cor” e “crença” se revelam pelas práticas discriminatórias, mas não há uma relação necessária entre a identidade negra e a religiosidade de origem africana, dada pela ideia de uma ancestralidade

---

<sup>31</sup> Segundo Neves (2005), as políticas do reconhecimento tornaram-se o dínamo de muitos movimentos sociais desde os anos de 1960. A premissa básica para os autores que desenvolvem uma teoria pautada no reconhecimento, apesar da falta de unidade no uso do conceito de reconhecimento, é que este deve ser considerado um importante critério de justiça em uma sociedade, pois é fundamental para o processo de formação da identidade pessoal. As lutas por reconhecimento são, sobretudo, lutas pela inclusão simbólica de grupos discriminados. Santos (2020) afirma ser constitutivo dessa política o nexos entre reconhecimento e identidade e a ampliação da cidadania aos grupos sociais que tentam modificar a forma como a sociedade os representa.

comum, um dos vetores através do qual se faz essa articulação. Duas tendências despontam: de um lado, as religiões de matrizes africanas apresentam-se como um histórico espaço de resistência política e cultural e luta-se pela valorização dessa história e pelo direito à liberdade de confissão religiosa como parte de um projeto de consolidação de um Estado republicano e laico; de outro, as religiões de matrizes africanas são vistas como um componente fundamental para a identidade negra, reivindicando políticas públicas de proteção e promoção das religiões de matrizes africanas como religiões oficiais do “povo negro”, conforme o autor.

Santos (2019) considera que a intolerância religiosa contra adeptos das religiões de matrizes africanas está ligada ao racismo científico e perdura no imaginário social coletivo brasileiro. Entretanto, o “‘racismo religioso’ não tem uma estabilidade ontológica de interpretações sobre os casos de agressões físicas, psicológicas e patrimoniais movidas pelo ódio religioso” (SANTOS, 2019, p. 349), bem como não deve ser considerado o único vetor de identificação desses casos. Segundo o autor, a intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas tem a ver com a cultura que ela representa, ligada às africanidades, destoante da religiosidade cristã, e as análises das ações de ódio religioso pelo viés do racismo religioso precisam estar conectadas à ideia de racismo cultural.

Tomando como ponto de partida que a ideia de “raça [...] pressupõe uma construção hierarquizada da diversidade sobre a base de traços físicos arbitrariamente definidos” (NASCIMENTO; THOMAZ, 2008, p. 214), o conceito vê-se marcado por ambiguidades na medida em que não leva em consideração que os caracteres fenotípicos racializados foram exatamente aqueles destacados no processo de expansão colonial, associados e resultantes, portanto, da história ocidental, segundo Wade (*apud* POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 42). Hall (2003) ressalta que, ao operar nas sociedades, a discriminação racial que recai sobre determinados indivíduos ou grupos também se estende a práticas culturais a eles associadas.

Em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. Essas duas “lógicas” estão sempre presentes, embora sofram combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas (HALL, 2003, p. 72).

Em lugar de “raças biológicas”, “inferioridade versus superioridade”, mudanças processadas nas formas de articulação e combinação entre racismo biológico e discriminação cultural fizeram emergir, no final do século XX e início do século XXI, um “novo racismo” ou “novas formas de racismo” definidas pela incompatibilidade entre pessoas culturalmente diferentes, conforme Martin Barker, ou entre “raça” e nacionalidade, de acordo com Paul Gilroy (*apud* KILOMBA, 2019):

[...] falam de ‘diferença cultural’ ou de ‘religiões’ e suas incompatibilidades com a cultura nacional. O racismo mudou seu vocabulário. Nos movemos do conceito de ‘biologia’ para o conceito de ‘cultura’, e da ideia de ‘hierarquia’ para a ideia de ‘diferença’ (KILOMBA, 2019, p. 112).

A violência extremada que se apresenta em ocorrências e denúncias de agressões às religiões afro-brasileiras é explicada por razões políticas, sociais e históricas que remetem à inserção das populações negras na sociedade brasileira, às desigualdades raciais e ao racismo. O pensamento e o debate produzido com intensificação da mobilização de diversos grupos e a interlocução entre diversos sujeitos sociais envolvidos têm conduzido a um posicionamento enfático na direção de aliar e explicitar publicamente a vinculação entre a defesa do reconhecimento da legitimidade da religiosidade do candomblé ao combate ao racismo, ainda que diferentes formulações e entendimentos quanto ao modo como se articulam as diferentes categorias façam parte desse debate.

No início do percurso da XIV Caminhada do Engenho Velho da Federação em 2018, ainda intitulada, naquele ano, Caminhada pelo Fim da Violência e da Intolerância Religiosa, pela Paz, um pequeno texto lido pelos organizadores ao microfone já anunciava uma restrição ao termo intolerância. “Não queremos tolerância, queremos respeito”, “não somos nós que batemos na casa das pessoas no domingo para impor a nossa religião”, “nós temos o direito à nossa religião, a cultuar os nossos ancestrais e vamos continuar a cultuar”.

A reivindicação do povo de candomblé do Engenho Velho da Federação, junto com diversas outras lideranças religiosas da cidade, em sua manifestação nas ruas do bairro, foi sintetizada por Mãe Valnizia: “o direito nós já temos, queremos respeito”. E respeito tem sido o termo que nomeia o que demandam cada vez mais os religiosos afro-brasileiros, segundo Mota (2017), alinhados a uma concepção de justiça em que a questão da dignidade e do reconhecimento importam. A defesa da liberdade

religiosa enquanto direito civil, assegurado pelo princípio da laicidade do Estado, garantido pela Constituição Brasileira, coloca em evidência a desigualdade quanto ao exercício de direitos e da cidadania e se articula às ideias de reconhecimento e respeito em diversas iniciativas e movimentos de religiosos afro-brasileiros em nível nacional e também na Caminhada do Engenho Velho da Federação, como expressou Mãe Valnizia, yalorixá do Terreiro do Cobre e organizadora da Caminhada, em matéria do jornal *A Tarde*:

Respeito é algo que nós, povo de candomblé, aprendemos e ensinamos dentro dos nossos terreiros. Convivemos com a diversidade tranquilamente. Aliás, está escrito na Constituição brasileira que todo cidadão tem o direito de professar a religião que deseja. Nosso direito, portanto, é adquirido (RAMOS, *A Tarde* [Online], 18 nov. 2015).

Segundo Mariano (2015), o Código Penal brasileiro especifica os atos que podem ser enquadrados como crime de ódio religioso, haja vista a definição de “crimes contra o sentimento religioso” como “ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo” e “o artigo 208 [...] que dispõe: ‘escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso’” (MARIANO, 2015, p. 123). Entretanto, o autor reconhece que há dificuldades para se distinguir os atos de intolerância de modo mais objetivo, sobretudo quando não há o uso da força e da violência física.

Diante de acusações de intolerância, alguns segmentos evangélicos levantam objeções que enfatizam a defesa do direito à manifestação de sua opinião, conforme Giumbelli (2008), e também se dizem vítimas de intolerância religiosa, segundo Rodrigues Júnior (2014). A demonização da religião e divindades do “outro” é interpretada como parte da convicção religiosa de um grupo, como expressão da liberdade daquele que ataca com base em suas crenças e acredita estar defendendo suas verdades. Em suas manifestações mais extremadas, conforme a denominação pentecostal, sua defesa ultrapassa o universo das leis dos homens – “Bíblia sim, Constituição não!”, proclamaram adeptos da igreja pentecostal Geração Jesus Cristo, em episódio ocorrido em junho de 2008, no Rio de Janeiro, analisado por Bortoleto (2014). Reivindicam-se o “direito de seguir a lei de Deus”, de fazer “justiça” àqueles que consideram segui-la, conforme Reinhardt (2006).

Guiados por essa dinâmica exclusivista, o aparecimento desses novos grupos religiosos no Brasil, seriam motivados não pela reivindicação de maior laicização de uma esfera pública ainda fortemente católica, ou de uma maior “abertura” no mercado religioso brasileiro, mas pela transformação, religiosamente justificada, do substrato universalista dessa esfera pública em uma porta de entrada e expansão de sua organização faccionalista (REINHARDT, 2006, p. 84).

Diante do “diálogo dissonante” em torno da liberdade religiosa, Giumbelli (2008) constata que não temos modificações legais em resposta aos pontos de conflito e lideranças dos movimentos em defesa das religiões de matrizes africanas apontam a necessidade de instrumentos jurídicos mais específicos para o seu enfrentamento. A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR-RJ) defende a criação de leis infraconstitucionais para o pleno gozo da liberdade religiosa. Terreiros e casas de culto afro-brasileiros por todo o país denunciam que é frequente a insistência de instâncias governamentais em considerar os ataques aos terreiros e violências praticados contra os afroreligiosos como, “na verdade”, brigas entre vizinhos, mero dano ao patrimônio privado ou desentendimentos particulares, conforme assinala Mota (2017). Ivanir dos Santos, sacerdote do candomblé, integrante da CCIR-RJ e um dos organizadores da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa do Rio de Janeiro, reafirma:

Em geral, os atos contra as religiões de matrizes africanas no Brasil são caracterizados apenas como vilipêndio, ou seja desrespeito, ultraje, menosprezo por meio de palavras, gestos, escritos agressivos, não como um crime contra a democracia e a liberdade de culto (SANTOS, 2019, p. 86).

Em 2019, a Caminhada do Engenho Velho passou a se intitular Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz. A mudança do nome dado à manifestação comunica publicamente a insuficiência da categoria intolerância religiosa, não mais aceita pelos organizadores da Caminhada como capaz, sozinha, de expressar a natureza dos conflitos, o que evidencia novos deslocamentos no entendimento do fenômeno, na escolha de estratégias e direcionamento da luta política, que incorpora como necessária a afirmação no espaço público de sua vinculação ao racismo. Resultante da reflexão e do debate desencadeado e desenvolvido nas atividades da Caminhada, especialmente em seminários e reuniões

da coordenação<sup>32</sup>, informado por discussões em diversas instâncias da mobilização política, a opção pelo termo ódio religioso indica um consenso entre os organizadores no sentido de explicitar que as agressões e hostilidades que recaem sobre religiões e religiosos de matrizes africanas se revestem de uma intensidade e violência, de um caráter odioso, que as distinguem e que precisa ser ressaltado e denunciado quando o povo de candomblé se manifesta publicamente. O termo ódio religioso aponta para enquadramentos e perspectivas que têm como referência, no horizonte, seu ponto de fuga, o racismo e a desigualdade racial e fomenta sua discussão entre os religiosos, sobretudo no que se refere ao combate ao preconceito, a uma valoração racial negativa.

Os termos ódio e racismo religioso apareceram, de modo relativamente frequente, conjugados, não excludentes, nas entrevistas realizadas e mesmo nos pronunciamentos de membros da coordenação durante a manifestação. Autores, a exemplo de Guimarães (1999) e Carneiro (2005), bem como movimentos sociais negros defendem que é fundamental assumir o conceito de raça como conceito social, que determina hierarquizações e desigualdades, para denunciar o racismo estrutural e construir ações antirracistas. O racismo estrutural se revela quando as estruturas oficiais operam de modo a privilegiar “manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes” (KILOMBA, 2019, p. 77). Nessa perspectiva, a expressão “racismo religioso” deve ser assumida diretamente na luta política, porque é aquela que explicita as motivações mais profundas dos conflitos inter-religiosos, o racismo, tendo em vista que o mesmo tipo de preconceito não atinge outras religiões no país e se manifesta em diferentes instâncias, inclusive nas esferas de poder da sociedade brasileira.

No próximo capítulo, procuro entender os conflitos que motivaram a Caminhada, incursionar na história da formação do bairro e sua inserção na cidade, assim como discorrer sobre a territorialidade religiosa do candomblé, sua atuação na vida local. Nesse sentido, tento reunir elementos para a discussão da dimensão territorial e de relações entre concepções e práticas de sua territorialidade e religiosidade acionadas na construção da manifestação, no modo de organização e expressão do ritual, construída em resposta aos conflitos inter-religiosos.

---

<sup>32</sup> Formada por membros de comunidades de terreiro do bairro do Engenho Velho da Federação.

**Figura 1** – Faixa da XIV Caminhada na praça Mãe Runhó. 2018



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 2** – Faixa da XV Caminhada. Em 2019, mudança de nome da manifestação



Fonte: Acervo da pesquisa.

### 3 “NÓS FIZEMOS ESSE TERRITÓRIO E QUEREMOS RESPEITO”

#### 3.1 CONFLITOS INTER-RELIGIOSOS NO BAIRRO E TERRITORIALIDADES

Um habitante de Salvador pode passar muitas vezes pela entrada do Engenho Velho da Federação sem adentrar ou percorrer algum trecho do bairro. É preciso entrar lá, e a entrada principal, aquela por onde trafegam ônibus, é uma só: a rua Apolinário Santana, que atravessa a cumeada do bairro e liga a avenida Cardeal da Silva, do vizinho bairro da Federação, ao fim de linha do Engenho Velho.

Nessa rua principal, por onde trafegam veículos de maior porte, apesar da mão dupla, habitualmente, é preciso esperar e abrir espaço para trafegar em meio a carros estacionados no meio-fio, transeuntes, caminhões e ônibus, o que provoca a intervenção daqueles que estão por perto no momento e querem ajudar o trânsito a fluir. É uma rua bastante animada e com grande vitalidade. Há sempre muita gente circulando diariamente: encontros e conversas entre os passantes; cumprimentos, brincadeiras, comentários, convites ou apelos em voz alta; homens sentados em banquinhos no passeio com uma mesa improvisada, feita por uma tábua que apoiam sobre as pernas, jogando dominó ou dama; gente reunida conversando no portão de entrada de residências, nos bares, em frente a estabelecimentos comerciais. Uma intensa socialização de rua, grande diversidade de usos e formas de interação.

Aí estão residências, terreiros, igrejas, e o comércio do bairro se concentra. São diversos mercados, de diferentes portes, estabelecimentos que comercializam frutas e verduras, salões de beleza, bares, lanchonetes e vendas com mercadorias sortidas, pequenas confecções, barbearias, depósito de bebidas e de gás, loja de material de construção, oficina de geladeira etc. Segundo Santos (2017), muitos proprietários são moradores antigos do bairro.

O bairro tem pequena dimensão, mas grande densidade populacional e topografia acidentada. Possui 24.555 habitantes, segundo os dados do Censo 2010 (IBGE, 2012), numa área de 0,60 km<sup>2</sup>, de acordo com a Prefeitura Municipal de Salvador (PMS, 2019b). Ruas, becos e escadas dão acesso a algumas localidades da Federação – como o Vale da Muriçoca, o Alto do Sobradinho (final de linha da Federação), o trecho próximo à Universidade Católica – e à Avenida Vasco da Gama. Todas essas vias de acesso chegam à rua Apolinário Santana, num emaranhado no qual vão se desdobrando e se conectando, como em tantos bairros populares das

grandes cidades brasileiras. Do outro lado da avenida, pode se chegar ao Engenho Velho de Brotas, ao Acupe de Brotas e, um pouco mais à frente, ao Dique do Tororó.

Templos, de diferentes nações<sup>33</sup> do candomblé, se estabeleceram no Engenho Velho da Federação e adjacências, na primeira metade do século XX. Segundo o Mapeamento de Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008), podem ser nomeados os seguintes espaços desse período: o Terreiro do Cobre, da nação keto, fundado em 1906; Odé Mirim, da nação angola, em 1906; o Terreiro Patitti Obá, keto, fundado em 1907; o Terreiro Obá Tony, keto, com fundação em 1936. Além do Terreiro do Bogum, jeje mahi, e da Casa Branca, de nação keto, que lá já estavam, assim como, provavelmente, o Pó Zheim, este último já não mais em funcionamento. Nos anos 1950, são fundados o Terreiro Tanuri Junsara, nação angola, em 1955, e o Alarabedê, nação keto, de 1958.

As comunidades de terreiro (egbé) que lá se estabeleceram, e lá permaneceram, influíram, decisivamente, na organização do espaço, com suas edificações, práticas sociais, relações simbólicas e afetivas, adaptando-se às pressões externas e às estruturas de poder, que impuseram novas condições à estruturação do espaço e à realização das práticas rituais dos terreiros à medida que a área se integrou ao espaço urbano e sua população cresceu.

Em 2017, o Engenho Velho da Federação foi, oficialmente, reconhecido como bairro pela Prefeitura Municipal pela Lei n. 9.278/2017, de 21 de setembro de 2017, em virtude do processo de atualização da delimitação de bairros do município de Salvador e seus limites espaciais definidos: ao norte, a avenida Vasco da Gama e o Alto do Sobradinho; ao sul, o conjunto residencial Santa Madalena; a leste, mais uma vez, a avenida Vasco da Gama; a oeste, a avenida Cardeal da Silva e a rua Henriqueta Catarino (SANTOS, 2011, p. 33).

Se os limites político-administrativos fixados definem o território e servem de referência para a gestão pública e intervenções do Estado, nem sempre interessam tanto aos seus habitantes no seu dia a dia, pois, como afirma Ingold (2015), os lugares são delineados pelo movimento, “a existência humana desdobra-se [...] ao longo de

---

<sup>33</sup> Segundo Parés (2018, p. 102), a categoria nação do candomblé está associada a diferentes “modalidades de rito” e funciona como um importante fator de identidade coletiva, embora não deva ser pensada como unidade estanque, homogênea e mutuamente exclusiva. As nações mais conhecidas no candomblé baiano são angola, ijexá, jeje e ketu ou nagô; o candomblé autodenominado “de caboclo” possui a mesma estrutura litúrgica de outras tradições, principalmente, da angola, que tem subdivisões como a congo, de acordo com Ramos (2009).

caminhos. [...] Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se a de outro” (INGOLD, 2015, p. 219). Nas adjacências do Engenho Velho da Federação, muitos outros terreiros se somam àqueles situados nos limites do bairro e com eles mantêm relações.

Igrejas neopentecostais começaram a se instalar no Engenho Velho da Federação, de modo mais efetivo, no final da década de 1990. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi inaugurada no local em 1996 e, em 1998, alugou área maior (CARVALHO, 2016, p. 94). A partir dos anos 2000, o número de igrejas neopentecostais multiplicou-se, e “as igrejas hoje atuam fortemente no cotidiano do lugar, totalizando 15 templos cristãos, com crescimento proeminente das denominações pentecostais e neopentecostais” (CARVALHO, 2016, p. 59).

Deus é Amor, Casa da Benção, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Batista Lírio dos Vales, além de outras menores, às vezes sem identificação na fachada, localizam-se na rua principal do bairro, Apolinário Santana, e, frequentemente, estão abertas. Entre as igrejas menores, algumas não têm identificação na fachada e parecem ser pontos de pregação ou grupos de nucleação recentes, ainda em fase de organização.

Os relatos de pessoas das comunidades de terreiro e moradores com quem conversei, durante a pesquisa realizada entre 2018 e 2020, asseguram que a convivência entre todas as religiões sempre foi tranquila no bairro até a chegada dos neopentecostais. Não houve qualquer afirmação contrária a essa forma de perceber o convívio inter-religioso. Do mesmo modo, todos concordam que a Igreja Universal do Reino de Deus é aquela com que mais ocorreram conflitos, constantes e sucessivos num certo período, envolvendo diretamente membros do Terreiro do Cobre.

Aqui não tinha isso de intolerância. Todo mundo convivia, todo mundo respeitava. Isso é de um tempo para cá. Começou com o candomblé jeje, o Bogum. Uma mulher que morava lá perto, entrou para uma dessas igrejas e jogou água no pessoal, depois ficou jogando uma porção de objetos; com o pessoal do Cobre é mais recente (Nelson, membro da Diretoria da Associação de Moradores)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Nelson Carvalho, Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação. Entrevista realizada em 13 de setembro de 2019.

O momento inicial dos conflitos nem sempre é identificado da mesma forma nos relatos sobre esses episódios. Há casos em que os envolvidos são apenas identificados como membros de igrejas neopentecostais, embora tenham sido citadas nominalmente, além da IURD, as igrejas Batista Betel, Batista Lírio dos Vales e Deus é Amor. O conflito envolvendo a Igreja Deus é Amor é o mais recente: ele ocorreu entre um dos membros da igreja e participantes da Caminhada de 2017, no ato de encerramento da manifestação, e será abordado no próximo capítulo. Entretanto, no início dos anos 2000, episódios de conflito eram recorrentes e se davam em frente ao Terreiro do Cobre. Membros da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), instalada defronte ao terreiro (ver Mapa 1), costumavam abordar frequentadores do Terreiro do Cobre “com panfletos e alertas como: ‘não vá, é um lugar do demônio’, [...] conta Mãe Valnizia.” (LEAL, 2011).

Segundo a yalorixá do Terreiro do Cobre, os adeptos do candomblé percebiam estratégias de evitação e preconceito de Testemunhas de Jeová; quando se cruzavam nas ruas faziam comentários, se desviavam, mas não havia confronto. A Igreja Batista Lírio dos Vales, na época vizinha do Terreiro do Cobre, realizava seus cultos e ficava batendo nas paredes e nas janelas do terreiro; empurravam folhetos pelas frestas de janelas e portas ou jogavam dentro do terreno do terreiro; ficavam gritando, cantando e falando muito alto que o candomblé era do demônio, durante os cultos, dentro da igreja. Mas, “quando veio a Igreja Universal, aí foram muitas as agressões”. Falavam alto bem na frente do terreiro, dizendo que lá era lugar do demônio, botavam a caixa de som na rua em alto volume durante o dia todo, que “dentro de casa ninguém aguentava”, relatou Mãe Val.

O pastor ficava direto na porta, balançando o braço e olhando fixo para mim, como se estivesse afastando, afrontando. Até que minha filha foi lá e disse umas coisas para ele e ele parou. Era um desassossego. Muita coisa a gente deixava para lá, mas de vez em quando um reagia, uma vez um rapaz do terreiro pegou a crente que gritava na porta do terreiro pelo braço e levou para dentro do barracão, botou sentada no banco e disse que ela ia ver o atabaque tocar, eu tive que intervir, dizer que não era assim, mas era muita confusão. O pastor estacionava o carro, todo dia, na frente do terreiro e ficava passando óleo ungido antes de sair, até que uns meninos jogaram água no carro dele e ele chamou a polícia. Eram crianças, meninos de dez, doze anos e ele queria que a polícia levasse. Eu tive que vir correndo da Casa Branca e a discussão demorou muito, até que a polícia foi embora. Aí eu disse para o pastor não botar mais o carro no portão do terreiro. Tanto lugar para ele botar e ele só botava lá! Já no fim, um policial me chamou e

me disse que a tia dele era de candomblé e acontecia coisa parecida onde ela morava (Valhizia, yalorixá do Terreiro do Cobre).

Segundo Edmilson, o convívio inter-religioso no bairro era pacífico. Primeiro vieram os terreiros; depois, a igreja católica; em seguida, Testemunhas de Jeová, Metodistas e Assembleia de Deus. Nesse primeiro momento, era “cada um na sua”. Ainda hoje, nas relações interpessoais, nem sempre o convívio entre evangélicos pentecostais ou neopentecostais e religiosos afro-brasileiros é marcado pela conflitualidade. Mãe Neinha<sup>35</sup> ressalta que tem uma vizinha evangélica que fica lendo o livro dela em voz alta e lhe perguntou se incomodava, afirmou que não, só não quer na sua porta “dizendo para fazer isso ou aquilo, aí não”. Seu Valter<sup>36</sup> ressalva que “tem os evangélicos educados e aqueles que não têm educação, é sempre assim”. Edmilson afirma se relacionar bem com jovens de diversas igrejas evangélicas.

O surgimento da desavença, como dizem os antigos, começa quando acontece um ato onde umas três pessoas de uma determinada igreja, acho que era a Igreja Batista Betel, uma igreja pequena ali perto que hoje está mais adiante, vão até o Cobre e jogam sal, dizendo que era para tirar demônio. Antes já falavam que candomblé era do demônio, chamavam a mãe de santo de mãe de chiqueiro, mas ninguém alertava para isso. A partir desse ato, junto com os acontecimentos de Mãe Gilda, e do posicionamento do Terreiro de Cobre, de Mãe Val, que começa a existir a discussão. E aí, Makota Valdina junto com Mãe Val reúnem um grupo de pessoas e resolvem sair caminhando para chamar a atenção para necessidade de estarmos juntos contra esse tipo de atitude, porque eles atacavam mesmo! Depois dessa Caminhada, se reúne na frente do Cobre para analisar os casos e começa a crescer o processo de denúncia, para dizer que os tempos de tranquilidade e respeito entre as religiões tinha praticamente acabado porque algumas igrejas dessas estavam tendo essa atitude (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

João<sup>37</sup> contou que, no dia em que jogaram sal na área do terreiro, estava tendo “função”, atividade religiosa, no Terreiro do Cobre, “aí o pessoal viu e não aceitou aquilo”. “Uma vez arrancaram o pano branco que a gente coloca para enfeitar, para marcar por onde a Caminhada vai passar. Isso também deu confusão”, afirmou Ana Maria<sup>38</sup>. Mãe Val mencionou esse episódio da retirada dos panos amarrados na forma

---

<sup>35</sup> Joselinda da Natividade, zeladora do terreiro Pena Branca. Entrevista realizada em 26 de janeiro de 2021.

<sup>36</sup> Valter Neves, ogã do terreiro Casa Branca. Entrevista realizada em 8 de novembro de 2019.

<sup>37</sup> João dos Santos Filho, ogã do Terreiro do Bogum. Entrevista realizada em 18 de dezembro de 2019.

<sup>38</sup> Ana Maria Teixeira, omo orixá do Terreiro do Cobre. Entrevista realizada em 20 de novembro de 2019.

de laços nos postes, os ojás<sup>39</sup>. Segundo seu relato, o pessoal do terreiro viu na hora quando retiraram e foi muita gente para cima. Eles tiravam e jogavam na rua, por ali, junto dos contêineres de lixo; depois, o pessoal foi lá e colocou tudo de novo. Seu Valter afirmou que correu a notícia no bairro e muita gente foi para lá, “juntou muita gente, foi uma agonia”.

Os acontecimentos que envolveram a igreja Lírio dos Vales, inicialmente, e os conflitos com a Igreja Universal do Reino de Deus e o Terreiro do Cobre, no Engenho Velho da Federação, apresentam a mesma configuração das ofensivas contra terreiros observadas por Reinhardt (2006) em diversos lugares da cidade, já mencionadas no capítulo anterior. São identificadas como “atitudes reivindicativas”, quando ostensivamente procuram persuadir visitantes e adeptos do candomblé a não participarem das festas ou não entrarem no terreiro e distribuem panfletos com mensagens evangélicas na entrada do templo, e “estratégias defensivas”, para se livrarem do contágio do mal que a proximidade ou contato de pessoas poderiam trazer-lhes. Tais atitudes, reivindicativas e estratégias defensivas, são facilmente reconhecíveis nos episódios que ocorreram no bairro.

A distribuição de panfletos e discursos demonizando as religiões de matrizes africanas e afrontando adeptos na porta do terreiro; a instalação de igrejas nas proximidades de terreiros (Mapa 1); as caixas de som na frente das igrejas, centros de pregação ou mesmo no passeio com louvores e pregações em alto volume ao longo do dia (como se observou no bairro e ainda hoje é possível observar); a retirada de faixas decorativas das ruas no percurso da Caminhada, assim como passar óleo ungido em todo o carro por ter estacionado na porta do terreiro mostram que a combinação dessas estratégias obedece a certa padronização e adquire caráter performativo, apresentando-se como práticas da territorialidade neopentecostal.

A noção de “territorialidade” aponta para o controle sobre uma área como um meio de controlar as coisas e as relações, uma tentativa de influenciar as interações e o esforço de regular o acesso sobre a área e as coisas dentro dela, ou restringir a entrada das coisas de fora, segundo Sack (2013). Sujeitos sociais agem e transformam o espaço continuamente, bem como distintas territorialidades acontecem simultaneamente, de instituições públicas e privadas e dos movimentos sociais,

---

<sup>39</sup> Os ojás são grandes faixas feitas de tecido branco sacralizado, que assinalam a presença de Oxalá.

segundo Becker (2010). Portanto, há níveis significativos de territorialidade e/ou gestão do território que devem ser entendidos

[...] como arenas políticas, expressões de uma prática espacial coletiva fundamentada na convergência de interesses, ainda que conflitante e momentânea, e cuja articulação com os demais níveis se faz por meio de conflitos e de sua superação, isto é, das relações de poder (BECKER, 2010, p. 20).

Enquanto práticas sociais, territórios e territorialidades mudam no tempo e no espaço, são produzidos historicamente. Se um espaço é influenciado, identificado e controlado por determinados grupos e parcelas da população, constitui-se como um território, o que não quer dizer que no futuro assim será reconhecido. Os grupos e indivíduos que produziram e exercem controle sobre um território dependem do acompanhamento, de ações e estratégias que assegurem o seu controle, a sua territorialidade. Assim, os territórios resultam de agenciamentos e estão sempre sujeitos a uma dinâmica em que diversos sujeitos sociais estão envolvidos. Como um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2003), as relações espaciais humanas são resultado da influência e poder, conforme Sack (2013).

Ao contrário de muitos lugares comuns, territórios requerem esforços constantes para estabelecê-los e mantê-los. Eles resultam de estratégias para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações. [...] Essa delimitação torna-se um território somente quando seus limites são usados para afetar o comportamento ao controlar o acesso (SACK, 2013, p. 77).

Tendo em vista que a territorialidade desenvolvida pelo pentecostalismo disputa e conquista áreas onde outras religiões eram majoritárias, segundo Machado (1997) e o neopentecostalismo afirma a sua identidade religiosa a partir de emblemas, as marcas carregadas pelos fiéis, constituindo territórios por meio de uma territorialidade móvel, mais articulada à lógica do mercado, que investe em fazer desaparecer as marcas de outras religiosidades em circulação no espaço público e nos territórios (SEGATO, 2007), os conflitos inter-religiosos entre neopentecostais e afro-brasileiros recaem sobre territórios tradicionalmente apropriados e usados pelas religiões de matrizes africanas com efeitos ameaçadores, às vezes desagregadores e destrutivos, em relação a suas comunidades religiosas, mas também dão origem a novas dinâmicas nos processos de territorialização.

Quem participa da Caminhada do Engenho Velho da Federação pode observar que, em muitos momentos, a presença e atuação da população negra e dos terreiros na história da formação e consolidação do bairro são lembradas e proclamadas. “Não ao ódio religioso! Em cada esquina, em cada rua do Engenho Velho, tem um terreiro, nós fizemos esse território e queremos respeito”, anunciava ao microfone um dos membros da coordenação da Caminhada, do alto do minitrio que seguia e conduzia a XV Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, em 2019.

No ano anterior à primeira Caminhada, em 2003, realizou-se a I Reunião do Movimento contra a Intolerância Religiosa no Engenho Velho da Federação<sup>40</sup>, para discutir o tema “A intolerância religiosa na Bahia”. Convocada por Makota Vadina e Mãe Val, contou com a participação de quase 60 pessoas, representantes de diversos terreiros, entre os quais os terreiros do Cobre, Casa Branca, Tanuri Junsara, Obá Tony, Bogum, Oxumaré, além de membros da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação, amigos e simpatizantes das religiões de matrizes africanas, conforme registro escrito da reunião<sup>41</sup>.

Ao se pronunciarem sobre o tema, os participantes mencionaram a propagação de “ataques” em meio a pregações, através de mídias, como a TV, e mesmo em transportes coletivos, ressaltando a necessidade de investir em divulgação de informações “com a finalidade de responder e promover as religiões afro-brasileiras”<sup>42</sup> e ampliar a participação e união contra a intolerância. Entre os assuntos abordados, encontravam-se informes sobre a sessão solene na Câmara Federal, destinada a homenagear as religiões afro-brasileiras<sup>43</sup>, audiências já ocorridas com o prefeito da cidade de Salvador, a previsão de outras junto ao governo do Estado da Bahia, além de uma provável audiência com o presidente Lula, entre os dias 20 e 21 de março, de acordo com relatório da reunião. Movimentos sociais interpelavam o Estado e provocavam o seu posicionamento frente à ofensiva neopentecostal.

---

<sup>40</sup> Realizada na sede da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação, em 9 de março de 2003.

<sup>41</sup> Relatório da I Reunião do Movimento contra a Intolerância Religiosa, realizada no Engenho Velho da Federação, elaborado por Antonio Cosme Onawale Lima, ogã do Terreiro do Cobre, em 9 de março de 2003 (texto digitado).

<sup>42</sup> Idem, p. 1

<sup>43</sup> Realizada em 20 de março de 2013 e já referida no capítulo anterior. Valdina Pinto, makota do Terreiro Tanuri Junsara, de Salvador, Bahia, na época, e Valnizia Pereira Oliveira, yalorixá do Terreiro do Cobre, da Bahia, integraram a Mesa da referida sessão, em que diversos pronunciamentos se referiam à questão da intolerância religiosa, conforme Ata da 020ª Sessão. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/plenario/notas/solene/2003/3/HM200303.pdf>

Na ocasião, além de relato sobre “o processo que caracteriza a intolerância religiosa praticada pelas igrejas evangélicas, e em particular a Igreja Universal do Reino de Deus.”<sup>44</sup>, foi lido o Manifesto Diga Não à Intolerância e surgiram propostas para ampliar a mobilização no bairro e na cidade, as quais envolviam: maior divulgação e busca de espaços nas mídias; textos educativos para serem veiculados na rádio comunitária; visita de Mãe Val e Makota Valdina aos diversos templos e casas religiosas de matrizes africanas do bairro; criação de grupo contra a intolerância religiosa no Engenho Velho da Federação; passeatas no centro da cidade ou no bairro e o uso de roupas com estampas dos orixás, inquices e voduns.<sup>45</sup> Uma mobilização de comunidades religiosas do local se esboçava, e Mãe Val e Makota Valdina já estavam entre as principais lideranças dessa iniciativa.

A partir de uma conversa entre Valnizia Oliveira, yalorixá do Terreiro do Cobre, e Valdina Pinto, makota<sup>46</sup> no Terreiro Tanuri Junsara, a ideia de realizar a Caminhada se concretizou. Duas lideranças religiosas do candomblé muito respeitadas em suas comunidades de terreiro, no bairro e pelo povo de candomblé de Salvador. Moradoras do bairro, onde viveram suas infâncias e cresceram, iniciaram-se no candomblé e, como lideranças, estiveram à frente de inúmeras iniciativas voltadas à comunidade local.

O terreiro sempre desenvolveu muitos projetos de educação. Na época vários terreiros daqui participavam do projeto Roda Baiana, em parceria com a Fundação Palmares, que dava curso de alfabetização, realizava oficinas. Na mesma semana em que aconteceu um conflito, encontrei com Valdina numa atividade desse projeto e conversamos sobre a necessidade de fazer alguma coisa; fiquei pensando nisso, daí veio a ideia de fazer a Caminhada (Valnizia, yalorixá do Terreiro do Cobre).

Mãe Val, Valnizia Oliveira, 61 anos, é a líder religiosa do Terreiro do Cobre, da nação ketu, desde 1982. Sob sua liderança, a comunidade do terreiro já empreendeu diversos projetos de educação de adultos, crianças e jovens, alguns deles em parceria

---

<sup>44</sup> Relatório da I Reunião do Movimento contra a Intolerância Religiosa, realizada no Engenho Velho da Federação, em 9 de março de 2003, elaborado por Antonio Cosme Onawale Lima. (texto digitado)

<sup>45</sup> Divindades do candomblé das nações ketu, angola e jeje.

<sup>46</sup> “A makota é como a assessora de quem lidera uma comunidade religiosa. Esse termo é utilizado nos terreiros de Angola e equivale às equedes no candomblé de ketu”, segundo Valdina Pinto (MARQUES, E. “É preciso ensinar o respeito necessário ao candomblé”. Entrevista com Makota Valdina em 22 de agosto de 2013. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2013/08/6707/E-preciso-ensinar-o-respeito-necessario-ao-candomble-Entrevista-com-Makota-Valdina.html>).

com instituições governamentais e universidades. Mãe Val conta que nasceu e se criou no Engenho Velho da Federação e morava na ladeira Manoel Bonfim, cujo nome homenageia um dos primeiros moradores do bairro, fundador do Terreiro Ilê Axé Tadé Patiti Oba, situado nessa mesma ladeira, conforme Ramos (2014).

Valdina Pinto, ou Makota Valdina, dos Terreiros Tanuri Junsara e Nzó Onimboyá, da nação Angola, foi professora, líder religiosa e comunitária. Destacou-se por sua atuação como educadora e militante no combate ao racismo e à intolerância religiosa. Faleceu em março de 2019, aos 75 anos, e trecho da nota de pesar publicada pela Fundação Palmares por ocasião de seu falecimento ressalta o seu vínculo e engajamento com a comunidade local.

Na comunidade do Engenho Velho, onde sempre viveu, aprendeu ainda garota, como nas palavras da Makota ‘a fazer política não partidária’, por meio de trabalhos sociais na associação de moradores, junto com o seu pai Paulo de Oliveira Pinto – Mestre Paulo e sua mãe, Eneclides de Oliveira Pinto, Dona Neca (PALMARES, 2019).

“Mãe Val saiu falando com um, com outro e fez a Caminhada”, conta Seu Valter, ogã do Terreiro da Casa Branca. Para fazer acontecer a Caminhada, a yalorixá foi pessoalmente, acompanhada por Tia Telinha, Aristotelina Fiúza, 92 anos, ebomi<sup>47</sup> do Terreiro do Cobre, “nos terreiros, centros espíritas, de umbanda, de caboclo, onde diziam que tinha um terreiro a gente ia”, relatou Mãe Val. “Batendo de porta em porta”, segundo Ana Maria, omo orixá do Terreiro do Cobre. E são muitas as portas, becos, baixadas, ladeiras e escadarias no bairro.

Quando saiu pela primeira vez, em 2004, a Caminhada reuniu pessoas de alguns terreiros de candomblé do bairro. “A primeira vez que saímos foi em dezembro. No começo era só aqui no Engenho Velho. Saímos jogando arroz, fazendo barulho e na volta já começamos a falar em fazer no ano seguinte,” relatou Mãe Val, liderança responsável pela iniciativa de realização da Caminhada.

Em contraposição à atuação de igrejas neopentecostais, há dezesseis anos a Caminhada do Engenho Velho sai às ruas do bairro e do seu entorno em defesa dos territórios sagrados dos terreiros. Faz a defesa das religiões de matrizes africanas em conexão com a afirmação de sua identidade religiosa, operando uma estratégia de

---

<sup>47</sup> Ebomi ou Egbome: é o adepto que já cumpriu as obrigações de sete anos de feitura ou de iniciação.



### 3.2 O ENGENHO VELHO DA FEDERAÇÃO: UM POUCO DA HISTÓRIA E DA VIDA DE UM LUGAR; OCUPAÇÃO DA ÁREA, SUA INSERÇÃO NA CIDADE E OS TERREIROS

Muitos logradouros no bairro do Engenho Velho da Federação indicam, através das suas denominações, a importância da religiosidade de matriz africana e da presença do negro na ocupação, configuração e vida do lugar. A ladeira do Bogum, atual Manoel Bonfim, a praça Mãe Runhó, a rua Elizabete, que leva o nome da yalorixá do Terreiro Tanuri Junsara, Elizabeth Santos da Hora, também conhecida como D. Bebé, e o Alto do Cangira, na sua vizinhança, são alguns deles. Xisto Bahia, ator, dramaturgo, escritor e músico, compositor de modinhas e lundus do século XIX; Apolinário Santana, um dos mais destacados e populares jogadores de futebol nas décadas de 1920 e 30 e um dos primeiros negros a atuar profissionalmente no futebol baiano, conhecido como Popó<sup>48</sup>, e Manoel Bonfim, já referido, são exemplos de denominações de logradouros que homenageiam personalidades negras destacadas na comunidade, na cidade e no cenário nacional.

Os mais antigos lembram ainda que a rua, hoje oficialmente denominada Xisto Bahia, já foi a rua do Pau Zerrém, onde “havia uma comunidade chamada Pozeheim, na ladeira que liga o Alto das Palmeiras à Avenida Vasco da Gama [...] que cultuava Voduns e Ancestrais, muito parecido com o culto aos Eguns” (DUARTE, 2018, p. 56).

Segundo relatos de moradores e na literatura (PARÉS, 2018; LIMA, 1977), a área da cidade que veio a ser chamada Engenho Velho da Federação era conhecida como o Alto do Bogum, na primeira metade do século XX. Portanto, a referência socioespacial que dava nome ao lugar era o terreiro de candomblé Zoogodô Bogum Malê Rundó ou Terreiro do Bogum, de nação jeje-mahi, muitas vezes chamado pelos moradores do bairro como “o Jeje”. Duarte (2018, p. 15), neto de antiga sacerdotisa e ogã do Terreiro do Bogum, em seu livro de memórias dessa comunidade jeje-mahi na Bahia, conta que o local foi sacralizado no amanhecer do dia 1º de janeiro de 1720,

---

<sup>48</sup> Segundo Figueirêdo (2016), Popó foi uma das figuras mais representativas da Liga Henrique Dias, que surgiu em Salvador, em 1937, como consequência de ações da Frente Negra Brasileira (FNB) fundada em 1931, na cidade de São Paulo, e deu origem à organização homônima na Bahia. A Liga, ou Sociedade Henrique Dias, reunia advogados, jornalistas, médicos, funcionários públicos, artistas, comerciantes, entre outros profissionais, e tinha caráter assistencialista. Ela oferecia educação para seus associados, realizava eventos esportivos, teve um time de futebol e comemorava datas cívicas.

quando o axé foi plantado por “um casal de fugitivos do Engenho situado logo abaixo do caminho, que hoje se chama Pedra da Marca”<sup>49</sup>. Já segundo Parés (2018, p. 171),

A tradição oral retrata a fundação do Bogum no final do século XVIII. Segundo essa versão existia nessa época uma fazenda ou engenho com grande concentração de escravos na zona onde hoje está localizada a Universidade Católica, entre a Av. Garibaldi e a Av. Cardeal da Silva [...] Alguns desses escravos fugiram do engenho e se aquilombaram no mato, “plantando”, a uns 800 ou 1.000 metros do dito engenho, os primeiros assentamentos do Bogum. Conta-se que esses escravos eram da nação mahi, mas que provavelmente havia também africanos de outras nações. Imagino que nesse primeiro momento, tratando-se de um quilombo clandestino, a estabilidade do suposto terreiro devia ser precária e as atividades religiosas, esporádicas. Talvez decorrente dessa tradição oral, os moradores do atual Engenho Velho da Federação, onde está localizado o Bogum, acreditam igualmente que o bairro surgiu a partir de um quilombo.

O Laudo Antropológico elaborado para fundamentar o pedido de tombamento do templo faz menção ao fato de que a ladeira onde se localiza o Terreiro do Bogum, hoje Manoel Bonfim, é conhecida como ladeira do Bogum até o presente e chama a atenção para o papel do terreiro na configuração do bairro, dando o nome de uma de suas sacerdotisas supremas, Doné, a um local, a praça Mãe Runhó, que se constitui um verdadeiro marco urbano, conforme Serra (2014). A escultura presta homenagem a Doné Runhó, Maria Valentina dos Anjos Costa, que viveu entre 1877-1975 e assumiu a direção do Terreiro do Bogum durante 50 anos.

Em frente ao monumento de Mãe Runhó, há uma pequena imagem de São Lázaro, num oratório erguido pelos devotos antes da construção da igreja católica. Em janeiro, há uma procissão no dia de São Lázaro e, no último domingo de novembro, a Romaria de São Lázaro. No bairro, manifestações de devoção ao santo mobilizam católicos e adeptos do candomblé. Segundo Mãe Neinha, liderança religiosa do terreiro Pena Branca, a romaria nasceu de “uma promessa que o povo fez quando teve uma epidemia de varíola”. Entre os moradores, escolhe-se um tesoureiro a cada ano, responsável por providenciar os recursos necessários para a Romaria do ano seguinte, que “sempre sai da casa do tesoureiro e já teve um ano que saiu do Cobre”, disse Ana Maria, omo orixá do Terreiro do Cobre.

Gomes (1990, p. 16) considera a toponímia de Salvador reveladora de um processo de territorialização em muitos lugares dos arredores da cidade que escapava

---

<sup>49</sup> O mesmo ano de fundação do terreiro consta no calendário anual de festas desse candomblé.

ao controle do branco. Cabula, Bogum, Beiru, Goméa, Bonocô, Ogunjá são alguns desses lugares, não raro, referentes aos cultos ou casas de culto das religiões de matrizes africanas.

Uma boa parte da vida comunitária africana foi reconstituída e inovada nos arredores da capital. As colinas, matas, lagoas e rios ali localizados serviam de suporte ecológico ao desenvolvimento de uma coletividade africana independente, quase clandestina. A cidade estava cercada de quilombos e terreiros religiosos (REIS, 1986, p. 65).

Se a toponímia resulta de processos de territorialização dos negros nas áreas periféricas, a presença da população negra e de sua religiosidade é marcante em todo o espaço urbano de Salvador do século XIX. “Apesar da repressão policial, os batuques existiam por todas as áreas do centro da cidade, sendo motivo de queixas constantes da população, que se sentia ameaçada com tais ajuntamentos” (COSTA, 1989, p. 127).

Em cada rua e esquina soteropolitana o sagrado de origem africana encontrava uma espécie de nicho que se irradiava no cotidiano. A expansão dos terreiros ocorreu por toda a cidade ao longo do século XIX. Entretanto, é de se notar que havia diferenças entre os terreiros localizados nas zonas periféricas da cidade e os situados no meio mais urbano. [...] os distantes possuíam mais espaços e ambiente ecológico para realização de rituais públicos e privados (SANTOS, J., 2009, p. 6).

Importante porto exportador e importador, sede do capital comercial, centro aglutinador das transações econômicas do Brasil colonial que se ligava às cidades europeias, às províncias, cidades e povoados do Recôncavo, além dos subúrbios da cidade, Salvador era considerada a capital do Atlântico português no final do século XVIII e manteve-se como metrópole regional mesmo depois da mudança do governo colonial para o Rio de Janeiro, em 1763, conforme Costa (1989). Segundo a autora, a área urbanizada da cidade, nesse período, estava compreendida entre o Forte de São Pedro, na parte sul, e os Fortes de Santo Antônio e Barbalho, ao norte, existindo núcleos de povoamento em Itapagipe, Bonfim, Monte Serrat, Calçada, Barra e Rio Vermelho.

O cenário urbano de Salvador no século XIX caracterizava-se sobretudo pela presença do elemento negro, impressionando aos

viajantes estrangeiros e dando lugar a inúmeros relatos sobre essa população espantosamente tão numerosa [...] (COSTA, 1989, p. 16).

Apesar de sua importância econômica, Salvador “não passava de uma cidade pequena e modesta urbanização” (NASCIMENTO, 2007, p. 48). Durante o século XVIII e parte do XIX, o crescimento de sua população era pequeno e lento, as condições de higiene eram péssimas, epidemias assolavam e a febre amarela estava constantemente presente no cotidiano de seus habitantes, alternando períodos endêmicos e epidêmicos, conforme a autora. Uma sociedade com grande maioria de pessoas pobres – um percentual de 90% vivendo no limiar da pobreza, conforme estimado por Mattoso (*apud* COSTA, 1989) – e fundada no trabalho escravo, que realizava praticamente todos os serviços para funcionamento da cidade.

No século XIX, o espaço urbano era dividido em dez freguesias, uma divisão administrativa e religiosa que possuía também funções políticas, de acordo com Costa (1989) e Nascimento (2007). A área do Engenho Velho da Federação integrava a Freguesia da Vitória.

Uma das mais antigas da cidade, possuía larga extensão semipovoada, mas incluía regiões ocupadas como o Corredor da Vitória, do Campo Grande, de São Pedro e do Canela, onde haviam muitas chácaras, e a região da Barra, primeiro núcleo de povoação da cidade. Na altura de Santana do Rio Vermelho, na época um povoado de pescadores, fazia divisa com a freguesia de Brotas (RAMOS, 2013, p. 109).

Apesar de persistir certa confusão quanto aos limites da freguesia de Brotas e da freguesia da Vitória, conforme Parés (2018), a estrada Dois de Julho, conhecida como o Caminho ou Estrada do Rio Vermelho e atual avenida Vasco da Gama, que ia do Dique do Tororó até o Rio Vermelho, demarcava a divisa entre essas freguesias. Até meados do século XX, essa avenida foi a principal via de acesso da localidade do Alto do Bogum a outras áreas da cidade.

Segundo Costa (1989), o crescimento populacional trouxe transformações ao meio urbano soteropolitano no decorrer do século XIX. Surgiram novos bairros residenciais, como o Corredor da Vitória, Canela, Garcia e ladeira da Barra, onde passaram a residir famílias ricas, “cônsules e os negociantes prósperos, tanto nacionais como estrangeiros” (NASCIMENTO, 2007, p. 120). Bairros que pertenciam à freguesia da Vitória seguiam padrões construtivos de acordo com ideais urbanos da

modernidade europeia e buscavam salubridade em tempos de preocupações com a proliferação de epidemias.

Áreas da Federação, Garcia, Brotas e Acupe de Brotas, ou seja, do entorno do atual bairro do Engenho Velho da Federação, foram sendo incorporadas ao tecido urbano, conforme Costa (1989). Essas áreas periféricas possuíam características rurais, como atesta a cobrança do imposto quadrienal da décima urbana, referente ao período de 1854 a 1857, que oferecia o panorama da delimitação urbana da cidade e fazia exceção, na freguesia da Vitória, ao terreno que estivesse “além da caixa do cemitério do Campo Santo, para frente em direção ao Camarão, São Lázaro e mais terrenos, até encontrarem-se com as do Rio Vermelho, que fica incluído nessa exceção” (NASCIMENTO, 2007, p. 61), o que abrangia toda a área atual do bairro e adjacências. Segundo Mattoso (*apud* COSTA, 1989), um povoamento esparso com habitantes trabalhando nas roças, vivendo do cultivo de mandioca, árvores frutíferas e hortaliças, e pescadores dedicados à pesca da baleia prevalecia nessas áreas rurais da Freguesia da Vitória.

Salvador tinha graves problemas de abastecimento, e havia um número considerável de escravizados trabalhando na colheita e na lavoura, em “muitas roças, quintais e chácaras” nos arredores da cidade (COSTA, 1989, p. 94).

Os grandes latifundiários que constituíam a elite capitalista e branca soteropolitana moravam normalmente em palacetes e sobrados nas freguesias urbanas. As suas propriedades na periferia semiurbana, por vezes extensos engenhos e fazendas de frutas e mata, eram exploradas pela população negra, majoritariamente livres e libertos, que se dedicavam também à lavoura de subsistência, com cultivo de mandioca e hortaliças. Assim, grandes chácaras conviviam com pequenos terrenos e eram frequentes arranjos de meação entre proprietários e lavradores. Na maioria dos casos, esses arranjos eram concessões de sortes de terras ‘a título de foro’, o que permitia a certos libertos e suas famílias dispor como rendeiros dessas roças com relativa autonomia. Podiam dar-se casos também de certos libertos que comprassem pequenos lotes de terra.

Em todas essas situações, existia a possibilidade de certos espaços físicos, às vezes em lugares de difícil acesso, no mato, fora dos olhos dos proprietários e das forças públicas para organizar as atividades religiosas e eventualmente consolidar candomblés (PARÈS, 2018, p. 141-142).

Nas primeiras décadas do século XIX, já funcionavam terreiros na área do grande Engenho Velho e já se registravam incursões da polícia para a repressão aos candomblés, de acordo com o autor.

Em 1831, o mesmo Antônio Guimarães, com uma tropa de 30 soldados, sob o comando de um certo capitão Matos, invadiu, [...] mais de 30 casas de africanos no distrito do Engenho Velho, onde se encontraram ‘tambagues, santos e instrumentos de seus diabólicos festejos, que a tropa quebrou’ e ainda, na mesma noite, assaltaram uma casa vizinha localizada num morro ‘que de contínuo existia nela pretos, e pretas com danças, toques e venturas (adivinhação)’, onde foram presos ‘bastante pretos e pretas’ (PARÉS, 2018, p. 131).

Segundo Costa (1989), em 1849, áreas do entorno do Engenho Velho da Federação, a freguesia de Brotas e o Rio Vermelho, pertencente à freguesia da Vitória, apresentavam grande número de libertos entre seus residentes. A freguesia da Vitória, pertencente às camadas mais ricas, tinha uma grande população de escravizados, sendo o trabalho na roça a ocupação declarada em segundo lugar, só superada pelos serviços domésticos, que prevaleciam entre escravizados residentes nessa freguesia, tanto homens como mulheres.

Não só nos limites atuais do bairro do Engenho Velho da Federação, mas também no Caminho do Rio Vermelho, havia um conjunto de terreiros instalados nas áreas adjacentes do bairro e que hoje constituem as localidades e bairros do Alto Sobradinho, Alto do Cangira, Engenho Velho de Brotas e Acupe (RAMOS, 2013, p. 115).

Ao longo do século XIX, o sistema escravista brasileiro deparava-se com pressões internacionais; a economia açucareira e o tráfico de africanos para o Brasil declinavam. Em Salvador, inúmeras revoltas e levantes africanos ocorriam. Entre 1807 e 1835, foram “mais de duas dezenas de conspirações e revoltas” (REIS; SILVA, 1989, p. 34) dos africanos escravizados, algumas com grande repercussão e impacto na vida da cidade, como a Revolta dos Malês, em 1835. Havia uma expressiva população de negros livres e libertos. Estes, conforme Parés (2018), dispunham de maior mobilidade e recursos para desenvolvimento e manutenção do candomblé e tiveram papel decisivo para o surgimento e estabilidade de congregações religiosas bem-organizadas, com capacidade de estabelecer vínculos externos à comunidade negra e reagir à repressão, em diversos lugares da cidade.

Na segunda metade do século XIX, em 1856, o candomblé que funcionava na ladeira do Berquó, atrás da Igreja da Barroquinha no Centro Antigo da cidade – segundo Verger (1999), o primeiro candomblé de nação ketu fundado em Salvador – , instala-se no Caminho do Rio Vermelho de Baixo, atual avenida Vasco da Gama, em

local hoje pertencente ao Engenho Velho da Federação. É o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Terreiro da Casa Branca ou, ainda, Terreiro do Engenho Velho. Segundo Gomes (1990, p. 16), além da periferia já abrigar, dispersamente ou não, uma população negra, nessa época em que a repressão aos cultos de origem africana era intensa, "fugir" da cidade significava maiores condições de segurança. A área do Engenho Velho da Federação possuía uma visibilidade ampliada nas partes mais elevadas e grandes áreas de mata que, provavelmente, favoreceram a instalação de templos das religiões de matrizes africanas, com melhores condições de defesa contra as perseguições policiais.

A partir da segunda metade do século XIX, a cidade moderniza-se, com a implantação de iluminação a gás nas áreas centrais, chafarizes para abastecimento de água, extremamente precário em Salvador, e implantação de transportes coletivos. Reformas e melhoramentos com base no discurso do controle higiênico da cidade e da modernidade, do mesmo modo que em outras capitais brasileiras, buscavam substituir a Cidade Colonial pela Cidade Moderna, conforme Ramos (2013).

A integração e o acesso da área do Engenho Velho da Federação às áreas urbanizadas da cidade, especialmente sua nucleação original, o Centro Histórico e adjacências, foram facilitados com o desenvolvimento dos transportes coletivos. O bonde chegou até a estrada Dois de Julho – atual avenida Vasco da Gama, primeiro da Barroquinha à Fonte Nova, próximo ao Dique e, depois, construindo-se pontilhões e fazendo-se aterro de áreas alagadiças, chegou até o Rio Vermelho, conforme Santiago e Cerqueira (2019).

Segundo as autoras, em 1875, foi aberta a Linha do Rio Vermelho de Cima, que saía do Campo Grande até chegar ao Rio Vermelho, e ia pela cumeada – atual avenida Cardeal da Silva, mas esse percurso não durou muito. Em 1888, o bonde passou a circular pelo vale, atual avenida Garibaldi, embora o nome da linha tenha permanecido o mesmo. O acesso a essa linha “rasgada à mata” se fazia por trilha, a pé ou a cavalo, de acordo com Santos (2012), e a mudança de rota tornou a linha mais distante da área do Engenho Velho. Assim, a principal via de acesso a outras localidades, inclusive ao centro da cidade, continuou a ser a Estrada Dois de Julho, o que favorecia o intercâmbio de moradores de áreas que margeavam essa estrada.

Na mesma época, foi inaugurada a Estrada da Federação (atual Caetano Moura), aumentando a construção de habitações naquela localidade e no seu entorno, favorecida pela proximidade da circulação de bondes. “O Engenho Velho e o Gantois

ficaram à beira da linha do bonde, mas, ainda assim, dentro do mato”, segundo Carneiro (*apud* SANTOS, 2017, p. 74). A condição de local afastado da cidade, de seu caráter predominantemente rural e topografia acidentada, que tornava a área de difícil acesso e pouco interesse para investimento, intensificou a sociabilidade e intercâmbios com áreas do seu entorno por todo o século XIX e primeira metade do século XX. Espaços de autonomia, de interação e formas de organização próprias se desenvolveram com grande influência dos terreiros de candomblé que lá se estabeleceram.

Na história da ocupação da área, hoje o bairro do Engenho Velho da Federação, relações entre habitantes, famílias de santo e terreiros o entrelaçam à avenida Vasco da Gama, ao Alto do Sobradinho, áreas de Brotas, ao Dique do Tororó e cidades do Recôncavo Baiano, constituindo malhas territoriais vividas que vão além de demarcações arbitrárias, pois “as superfícies da terra [...] estão tecidas a partir das linhas de crescimento e movimento de habitantes” (INGOLD, 2015, p. 223). No dia a dia do bairro, e conforme relatos de moradores, pode-se constatar que, além da proximidade geográfica, essas áreas estabeleceram e se mantêm inter-relacionadas, para além dos limites do bairro oficialmente reconhecidos (Mapa 2). Segundo Ramos (2013), terreiros localizados no entorno compõem as relações sociais e de vizinhança do Engenho Velho, e contribuíram para a formação do bairro, interligados por áreas de mata, rios e trilhas.

Morador do bairro desde os sete anos e hoje com 83, Seu Valter<sup>50</sup> conta que “daqui o pessoal ia lá para baixo, na avenida [Vasco da Gama], atravessava para o outro lado, em Brotas, tinha ligação com os terreiros de lá”. Onde hoje é o supermercado Extra [na mesma avenida, próximo à subida do Acupe de Brotas] tinha uma Liga de Futebol, no terreno do genro do governador Antônio Balbino, onde “a gente se reunia e jogava sempre ali”. Quando criança, atravessava de barco o Dique todos os dias, subia o Tororó, para ir com a mãe vender biscoito e mingau na ladeira da Praça, no centro da cidade, e tomava banho no rio Lucaia: “os meninos daqui desciam e iam tomar banho no rio, que naquela época era limpo”. Sobre os terreiros, Seu Valter mencionou diversos nas áreas do entorno, reconhecendo-os como terreiros antigos do Engenho Velho da Federação.

---

<sup>50</sup> Seu Valter Neves mudou-se com a família do bairro de Cosme de Farias, em Brotas, para o Engenho Velho da Federação na década de 1940. Desde então, é morador do bairro.

A base do Engenho Velho era o candomblé. Aqui só tem candomblé grande, não tem candomblé pequeno. Quando eu cheguei aqui, já estavam, um diz que é de 1900 e não sei quanto, o outro diz que é mais antigo. Cada um diz que é mais antigo que o outro, mas são antigos. Tinha Angola, Ketu, Ijexá, Jeje, tudo. Ijexá não acabou. Tinha S. Amancio, pai de Nadjeni Índia, juntamente com Filhinho, irmão de Nicinha de Iroco. Tinha Katita, da nação Ijexá, na Mangueira, perto da entrada do Oxumaré, no Alto do Sobradinho, mas mudaram de cidade. Na Xisto Bahia tinha um terreiro jeje, o Po Zeheim, de Afrégio, no Vale da Muriçoca, tinha Luís da Muriçoca, também chamado Luís de Alabé ou Luís de Ogum. Eu ia em todos, era moço, agora é que não vou mais porque estou com idade (Valter, ogã do Terreiro da Casa Branca).

O Dique do Tororó, uma grande lagoa, que teve gradativa redução do espelho d'água, acentuada na década de 1950 com a construção do Estádio da Fonte Nova, era local de trabalho de lavadeiras, até as primeiras décadas do século XX, e ainda hoje é lugar de oferendas sagradas para as religiões de matrizes africanas. Pequenos barcos, bastante utilizados pela população em geral, faziam a travessia para transporte de passageiros. Um dos barqueiros, Ivan Alves, afirmou, em entrevista ao jornal *A Tarde* de 15 de fevereiro de 1997, que, na década de 1960, havia 47 embarcações para travessia, conforme Dourado (2009).

Nelson, 58 anos, morador do bairro, membro da diretoria da Associação de Moradores, que foi jogador de futebol do Esporte Clube Vitória e, por muito tempo, deu aulas de futebol “aos meninos daqui e do Alto do Sobradinho”, também falou sobre esse território conhecido e usado pela população local, que se estende e está interligado a áreas vizinhas. “Aqui tinha muito verde, isso tudo era mata”, falou mostrando a área que dá para o Alto do Sobradinho e para a Muriçoca, áreas do bairro da Federação com acesso à avenida Vasco da Gama, antiga Estrada Dois de Julho (Mapa 2). “A gente conhecia os caminhos e andava por aí tudo. Até hoje se chega até lá, quem conhece vai, só não vai mais por causa da violência”, que atualmente coloca restrições à circulação de moradores em certas áreas do bairro.

Bairro periférico, apesar de sua localização hoje próxima ao centro, o Engenho Velho da Federação traz, em si, a ambiguidade que marca os chamados territórios negros. Traços da vida do lugar, englobados, aqui, como elementos de segregação e do seu poder aglutinador, possibilitam identificar pontos de interseção com saberes e práticas dos terreiros e dos negros em seus territórios no Brasil.

Por um lado, “os processos de urbanização [...] não se conciliam com a organização dos ‘espaços negros’, que se estruturam tanto pela forma como pela

condição subalterna que a população negra foi e é submetida ao longo de séculos” (SALES JÚNIOR, 2014, p. 4); por outro, nele se expressam vínculos sociais e simbólicos específicos com aquele território, redes comunitárias de autoproteção, apoio e sociabilidade, afinidades e referências culturais que tornam esses espaços “apropriados, marcados, qualificados por grupos negros, ainda que não sejam exclusivos” (RATTS, 2012, p. 232).

A ideia de território negro permite focalizar elementos de segregação e formas de intercâmbio social e cultural que singularizam a vida do lugar sem, contudo, recair na concepção de uma comunidade circunscrita e controlada, formada com base numa esfera restrita de relações criadas, de um confinamento espacial imposto que se constitui como uma “máquina de identidade coletiva”, ao mesmo tempo em que reforça o estigma, como se caracterizam os guetos, segundo Wacquant (2004).

Leite (1990) ressalta que diferentes estratégias de sobrevivência e códigos de comunicação e linguagem desenvolvidos nos territórios negros revelam a complexidade de formas de apropriação do espaço, mas destaca como ponto em comum nas diferentes formulações da noção de território negro a dimensão política: os “territórios negros” foram interpretados “como forma de defesa organizada numa situação de conflito, de tensão étnica e social e principalmente como suporte sob o qual se assentam atitudes coletivas de enfrentamento” (LEITE, 1990, p. 40), presentes nos mais diversos lugares habitados por negros. Esses territórios definem-se no jogo de permanência, ocupação e utilização de um espaço físico, tanto em áreas rurais quanto urbanas. Eles “incluem uma base geográfica e um universo simbólico. Surgem no contexto de alteridade mais amplo” (LEITE, 1990, p. 43).

Nessa perspectiva, a partir da ótica da resistência, que analisa o espaço como expressão e extensão do grupo e utiliza a ideia de território para encontrar nexos na trajetória dos descendentes de africanos na sociedade brasileira no presente, Leite (2000) salienta que a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos.

No quadro das classificações sociais, a categoria “negro”, no Brasil da transição do século XIX para o XX, assim como a expressão “quilombola”, “preto” ou “afro-brasileiro”, neste início de XXI, indica que um recorte de grupo vem se mantendo e persistindo em um longo período. [...] Enquanto uma expressão da identidade grupal, o significante “negro” vai somando em seu percurso tudo aquilo que advém de tal experiência, ou seja, elementos de inclusão (que mantêm

o grupo unido em estratégias de solidariedade e reciprocidade), e também de segregação (ou seja: a desqualificação, a depreciação e a estereotipia). Os sentidos do termo e as experiências nele circunscritas revelam sua ambiguidade: por um lado, a marginalização; por outro, a força simbólica demonstrada no seu persistente poder aglutinador, vindo a configurar ou expressar uma identidade social, e a nortear inclusive políticas de grupos (LEITE, 2000, p. 342-343).

A ambiguidade de que nos fala Ilka Leite (2000) é constitutiva da história do bairro do Engenho Velho da Federação, um território no qual estão presentes, na sua história e no seu cotidiano, modos de existência e de religiosidade da população negra desta cidade de Salvador, suas formas de organização, apropriação e utilização do espaço, ao mesmo tempo em que nele estão inscritos os efeitos de processos de segregação e marginalização que atingem essa população. Lugar de negro, constituído pela segregação racial e espacial, e também lugar negro onde indivíduos e grupos negros se identificam, nos quais se reconhecem e são reconhecidos, conforme Ratts (2012).

Entre moradores do bairro, alguns afirmam que o Engenho Velho da Federação é um quilombo urbano, ideia que Parés (2018) cogita estar relacionada ao que diz a história oral do surgimento do Terreiro do Bogum, já mencionada aqui, e Ramos (2013) a associa ao cofre ou baú que os malês utilizavam para guardar ouro e economias destinadas a financiar as revoltas das primeiras décadas do século XIX, que teria sido escondido no local do candomblé, no largo do Bogum, por Joaquim, negro malê escravizado no Brasil, também de acordo com a tradição oral.

Em 2005, a Secretaria Nacional de Programas Urbanos e Regularização Fundiária do Ministério das Cidades, em parceria com a Prefeitura Municipal de Salvador, escolheu o Engenho Velho da Federação como “sede de experiência piloto” de reconhecimento de quilombos urbanos, justificando essa escolha pela grande presença de terreiros, embora não haja processo aberto para certificação pelo Estado brasileiro. A “experiência piloto” prometia a requalificação urbana, o reconhecimento da identidade e a segurança jurídica de direito à propriedade aos moradores da comunidade e realizou algumas obras de infraestrutura localizadas, reforma em terreiros e deu apoio à elaboração de estudos e projeto de Regularização Fundiária Sustentável de Terreiros de Candomblé (BRASIL, 2005).

Leite (2000) afirma que, no período colonial, os quilombos possuíam formas de organização e dimensões bastante diferentes; o Conselho Ultramarino Português de

1740 chegou a definir toda habitação de negros fugidos que passassem de cinco como quilombo. O termo quilombo reapareceu em diferentes momentos históricos e, no século XX, lhe “foram conferidos novos sentidos relacionados ao ideário e experiências libertárias das lutas pan-africanistas nas diásporas, que adquiriram maior visibilidade no cenário político mundial” (LEITE, 2016, p. 296). Tornou-se uma espécie de condensação de reivindicações, um emblema, nas lutas dos afrodescendentes brasileiros, segundo a autora.

Nas entrevistas realizadas durante a pesquisa, alguns adeptos do candomblé mencionaram, espontaneamente, a referência ao bairro como um quilombo urbano, ressaltando relações de solidariedade e formas de organização que remetem a uma África imaginada e à resistência a formas hegemônicas de relações sociais. “É um bairro que tem características de quilombo, quilombo urbano”, disse Ademir<sup>51</sup>.

O Engenho Velho tinha essa característica das pessoas se juntarem para fazerem coisas juntos. Valdina falava que no Engenho Velho se praticava o modo de educação africana, todos olham, todos cuidam das crianças. Isso tem relação com a hierarquia do candomblé, onde se deve obediência aos mais velhos, e se reflete, de certo modo, na Caminhada (Ana Maria, omo orixá do Terreiro do Cobre).

O Engenho Velho da Federação traz, em sua história, elementos de segregação socioespacial e da omissão e descaso do poder público em relação aos lugares habitados por negros, como também evidencia a sua capacidade organizativa ao instituírem “modos de vida e sobrevivência com formas culturais próprias, alternativas a uma concepção hegemônica, ‘ordeira’ e disciplinada de urbanidade” (MATTOS, 2008, p. 148).

Em diferentes partes do Brasil, sobretudo após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao Estado (LEITE, 2016, p. 334).

Após 1940, Salvador experimentou grande crescimento populacional, saltando de 290.443 habitantes em 1940 para 417.235, em 1950. Segundo Mattedi (1979), no final dos anos 1950, instalou-se na cidade uma "crise habitacional generalizada" e

---

<sup>51</sup> Ademir Amparo, omo orixá do Terreiro do Cobre. Entrevista realizada em 20 de novembro de 2019.

diversas “invasões” se efetivaram em Salvador, tendo como moradores pequenos funcionários públicos e operários, em função dos baixos salários que recebiam e da impossibilidade de concorrerem ao mercado capitalista de habitação. Entre as “invasões” efetivadas nos anos 1950, segundo a autora, está o Alto do Sobradinho, em 1951, vizinho e contíguo ao Engenho Velho da Federação. Nessa época, já ocorria a venda, locação e o arrendamento de lotes no bairro, iniciados na década de 1920, conforme Miranda (*apud* RAMOS, 2013), e entre 1930 e 1940, de acordo com Santos (2017). As terras “passaram a integrar um novo núcleo habitado, guardando o nome original, Engenho Velho” (SANTOS, 2017, p. 69).

O nome do bairro remete a uma das antigas fazendas que ali teriam existido, a Roça do Engenho Velho. Santos (2017, p. 70) informa que a fazenda se situava à av. Vasco da Gama, antiga Estrada Dois de Julho, subdistrito da freguesia da Vitória, e abarcava extensões de Brotas, formando o grande Engenho Velho. Parés (2018) afirma o uso extensivo do topônimo Engenho Velho, entretanto, a partir de documento de partilha de herança, indica a existência de desmembramentos desde o século XIX, possivelmente antes de 1853.

A Roça do Engenho Velho pertencia à família Martins Catharino, que se estabeleceu em Salvador em 1888 e aqui fez grande fortuna, tendo sido herdada por Hermógenes Príncipe de Oliveira e esposa. Santos (2011) apresenta cópia da escritura pública de transferência da referida fazenda, lavrada em 1992, que reconhece Hermógenes Príncipe de Oliveira como único proprietário, após 1990, e menciona a existência de documentos em poder da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação relativos à venda e arrendamento de lotes em seu nome. Também se encontram referências, na tradição oral e na literatura sobre o bairro, à fazenda Madre de Deus, situada na Estrada da Federação, Caminho do Rio Vermelho, com porção dos vales e da baixada, conhecida como Baixa da Égua, até o segundo largo do Madruga, que pertencia à massa falida da Companhia Kelsch e Cia. A maior parte de suas terras foi comprada por Antônio Lopes Filgueira e uma menor parte pelo capitão Augusto Gomes Vianna, em fevereiro de 1916, de acordo com Santos (2017).

O sistema de arrendamento de terras foi muito utilizado em Salvador, tornando-se uma característica fundiária na cidade que possibilitava ao proprietário o parcelamento de terras pelo sistema de enfiteuse (para terras do poder público) ou aforamento (para grandes extensões de terras particulares) com base em instrumento jurídico colonial [...]

sem a perda do domínio das terras por parte das elites (RAMOS, 2013, p. 164).

Ao longo de décadas, os proprietários das fazendas constituíram “parcelamentos” ilegais” tendo em vista que, nas documentações oficiais, como o Inventário de Loteamentos de Salvador, de 1977, e a Lei de Ordenamento do Uso e da Ocupação do Solo n. 3.377/84 (LOUOS/1984), não há parcelamentos oficiais registrados no Engenho Velho da Federação, de acordo com Ramos (2013). Segundo a autora, o adensamento do bairro se acelerou na medida em que representantes/procuradores dos proprietários dividiam e “revendiam” porções de terrenos quando os locatários estavam em atraso, fazendo desaparecerem muitos quintais e grandes áreas de mata, o que parece ter se intensificado somente na segunda metade do século XX, pois, segundo Makota Valdina, nascida e moradora do bairro por toda a sua vida,

no final da década de 40 anos 50, 60 ainda tinha muito verde, muitas fontes por aqui; as casas, em geral de taipa, as melhores de adobe, cobertas com telhas ou com zinco, todas elas tinham um quintal onde a gente brincava de dia e um terreiro, o espaço aberto na frente das casas, onde a gente ficava de noite quando era lua cheia pra brincar de roda [...] Um quintal dava pra outro e o limite eram cercas que dava pra gente pular. Onde é hoje a avenida Cardeal da Silva era chamado de Mata-maroto e onde tem as escolas José de Anchieta, Henriqueta Catarino e Via Magia, toda aquela área era chamada de “quebra- laço” onde a gente ia pegar folhas pra sacudir a casa fim de ano e sábado de aleluia, onde também se colocava muitas oferendas do candomblé. Tinha muitas valas e riachos que desembocavam no rio que passava na linha de baixo, hoje Vasco da Gama. Não existiam ruas largas; eram caminhos por onde passavam as carroças (PINTO, 2008).

Entre as décadas de 1960 e 80, transformações urbanas no entorno impulsionaram o crescimento do bairro. A construção do viaduto General Mascarenhas de Moraes, em 1969, onde existia a íngreme ladeira do Quebra- Bunda, próximo à atual Faculdade de Arquitetura da UFBA, facilitou o acesso da localidade ao centro da cidade e o uso dos transportes públicos para os residentes do bairro. A instalação de diversas emissoras de rádio e televisão na Federação e a abertura da avenida Garibaldi aumentaram a venda de lotes. Assim, novas construções se somaram às já existentes, passando a ocupar as partes mais baixas e encostas do bairro, conforme Santos (2017). A construção do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, no Vale dos Barris, inaugurado em 1979, retirou moradores daquela área.

Seu Valter afirma que “foi nessa época que o Engenho Velho cresceu muito, veio muita gente de lá para cá”, o que também foi ressaltado por Edmilson, ambos moradores do bairro há mais de 50 anos.

Na década de 1970, grandes avenidas de vale foram abertas; o Centro Administrativo da Bahia (CAB) construído; o Polo Petroquímico de Camaçari implantado. Essas obras atraíram muitos trabalhadores do interior do estado, o que contribuiu para o maior adensamento da população do bairro e a intensificação das relações entre moradores do Engenho Velho da Federação e cidades do Recôncavo Baiano, conforme Ramos (2013).

Vale salientar que as relações do Engenho Velho da Federação e cidades do Recôncavo também são provenientes e se deram a partir das comunidades dos terreiros. São frequentes as relações das “famílias de santo” dadas pela descendência ou iniciação de sacerdotes e sacerdotisas, bem como vínculos entre pessoas, e entre terreiros, de uma mesma família espiritual. Redes de relações sociais e colaborações entre sacerdotes aproximam comunidades de terreiro e podem, inclusive, envolver candomblés de diferentes nações, segundo Parés (2018), como ocorre ainda hoje e ocorreu entre terreiros do bairro e de cidades do Recôncavo.

Muitos exemplos ratificam essas relações e intercâmbios. Todavia, apenas a título de ilustração, pode-se lembrar da histórica colaboração entre os terreiros do Bogum e a Roça de Cima, na cidade de Cachoeira, que levou ao reconhecimento de Ludovina Pessoa como fundadora dos dois grandes terreiros. E ainda da “complexa rede de relações sociais com outros terreiros da cidade e do Recôncavo” (PARÉS, 2018, p. 230) que o terreiro mantinha no período sob a liderança de Maria Emiliana Piedade, além da grande aproximação entre lideranças dos terreiros Seja Hundé e o PoZeheim, de acordo com Parés (2018).

Encostas, algumas bastante íngremes; áreas alagadiças, como a Baixa da Égua, onde até 1976 havia hortas; insegurança jurídica quanto à posse da terra fazem parte da história de ocupação do Engenho Velho da Federação e da sua consolidação como bairro central, do ponto de vista da sua localização no espaço urbano, e periférico, quando se consideram as condições urbanas que apresenta, tendo em vista que “nas periferias [...] o urbanismo é eternamente incompleto e, no mais das vezes, de risco. [...] Marcado pela insegurança, quer do terreno, quer da construção, ou ainda da condição jurídica da posse daquele território” (ROLNIK, 1999, p. 1).

A ausência de pavimentação de ruas, de serviços de abastecimento de água, esgoto e luz – quando estes já faziam parte do cotidiano de outros bairros da cidade, especialmente nas regiões centrais, em meados do século XX – são indicadores de uma segregação socioespacial, em suas articulações com as desigualdades sociais e raciais na cidade de Salvador e do caráter seletivo e elitista da distribuição desses serviços pelo poder público. Antigos arrabaldes, como a Barra e áreas do Rio Vermelho, na antiga freguesia da Vitória, já dispunham desses serviços há décadas, enquanto o Engenho Velho da Federação permanecia sem acesso aos mesmos. O abastecimento de água, no bairro, por exemplo, era feito por meio das fontes lá existentes.

Tinha uma fonte na casa de Nelson onde o pessoal pegava água para beber. O pai dele tomava conta. [...] Era preservada, limpinha. E todo mundo pegava água lá. Aqui tinha muita água, muita água mesmo. Porque a água chega aqui em 70. Tudo chega aqui nessa época. Tinha o momento de lavagem das fontes. Todo mundo sabia que era festa. Se reunia pra lavar a fonte, fazia um feijão. Aqui tinha muita mulher fateira. Era festa. Preparava o feijão no sábado, porque a maioria das casas era de fogão de carvão, aí preparava o feijão na véspera e no domingo todo mundo se reunia para lavar a fonte (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

Em 1959, a rua principal “era de terra e em alguns trechos era bem estreita, inviabilizando até mesmo a passagem de animais de carga como jegues e mulas” (RAMOS, 2013, p. 147). Em 1976, nenhuma das ruas era calçada, inclusive a rua principal, a Apolinário Santana. “Walmor Barreto, que era político, foi quem desbravou, abriu as ruas, passou a máquina. Foram tirando o terreno das casas para abrir as ruas, todo mundo perdeu terreno aqui”, disse Seu Valter.

Na década de 1990, com o aumento do número de procuradores dos proprietários e “revenda” de porções dos terrenos em situações de atraso do pagamento, a Associação de Moradores realizou campanha, bem-sucedida, que recomendava a suspensão total do pagamento, pressionando a regularização fundiária e caracterização do usucapião, segundo Ramos (2013). Atualmente, o bairro apresenta um dos mais altos índices de densidade populacional de Salvador – conforme os dados do Censo 2010, em torno de 40.868,35 hab/km<sup>2</sup> (PMS, 2019a) – e conta com equipamentos relacionados ao setor de saúde e educação, serviços que no bairro são favorecidos pela sua proximidade do centro da cidade, quando comparado a outros bairros da periferia de Salvador.

Em 2011, foi inaugurado o Centro de Saúde, e há um Posto de Saúde, próximo à entrada do bairro. Quatro escolas públicas de Ensino Fundamental I funcionam no bairro e imediações. A Escola Municipal Engenho Velho da Federação, inaugurada, em 1987, “por pressões intensas dos moradores do bairro” (RAMOS, 2013, p. 146), foi reconstruída pela Prefeitura Municipal em 2019. Reinaugurada, ela passou a se chamar Makota Valdina, que foi diretora interina da escola e lutou pela sua construção. Nas imediações, duas escolas públicas oferecem o Fundamental II: a Escola Cidade de Jequié e a Escola Henriqueta Martins Catharino.

Em 2010, cerca de 55,2% dos responsáveis por domicílios particulares permanentes do bairro declararam possuir rendimento de até um salário mínimo ou não possuir rendimento (BAHIA. CONDER, 2016), e a população residente preta ou parda do bairro correspondia a 87,22% (PMS, 2019a), com base nos dados do Censo 2010. Do total de 7.705 domicílios existentes no bairro, 75,4% são próprios e mais de 99% dispõem de abastecimento de água e esgotamento sanitário (BAHIA. CONDER, 2016). Entretanto, problemas de infraestrutura, precariedade de serviços urbanos e segurança presentes no cotidiano do bairro são mais acentuados nas baixadas, becos e escadarias.

Nessas primeiras décadas do século XXI, o Engenho Velho convive com uma realidade muito conhecida no cotidiano dos bairros de periferia do Brasil, associada à territorialização do tráfico de drogas, agravada pela presença de diferentes grupos organizados em facções. Moradores e visitantes se defrontam com restrições para circular em diversas áreas, pois o tráfico de drogas passou a dominar certas localidades, onde controlam a livre circulação de pessoas. Ana Maria, 54 anos, frequentadora do bairro desde criança por ter parentes lá, relata:

Hoje, a gente já não pode andar no bairro como antes. No Engenho Velho da Federação tem muitos moradores antigos, todo mundo se conhece, tem muito parente e hoje tem certos lugares que a gente já não pode andar mais porque tem várias facções do tráfico e eles têm os olheiros. Então, se você anda numa certa área, se for na área de outra facção, podem achar que você está lá para passar para os outros. Eu mesma tenho uma tia no Forno e deixei de ir lá porque tinha muito tiroteio, eu ficava com medo. Os moradores perderam mobilidade no bairro. É complicado (Ana Maria, omo orixá do Terreiro do Cobre).

O relato acima salienta uma das implicações da violência e insegurança na vida do bairro, nem sempre visível aos não moradores: o impacto sobre redes de relações

de amizade, vizinhança, afinidade e parentesco. Mãe Neinha, Joselinda Natividade<sup>52</sup>, que há quarenta anos foi morar no bairro, pensou muitas vezes em sair por causa da violência; depois, botou grade, subiu um andar e ficou, mas tem parente que não lhe visita, “tem medo”, afirmou. Quando Seu Valter fala sobre a formação e história do bairro, cita nominalmente inúmeras pessoas que exerceram influência ou tomaram iniciativas importantes para a vida de seus habitantes, revelando uma extensa e densa rede de relações pessoais vivenciada no local, hoje afetadas pela insegurança e violência.

É tudo facção. Tem muita família descontornada. [...] É facção para cá, facção para lá. O tráfico não se mete com os terreiros, não tem isso. E todo mundo tem seus muros altos. O Tanuri [Tanuri Junsara] é todo fechado, ninguém vê; o Cobre é lá para dentro. Os terreiros mudaram tudo e fica todo mundo lá para dentro, ninguém vê (Valter, ogã do Terreiro Casa Branca).

Seu Valter menciona que não há conflitos explícitos entre os grupos organizados do tráfico e os terreiros do local, o que foi ressaltado também por diversos interlocutores, mas os grandes terreiros tornaram-se mais reservados e se protegem com “seus muros altos” ou fica “todo mundo lá para dentro”, salientando que os terreiros “mudaram tudo”, percebendo impactos da territorialidade do tráfico de drogas na organização e uso do espaço dos terreiros. A necessidade de afastar intrusões, controlar o acesso e proteger as áreas dos terreiros aponta para transformações nas relações sociais entre habitantes do bairro e nos meios de comunicar as fronteiras dos seus territórios.

Não raro, moradores alertam visitantes desavisados, como eu, quanto a locais que devem ser evitados ou horários em que a prudência recomenda o recolhimento e observam que o bairro mudou muito com a violência. É preciso saber por onde andar, mapear a territorialidade do tráfico, para circular no bairro.

Hoje você não desce por aí [...], antigamente o pessoal ficava até tarde na rua, tinham vários grupos de pagode, hoje ninguém fica. Tinha samba junino, tinha carnaval com vários blocos. Melô do Banzo, Fofoca, Puxada Axé, Xavante. Cada bloco tinha seu estilo. Acabou tudo por causa da violência. A violência e a droga, porque tudo isso que acontece agora é por causa da droga. Antes tinha uma briga, um problema ou outro que sempre tem, mas não era como hoje. De noite, eu já não fico mais na rua, oito horas eu já estou em casa (Nelson,

<sup>52</sup> Entrevista realizada em 13 de fevereiro de 2020.

membro da diretoria da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação).

Diversos relatos de moradores reiteram que a violência se acentuou pelo confronto e disputa pelo controle do tráfico de duas facções que atuam nas localidades do Forno e na Lajinha<sup>53</sup>, desde 2014 (SANTOS, 2017). Ainda que demonstrem preocupação e reconheçam que a violência afeta fortemente a vida dos moradores, “a imagem do local associada à condição social do marginalizado, do excluído, define o local como um todo homogêneo e o promove a lugar perigoso, de modo semelhante ao que ocorre em relação aos subúrbios” (BATISTA, 2003, p. 38). A imagem de bairro violento, dominado pelo tráfico, predomina de tal modo nas mídias, que quase não há notícias e imagens relativas a outros aspectos da vida do bairro. Uma rápida pesquisa de imagens ou textos na internet evidencia essa predominância quase absoluta, desprezando-se os possíveis e múltiplos sentidos conferidos ao lugar pelos moradores e frequentadores do bairro.

A música exerce papel central (SODRÉ, 2002) nas sociabilidades que se desenvolvem nos territórios negros, espaços marcados pela presença de uma população negra onde foram instituídos vínculos sociais e simbólicos que possibilitaram sua sobrevivência com formas culturais próprias. Nos terreiros, espaços de natureza sagrada, a música é elemento fundamental para a comunicação e mediação entre diferentes planos da existência – o mundo dos homens, os ancestrais e divindades –, afirmam Clemente e Silva (2014, p. 95). Assim, a importância social da música nos territórios negros, presente desde o início da colonização nas mais diversas atividades cotidianas, nos cantos de trabalho, nos divertimentos e momentos de folga, está entrelaçada à sua centralidade nos rituais das religiões de matrizes africanas. Em Salvador, por toda a cidade, essa influência se faz presente, e alguns bairros a demonstram com muita intensidade, como acontece no Engenho Velho.

---

<sup>53</sup> Em 2015, de janeiro a junho, a Secretaria de Segurança Pública havia registrado 52 trocas de tiros, segundo matéria do jornal *Correio* (WENDEL, *Correio*, 14 jun. 2015). Em 2016, ocorreram seis homicídios e se intensificaram os confrontos entre as facções, instalando um clima de tensão e medo que levou ao fechamento e à mudança de diversos comércios das localidades controladas por traficantes (SANTOS, 2017). Em outubro de 2019, uma operação policial na Lajinha resultou na morte de um idoso que saía de um supermercado. Em 2020, jornal diário publicou matéria onde se lia: “Como é viver num local onde o medo é a principal companhia? Essa é a situação dos moradores do bairro do Engenho Velho da Federação, que há 15 dias dormem e acordam com os tiros deflagrados pela disputa entre duas facções criminosas” (WENDEL, *Correio*, 14 jul. 2020).

O carnaval de lá já foi bastante animado: “enchia o largo”, segundo Seu Valter, e nele surgiram vários blocos de carnaval. Entre outros, interlocutores citaram o bloco de índio Xavantes, que ensaiava na Sociedade Beneficente dos Moradores do Bairro, o Proibido Proibir, Puxada Axé, o Afro Bogum e o bloco Ijexá da Bahia, que desfila no Pelourinho, no chamado circuito Batatinha, do carnaval de Salvador (MUSICÁLIA, 2010).

O samba junino do bairro fez grande sucesso e era famoso na cidade. Manifestação cultural de Salvador nascida nos anos 1970, teve seu auge nas décadas de 80 e 90, quando aconteciam muitos ensaios públicos e festivais em diferentes bairros populares da cidade. Destacavam-se como locais “tradicionais” do samba junino a área do entorno e o próprio Engenho Velho da Federação (MELO, 2017). Diversos moradores, em entrevistas realizadas, referiram-se ao samba junino como um evento que mobilizava e atraía muita gente, uma grande festa do bairro, até hoje lembrada com saudade e orgulho.

Segundo Melo e Lühning (2018), o samba junino é um samba familiar, composto de músicas de samba de roda; com timbau, a marcação e o tamborim como elementos indispensáveis na sua formação musical. Representantes do samba junino apontam como o principal elemento para sua existência, o samba de caboclo dos terreiros de candomblé (MELO, 2017). Vale lembrar que em dois de julho, na Bahia, se comemora a Independência do estado e há grande festa em Salvador, com dois desfiles cívicos nas ruas do chamado Centro Histórico. No desfile, que acontece pela manhã, celebra-se a participação popular nas lutas de independência, com centralidade na figura do caboclo e da cabocla, e esses festejos têm grande adesão da população até os dias de hoje. “A estreita ligação com o candomblé, em particular a festa de caboclo, entidade cultuada em quase todas as nações como o dono da terra, pode explicar a extensão do período junino ao mês de julho” (MELO; LÜHNING, 2018, p. 180).

Recentemente, em fevereiro de 2018, o samba junino, que praticamente desapareceu dos bairros, foi reconhecido como patrimônio cultural do município de Salvador, e órgãos municipais buscaram sua retomada no centro da cidade. Muitos moradores atribuem o desaparecimento do samba junino ao aumento da violência no bairro, mas houve quem apontasse como razões desse desaparecimento as mudanças no cenário da música, em particular do estilo de samba que passou a predominar na produção baiana, com o sucesso do pagode e da chamada *axé music*,

além da sofisticação de grupos do samba junino que obtinham patrocínio junto a empresas. Atualmente, grupos de samba, percussão, pessoas que tocam nos terreiros, eventualmente, se reúnem em algum lugar do bairro e existem grupos de *rap* que já promoveram eventos, batalhas de *rap*, reunindo vários deles, mas as grandes festividades públicas, as reuniões semanais de grupos de samba abertas ao público, não acontecem mais.

Segundo Parés (2018), a formação de associações, onde se desenvolveram relacionamentos sociais de caráter comunitário, foi essencial para criar laços e vínculos entre negros no Brasil e está na base da formação de uma identidade étnica multidimensional, da construção de nações africanas e do parentesco de nação no Brasil, “uma extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas, segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilham uma ancestralidade comum, real ou imaginada, são considerados irmãos” (PARÉS, 2018, p. 79). Os *candomblés*, com as “famílias de santo” e o “parentesco de nação”, as irmandades católicas e os grupos de trabalho são espaços onde se estabeleceu e se fortaleceu um sentimento de pertencimento e o desenvolvimento de uma consciência coletiva, segundo o autor. Associações civis de proteção e ajuda mútua, como a Sociedade Protetora dos Desvalidos<sup>54</sup>, ainda no período colonial, também podem ser aí incluídas.

Uma atuação social e civil, reconhecida na iniciação em ofícios (SODRÉ, 2002), em atividades e projetos sociais desenvolvidos, potencializada e oficializada pela criação de sociedades civis pautadas em trabalhos comunitários, segundo Reinhardt (2006), e de acordo com características e recursos disponíveis em cada comunidade religiosa, está presente na história e no cotidiano de muitos templos de matriz africana em Salvador e nas cidades do Recôncavo Baiano.

No bairro, o Terreiro da Casa Branca realiza Feiras de Saúde desde 2002, e a ideia foi adotada por vários outros terreiros de *candomblé* e pela Secretaria Municipal de Saúde, segundo Péchiné (2013). Os terreiros do Cobre, Bogum e Tanuri Junsara desenvolveram conjuntamente, em 2008, projeto para funcionamento de telecentros destinados à realização de atividades de inclusão social no bairro, em parceria com a

---

<sup>54</sup> Associação civil de homens negros, fundada em 1851, com o objetivo de auxiliá-los na doença, invalidez, prisão, velhice e, até mesmo, após a morte, através de um funeral digno; proporcionava pensões aos familiares dos sócios e supervisionava a educação dos órfãos. Foi criada a partir da Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos que, desde 1832, funcionava como uma junta de alforria e sistema de crédito para assistir aos sócios e seus familiares (CAMPOS, 2018).

UNEB e o Serpro (2008). O Terreiro do Bogum mantém, desde 2001, o Aguidavi do Jêje, uma orquestra afropercussiva de atabaques, com 16 ogãs de Salvador, com idades entre 14 e 47 anos (GB NEWS, 23/09/2019). A Cooperativa Múltipla de Produção de Alimentos Engenho Doce (COOPAED), em funcionamento desde 2012, é uma iniciativa de lideranças do terreiro de candomblé Ilê Axé Oba Tony, conforme Santos (2017). Oficinas de costura, bordado, cabeleireiro, música, teatro, etnobotânica, profissionalização de jovens, alfabetização de crianças e adultos, seminários, rodas de conversa, são inúmeras e variadas as iniciativas que demonstram o engajamento e a participação dos terreiros na vida do bairro, para além da esfera religiosa.

A Associação de Moradores, fundada na década de 1950, com o nome de Sociedade Recreativa Beneficente dos Moradores do Engenho Velho da Federação e com sede na rua Apolinário Santana, foi construída por meio de mutirão, segundo Nelson e Edmilson, moradores do bairro. A iniciativa foi de Seu Lolô, que morava vizinho ao terreno onde hoje se localiza a Associação, era de candomblé e tinha um terreiro. “Há 62 anos atrás, não tinha luz elétrica, não tinha nada. A primeira reunião foi no terreiro dele, debaixo de um pé de tamarineiro”, relatou Edmilson. Junto com outros moradores, Seu Lolô arrecadou dinheiro na comunidade para a construção no local da primeira escola para crianças do bairro estudarem: a Escola Francisco Manoel da Silva. “Depois chamaram a Prefeitura para regularizar”, ainda conforme Edmilson, que estudou até a quarta série nessa escola, onde Makota Valdina ensinou. Seu pai participou da construção da escola, assim como o pai de Nelson. “Compraram o terreno, o material e fizeram a fundação”, disse Nelson, que faz parte da Associação de Moradores.

Segundo moradores, até mesmo a igreja católica existente no bairro, a paróquia de Santa Cruz do Engenho Velho da Federação, vizinha ao Terreiro Tanuri Junsara, foi construída em terreno doado pelo terreiro vizinho. “Aqui não tinha igreja. Aí o pai de Valdina Pinto, Seu Lídio, junto com Seu Lolô e D. Bebê, juntaram e doaram o terreno para a igreja”, afirmou Seu Valter, o que foi reiterado por Edmilson. Segundo o padre Lázaro, atual pároco da igreja, há duas versões sobre a aquisição do terreno: uma que atribui a doação ao terreiro e outra que afirma ter sido Dona Senhora, uma das procuradoras dos proprietários, a doadora do terreno. “De qualquer modo, os mais antigos contam que houve um movimento para construção, e o terreiro era usado para

colocar material durante o período da construção.”<sup>55</sup> Considerando o processo de parcelamento dos terrenos, é provável que o espaço integrasse a área de uso do terreiro, vindo a ser desmembrada e oficializada pelos que se apresentavam como representantes legais dos proprietários, mas os relatos convergem para uma participação de pessoas vinculadas ao terreiro Tanuri Junsara no processo de instalação da igreja católica no local.

Padre Liberg construiu a igreja, trouxe presidiários da Pedra Preta para construir a igreja e escadarias, tanto que muitas escadarias têm nome de santos católicos, porque ele saía perguntando aos moradores de quem era devoto e aí colocava o nome do santo. Era combinado da festa do candomblé ao lado só começar depois da missa, e aí o padre ia assistir à festa do candomblé (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

A partir dos relatos, sobressai a ausência do Estado na construção de obras de infraestrutura e equipamentos públicos já em meados do século XX e iniciativas de lideranças religiosas do candomblé e do padre católico para sua instalação.

Outras iniciativas de caráter associativo e civil existem no bairro, como a Associação das Mulheres do Engenho Velho da Federação, criada em 2004, que desenvolve atividades artesanais confeccionando e comercializando diversos produtos de forma autônoma e que surgiu do Grupo de Mulheres do Engenho Velho da Federação, existente desde 1995 (TOLENTINO, 2013). O grupo cultural Bom Bocado, uma banda de pagode criada em 1994, que ampliou suas ações com a criação de uma creche comunitária gratuita e do bloco carnavalesco Afro Bogum, transformou-se no Centro Cultural Recreativo Bom Bocado, segundo Santos (2017). Projetos sociais de caráter civil existentes como iniciativas de grupos ou indivíduos voltam-se sobretudo aos jovens. A exemplo disso, há o festival Pare e Grafite Agora, “uma ação artística de jovens moradores do bairro do Engenho Velho da Federação e adjacências” (MIDIA 4P, 28/09/2019), que tem realizado intervenções no bairro desde 2016 e retratado nos muros algumas personalidades negras importantes na vida local, como Makota Valdina, na via principal de acesso ao bairro, e a Associação Artística e Recreativa de Capoeira Nossa Arte, criada pelo Mestre de Capoeira Vermelho Ferreira, que, desde 2001, realiza atividades com crianças e adultos da

---

<sup>55</sup> Padre Lázaro Muniz, pároco da igreja de Santa Cruz, no Engenho Velho da Federação. Entrevista realizada em 2 de fevereiro de 2021.

Baixa da Égua e adjacências, localidade do bairro conhecida como local de disputa do tráfico.

Essas iniciativas, e tantas outras, possibilitam perceber que, para além da imagem de um território perigoso e dominado pelo tráfico, o Engenho Velho da Federação convive e nele se expressam múltiplas formas de habitar e viver a cidade. Nele, a presença de igrejas evangélicas também movimenta a vida local, promovendo atividades assistenciais e organizando grupos de jovens. A Igreja Nacional Batista Lírio dos Vales realiza a Marcha para Jesus do bairro, que teve sua terceira edição em 2019. Segundo Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum, jovens da Assembleia de Deus fazem um trabalho importante de educação e prevenção às drogas na comunidade do bairro.

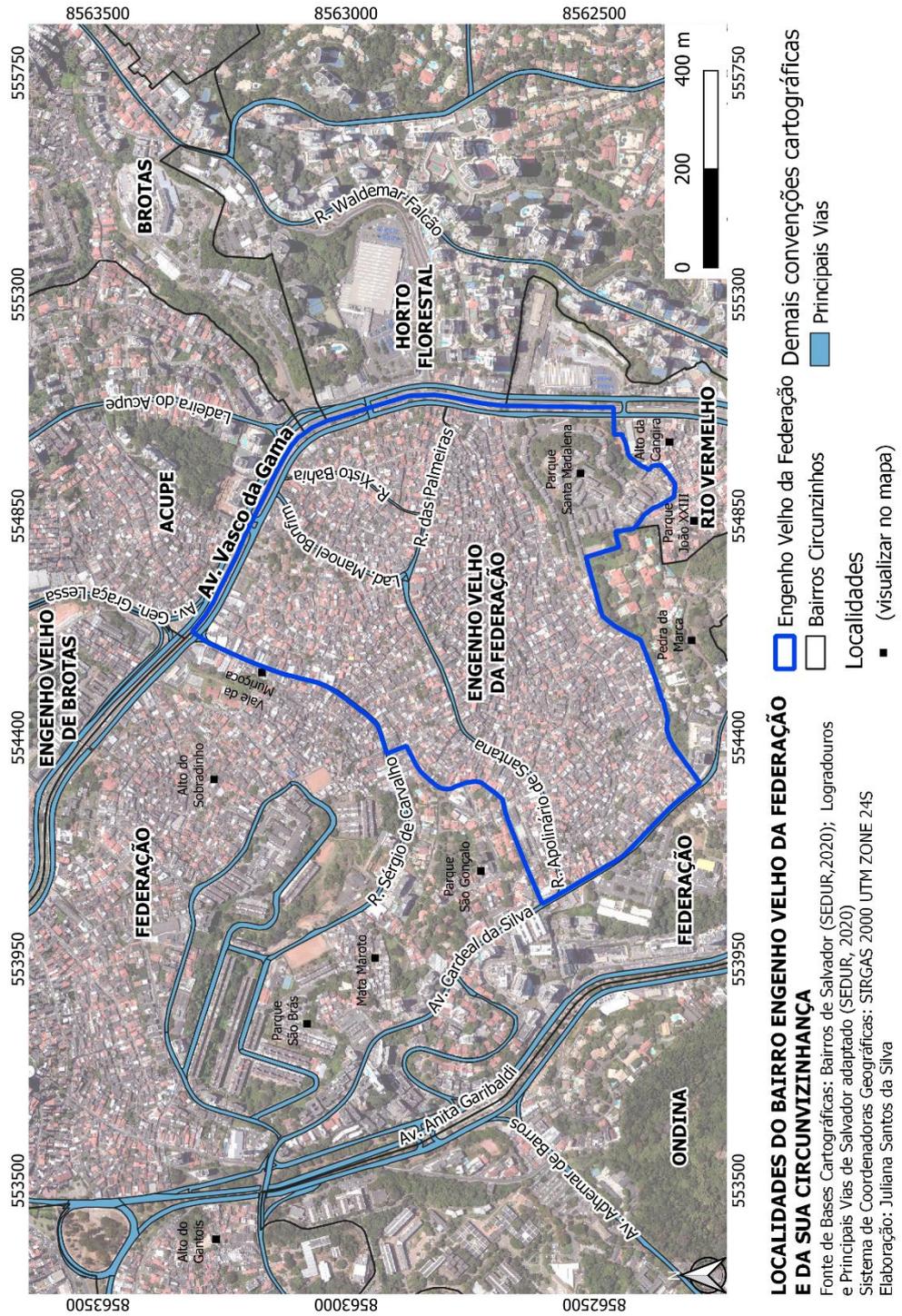
Uma multiplicidade de atores sociais, com diferentes interesses, poderes e perspectivas atuam de modo cada vez mais intenso na configuração do lugar, surgindo tensões e choques entre distintas territorialidades. Nesse processo, emergem novas estratégias para defesa dos territórios das religiões de matrizes africanas.

**Figura 3** – Entrada do bairro. Grafite em homenagem a Makota Valdina



Fonte: Acervo da pesquisa.

Mapa 2



Fonte: Acervo da pesquisa.

### 3.3 OS TERREIROS E A TERRITORIALIDADE DO CANDOMBLÉ

O Mapeamento de Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008) aponta a existência de 13 terreiros no bairro, sendo que o Terreiro da Casa Branca consta entre os terreiros da Vasco da Gama, sua entrada principal; entretanto, ele pode também ser considerado como um terreiro do Engenho Velho, dadas as relações e comunicação com a área e os atuais limites oficiais do bairro estabelecidos em 2017. Autores como Ramos (2013) e Carvalho (2016) localizam, respectivamente, 22 e 23 terreiros no bairro. A partir dessas informações, com base em pesquisa de campo e georreferenciamento, foi possível identificar, nesta pesquisa, 18 terreiros situados no bairro (Mapa 3). Em andanças pelo bairro, ouvi, diversas vezes e por parte de interlocutores diferentes, referências a distintos locais, hoje apenas residência ou oficina de trabalho, onde existia um terreiro.

Segundo Sodré (2002), o terreiro não se confina no espaço visível, funcionando, na prática, como uma zona de interseção entre o visível (ayê) e o invisível (orum), habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade. O axé, força de vida, poder de realização e transformação, força estruturante da comunidade, é a presença concreta de uma linha de continuidade entre Origem e Destino. A existência do axé se dá a partir da relação entre sujeitos e objetos. A terra, as plantas, os homens são portadores de axé, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculadas às práticas rituais. As árvores, as casas, as ervas, os animais, os homens compõem uma totalidade e sobre esse espaço totalizado assenta-se o terreiro negro-brasileiro. “[...] Os porões, as salas, os barracos, as encruzilhadas, onde se perpetua a dinâmica dos terreiros é onde se fazem presentes os deuses negros – princípios existenciais de força vital e potência” (SODRÉ, 2002, p. 84).

O axé flui de uma mesma fonte, mas diversifica-se e se concretiza ininterruptamente, segundo Goldman (2005). O axé se planta e também se transporta, “recebe-se axé através do corpo e em todos os níveis da personalidade [...]. Esse relacionamento com a força é tornado possível por uma concepção pluralista de espaço que o terreiro acolhe” (SODRÉ, 2002, p. 97-98).

Essa cosmologia se desdobra em uma mitologia e em uma série de intrincados sistemas de classificação; [...] essa ontologia comporta

uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade. Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). E não se trata aqui apenas [...] de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema (GOLDMAN, 2005, p. 109).

A territorialidade desenvolvida pelas religiões de matrizes africanas, entendida como experiência particular, histórica e culturalmente definida de território, conforme Segato (2007), e “fundada na identidade” (BECKER, 2010, p. 20), reinstala a África nas casas de culto por meio do ritual e converte o território cotidiano em espaço mítico originário, transportando os seus adeptos de volta à África (SEGATO, 2007).

Quando a divindade ‘desce’ em possessão e o adepto sob sua tutela passa a ser habitado pela mesma, executa sua dança e encarna seu padrão corporal com os pés descalços: os pés tocam, literalmente, terra africana. Para que isso possa ocorrer, esse espaço é preparado por ocasião da inauguração da casa, implantando na terra, debaixo de sua lousa central, os materiais que o consagram e vinculam à África originária – o axé ou substância mágica de seus ancestrais. É um caso de transubstanciação, de território transubstanciado: a terra do salão onde a possessão ocorre não significa, evoca ou alegoriza a terra africana. Ela literal e substantivamente é terra africana. Em torno dessa cena, a comunidade completa dos vivos, dos ausentes e dos ancestrais mortos converge e se reencontra ali, invocada pelo repertório de canções rituais que os interpela, um a um, e finalmente se presentifica ali pela fórmula ritual que rasga o espaço-tempo cotidiano. Uma vez encerrado e suspenso o efeito ritual, o piso do salão do templo passa a ser um ambiente a mais da casa, parte da paisagem local transitada pelos afazeres da vida diária. Só permanece impregnado da possibilidade desse deslocamento e, sobretudo, torna patente e vívida a experiência do caráter relativo de sua territorialidade (SEGATO, 2007, p. 111).

Se a ideia de um caráter relativo da territorialidade das religiões de matrizes africanas de que fala Segato (2007) remete à ausência de um sentido fixo de lugar, de uma distinção radical entre espaço sagrado e espaço profano, tal como também afirma Sodré (2002), as relações que se estabelecem com o sagrado precisam ser continuamente reafirmadas e cuidadas.

Sodré (2002) salienta que o terreiro é o guardião do axé, detém forças de aglutinação e solidariedade grupal, e o ritual renova e fortalece a ligação entre deuses, ancestrais e descendentes enquanto princípios míticos de organização; o sagrado infiltra-se e instaura-se no espaço por meio da palavra mítica, a narração ritualística das origens e do futuro. A simbologia de um cosmos está organizada no espaço dos terreiros e “uma África ‘qualitativa’ se faz presente, condensada, reterritorializada” (SODRÉ, 2002, p. 55).

Com base em variadas experiências religiosas da humanidade, Eliade (1992) afirma que os modos de organização do espaço e a experiência do tempo são aspectos definidores da oposição entre sagrado e profano. O espaço sagrado reproduz a obra dos deuses; o universo criado e habitado pelos deuses equivale a uma cosmogonia, é significativo e não-homogêneo, segundo o autor. Embora as relações entre sagrado e profano não se traduzam em categorias estanques e inteiramente dissociadas nas religiões de matrizes africanas, os terreiros organizam-se como espaços sagrados, que classificam “porções do espaço” qualitativamente diferentes umas das outras, em consonância com a “geografia” dos mitos (SODRÉ, 2002) adaptadas às condições de cada templo. Atribuem características e funções diferentes – como o espaço urbano e o espaço-mato; demarcam espaços – casas-templos e assentamentos consagrados a divindades específicas; plantam o axé e, em geral, sobre o local se ergue uma coluna ou pilar em torno do qual acontecem as festas rituais. Pilar cósmico, imagem cosmológica muito difundida em inúmeras culturas, que corresponde a um Centro fundador do ‘Mundo’ e por onde se pode comunicar com o transcendente, conforme Eliade (1992).

Práticas rituais sacralizam espaços, assim como árvores, pedras, lagoas, rios... “Alguns orixás são cultuados em algumas árvores. Há voduns que são cultuados sob determinadas árvores e há aqueles que são representados por elas próprias” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 82). Assim, territórios são constituídos, lugares próprios para as trocas materiais e espirituais, sacralizados em si mesmos e/ou consagrados às divindades, às vezes a partir de sinais emitidos por elas. Esses espaços sagrados, os terreiros no sentido estrito e os espaços rituais que lhes são complementares, são fundamentais e necessários à continuidade e identidade das comunidades religiosas. Estão constituídos com base na experiência religiosa, na lógica do sagrado, incorporada dos mitos. E os mitos ajudam o homem religioso a decifrar as mensagens que o mundo carrega, segundo Eliade (1992).

Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p. 13).

A ontologia do candomblé, apoiada sobre devires e multiplicidades, produz articulações ininterruptamente e envolve formas complexas de agenciamento e riscos, segundo Goldman (2005); relações se dão de “inúmeras maneiras e em diferentes planos” (FLAKSMAN, 2017, p. 159). “O orum (o invisível, o além) e o ayé (o mundo visível) [...] embora diferentes, interpenetram-se, coexistem” (SODRÉ, 2002, p. 54). O axé deve ser alimentado e distribuído, acumulado e transmitido de modo favorável à expansão de indivíduos e do grupo.

“A manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa” (ROSENDHAL, 2005, p. 12932). Segundo Sodré (2002), o patrimônio simbólico do negro brasileiro afirmou-se como território político-mítico-religioso para sua transmissão e preservação, tendo o terreiro como a base físico-cultural dessa patrimonialização; sua organização implicava a autofundação de um grupo em diáspora, e a transmissão patrimonial, constituição e reconstituição de famílias e linhagens, era um ato político. Nas comunidades de terreiro (egbé) “se entrecruzaram interesses sócio-econômicos, relações de solidariedade e iniciação a ofícios, e motivação político-religiosa” (SODRÉ, 2002, p. 78).

A forma de uso da propriedade enquanto bem coletivo das roças de candomblé, embora pertencente a um grupo particular de pessoas, se afasta dos parâmetros tradicionalmente estabelecidos pelo regime de propriedade vigente no Brasil, com base em apenas duas categorias: terras privadas e terras públicas. Somente com a promulgação da Constituição de 1988 criou-se a possibilidade de reconhecimento jurídico do direito de povos tradicionais à propriedade da terra, a partir de demandas de movimentos sociais das décadas de 1970 e 80, facultando a formalização de outras modalidades territoriais. Esse reconhecimento deparou-se, desde então, com dificuldades, questionamentos e impasses de diversas ordens, inclusive conceituais, que permitissem abranger a multiplicidade de modalidades territoriais apresentadas pela experiência de diversos povos tradicionais no país (LITTLE, 2003; LEITE, 2000).

No Engenho Velho da Federação, o contínuo processo de parcelamento das terras da área onde se consolidou o bairro, intensificado na segunda metade do século XX, atingiu enormemente a área dos terreiros, afetando práticas rituais e ameaçando espaços sagrados. A territorialidade de cada terreiro, obedecendo à lógica do sagrado e incorporada às relações sociais, defrontou-se, muitas vezes, com a instauração de novos territórios específicos onde passaram a vigorar condições de uso e acesso, limites e fronteiras, alheios e impeditivos de suas práticas rituais.

O crescimento desordenado fez com que houvesse mudança até de espaço; foi obrigado os terreiros a ficarem ali naquele cantinho. Os terreiros foram obrigados a fazerem suas oferendas fora daqui, porque antes era tudo feito aqui mesmo. Tinha muita fonte, riacho (Edmilson, ogã do terreiro do Bogum).

Terreiros que ocupavam grandes áreas e faziam uso ritual de riachos, fontes, árvores sagradas e espaços de mato, como existiam na área do Terreiro do Cobre, conforme relato de Lindaura de Oiá (*apud* AMPARO, 2012), tiveram que adequar suas práticas rituais às novas condições socioespaciais e perderam o controle sobre áreas até então usadas e apropriadas como territórios sagrados. Rêgo (2006) considera o caso do Terreiro do Cobre como o exemplo mais emblemático da intensidade da desterritorialização dos terreiros na região da Vasco da Gama. Situado em área conflituosa, na principal via pública do bairro, a rua Apolinário Santana, ocupa hoje 393 m<sup>2</sup>, após invasões e vendas ilegais das terras, que correspondem a cerca de 5% da área originalmente utilizada e apropriada como ambiente ritual.

Serra (2014) menciona que o Terreiro do Bogum teve sua área reduzida a menos de um quinto da área original.

O espaço sagrado sofreu sérias mutilações [...] dificultando a coleta de plantas não cultivadas necessárias ao culto e criando embaraços outros para a comunidade, que teve limitada a privacidade requerida para o desempenho de diversos atos litúrgicos (SERRA, 2014, p. 360).

Os episódios relacionados à perda de área dos terreiros não se encerram aí. A reconstituição, feita por Rêgo (2006), dos territórios de utilização e pertencimento dos Terreiros da Casa Branca e Patiti Obá, com base na memória oral, sugere a caracterização de um território contínuo de utilização e pertencimento a três terreiros: Terreiro do Bogum, Casa Branca e Ilê Axé Oba Tadê Patiti Obá, situado entre os dois primeiros, na ladeira Manoel do Bonfim. Em 1985, esses templos passaram a fazer

parte de uma Área de Proteção Cultural e Paisagística (ACPC 003), por meio da lei municipal n. 3.591/85, depois das grandes perdas de suas áreas originais. Segundo Parés (2018, p. 251), essa lei “prescrevia que não seriam permitidas edificações maiores de dois pavimentos nas áreas vizinhas”. Entretanto,

Devido à falta de controle e meios de implementação da lei por parte da prefeitura, as edificações de mais de dois pavimentos proliferaram nas imediações do terreiro, prejudicando seriamente a privacidade das práticas religiosas (PARÉS, 2018, p. 252).

Ramos (2013, p. 168) acrescenta que também houve perda de área dos terreiros iniciada pelos próprios herdeiros dos filhos e das filhas de santo que foram ocupando, paulatinamente, áreas cedidas pelas lideranças dos terreiros e casos em que a redução de áreas se deu por “invasão”, com uso de coerções ‘morais’ ou físicas aos líderes religiosos. Na área original do Terreiro do Bogum, Parés (2018, p. 250) afirma que

A progressiva perda de terras ocorreu devido, sobretudo, à construção de casas e casebres, iniciada em finais dos anos 1950, e se agravou na década de 1960. As terras que ficavam do outro lado da Ladeira Manoel Bonfim foram aos poucos ocupadas por terceiros, a partir de vendas realizadas pela família Catharino (proprietários nominais das terras), concessões que fazia Runhó a pessoas que vinham pedir-lhe ajuda, e vendas ocasionais que realizava por conta própria Elísio, irmão de Nicinha. Ao mesmo tempo, havia certa negligência da prefeitura, que não controlava a situação.

Assim, à medida que a cidade e a procura por terrenos no bairro cresceram, foram se produzindo “arranjos” à margem da legalidade para os quais concorreu a omissão do Estado. Rêgo (2006) afirma que a perda de áreas verdes trouxe modificação na dinâmica da religião, ao mesmo tempo em que o processo de formação da cidade também foi marcado por esse tipo de ocupação. “Quando do adensamento da Vasco da Gama, terreiros como Ilê Axé Taoyá Loni, Ilê Axé Osun Inká e o Ilê Axé Omim Lessy, se transferiram para as áreas ‘Itapuã’ e ‘Entorno” (RÊGO, 2006, p. 68).

Poucos terreiros do Engenho Velho da Federação e do seu entorno ainda possuem alguma área de mata, como o Terreiro Ilê Axé Oxumaré e o Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Casa Branca. Conforme Dourado (2011), este último conseguiu assegurar a maior parte de sua área atual, 8.500,38 m<sup>2</sup>, em 1985, por meio

de desapropriação pela Prefeitura Municipal e doação à Associação São Jorge do Engenho Velho, representante legal civil do Egbé Iyá Nassô. A desapropriação foi um desdobramento dos debates em torno do tombamento do terreiro, solicitado em 1983, e motivado pela ameaça de despejo por parte de Hermógenes Príncipe de Oliveira, proprietário da área ocupada pelo terreiro, para a construção de um conjunto habitacional. O terreiro já havia sofrido perda de parte do terreno ocupado em 1970, com a construção de um posto de gasolina cuja área foi recuperada em 1987 e integrada à área atual. Configura-se, a partir daí, uma nova forma de territorialidade dos terreiros diante das seguidas ameaças de perda de suas áreas, adotada também por outros templos, em defesa de seus territórios e do patrimônio que representam. O sucesso dessa estratégia, a patrimonialização, dependeu, num primeiro momento, da existência de redes de alianças e influência que alguns terreiros conseguiram acumular junto a diversos segmentos da sociedade, aliado à ampliação de possibilidades de interlocução no período da redemocratização.

Das muitas fontes, pertencentes à bacia do rio Lucaia, o estudo *Caminhos das águas*: bacias hidrográficas, bairros e fontes (SANTOS *et al.*, 2010, p. 41) faz referência apenas a duas fontes ainda existentes no bairro e circunvizinhança, localizadas em áreas dos referidos terreiros. Outros terreiros possuem, em seus quintais, árvores e plantas sagradas, a exemplo do Terreiro Tanuri Junsara e do Terreiro do Bogum, mas onde falta espaço há sempre algumas plantas de uso terapêutico e ritual cultivadas em pequenos canteiros ou vasos. Segundo Edmilson, há uma fonte, em propriedade e sob os cuidados de Seu Valter, utilizada ainda hoje para práticas rituais das Águas de Oxalá<sup>56</sup> do Terreiro do Bogum.

A territorialidade do povo de candomblé está presente no cotidiano do bairro, mas hoje lida com novas territorialidades que se impõem, como a territorialidade do tráfico de drogas e a territorialidade de igrejas pentecostais e neopentecostais, que se multiplicaram no local e, no Brasil contemporâneo, algumas delas empreendendo ofensivas e agressões, aos terreiros e aos adeptos das religiões de matrizes africanas. Diante dessas agressões, a população negra e o povo de candomblé do Engenho Velho da Federação colocam em ação a sua territorialidade e afirmam sua identidade na Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso e pela Paz, o que será discutido no capítulo que segue.

---

<sup>56</sup> O ritual das Águas de Oxalá rememora o episódio mítico da viagem de Oxalá ao reino de Xangô e abre o ano litúrgico dos candomblés.



## 4 POR ONDE SE CAMINHA

### 4.1 A CAMINHADA COMO RITUAL

Este capítulo segue em direção a uma análise da Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz, do repertório que a compõe, da mensagem veiculada e transformada em ação na manifestação. Uma encruzilhada – de onde partem, convergem e se cruzam caminhos da religião, da política e do território – a partir da qual se pode acompanhar e discutir alguns dos passos, paradas, encontros, percursos de adeptos das religiões de matrizes africanas e das comunidades dos terreiros do Engenho Velho da Federação, no enfrentamento da intolerância e do ódio religioso.

A primeira edição da Caminhada, em 2004, se deu a partir do chamado de Mãe Val, que encontrou apoio de outras lideranças religiosas do bairro, no contexto de uma crescente mobilização das religiões de matrizes africanas contra agressões e hostilidades de igrejas neopentecostais no Brasil contemporâneo. Reuniu dezenas de lideranças e adeptos que saíram pela rua principal numa manifestação de protesto contra agressões e ofensas dirigidas por algumas igrejas neopentecostais a terreiros do Engenho Velho da Federação, em particular ao Terreiro do Cobre, como relatado no capítulo dois.

A Caminhada do Engenho Velho é, provavelmente, a mais antiga das caminhadas “de bairro” que hoje existem em Salvador, com base em levantamento de reportagens e matérias veiculadas nas mídias digitais<sup>57</sup>. Nos quinze anos de sua existência, adquiriu grande capacidade de organização, demonstra grande vitalidade: reúne número expressivo de participantes, conta com a presença de lideranças religiosas do candomblé engajadas na luta contra a intolerância de outras partes da cidade e de cidades próximas a Salvador, eventualmente de outros estados, e alcança visibilidade nas mídias. A contar pelo número de participantes e repercussão, a manifestação é muito exitosa; em sua última edição, estima-se a presença de duas

---

<sup>57</sup> A Caminhada dos Terreiros do Subúrbio e Adjacências e a Caminhada contra a Intolerância Religiosa e pela Paz em Itapuã tiveram sua primeira edição em 2009 (BORGES, *Correio*, 10 fev. 2019); a Caminhada do Povo de Santo do Nordeste de Amaralina teve início em 2011 (VASCONCELOS, *Correio*, 7 jul. 2019) e a Caminhada do Povo de Axé da Cidade Baixa contra a Intolerância Religiosa realizou-se pela primeira vez em 2019. A Caminhada da Pedra de Xangô, que reúne terreiros da área de Cajazeiras, em defesa de local sagrado para religiosos afro-brasileiros, realiza-se desde 2008 (RAMOS, *A Tarde*, 20 jan. 2011).

mil pessoas. Hoje, ela dá lugar a matérias de uma página inteira em jornais impressos<sup>58</sup>, além de reportagens em jornais locais de emissoras de televisão<sup>59</sup>.

Fogos de artifício anunciam a saída do cortejo. E cortejos estão presentes nas mais diferentes tradições religiosas, sob forma de peregrinações, romarias e procissões (ROSENDHAL, 2005).

A partir do momento que a religião passa a utilizar o espaço fora do templo, é dado a esse espaço uma conotação própria, pessoal. A rua, a praça, qualquer que seja o espaço recebe uma reinterpretação com possibilidade de valores de sacralidade [...]. O espaço público torna-se um mosaico de relações [...] (OLIVEIRA, 2012, p. 27).

Se, por um lado, procissões e caminhadas espalharam-se por todo o Brasil devido à hegemonia do catolicismo, são inúmeras as manifestações populares afro-indígenas brasileiras que envolvem deslocamentos, como congadas, ranchos, maracatus, ternos, afoxés, presentes nas mais diversas regiões do país e, não raro, envoltas em religiosidade, dança e música. No período colonial, as procissões foram usadas pela igreja no seu esforço de expansão por todo o país e desempenharam importante papel na constituição de territórios e difusão espacial do catolicismo, tornando-se impulsionadoras da construção de uma religiosidade popular típica e culturalmente brasileira, segundo Oliveira (2012). Justapostas a outras práticas religiosas, como os calundus e batuques, procissões e desfiles das irmandades católicas, muitas vezes, contavam com a participação de africanos e crioulos (PARÉS, 2018, p. 111). E, como “orixás e antepassados africanos, egungun, adoram dar voltas na cidade, passear pelo mercado, visitar vizinhos etc.” (SOUSA JÚNIOR, 2003, p. 122), essa tradição existente na África, recriada no Brasil sob outras condições, fez africanos e seus descendentes encontrarem seus orixás, inclusive, nas festas dos santos católicos, segundo o autor.

Ao mesmo tempo, rituais do candomblé estendem os territórios sagrados dos terreiros aos espaços públicos, como afirmado no capítulo anterior. Encruzilhadas, ruas, parques, praças e canteiros, águas tornam-se propícios para oferendas, porque o sagrado neles se revela ou por serem sacralizados no processo do ritual.

---

<sup>58</sup> BORGES, Thais. Axé unido contra o ódio. *Correio*, 16 nov. 2019.

<sup>59</sup> Como a TV Bahia, a TV Aratu e TVE Bahia afiliadas, respectivamente, à rede Globo, SBT e Rede Brasil.

Assim, a Caminhada articula-se simbolicamente a uma modalidade de expressão já consagrada no Brasil pelas procissões católicas, pelas expressões do catolicismo popular e pelas religiosidades afro-brasileiras com o propósito de conferir visibilidade social à questão da intolerância e do ódio religioso que recai sobre religiões de matrizes africanas.

Entretanto, marchas, peregrinações, romarias não se revestem exclusivamente de significado religioso [...]. Elas estão presentes em diferentes partes do planeta, servindo aos mais diversos fins: religiosos, políticos, pacifistas, militares, de conquista e de libertação, pela manutenção da ordem e por sua subversão. Como nos fatos sociais totais, nelas muitas vezes essas delimitações se embaralham (CHAVES, 2002, p. 142).

O cortejo é uma exibição preparada com o objetivo de comunicar uma mensagem, um momento fora do habitual, em que o candomblé se faz público na cidade e busca ampliar o apoio e a solidariedade na luta das religiões de matrizes africanas contra a intolerância e o ódio religioso. Como uma ação coletiva de caráter expressivo, a Caminhada pode ser compreendida como um ritual, no sentido que lhe confere Tambiah (2018, p. 139-140),

[...] um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. Ele é constituído por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas, frequentemente expressas em diversos meios, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados, em graus variados, pela formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual, em seus aspectos constitutivos, é performativa nestes três sentidos: no sentido austiniano de performativo, em que dizer algo é também fazer algo, como um ato convencional; no sentido bastante diferente de uma performance encenada que utiliza múltiplos meios pelos quais os participantes vivenciam o evento intensamente; e no sentido de valores indiciais – conceito derivado de Pierce – que são vinculados aos e inferidos pelos atores durante a performance.

Ainda segundo Tambiah (2018), concepções ideológicas ou cosmológicas específicas formam a base para a construção dos rituais. Esses conteúdos culturais estão implicados na forma que o ritual assume. O nexos entre eles, “um casamento da forma com o conteúdo é essencial para o caráter performativo e para a eficácia da ação ritual” (TAMBIAH, 2018, p. 140). A forma é o arranjo dos conteúdos: a ordem e o padrão da linguagem ritual, dos gestos físicos e da manipulação de substâncias. Os elementos que o constituem, em seu conjunto, são portadores de poder simbólico e

têm a capacidade de desencadear efeitos pragmáticos, de fazer algo, ao acionarem uma cosmologia, isto é, concepções fundamentais para um determinado universo social em relação às quais prevalece uma atitude “incontestada” e “tradicionalizante”, vista como sagrada, seja ela religiosa ou não. Ao mesmo tempo em que traduzem concepções sociais abrangentes e duradouras, os rituais são referidos a um contexto variável e circunstancial, conjugando elementos referenciais e indéxicos, de acordo com o autor.

Rituais e “performances” privilegiam o fazer e o agir, reforçam o contexto, admitem o imponderável e a mudança, veem a linguagem em ação, a sociedade em ato e prometem alcançar cosmovisões – tudo isto podendo levar a um acordo de objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos (PEIRANO, 2006, p. 14).

Além de constituírem-se como instâncias condensadas de representação da experiência social, os rituais são capazes de promover a sua dinamização, desencadeando ações inovadoras, conforme Chaves (2002). Nesse sentido, podem ser vistos também como eventos que empreendem a mudança.

Na Caminhada do Engenho Velho, noções e ideias consagradas pelo discurso da modernidade ocidental, como liberdade religiosa, laicidade, igualdade e direitos, são evocadas e coadunam-se com tendência presente em discussões e ações de movimentos de religiosos afro-brasileiros em defesa das religiões de matrizes africanas, conforme afirma Nogueira (2020). Ao mesmo tempo, o ritual também se apoia em diversas referências simbolicamente associadas à tradição africana, uma categoria acionada como estratégia de constituição de identidades, de subjetividades e sujeitos políticos coletivos afrodescendentes na contemporaneidade, e de discursos negros que se insurgem contra as representações raciais hegemônicas e a subalternização do negro, segundo Pinho (2010), operando nos processos de reconquista do poder de narrar a própria história, de acordo com Mbembe (2001).

Segundo Sales Júnior (2014), as comunidades religiosas de matrizes africanas foram incorporadas às narrativas políticas dos movimentos sociais negros. Nos discursos e no repertório de identidades étnico-raciais, de negritudes, que se articulam em torno das origens africanas e da tradição, as religiões de matrizes africanas emergem como matriz simbólica, fonte do repertório de uma reafricanização. São espaços privilegiados de africanidades, concepções e categorias associadas e carregadas de memória histórica (CUNHA JÚNIOR, 2001).

Agindo com uma lógica simultaneamente conservadora e modernizante, o novo candomblé faz política sobre a tradição, a fonte última de sua autoridade e legitimidade política, e nunca contra ou além dela. É justamente em torno dessa autoridade tradicional, que deve ser modificada sem rupturas, que os terreiros constroem hoje novos vínculos de financiamento com o Estado (REINHARDT, 2006, p. 189).

Na manifestação dos terreiros do Engenho Velho da Federação, o povo de candomblé expressa e realiza a sua identidade religiosa, constitui-se e apresenta-se como sujeito político, apropria-se de sua história, protesta contra agressões e reivindica o reconhecimento de direitos das religiões de matrizes africanas. E o faz produzindo e anunciando uma interpretação dessa identidade que se projeta no espaço público para responder a desafios da contemporaneidade, numa “época em que a política da identidade é a linguagem dominante da política” (SEGATO, 2007, p. 109).

O reconhecimento de africanidades foi a via escolhida para discutir a forma de narrar a identidade religiosa que se expressa na Caminhada e que práticas sociais ela produz. Africanidades evocadas e muito presentes na Caminhada, que foram incorporadas às narrativas políticas dos movimentos sociais negros contemporâneos. São entendidas, aqui, como africanidades brasileiras, produzidas por meio de “reprocessamentos pensados, produzidos no coletivo e nas individualidades, que deram novo teor às culturas de origem” (CUNHA JÚNIOR, 2001, p. 12) africana. Referem-se ao conteúdo da produção intelectual dos afrodescendentes, produzido a partir de bases civilizadas preexistentes na diversidade cultural africana, reelaboradas e recriadas no Brasil, com base em Cunha Júnior (2001), procurando afastar-se de uma narrativa que busca vestígios de uma África imaginária, mas reconhece a importância de dar visibilidade à influência civilizatória de africanos e seus descendentes entre nós, em relação a que os investimentos para seu apagamento, folclorização ou absorção pelos circuitos de um consumo multicultural como marcas de exotismo, têm sido persistentes e reiterados na história brasileira.

A partir das observações de campo, é possível afirmar que, em diversas comunidades terreiro do Engenho Velho da Federação, a aproximação e articulação entre movimentos negros e religiosidade de matrizes africanas se fazem a partir de intelectuais e ativistas de movimentos sociais negros, com trajetórias e experiências

múltiplas de engajamento e militância em coletivos, entidades e universidades. Membros de comunidades religiosas do bairro destacam-se quanto à sua participação em fóruns de discussão e atuação política, alguns deles ocupando, ou já tendo ocupado, cargos em órgãos públicos de combate ao racismo e implementação de políticas de reparação, ou mesmo tendo apresentado candidaturas em eleições municipais. O Terreiro do Cobre, particularmente, reúne muitos intelectuais e ativistas.

Através de um olhar que se dirige ao modo como se associam forma e conteúdo, palavras e ações, a dimensão espaço-tempo e uma sequência estruturada que ordena a construção do ritual, é possível colocar em evidência e discutir alguns dos valores e práticas acionados pelas comunidades de terreiro e religiosos afro-brasileiros para atuar e transformar o cenário social e político em que estão inseridos. Articulações religiosas e políticas se processam e produzem uma forma de apreensão, de pensamento e enfrentamento dos conflitos inter-religiosos a partir de um território periférico, de população negra e da religiosidade afro-brasileira.

[...] Movimentos sociais negros, movimentos feministas negros, movimentos acadêmicos negros em grande parte estavam presentes dentro do Cobre através de vários sujeitos que tem essa origem. [...] A Caminhada, ela é um mosaico de diversidade. E nessa diversidade você inclui tanto os religiosos e religiosas mais tradicionais, como também essas novas formas de religiosidade, que eu nem sei se são novas efetivamente. Quando Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, na década de 30 fala eu quero meus filhos doutores com anel aos pés de Xangô, eu acho que ela já enuncia essa possibilidade de você não estabelecer um antagonismo entre a presença de intelectuais dentro dos terreiros e deles serem importantes como parte dessas políticas de religiosidade, que inauguram um contexto onde há na sociedade uma diversidade premente, em decorrência da existência do racismo que quer anular essas religiosidades (Valdério, ogã do Terreiro do Cobre).<sup>60</sup>

A construção de uma identidade “negro-africana” implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas do campo afro-brasileiro, de acordo com Sales Junior (2014); o repertório variado de identidades, e possibilidades de articulações entre elas, colocados à disposição dos sujeitos na contemporaneidade, conforme Hall (2000), trazem consigo experiências particulares de gênero, geração, raça e mesmo da religião que se fazem presentes no grupo de organizadores. Os integrantes também possuem distintos vínculos com o bairro. Há

---

<sup>60</sup> Valdério Silva, ogã do Terreiro do Cobre. Entrevista realizada em 20 de agosto de 2020.

aqueles que são moradores, entre eles os que acompanharam as transformações do local, vivendo lá desde que nasceram ou desde a infância, e aqueles cuja ligação ao bairro se dá a partir, e às vezes quase exclusivamente em torno, das atividades religiosas do terreiro.

Os indivíduos, especialmente em meio metropolitano, estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas, na medida em que se deslocam e têm contato com universos sociológicos, estilos de vida e modos de percepção da realidade distintos e mesmo contrastantes (VELHO, 2001, p. 20).

Identidades sobrepostas, posicionalidades e identificações oferecem referências que se cruzam, atravessam a construção de estratégias de ação e eventuais tensões emergem nesse processo. Entretanto, ainda que a dimensão interseccional possa trazer novos elementos a uma discussão mais aprofundada quanto aos processos de definição das estratégias adotadas, a análise aqui apresentada direciona-se ao ato da performance, ao “feito” e ao “dito” (PEIRANO, 2002) quando a Caminhada vai às ruas, intervindo no enfrentamento da ofensiva neopentecostal, colocando as estratégias definidas em ação e comunicando posicionamentos que dão sustentação à mobilização e projetam uma imagem coletiva das religiões de matrizes africanas no espaço público.

Essa diversidade de contribuição, tanto de origem dos movimentos negros quanto dos movimentos de mulheres negras, especialmente, como também dos movimentos acadêmicos, ajudou muito a introduzir novos debates, inclusive, que foram incorporados pela Caminhada do Engenho Velho (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

Sua organização ao longo do tempo, evidencia o amadurecimento e escolhas quanto aos aspectos a serem enfatizados na sua forma de expressão. Mudanças introduzidas no nome dado à Caminhada denotam um processo reflexivo, em que o modo de se apresentar no espaço público é repensado continuamente. Nomeada nos dois primeiros anos Caminhada pela Paz, contra a Intolerância Religiosa, passa a incluir na sua terceira edição a questão da violência no seu chamado, passando a se intitular Caminhada contra a Violência e a Intolerância Religiosa, pela Paz. Comunica, assim, o clamor “contra o extermínio do povo negro das periferias de Salvador”, conforme folheto de divulgação da manifestação em 2007. Em 2012, o termo contra é substituído por uma afirmação propositiva e, desse modo, passa a se chamar

Caminhada pelo Fim da Violência, da Intolerância Religiosa, pela Paz. Em 2017, seu cartaz apresenta a manifestação como sendo organizada pelos terreiros do Engenho Velho da Federação e Adjacências, registrando o envolvimento de terreiros do entorno. Em 2019, o termo “intolerância religiosa” é substituído por “ódio religioso”, para designar a natureza dos conflitos inter-religiosos que atingem as religiões de matrizes africanas.

#### 4.2 PREPARANDO A CAMINHADA

A Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz engloba diversas atividades que começam e se realizam desde a sua preparação: reuniões quinzenais, seminários abertos à comunidade, eventos para arrecadação de recursos financeiros. O conjunto dessas iniciativas visa criar as condições para a saída do cortejo em 15 de novembro, assegurar os requisitos e elementos considerados necessários à expressão pública das religiões de matrizes africanas na manifestação e potencializar a ação levada às ruas do bairro e do seu entorno pelo povo de candomblé.

O seminário tem um tema a ser discutido. Já se falou desde educação, passando por feminicídio, a criança. Então, elege-se um tema, tem um seminário e discute-se aquele tema. Isso é algo importante. Porque os terreiros de candomblé têm uma postura de fazer tudo na coletividade, isso é uma peculiaridade dos terreiros. Dificilmente você vai ver alguém... por mais que a liderança daquele terreiro seja uma pessoa que queira aparecer, ela jamais vai conseguir fazer nada sozinha. Ela sempre vai fazer na comunidade e a comunidade significa incluir outros terreiros da região, se não existir terreiro, mas sempre de fazer a coisa junto, de fazer para sair bonita. Toda reunião, pode ter certeza, vai sair um mingau, vai ter uma comida, vai ter e vai fazer junto (Antonio Cosme, ogã do Terreiro do Cobre).

Todos os anos, os organizadores começam a preparar a Caminhada cerca de quatro meses antes, em julho. E preparação é o termo escolhido por eles próprios para se referirem ao conjunto de atividades realizadas para fazer acontecer a Caminhada.

Reuniões de preparação acontecem quinzenalmente, a maioria delas no Terreiro do Cobre. Entretanto, há um empenho para alternar a sua realização em diferentes espaços religiosos, a exemplo do Terreiro do Bogum e do Terreiro Pena

Branca, podendo acontecer, eventualmente, em outros espaços como o Colégio Nabuco, escola particular do bairro, de propriedade de Seu Valter, incentivador, apoiador e membro da coordenação da Caminhada ao longo de todos os anos. A cada reunião define-se o local da próxima e há iniciativas para ampliar a comunicação entre os organizadores e uma maior participação de terreiros, com o uso das tecnologias de informação, contatos ou visitas a pessoas e templos, com esse objetivo.

Há um grupo de organizadores que tem se mantido mais constantemente engajado na construção da Caminhada durante os seus dezesseis anos. Entre os mais citados pelos interlocutores, estão o Terreiro do Cobre, o Terreiro do Bogum e o Terreiro Pena Branca. Entretanto, diversas comunidades de terreiro do bairro ou alguns de seus membros envolvem-se, engajam-se e colaboram com a sua construção em diversos graus e de diversas formas, em diferentes edições: o Terreiro Tanuri Junsara, o Ilê Axé Obá Tony, o Terreiro Nzo Onimboyá, o Ilê Axé Odé Mirim, Ilê Asé Awa Negi, Ilê Axé Alarabedé, Ilê Axé Oba Tadê Patiti Oba, todos situados no bairro, e a Casa de Oxumarê, no seu entorno, foram lembrados nas entrevistas, além da Casa Branca, representada por Seu Valter. Sem pretender enumerar todos os que participam em reuniões de preparação, dão apoio na organização e colaboram – o que, naturalmente, comporta arranjos diferentes, conforme o ano ou período referido –, mencionar os terreiros tem o objetivo de apontar para uma participação mais ampla e fluida de pessoas de diferentes comunidades religiosas de matrizes africanas existentes no bairro.

O Memorial Caminhos da Sagrada Resistência (ASSOCIAÇÃO BENEFICENTE CULTURAL E RELIGIOSA FILHOS DE FLAVIANA BIANC, 2021) cita dezesseis<sup>61</sup> terreiros envolvidos, muitos deles desde o início, em 2004, mencionando também a construção de uma “rede de enfrentamento ao ódio e racismo religioso”, de diversas comunidades religiosas do bairro em articulação com outras do seu entorno e de outras áreas da cidade, a partir de 2006, “em torno da pauta da ‘luta contra a intolerância religiosa’”. Em texto que compõe esse memorial, Reis (2021) se refere a

---

<sup>61</sup> São citados estes terreiros: Zoogodô Bogum Malê Rundó; Terreiro do Cobre; Terreiro Odé Mirim de Oxossi; Terreiro Obá Tony; Nzó Tanuri Junsara; Ilê Axé Alarabedé; Ilê Axé Oyo Bomim; Ilê Axé Mana Dandalunda Oya; Terreiro Tumbalagi Junçara; Ilê Axé Awa Negy; Ilê Axé Omire Ojuire; Terreiro Pena Branca Jussara; Centro Caboclo Marujo; Ilê Axé Omadó Ny Osun; Nzo Onimboyá e do Terreiro Ilê Axé Opo Oya Omim (este último, hoje localizado na Região Metropolitana de Salvador, foi fundado e funcionava no Engenho Velho da Federação) (ASSOCIAÇÃO BENEFICENTE CULTURAL E RELIGIOSA FILHOS DE FLAVIANA BIANC, 2021).

uma equipe de coordenação<sup>62</sup> dos trabalhos formada por onze pessoas, yalorixás, ekedes, ebomis e ogãs, dos quais pelo menos sete são membros da comunidade do Terreiro do Cobre. No trabalho de campo desta pesquisa, as referências à coordenação diziam respeito, sempre, ao grupo mais amplo de organizadores que participam das reuniões quinzenais, comunicam-se por WhatsApp e desenvolvem as tarefas para viabilizar a manifestação.

O Terreiro do Cobre exerce um papel de liderança pelo número de integrantes da coordenação que pertencem a essa comunidade religiosa (REIS, 2021), pela participação de muitos de seus membros no grupo mais amplo de organizadores, conforme observado e de acordo com relatos de interlocutores, e pela liderança religiosa de Mãe Val. A coordenação das reuniões, nos encaminhamentos e decisões, é feita por membros das comunidades de terreiro, em geral ogãs ou ekedes, muitos dos quais com trajetórias de atuação nos movimentos sociais negros e iniciativas de combate à intolerância e ao ódio religioso. As decisões são sempre coletivas, estabelecidas consensualmente ou mesmo por votação, conforme observado em duas reuniões de preparação e nos relatos de interlocutores.

A manifestação configura-se como uma prática associativa, entendida como uma ação coletiva no âmbito da sociedade civil com o objetivo de defender interesses específicos. Os terreiros do bairro têm, entre si, relações e modos de relacionamento os mais diversos, sujeitos a uma dinâmica de reconhecimento que vai se processando conforme critérios de cada casa de culto e acontecimentos que os envolvem. Alguns deles possuem vínculos estreitos dados por laços de “parentesco” interterreiros, pelo reconhecimento da competência religiosa, por serviços rituais prestados, pelas relações entre as lideranças, conforme identificou Oliveira (2005), em seu estudo sobre o Terreiro da Casa Branca. A parceria no desenvolvimento de projetos comunitários pode estreitar laços, conforme se deu por diversas vezes no bairro.

Essas relações constituem redes de interação e interlocução que favorecem e, possivelmente, também inibem a participação nas atividades da Caminhada, mas a atitude dos organizadores expressa uma ação política que consiste num trabalho de incentivo ao engajamento na construção da manifestação, observada tanto na rotatividade dos locais das reuniões como nas visitas para convite ou incentivo à

---

<sup>62</sup> Segundo Reis (2021), a coordenação é composta por “Mãe Valnizia de Ayrá, Seu Valter Neves, Equede Vilma, Equede Jandira Mawusí, Mãe Carmó, Equede Zene, Ebomi Liu, Ebomi Lindinalva Barbosa, Pai Valdélío, Mãe Maia, Mãe Lucimar Novaes”.

participação nas reuniões. A colaboração em determinadas tarefas, em geral, é espontânea, mas pode ser solicitada, de acordo com as relações existentes entre as comunidades ou mesmo entre lideranças religiosas.

Segundo Antonio Cosme, atualmente já existe uma organização das comunidades de terreiro do local que assegura a sua realização de modo inteiramente autônomo, embora se busque apoio institucional para conseguir a liberação para realização do evento em espaço público, uma exigência da Prefeitura Municipal, ou o carro de som, “que é mais caro”.

Pode ter certeza: se não houver nenhum patrocínio, a Caminhada vai existir. Porque, diferente do que parte dos movimentos sociais hoje convencionaram, só faz atividade hoje se tiver apoio do poder público. Eu não estou dizendo que poder público não tem que apoiar. Tem que apoiar sim! Mas terreiro, ele faz rifa, faz bingo, tem livro de ouro, as pessoas vão lá para cortar galinha no dia, um dá cinco litros de azeite, outro dá... tem toda aquela organização, reuniões semanais ou quinzenais itinerantes, cada um faz uma atividade, [...] tem contribuições de anônimos, do terreiro mesmo, de pessoas que têm em casa alguma coisa e coloca em uma rifa para contribuir. Então, é completamente diferente da organização de eventos tradicionais que acontecem na cidade. Completamente diferente. E, provavelmente, é por isso que ela existe e resiste até hoje (Antonio Cosme, ogã do Terreiro do Cobre).

“Os terreiros doam pombos, milho branco, quiabo. O Terreiro do Gantois sempre manda fogos”, afirmou Mãe Valnizia. Segundo relatou Ana Maria, tudo é feito com a contribuição de um e de outro; às vezes dão farinha, fazem um dos pratos do amalá, comida votiva de Xangô, servido a todos os participantes. Em 2019, a farofa e o arroz, trinta quilos de arroz, foram feitos no Terreiro Tanuri Junsara. No final de semana anterior, já se começa a tratar as galinhas. Um terreiro pega umas galinhas, leva, trata, corta e congela, aí já traz cortada. Pai Ducho, do Terreiro Ilê Axé Awa Negy, em 2018, deu todo o quiabo. E em 2019, segundo João, deu uma saca.

Nas reuniões de preparação, tarefas são distribuídas e acompanhadas; coletam-se contribuições em dinheiro, em um prato, no qual são depositadas doações das pessoas presentes; avaliam-se sugestões de contatos e solicitação de apoio e serviços a órgãos públicos, entidades, comerciantes do bairro e parlamentares. Estes últimos sempre são informados sobre a deliberação coletiva de que nenhum político pode fazer uso da palavra durante a manifestação, ressalva enfatizada por diferentes organizadores da manifestação, em diversas ocasiões da pesquisa. Além de alguns

parlamentares, instituições já fizeram doações em algumas edições. Entre estas, a SEPROMI e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) contribuem de modo mais constante, conforme organizadores.

Solicitação de serviços públicos – de limpeza urbana, pintura de meio-fio, iluminação pública, segurança e, por vezes, da Secretaria de Saúde são encaminhados aos órgãos públicos pela coordenação. “Tudo isso para criar uma infraestrutura da melhor maneira possível”, afirma Valdélío, membro da coordenação. Andando pelo bairro na manhã do dia da Caminhada de 2019, próximo ao Terreiro do Cobre, lâmpadas eram trocadas pela companhia de iluminação pública e, na entrada do bairro, o trânsito supervisionado por veículo do órgão municipal responsável.

A Polícia Militar coloca à disposição uma viatura para acompanhar o cortejo, que o segue em grande parte do percurso. Segundo Valdélío, a solicitação passou a ser encaminhada pelos organizadores como prevenção, a partir de certo ano, num período em que ocorriam intensos conflitos entre grupos ligados ao tráfico de drogas existentes no bairro e houve receio de alguma ocorrência, algum tipo de constrangimento. Mas “eles respeitam muito, tanto que nunca houve problema. A gente ouve falar que eles dizem que não é para mexer com o pessoal da Caminhada”, afirmou, ratificando relatos de Seu Valter e Edmilson, dos terreiros da Casa Branca e do Bogum, respectivamente, sobre os terreiros não serem importunados diretamente pelos grupos ligados ao tráfico de drogas que atuam no bairro, conforme apresentado no capítulo anterior.

Apesar da solicitação de diversos serviços públicos e de conseguirem assegurar, de certo modo, o seu atendimento, por vezes esse encaminhamento dependeu de redes de informação, relações pessoais e vínculos religiosos de agentes públicos.

A Caminhada é um movimento de pacificação e cidadania, então o Estado tem que se envolver com essas questões. A gente solicita o minitrio, que é o mais difícil, o mais caro, à prefeitura ou ao governo do Estado. Na prefeitura, tinha uma pessoa do candomblé, muito ligada a Makota, e a gente tinha facilidade lá. Nos últimos anos, a SEPROMI deu. As outras coisas, a gente vai de um em um, e vai conseguindo (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

De acordo com diversos membros da coordenação, a relação com o Estado é marcada pela percepção de sua omissão e distanciamento da proposta levada às ruas pela Caminhada. Segundo Mãe Val, “o Estado não se envolve em nada”.

Por exemplo, do Estado da Bahia o único órgão que se importou, que deu algum tipo de apoio foi a SEPRONI, um pouco para caracterizar como uma coisa de preto, coisa de negro, ela que cuida disso. Mas nunca a Secretaria de Cultura, por exemplo, nunca esteve envolvida com a Caminhada, porque ela quem deveria. A Secretaria da Educação deveria se envolver, porque aquele ato é também um ato pedagógico, um ato educativo, poderia ser visto dessa forma, não é? Mas você supor que a Secretaria de Educação pensasse sobre esse viés seria pedir demais a esses órgãos que não entendem essa maneira de pensar a cultura e sobretudo a educação (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

Além de encaminhamentos e resoluções, as reuniões são também espaços em que se trocam, se discutem e se compartilham informações, opiniões e preocupações sobre questões que fazem parte da vida das comunidades de terreiro; relatos informais sobre acontecimentos e sobre o cotidiano, afetos e emoções. Constituem-se como espaços de intercâmbios, cooperação e solidariedade que têm um objetivo comum: a organização da manifestação em defesa da liberdade religiosa e das religiões de matrizes africanas.

Adota-se um “modelo comunitário de organização”, favorecido pela proximidade, vizinhança e relações já existentes entre terreiros, que valoriza a ajuda mútua, fortalece laços sociais, propicia e estimula a participação numa comunidade de iguais, envolvendo terreiros de diferentes nações e praticantes das religiões de matrizes africanas de diferentes comunidades religiosas. Ser alguém de candomblé, ou “de terreiro” legitima a participação nas reuniões quinzenais da coordenação e se constitui como o referente identitário básico dos participantes, acionado como elemento de mobilização e reivindicação política.

Falar numa comunidade de iguais com base na identificação religiosa não pressupõe uma categoria ou grupo homogêneo, mas supõe um “nível de reflexividade coletiva orientada para a valorização da história e da cultura compartilhada capaz de gerar sentidos sociais e políticos que o unificam na luta” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 57).

A organização da manifestação, a partir de observações em reuniões de preparação e dos relatos de interlocutores nesta pesquisa, foi se consolidando a cada ano e aliou a experiência de vida comunitária dos terreiros ao poder de mobilização e

recursos organizacionais de movimentos sociais negros. Ao longo dos anos, “fomos desenvolvendo uma *expertise*, formando uma estrutura”, afirmou Ana.

Já nas suas primeiras edições, a Caminhada assumiu o caráter de uma iniciativa comunitária, construída mediante a colaboração de pessoas de diferentes comunidades de terreiro. Segundo Mãe Val, no segundo ano em que saiu, em 2006, os atabaques foram introduzidos, por sugestão de Makota Valdina. No terceiro ano, se passou a fazer o amalá, se fixou a data do feriado de 15 de novembro e a saída da praça Mãe Runhó. Havia umas 200 pessoas. “Os terreiros deram os ingredientes para fazer um xinxin de galinha. Makota Valdina e Mãe Elza de Oxum, do Terreiro Obá Toni, deram o camarão. Fizemos acarajé e começamos a fazer o amalá.” Até o terceiro ano, a Caminhada ficava só na área do bairro. “Foi no quarto ano que o percurso saiu do Engenho Velho, aumentou, para interagir com outros terreiros. Nesse ano, foi a primeira vez que saiu com um carro de som, pequeno”, relatou Mãe Val. A partir do seu relato, é possível afirmar que, nesse período, entre a terceira e a quarta edições, a Caminhada adquiriu a forma de expressão que se consagrou nos anos seguintes, ainda que mudanças não deixem de se processar.

Constituídos como “centros comunitários, com organização hierárquica bem definida e rigorosa, em que a autoridade do líder e a solidariedade intergrupala eram a norma dominante e indiscutível” (LIMA, 2010, p. 184), a experiência e o modo de vida dos terreiros fornecem uma forte base que dá sustentação à organização da manifestação e viabilizam a realização das diversas ações que antecedem e acontecem durante a Caminhada.

Na véspera da Caminhada, a movimentação de pessoas é grande no Terreiro do Cobre. Membros da comunidade do terreiro cuidam de tarefas necessárias à realização da manifestação durante o dia, recebem donativos, e à noite pessoas dos diversos terreiros do bairro reúnem-se, cortando quiabo para preparar o amalá, oferecido a todos os participantes após a Caminhada. No candomblé, “a comida é fonte de axé” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 148); portanto, o preparo e a oferenda de alimentação aos adeptos do candomblé e participantes da Caminhada, propiciada pelo amalá, fortalecem o axé; no “universo, tudo é uma troca de axé” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 76). O trabalho se estende por toda a noite e adentra a madrugada. As turmas se alternam, de acordo com as possibilidades de cada um. “É muito trabalho e é caro também, para conseguir o dinheiro para fazer o amalá. Cada um dá, pede

aqui, pede ali, mas é muita coisa”, afirma Mãe Neinha, Joselinda, zeladora do Terreiro Pena Branca<sup>63</sup>.

Durante a manhã do dia 15 de novembro, dia da Caminhada, membros da comunidade religiosa do Terreiro do Cobre e colaboradores, homens e mulheres, segundo João, ogã do Terreiro do Bogum, preparam o amalá, sob a supervisão e coordenação de Mãe Valnizia. Andando pelo bairro, veem-se grupos de homens das comunidades de terreiro, com suas roupas de função<sup>64</sup>, percorrerem a rua Apolinário Santana, amarrando faixas brancas – os ojás – nos postes de luz, nos portões e fachadas de terreiros e casas de culto. Em práticas rituais do candomblé, essas faixas de tecido branco costumam ser sacralizadas e enlaçadas em árvores, assinalando a presença de Oxalá<sup>65</sup>; em muitos templos, espalham-se pelo terreiro no ritual das Águas de Oxalá. Na Caminhada, utiliza-se o kami, material mais barato que o tecido e que, segundo diversos interlocutores entrevistados, possui uma função decorativa, o que não retira sua importância enquanto elemento que compõe o “texto” da Caminhada, cujo significado simbólico permanece fundamentado nas práticas religiosas do candomblé.

Um outro aspecto da preparação da Caminhada merece ser destacado por sua relevância política: a capacidade de promover a cooperação, interlocução e reflexão entre religiosos afro-brasileiros de diversas comunidades de terreiro “do bairro”, de diferentes nações do candomblé, ao longo de quinze anos, em torno da questão da intolerância e do ódio religioso, de suas realidades e dos embates políticos que lhes atingem na contemporaneidade. Encontros e atividades geram intercâmbios e produção de ideias, elaboração de pensamento e criação de formas de comunicação dessas ideias para um público mais amplo e que contemplem as diversas comunidades religiosas.

Implementadas em diversos espaços de mobilização de religiosos afro-brasileiros ao longo das últimas décadas, a exemplo de fóruns de discussão,

---

<sup>63</sup> Entrevista realizada em 13 de fevereiro de 2020.

<sup>64</sup> É o nome dado às roupas usadas para rituais de sacrifícios, obrigações e tarefas diárias do terreiro, feitas de tecido de algodão. Também chamada “roupa de razão”, pois trabalhadores, no serviço diário, usavam vestimenta de pano grosso de saco de farinha de trigo, conforme Verger (*apud* BREGOLIN, 2018).

<sup>65</sup> Divindade nagô, orixá, que “simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água, um dos elementos que deram origem a novas formas de existência. [...] Os vivos e os mortos, os dois planos da existência, são controlados pelo asê de Orinsalá” (ELBEIN, 1993, p. 75). Ósalá “representa o princípio criador e formalizador das ideias” (BENISTE, 2006, p. 193), divindade ligada ao mito yorubano da gênese, responsável pela criação dos homens (NAPOLEÃO, 2018, p. 168).

seminários, coletivos etc., as discussões sobre temas relevantes da contemporaneidade brasileira fazem parte da estratégia de organização política das religiões de matrizes africanas e estabelecem redes de circulação e fluxos de comunicação/informação que se articulam em diversas escalas: nacional, regional, local.

A Caminhada é um movimento que não tem um contexto só local, mas de Brasil mesmo. Porque o Brasil está muito intolerante. Se acontece no Alto das Pombas, se acontece no Rio, em São Paulo, em outro lugar, a gente se preocupa, até como prevenção, para não acontecer aqui, mas o Engenho Velho é uma referência de luta. Muita gente pode pensar que a gente só pensa no nosso quilombo, mas não. A gente não se preocupa só com o que acontece com a religião, mas com as questões da sociedade. Não se trata de defender só a religião, a nossa lógica é combater as doenças que atingem a sociedade (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

Nas reuniões da coordenação, decide-se o tema que a Caminhada levará às ruas naquele ano, ao lado da questão central que lhe deu origem: o combate à intolerância religiosa. Durante a Caminhada, discursos proferidos fazem alusão ao tema anual e, em torno desse tema, como parte da preparação e antecedendo a Caminhada, realiza-se, a cada edição, pelo menos, uma atividade voltada à comunidade, podendo desdobrar-se em mais de um evento, conforme o ano.

Seminários, rodas de diálogo e uma audiência pública na Câmara de Vereadores estão entre as atividades preparatórias, abertas à comunidade, já realizadas. Entre 2011 e 2019, período em que matérias de mídias digitais e impressas, assim como material de divulgação dos organizadores veiculados em redes sociais da Caminhada noticiam o tema anual e as atividades preparatórias, foi possível identificar três eixos centrais: a educação, a valorização das religiões de matrizes africanas e o combate às violências que lhes atingem, de acordo com o Quadro 1, a seguir apresentado.

Entre os temas discutidos, estão: meio ambiente, família, escola, violência contra as mulheres. A abordagem desses temas da agenda contemporânea é direcionada a questões específicas ou ao modo como reverberam nas comunidades de terreiro. Embates entre segmentos de movimentos ambientalistas e entidades protetoras dos animais provocaram a discussão sobre questões ambientais e a criminalização de práticas religiosas de matrizes africanas com base em discursos de

defesa da natureza. A violência contra mulheres que atinge a sociedade brasileira foi discutida a partir das realidades vivenciadas pelas mulheres das religiões de matrizes africanas.

#### QUADRO 1 - ATIVIDADES PREPARATÓRIAS DA CAMINHADA

Ano	Tema	Atividade	Data	Local
VII-2011	Vamos assumir nossa religião: sou de Candomblé, e você?	“Projeto Novembro do Engenho Velho da Federação: Território Sagrado da Cultura Negra”	01/11	Terreiro Ilê Axé Alarabedé
VIII-2012	O meio ambiente e a criminalização das religiões de matriz africana	Seminário: O meio ambiente e a criminalização das religiões de matriz africana	09/11	Sede da Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação
IX-2013	Educação, trabalho, juventude viva	Seminário: Educação, trabalho e juventude viva	25/10	Escola Munic. Cidade de Jequié
X-2014	A força da família no candomblé sob as bênçãos dos mais velhos	Sem informação	-	-
XI-2015	Diversidade religiosa por direitos iguais	Audiência Pública - Diversidade religiosa: por direitos iguais	06/11	Centro Cultural da Câmara de Vereadores de Salvador
XII-2016	Professoras e professores, alicerces e pilares da educação	Seminário Religiosidades afro-brasileiras na escola: vozes. Diálogos, questões	14/10	Auditório da UNIFACS - partic. de alunos do Colégio Estadual Henriqueta Martins Catarino
XIII-2017	Respeito às mulheres: parimos, criamos, educamos, e somos vítimas deles?	Seminário Falas para bem viver: enfrentamento às violências contra as mulheres de religiões afro-brasileiras	10/11	Auditório da UCSal
XIV-2018	A justiça dos caboclos, orixás, voduns e nkisis já foi feita, continuaremos cultuando a nossa ancestralidade	Roda de diálogo Intolerância religiosa com estudantes  Roda de diálogo “Como proceder em casos de agressões” com representantes de terreiros e institucionais	21/10  Sem inform.	Escola Municipal Cidade de Jequié  Sem informação
XV-2019	15 anos na luta contra o ódio religioso	Seminário: 15 anos na luta contra o ódio religioso	31/10	Auditório da UCSal

Fonte: Compilação da autora.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Folhetos e cartazes de divulgação da Caminhada. Disponível em: <https://www.facebook.com/ixcaminhadacontraintolerancia>. Posts da imprensa digital. Disponível em: <http://www.irdeb.ba.gov.br/evolucaohiphop> e <http://mundoafro.atarde.uol.com.br>.

Também vale observar que o direcionamento do tema se encontra, muitas vezes, nitidamente ancorado em valores centrais da cosmologia do candomblé, como no caso de uma noção de família assentada no princípio da ancestralidade, que implica respeito e reverência devidos aos mais velhos. “A força da família no candomblé sob as bênçãos dos mais velhos” foi o tema escolhido em 2014. Na Caminhada de 2018, o tema “A justiça dos caboclos, orixás, voduns e Nkisis já foi feita, continuaremos cultuando a nossa ancestralidade” apresenta uma noção de justiça concebida com base nessa cosmologia, que envolve a mediação e trocas contínuas entre realidades humanas e não humanas, os caboclos, orixás, voduns e inquices ou nkisis. Na reunião de preparação<sup>67</sup> em que o tema foi definido, a proposta inicialmente apresentada “Justiça seja feita, seguiremos cultuando nossa ancestralidade” foi reformulada e, apesar da criminalização do chamado sacrifício de animais em cultos religiosos ter sido pautada para julgamento naquele ano pelo Supremo Tribunal Federal<sup>68</sup>, os organizadores justificaram a sua opção pela expressão “a justiça já foi feita”, por não estarem falando da justiça dos homens, mas da justiça dos ancestrais. “Assim fica mais afirmativo, porque ninguém vai deixar de fazer ebó”, disse um dos membros da reunião, naquela ocasião.

Por diversas vezes, os seminários de preparação aconteceram em escolas públicas do bairro e foram dirigidos a estudantes. Aqui, é possível reconhecer uma forma de continuidade da tradição de valorização da educação, promoção de projetos educativos e de iniciação em ofícios que resultassem em conquistas para o povo negro, presente na história dos terreiros no Brasil, conforme Sodré (2002). As diversas iniciativas, no presente, do Terreiro do Cobre e de muitos outros terreiros do bairro e da cidade, algumas delas mencionadas no capítulo dois, reafirmam essa forma de atuação no presente. Vale lembrar, também, que movimentos sociais negros, em diversos momentos da história, com diferentes táticas e estratégias, assumiram a educação como via para integração do negro na sociedade brasileira e na luta contra o racismo, segundo Figueirêdo (2016).

---

<sup>67</sup> Reunião realizada em 31 de julho de 2018 no Terreiro do Cobre.

<sup>68</sup> O julgamento sobre o sacrifício de animais em cultos religiosos no Supremo Tribunal Federal foi iniciado em agosto de 2018, a partir de recurso do Ministério Público do Rio Grande do Sul contra uma decisão do Tribunal de Justiça gaúcho que havia autorizado a prática em relação a religiões de matrizes africanas, “desde que sem excessos e crueldade” e deflagrou ampla mobilização nacional de religiosos afro-brasileiros. O STF decidiu, por unanimidade, pela constitucionalidade da sacralização e oferta de animais em rituais religiosos, em 28 de março de 2019 (BARBIÉRI; OLIVEIRA, 2019).

A própria realização de atividades abertas à comunidade coaduna-se com a história de participação e atuação social e civil dos terreiros em suas comunidades locais, também referida no segundo capítulo. Esse vínculo com as comunidades locais, muitas vezes formadas a partir do terreiro, constitui-se como um elemento da territorialidade do candomblé. Entre os temas elencados no Quadro 1, o único que não estava direcionado de modo mais específico às religiões ou religiosidades afro-brasileiras, embora relacionado às diversas iniciativas e projetos desenvolvidos pelos terreiros nas suas comunidades locais, focalizava a violência, responsável pela morte de muitos jovens do bairro, e a educação como via para possibilitar um futuro melhor. Em 2013, o seminário intitulou-se “Educação, trabalho e juventude viva”.

A preocupação com a violência no bairro foi incorporada ao nome dado à Caminhada pelo grupo de organizadores em 2007, quando passa a se chamar Caminhada contra a Violência e a Intolerância Religiosa, pela Paz (SOMBRA; REBOUÇAS, 2007). Uma das reivindicações e denúncias levadas às ruas na manifestação, a partir de então, é o repúdio à violência e ao extermínio do povo negro das periferias da cidade de Salvador, apresentado no folheto de divulgação como um “processo a que lugares e povos de descendência africana estão expostos neste país”. Assim, o propósito de dar visibilidade à falta de segurança no cotidiano local é apresentado numa perspectiva que amplia a denúncia, de modo a estendê-la aos lugares habitados pela população negra.

O termo religiões ou religiosidades afro-brasileiras exprime um duplo pertencimento, afirma um patrimônio próprio da história e da cultura brasileira e sua vinculação a uma origem africana; empregado pelos organizadores nos seminários de 2016 e 2017, reforça a ideia de que as ações se orientam pela preocupação em contemplar as diversas formas assumidas para organização dos cultos, em cada casa ou terreiro, que caracteriza as religiões de matrizes africanas no Brasil. O Terreiro Pena Branca, de Mãe Neinha, “registrado como terreiro no Culto-Afro” e assim referido na saudação que lhe faz a Caminhada, por exemplo, também é conhecido no bairro como a Casa de Seu Pena Branca. Mãe Neinha define a nação do seu terreiro como “uma mistura” e tem “mais de 50 anos no candomblé”, segundo afirmou. Realiza apenas uma festa pública anual, no aniversário do “seu caboclo” e tem “filhos de santo por afinidade”, mas não faz iniciação de novos adeptos, conforme relatou. A preocupação em contemplar diversas nações do candomblé e formas de expressão da religiosidade afro-brasileira, evidenciada na discussão do tema da Caminhada de

2018, foi sintetizada por um dos organizadores na reunião da coordenação: “Caboclos, orixás, voduns e nkisis. Acho que assim todo mundo está representado”.

A questão do combate à intolerância e ao ódio religioso tem o poder de agregar diversas comunidades religiosas, a partir da convergência de interesses daqueles que se reconhecem atingidos diretamente e ameaçados em suas existências pela hostilidade de algumas igrejas neopentecostais. Entretanto, o projeto de união das religiões de matrizes africanas, suas diversas variantes, comunidades litúrgicas e religiosos, a produção de consensos para posicionamentos frente ao Estado e à sociedade deparam-se com o dissenso, disputas e controvérsias em torno de práticas e posicionamentos que emergem nos espaços políticos criados e implementados pelos religiosos afro-brasileiros. Em diversos encontros, eventos, atos e manifestações ocorridos na cidade de Salvador, entre 2018 e 2019<sup>69</sup>, de modo recorrente, apelos e opiniões enfatizaram essa necessidade de união. A reincidência dessa referência indica que esse é um projeto em andamento que busca ampliação, ainda não percebido como uma realidade efetiva.

Tendo em vista que “a identidade é um processo sempre negociado e renegociado de acordo com critérios ideológico-políticos e as relações de poder” (MUNANGA, 1999, p. 108), a afirmação da identidade religiosa do “povo de candomblé” ou, de modo mais abrangente, das religiões afro-brasileiras no espaço público vai sendo (re)elaborada em iniciativas como a Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, que procuram transformá-la em práticas, criam enredos entre o religioso e o político, a cosmologia e a formulação de respostas aos desafios das realidades contemporâneas, a partir dos lugares em que se realizam.

Entre esses desafios está a compreensão da natureza dos fenômenos designados como intolerância religiosa e sua implicação com a denúncia e o combate ao racismo. As reflexões e os debates, ao longo dos anos, no processo de preparação da Caminhada, levaram à necessidade de comunicar que os conflitos que envolvem as religiões de matrizes africanas e igrejas neopentecostais no Brasil contemporâneo

---

<sup>69</sup> Entre outros, Roda de diálogo no Terreiro Tumba Junsara, em Salvador, no Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em 21 de janeiro de 2018; na Plenária Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, realizada em Salvador entre 13 e 15 de março de 2018, no Fórum Social Mundial; no Ato pelo Justo Direito de Alimentar e Celebrar Nosso Sagrado, em Salvador, em 8 de agosto de 2018 e no ato público organizado pela Frente Makota Valdina, intitulado Ebó Coletivo, em Salvador, em 15 de abril de 2019.

possuem dimensões e revestem-se de um caráter que não se manifestam em relação a outras religiões e estão relacionados ao racismo.

A decisão de substituir o termo intolerância religiosa por ódio religioso, ocorrida em 2019, quando a manifestação passou a se chamar Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, explicita uma ênfase no caráter violento das agressões e hostilidades dirigidas às religiões de matrizes africanas, e um consenso na direção de sua implicação com o racismo na sociedade brasileira.

O conceito de intolerância já vinha sendo problematizado, aí se tomou essa posição, mas já vinha sendo, há algum tempo, objeto de discussão. Havia muito mais uma acomodação a um termo inicialmente adotado, mas há muito tempo havia essa compreensão que o que a gente queria traduzir não era que houvesse essa aceitação por parte da sociedade, por parte das igrejas, por parte do Estado, mas de que a gente devesse, sim, se impor por conta do direito que o povo de candomblé tem de se manifestar publicamente e aí terminou sendo essa compreensão institucionalizada. Essa mudança é uma mudança importante para precisar o sentido político desse ato (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

Mãe Val afirma que ela e Makota Valdina nunca gostaram dessa palavra intolerância: “ninguém tem que ser o que o outro é, mas tem que se respeitar”. Segundo Valdélío, a opção pelo termo ódio religioso chama a atenção para a gravidade dos conflitos e sua relação com o racismo religioso, mas, em sua avaliação, o termo ódio religioso é uma expressão que encontra maior aceitação entre o povo de santo.

Não é tão visível para todas as pessoas de candomblé que o que se chama intolerância religiosa, [...], que esses atos das igrejas neopentecostais têm um caráter racial. Isso é, em boa parte, uma contribuição do discurso feminista negro, do discurso dos movimentos negros nessas Caminhadas que se institucionalizaram nos últimos 20 anos. O conceito de ódio religioso é [...] muito mais facilmente assimilável pelas pessoas que não têm essa aproximação discursiva, que não têm essa aproximação com o debate sobre as relações raciais (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

A história das relações raciais no país e as ambiguidades que revestiram o racismo brasileiro, resultante do modelo assimilacionista das relações raciais no Brasil, procurou construir uma identidade nacional com base na categoria da mestiçagem, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica, e investiu na consolidação de uma ideia de democracia racial como discurso hegemônico, de

acordo com Munanga (1999). Essa narrativa ainda repercute em diversas esferas da sociedade brasileira contemporânea e, apesar de cada vez mais insustentável, impõe dificuldades ao reconhecimento das diversas modalidades de manifestação do preconceito e da discriminação racial.

Na iniciativa que reúne os terreiros do Engenho Velho da Federação, a Caminhada, temas relacionados ao racismo, a questões de gênero ou mesmo ao meio ambiente são parte do esforço educativo, político-pedagógico, de comunidades de terreiro, e sua discussão é implementada a partir do modo como incidem na vida do bairro e das comunidades religiosas de matrizes africanas. Articulados à agenda de mobilização e ampliação do combate ao racismo, empreendido em diversas escalas – local, nacional e internacional, pelos movimentos negros e movimentos de mulheres negras, esses temas buscam a valorização das diferentes expressões de religiosidade negras na diáspora, ancoradas na afirmação da ancestralidade africana como parte de uma política de reparação ou de promoção da igualdade racial.

A presença dessas mulheres, desses homens intelectuais negros que estão dentro do Terreiro do Cobre contribuiu diretamente na transformação ao longo do tempo desse processo de ter introduzido essa dimensão pedagógica, essa dimensão política da Caminhada, essa dimensão pública, dessas alianças que foram feitas quando se busca instituições públicas, personalidades, parlamentares individualmente etc., da divulgação que é feita de maneira pensada como parte de um projeto de dar visibilidade a essas ações político-religiosas. Tudo isso tem uma contribuição enorme que vem de dentro dessa Caminhada, a partir dela ter esses sujeitos que a compõem mesmo (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

Diante das agressões e afrontas de igrejas neopentecostais aos terreiros e práticas religiosas afro-brasileiras no bairro do Engenho Velho da Federação, comunidades religiosas promovem uma mobilização voltada “para dentro” e “para fora”. Tanto reagem às agressões e exigem reconhecimento da sociedade e do Estado, quanto procuram fomentar debates relativos às desigualdades raciais e questões que atingem diretamente as comunidades de terreiro. Implementam a organização política de mulheres negras a partir de questões específicas das mulheres de candomblé, haja vista a centralidade das mulheres na liderança de muitas comunidades religiosas afro-brasileiras e a trajetória de participação em movimentos de mulheres negras de muitas das integrantes das comunidades dos terreiros que lideram a organização da manifestação.

Ao mesmo tempo, procuram afirmar e fortalecer relações de cooperação e solidariedade entre si. Ao fazê-lo, colocam em ação uma experiência participativa centrada, sobretudo, no modelo de organização comunitária dos terreiros (LIMA, 2010) e atualizam a tradição histórico-cultural de associação que negros e negras desenvolveram no Brasil, presente nas irmandades religiosas, fundamental ao surgimento dos candomblés como cultos organizados e na história dos movimentos sociais negros (PARÉS, 2018; FIGUEIRÊDO, 2016). O engajamento na organização da Caminhada de um número mais expressivo de adeptos e comunidades religiosas se dá, segundo os interlocutores, de acordo com possibilidades e habilidades de cada um por meio da presença em reuniões, da colaboração em determinadas tarefas ou através de doações. Esta é uma participação fundamental à sua realização e com o empenho de seus organizadores vem se ampliando ao longo dos anos. A mobilização, o comparecimento e a participação entusiasmada de diversas comunidades de terreiro e seus membros à manifestação no dia em que sai às ruas demonstram a sua importância para a vida do local.

**Figura 4** – Seminário preparatório da XV Caminhada. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 5 –** Decoração das ruas e terreiros para a XV Caminhada



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 6 –** Fachada do terreiro Odé Mirim. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

#### 4.3 A CAMINHADA NA RUA: RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO; TERRITORIALIDADE E IDENTIDADES NO CAMINHAR

O religioso e o político conjugam-se no ato performativo da Caminhada do Engenho Velho. As fronteiras embaralham-se. Em lugar de uma separação, o religioso e o político não só se apoiam mutuamente, mas acham-se intensa e ininterruptamente conectados, de tal maneira que se torna impossível traçar fronteiras delimitadas entre esses domínios.

No bairro, no dia da Caminhada, perguntada por um transeunte se haveria festa no terreiro naquele dia, porque a casa estava enfeitada com os grandes laços brancos, uma senhora do Terreiro Odé Mirim, na rua principal do bairro, informou que a decoração na fachada era “para a passeata”, o que parece ressaltar o sentido político da manifestação. Ademir definiu a Caminhada como uma manifestação político-religiosa e, Ana Maria como “uma manifestação mais religiosa do que política porque ela defende a liberdade religiosa; é por causa da religião que ela existe, nasceu por isso”, ratificando o caráter religioso, a partir de sua motivação, embora reitere o seu caráter político ao defender a liberdade religiosa. Valdélío enfatizou sua natureza religiosa, e justificou:

A Caminhada sempre mesclou o seu caráter religioso, o caráter religioso do candomblé, com uma ação política. A ação política para denunciar... durante todas as Caminhadas nós denunciemos a violência, denunciemos o descaso do Estado, dos poderes públicos, com o bairro, denunciemos a violência contra as mulheres, contra as crianças, o racismo. O tema de cada ano da Caminhada tem essa dimensão política, de denúncia e de reivindicação também, mas o que prevalece na Caminhada é o aspecto religioso. Primeiro pelo fato de você estar juntando pessoas de candomblé vestidas de candomblé, elas se apresentam publicamente como religiosas que elas são, quer dizer, elas não estão ali fazendo principalmente política, elas estão fazendo principalmente uma demonstração religiosa. Segundo, as cantigas que são cantadas pelos terreiros [...] são cantigas de candomblé. De candomblé de caboclo, de candomblé de orixá, de candomblé de vodun, de candomblé de inquice. [...] Isso também dá um caráter religioso à manifestação. No início da caminhada, é feito um ritual, no final de linha, pedindo licença aos orixás, no caso ao orixá Exu. É quando se joga milho branco, se solta os pombos etc. Assim como no final, quando se faz uma roda para se rezar para Oxalá que é o que acontece também em quase todos os candomblés, começa com Exu e termina com Oxalá. Então essa manifestação é uma Caminhada religiosa, mas ela tem essa dimensão política de

denúncia, de reivindicação e de respeito à presença do povo de candomblé na sociedade, no Engenho Velho, em Salvador, na Bahia e assim por diante (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

No candomblé, a dimensão sagrada permeia a história, conforme afirma Sodré (2002), e o envolvimento de formas de agenciamento e relações entre diferentes planos fazem parte da ontologia do candomblé, conforme discutido no segundo capítulo, com base em Goldman (2005), Flaksman (2017) e Sodré (2002). Evidenciando esse enredamento, no ato público que antecedeu o julgamento sobre a criminalização do sacrifício de animais nos rituais das religiões de matrizes africanas, realizado em Salvador,<sup>70</sup> ouvia-se por diversas vezes, dos participantes, que “é Xangô que vai resolver isso”, “está nas mãos dele”, do orixá associado à justiça.

Reis e Silva (1989), referindo-se à rebelião de 1835, o Levante dos Malês, e a partir daquele contexto, já assinalavam como um traço comum aos africanos esse envolvimento, ou enredamento, entre diferentes planos da existência.

A religião era uma linguagem política para os escravos. Na visão de mundo dos africanos, mesmo na de grupos muçulmanos, a linha que dividia o religioso do secular era bem fina. Quase tudo que acontecia neste mundo tinha algo a ver com os negócios do outro mundo de uma forma urgente e imediata. Por isso não faz sentido falar em subordinação da religião à política ou vice-versa (REIS; SILVA, 1989, p. 113).

Compromissos se estabelecem entre divindades, ancestrais, seres humanos, e os membros das famílias de santo devem honrá-los. Dessa forma, divindades e elementos sagrados intervêm nas situações, nos conflitos e desafios mundanos e são chamados a fazê-lo. Na Caminhada, como uma manifestação protagonizada por pessoas e comunidades de terreiro, há mediações entre diferentes planos e seres existentes, pois essas mediações constituem a realidade. “[...] Se o cosmos designa tudo que é, ele deve então ser expandido, conforme seu sentido literal, ao conjunto das entidades não humanas que participam nas ações humanas” (LATOURE, 2018, p. 432). Antes da Caminhada, práticas rituais “limpam o ambiente”, abrem os caminhos por onde o cortejo passará. Divindades atuam, fazem política.

---

<sup>70</sup> Ato pelo ‘Justo direito de alimentar e celebrar o sagrado’, realizado em 8 de agosto de 2018, na Praça Municipal de Salvador.

Tem uma interação entre as divindades na Caminhada, mas eles não se manifestam. Até porque está na rua. Eles estão ali por uma questão de gostar, de estar junto, mas não se manifestam, quem se manifestar é mentira. Só quem está ali é Exu, porque se a gente quer se comunicar, ele tem que estar. O milho branco tem vários sentidos, alimentar, limpar. É oferecido antes a Exu para abrir os caminhos, e é jogado para limpar, para saudar os terreiros. No final da Caminhada se canta para Oxalá; está agradecendo porque chegou, né? Aí oferece o amalá para Xangô e continua pedindo justiça (Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum).

O local de início e encerramento da Caminhada, a praça Mãe Runhó, é uma encruzilhada, de onde partem e onde se encontram vários caminhos. As encruzilhadas são identificadas ao inquite Nzila, nos ritos de nação Angola, ao vodun Elegbara, na tradição jeje, e ao orixá Exu, na liturgia nagô, como é mais conhecido, e está presente com diversos nomes nas inúmeras formas de expressão dos cultos afro-brasileiros. Exu “é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar” (ELBEIN, 1993, p. 131); “sem esse princípio nada se concretiza” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 69).

Todos os anos, Mãe Val, Valnizia Oliveira, na rua, junto aos demais participantes, de microfone na mão, faz um breve discurso de abertura e entoa saudações a Exu para dar início à Caminhada, com um pedido de licença para que tudo ocorra bem. Pombos brancos são soltos pelas crianças que seguram uma faixa alusiva à edição e ao tema da manifestação. Os participantes jogam para o alto, por cima das cabeças uns dos outros, o milho branco cozido (comida votiva de Oxalá), distribuído pelos organizadores, em saquinhos, momentos antes da saída do cortejo. Fogos estouram no ar. “Uma tradição do candomblé, uma forma de comunicação, de manifestação pública da presença do povo de terreiro. Os fogos fazem parte da história do candomblé, é uma forma de alegria, de anúncio de ocorrência de uma celebração”, explicou Valdélio. Palmas e atabaques ressoam. Cantigas de terreiro são entoadas, saudações a Exu – Laroîê, Exu! A atmosfera é de grande alegria e entusiasmo entre os presentes, que coreografam movimentos, danças, do candomblé, saindo em caminhada.

Na praça Mãe Runhó, na abertura da Caminhada de 2018, a yalorixá do Terreiro do Cobre ressaltou a união do povo de santo, ou povo de candomblé, em torno da noção de família.

Eu fiquei muito feliz porque existe um mito de que o povo de candomblé não se une e se a gente não se unisse meus irmãos, neste momento essa Caminhada não sairia porque só está saindo porque muita gente que está aqui neste momento doou, muita gente participou, muita gente contribuiu. A gente não tinha um tostão para fazer, e todos que estão aqui que contribuíram, sabem. Muita gente não foi com dinheiro, mas um quilo de milho branco, um quilo de arroz, uma palavra de conforto, um quiabo que cortou, uma galinha que comprou, meus irmãos, foram ajuda e se a gente não se unisse, a gente hoje não podia sair, porque a gente realmente se une, por isso está aqui. Agora, brigar a gente vai brigar sempre, porque família briga e nós somos uma família e, por isso, nós vamos brigar. [...] a gente não pode mais continuar dizendo que o povo de candomblé não se une porque se une sim, tanto se une que nós vamos sair agora aqui com esta Caminhada e não foi o Terreiro do Cobre sozinho que contribuiu, não foi o Cobre sozinho que comprou quiabo, que tratou galinha, que comprou milho branco, entendeu? Que comprou 40 quilos de camarão, 8.000 quiabos, 40 quilos de feijão fradinho, 40 quilos de farinha e de arroz, tudo de doação. Por isso eu peço a vocês que vamos a Exu agora, pedir a ele, o mensageiro, que continue protegendo a gente, porque todo mundo sabe que para o povo de candomblé é muito difícil tudo [...] então, vamos continuar brigando, se amando e se respeitando (Valnizia, yalorixá do Terreiro do Cobre)<sup>71</sup>.

Em sua mensagem, Mãe Val enfatiza o esforço coletivo que envolve a realização da Caminhada, as muitas dificuldades enfrentadas pelo povo de candomblé e vencidas com a contribuição e união de muitos. Reforça o sentimento de pertencimento a uma mesma família, conceito fundamental para as religiões de matrizes africanas manterem-se vivas no Novo Mundo, do qual não abdicaram africanos e africanas escravizados e seus descendentes, conforme Sousa Júnior (2011, p. 20). A família, historicamente consolidada nas comunidades de terreiro, cujos membros estão unidos por laços de parentesco “no santo”, serve de lastro para a configuração da família do povo de santo ou família do povo de candomblé, que ressalta os vínculos entre as várias comunidades religiosas. A ênfase dada a essa família do povo de santo insurge-se contra dissensões e disputas entre diferentes nações e comunidades de terreiro sem apagá-las, afinal, “família briga”.

O apelo à união entre religiosos e comunidades religiosas afro-brasileiras são recorrentes em eventos e debates sobre a intolerância religiosa, como dito anteriormente, e a ênfase que lhe é conferida está associada à emergência e afirmação das religiões afro-brasileiras como sujeitos políticos perante o Estado e ao enfrentamento da intolerância religiosa e do ódio religioso. No discurso proferido pela

---

<sup>71</sup> Trecho do discurso de abertura da XIV Caminhada pelo Fim da Violência, da Intolerância Religiosa e pela Paz, na praça Mãe Runhó, no Engenho Velho da Federação, em 15 de novembro de 2018.

yalorixá Valnizia Oliveira, essa necessidade de união é formulada com base na ideia de família e, ao fazê-lo, aciona um conceito que estrutura as relações nas comunidades de terreiro e o utiliza de modo a responder às demandas da contemporaneidade. Uma noção de família como povo, “em um sentido estrito, em termos de uma comunidade de comunicação e de reconhecimento mútuos, que possibilite uma orientação e ação compartilhada em direção ao cumprimento de objetivos públicos” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 61-62).

Saindo da praça Mãe Runhó, cujo monumento à sacerdotisa do Terreiro do Bogum está assinalado com um ojú no gradil que lhe cerca, os participantes seguem pela rua principal do bairro, Apolinário Santana, parando em frente e prestando homenagem a todos os templos e casas de culto que se situam em todo o seu percurso. Na frente dos terreiros, membros dessas comunidades religiosas esperam e saúdam a Caminhada com milho branco. Muitas vezes, canta-se para o orixá, vodun, inquice ou caboclo que rege o templo. Alguns templos trazem os atabaques usados nas cerimônias religiosas e tocam quando a Caminhada para em frente à sua porta. São trocas de bênçãos, que se expressam no candomblé em diversos momentos e de diversas formas. “Quando se toca para o orixá da pessoa, de seu terreiro ou cantigas que tenham a ver com a identidade religiosa da pessoa, por exemplo” (AMARAL, 1996, p. 279). Terreiros e casas de culto nas proximidades são lembrados, também saudados pelos porta-vozes da manifestação, ao microfone. Na Caminhada de 2019, muitas vezes, indicava-se a sua localização.

A referência ao bairro, nos discursos proferidos e nas ações que acontecem durante o ritual, é associada à presença de muitos candomblés que lá se estabeleceram e floresceram desde o final do século XIX. Palmas de coqueiro ou licuri na entrada e os grandes laços brancos na frente de templos ou de casas de culto, em toda a extensão da rua Apolinário Santana, identificam, enfeitam, assinalam a existência e demonstram a forte presença de terreiros no bairro. Lugares identitários, fundamentais para as religiões de matrizes africanas, lugares sagrados para as famílias de santo. Em becos e travessas que se ligam à rua principal, algumas casas de culto também têm os grandes laços brancos em suas fachadas, indicando que ali vive ou viveu alguém que reconhecidamente teve papel importante para as comunidades de terreiro ou que ali existe um terreiro, espaço sagrado da religião.

Em frente aos terreiros situados no percurso – Tanuri Junsara, de nação Angola; Terreiro do Cobre, de nação keto; Terreiro Ilê Axé Odê Mirim, de nação

Angola; o Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, conhecido como Casa de Oxumaré, de nação keto; Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Terreiro da Casa Branca, de nação keto; o Terreiro Zoogodô Bogum Malê Rundó, o Bogum, da nação Jeje-Mahi –, há pausas, paradas para saudações e, muitas vezes, abre-se um círculo e se dança, como acontece nas festas rituais. O Terreiro Ilê Axé Oba Tadê Patiti Oba, de nação keto, também situado no percurso, já na subida de volta à praça Mãe Runhó, é saudado e membros da comunidade do terreiro saúdam a Caminhada, mas não há pausa em frente a este templo, talvez pela sua localização em local bastante íngreme da ladeira do Bogum.

A Caminhada percorre toda a rua principal, chega à entrada do bairro, passa por grandes avenidas da cidade, como a Cardeal da Silva, trechos das avenidas Garibaldi e Vasco da Gama. Dali, sobe a ladeira do Bogum, oficialmente rua Manuel Bonfim, outra via de acesso ao Engenho Velho da Federação, por onde volta à praça Mãe Runhó para o encerramento.

Durante o trajeto, cantigas das diversas nações das religiões de matrizes africanas ali representadas são entoadas. Atabaques tocados por alabês, ogãs responsáveis pelos toques rituais e instrumentos musicais sagrados no candomblé puxam e acompanham as saudações. Os participantes dançam e vibram ao ritmo das cantigas, muitas vezes coreografando gestos e movimentos correspondentes às divindades. Em grande parte do percurso, as cantigas são entoadas por Mãe Val e, em certos momentos, outros babalorixás ou yalorixás exercem a liderança na condução das cantigas sagradas. A yalorixá do Terreiro do Cobre recomenda e pede aos participantes, pelo microfone, que evitem bebida alcoólica, assinalando o comportamento esperado durante o cortejo.

O percurso tem cerca de 6 km, aproxima-se do traçado de um círculo e se completa na praça Mãe Runhó, escolhida como ponto de partida e chegada da Caminhada (Mapa 4). “Círculo que simboliza a continuidade de nossa história e de nossa vida”, conforme folheto de divulgação da IV Caminhada, realizada em 2008. Na praça Mãe Runhó, é realizada a cerimônia de encerramento, quando se abre uma roda, tal como nas festas rituais, associada à noção de comunidade: a “grande roda, que gira no sentido anti-horário” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 77). Os participantes entoam cantigas para Oxalá. Iniciar com saudações a Exu e encerrar com cantigas para Oxalá faz parte da sequência prevista das cerimônias públicas do candomblé, o xirê, “estrutura que organiza a entrada das cantigas e danças ao som do ritmo

dedicado a cada orixá, cujo transe é previsto neste momento” (AMARAL, 1996, p. 280). Se, na Caminhada, o transe não ocorre, pois

É na festa que os orixás vêm à terra, no corpo de seus filhos, com a finalidade de dançar, de brincar, de xirê, termo que em ioruba significa exatamente isto. É através dos gestos, sutis ou nervosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que "falam" das ações e atributos dos orixás, que o mito é revivido, que o orixá é vivido, como a soma das cores, brilhos, ritmos, cheiros, movimentos, gostos (AMARAL, 1996, p. 276-277).

O retorno ao ponto de origem, uma encruzilhada, e a reverência aos espaços sagrados dos terreiros ao longo de todo o percurso dirigem o olhar para o bairro a partir da perspectiva da pessoa religiosa, para quem “há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p. 17). Os locais escolhidos para a saída e o encerramento, para pausas e saudações sobressaem por suas conexões com o sagrado. Produzem, concentram e estabelecem fluxos do axé.

Segundo Eliade (1992), o espaço e o tempo não são, para o homem religioso, nem homogêneos nem contínuos. O espaço sagrado é forte, significativo, é poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade, o único que é real; reproduz a obra dos deuses e é a réplica do universo criado e habitado pelos deuses. O tempo sagrado é, indefinidamente, repetível, circular, reversível e recuperável, tempo primordial, santificado pelos deuses. Em toda parte, o calendário festivo constitui um retorno periódico das mesmas situações primordiais e, conseqüentemente, reatualiza o mesmo tempo sagrado, afirma Eliade (1992).

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’ (ELIADE, 1992, p. 17).

A partir das características que prevalecem nas mais diversas expressões religiosas, Eliade (1992) afirma que os modos de organização do espaço e a experiência do tempo são aspectos definidores da oposição entre sagrado e profano.

Tal dualidade, presente em todas as crenças religiosas conhecidas, ainda que comporte variações infinitas, conforme Durkheim (1989), pode ser melhor compreendida no universo das religiões afro-brasileiras, considerando-se que sagrado e profano não se confundem, mas não se manifestam dissociados, pois, segundo Sousa Júnior (2003), não são concebidos como antinomias. “O espaço religioso do Candomblé abarca a sociabilidade humana nas suas mais variadas composições, sem negar o espaço sagrado, a vivência e a experiência”, de acordo com Amaral (2006 *apud* SILVA, 2010, p. 105).

Os mais diversos elementos do ritual – as cantigas sagradas; os toques dos atabaques; as coreografias dos participantes; os trajes dos adeptos; o milho branco cozido (ebô); os pombos brancos; a comida oferecida aos participantes, “fonte de axé” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 148); mesmo a cor branca predominante nas vestimentas, ojás e demais elementos rituais, símbolo da criação e do começo, segundo Sousa Júnior (2011) – provêm do universo religioso dos cultos de matrizes africanas. O amalá é preparado segundo preceitos rituais, “não leva todos os temperos”, segundo Ana Maria, omo orixá do Terreiro do Cobre. Artefatos, instrumentos, cantigas e toques, animais, deuses, terreiros e seres humanos fazem a Caminhada. Compõem o ritual com base na cosmologia e em valores de sacralidade do candomblé, em que o princípio da ancestralidade, da ligação entre origem e destino, das interações e enredos existentes na vida de todos os seres atuam, influem e possibilitam comunicações entre planos da existência, entre o mundo cotidiano e o mundo sagrado.

Segundo Latour (2018, p. 432),

A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos. [...] a cosmopolítica tal como Stengers a define, é um remédio contra o que ela chama da “maldição da tolerância”.

Em 2017, folhetos de divulgação da manifestação apresentavam a Caminhada como sendo organizada por terreiros do Engenho Velho e adjacências, o que assinala a necessidade de não restringir o pensamento sobre o bairro aos seus limites oficiais, mas, antes, pensá-lo a partir de relações que se estendem para além desses limites,

dadas pela história de ocupação daquela área da cidade, conforme apresentado no capítulo anterior, e pelos fluxos de axé. A área percorrida no trajeto circunscreve terreiros de longa tradição – Tanuri Junsara, Cobre, Odé Mirim, Ilê Oxumaré, Casa Branca, Bogum, entre outros – e evidencia redes de interação, caminhos, através dos quais se estabeleceram relações socioespaciais significativas para as comunidades religiosas dos terreiros. “Tem a necessidade de fazer um círculo e passa em pontos estratégicos: Engenho Velho, Gantois, Engenho Velho de Brotas, Vasco da Gama”, salienta Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum.

O cortejo destaca e recorta, com seu percurso, uma área de Salvador que historicamente se manteve interligada pelo Caminho do Rio Vermelho de Baixo, depois Estrada Dois de Julho e, hoje, avenida Vasco da Gama. Sousa Júnior (2019) apresenta notícia publicada no jornal *Alabama*, em 4 de janeiro de 1868, sobre folguedo realizado nessa Estrada para festejar os primeiros dias do ano, que reunia “gente de terreiro”, “cada um com sua insígnia” e considera se tratar de “uma ‘brincadeira’ no sentido falado pelas pessoas mais velhas dos terreiros [...] algo repleto de significado religioso” (p. 37-38). Abarcando o próprio Engenho Velho da Federação e localidades vizinhas, as imediações do Gantois, do Garcia, do Engenho Velho de Brotas e voltando pela avenida Vasco da Gama, a Caminhada assinala um território de pertencimento, reforça a identidade negra desse território e reafirma laços e intercâmbios, celebrando esses vínculos com alegria e em clima de fé e de festa.

Após as primeiras edições, membros da comunidade do Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé, conhecido como o Gantois, de nação keto, passaram a esperar, no portão dos fundos de acesso ao terreiro, com atabaques a postos, a Caminhada passar do outro lado da avenida Garibaldi. Em 2018, uma pausa demorada foi feita ali, enquanto muitos participantes atravessavam a avenida para cumprimentos recíprocos.

Em 2019, a presença de sacerdotisa e membros da comunidade do Terreiro Tumba Junsara, de nação Angola, do Engenho Velho de Brotas, no canteiro central da avenida Vasco da Gama, a esperar a Caminhada provocou muitas manifestações de júbilo. Em anos anteriores, o terreiro era saudado pelo microfone, do outro lado da avenida, e acenava para o cortejo. Dessa vez, o encontro foi celebrado com cantigas entoadas ao microfone pela liderança religiosa daquele terreiro. Fogos estouraram, como acontece a cada encontro ou homenagem.

Conforme a edição, paradas mais prolongadas podem ser feitas para homenagens especiais. Em 2017, a memória de Mãe Aice, que falecera

recentemente, foi reverenciada, colocando-se uma placa em frente ao Terreiro Odé Mirim, num momento de grande comoção. Em 2019, Makota Valdina, falecida em março daquele ano, foi a grande homenageada. Em frente à travessa em que se situa o terreiro de sua família, o Nzo Onimboyá, de nação Angola, foi lido ao microfone um discurso por Vilma Reis, omo orixá do Terreiro do Cobre e integrante do grupo de organizadores, em que constava lista nominal de sacerdotes e sacerdotisas fundadores de terreiros do bairro e seus sucessores, mencionando-se, muitas vezes, terreiros de outros locais da cidade e do país vinculados, por descendência, aos terreiros locais. Logo em seguida, finalizando o referido discurso, Makota Valdina foi aclamada e reverenciada como “a griô do nosso tempo”, “a guerreira do nosso tempo”, “aquela que espalhou o candomblé de Angola e a cultura bantu pelo Brasil. Ela que rodou o Brasil e o mundo falando da grandeza bantu”.

Por onde passa, o cortejo assinala o poder e a influência dos terreiros e de suas lideranças não só no bairro, mas na história das religiões de matrizes africanas no Brasil, da cidade de Salvador e da população afro-brasileira. Em 2018 e 2019, foram dirigidas saudações a comunidades religiosas de outros estados do país e de outras cidades da Bahia. A referência à importância crucial dos terreiros fundadores do bairro para a continuidade das tradições herdadas de africanos escravizados no Brasil lhes confere e evoca um lugar privilegiado na história das populações negras e das religiosidades afro-brasileiras, amplificando o significado da manifestação pública. A autorrepresentação do bairro que emerge na manifestação se transforma em instrumento de luta e mobilização política, um centro aglutinador de referências fundamentais para as populações negras brasileiras e sua religiosidade, um quilombo urbano. O destaque dado aos marcos territoriais de afrodescendência rememora que “a base do Engenho Velho era o candomblé”; segundo Seu Valter Neves, “o Engenho Velho é o útero” e, hoje, “uma referência de luta”, conforme Edmilson.

O passado [...] inscreve-se em uma lógica de construções e representações sociais vivenciadas coletivamente. Longe de ser absolutamente subjetiva, a memória individual é também fomentada pelo coletivo e vivida socialmente; compartilhar essa memória e repassá-la constitui-se em uma tarefa de cunho moral, social, histórico e político (GUIMARÃES, 2016, p. 244).

O simbolismo das ações realizadas quando se saúda cada templo e suas lideranças, atuais e antepassadas, confere aos terreiros “a marca de centro e ao que

nele acontece uma aura não só de importância, mas algo [...] relacionado à própria forma em que o mundo foi construído” (GEERTZ, 1999, p. 187), cabendo uma analogia com os cortejos reais analisados pelo autor que, através de um conjunto de formas simbólicas, assinalam a correspondência entre o poder de lideranças políticas e religiosas, sua influência na sociedade e no território englobado pelo cortejo. Na Caminhada, essa estratégia busca incidir sobre as relações de poder no local, diante de ameaças e ofensivas neopentecostais, e atua no sentido de legitimar o poder, a ação e as reivindicações dos terreiros na cidade e no país.

O passado dá sentido e está ligado ao presente pela resistência e lutas por reconhecimento de direitos das populações negras no Brasil. O candomblé é apresentado como matriz simbólica da cultura negra, fonte que abastece o repertório da reafirmação, que investe contra o apagamento da memória africana na diáspora. A ancestralidade comum faz a articulação entre religiosidade e combate ao racismo, e os guardiões e guardiãs da sabedoria ancestral são reverenciados pela memória do legado deixado. Ao apresentarem sua religiosidade inserida numa historicidade assinalada por perseguições e resistências, religiosos afro-brasileiros contrapõem-se aos discursos fundamentalistas que rejeitam as mediações históricas e encontram pontos de interseção entre a luta por liberdade religiosa e a luta contra o racismo, a ancestralidade e a negritude.

Enquanto vivenciada no cotidiano, a memória é parte do presente, está imersa no cotidiano das relações e práticas ali desenvolvidas, não é acionada como memória. Mas, diante de ameaças, agressões e ofensas de algumas igrejas neopentecostais aos templos e adeptos das religiões de matrizes africanas, que investem ostensivamente no apagamento desse passado, o território emerge como lugar de memória, como emblema da luta contra o esquecimento, porque há essa vontade de memória, como afirma Nora (1993). O bairro torna-se referente de um passado que não deve ser esquecido.

Distintas territorialidades hoje atuantes e, muitas vezes, em disputa no bairro afetaram a vida do local. O adensamento e urbanização do bairro e, mais tarde, o crescimento da violência em decorrência das disputas entre facções do tráfico de drogas, aliados à omissão do Estado, incidiram sobre territórios e territorialidades sagrados para as religiões de matrizes africanas. A territorialidade do povo de candomblé tornou-se, cada vez mais, circunscrita aos espaços dos terreiros, que tiveram suas áreas reduzidas, deixaram de ter acesso aos espaços de mato, à coleta

de folhas, a riachos, árvores destinadas a práticas rituais, e foram forçados a adaptações aos “novos” tempos, quando a área se converteu efetivamente em um bairro da cidade e se integrou ao espaço urbano, a partir dos anos 70, na segunda metade do século XX.

De acordo com Valdélío, há quinze anos o Engenho Velho era muito movimentado à noite. Bares, pontos de venda de comidas, de iguarias vendidas pelas mulheres, muitos eventos ligados a música, shows de grupos do bairro, além de grandes festejos, como o São João, tornavam o bairro atrativo aos jovens e com intensa vida social, que foi reduzida drasticamente. Entretanto, no dia da Caminhada, o bairro fica com seus bares abertos, à noite, até mais tarde. Há certa tranquilidade assegurada, o que faz reviver tempos em que o bairro não sofria tanto com o sentimento de insegurança que se instaurou nas últimas décadas. “A Caminhada tornou-se um evento que dá um novo colorido, uma nova alegria ao bairro. Isso, evidentemente, repercute nas atitudes por parte dessas igrejas que se instalaram lá”, afirmou.

Agradecimentos e saudações aos apoiadores, a parlamentares e alguns órgãos do Estado, em particular àqueles voltados à questão das desigualdades raciais e órgãos de defesa e assistência jurídica e judiciária, a entidades e coletivos que combatem o racismo, a intolerância e o ódio religioso chamam a atenção para outras escalas de articulação do território e remetem à territorialidade dos movimentos sociais e da mobilização em defesa das religiões de matrizes africanas, inseridos na arena política do combate ao racismo e das demandas por reconhecimento, direitos e interesses das populações negras na contemporaneidade. Mídias negras, movimentos políticos e culturais das populações negras brasileiras e, em particular, da Bahia, como blocos afro, afoxés e associações que, historicamente, se constituíram como espaços de organização dos negros e das religiões de matrizes africanas, como as irmandades religiosas e Sociedade Protetora dos Desvalidos, foram lembrados pelos organizadores, ao microfone, na Caminhada de 2019, e identificados como legítimos integrantes de uma ampla rede através da qual a resistência à subalternização e à discriminação das populações negras se desenvolve. Uma rede que se articula em diferentes escalas socioespaciais e justapõe tempos históricos.

Alianças, alinhamentos e convergências proclamados reforçam a ideia de uma continuidade na história da luta por reconhecimento e direitos, além de demonstrarem

a existência de uma rede com influência e capacidade de mobilização de recursos e instrumentos para defesa dos direitos e interesses de populações negras. Engajados em movimentos sociais negros e de combate ao ódio e ao racismo religioso, seus idealizadores participam dos debates e da adoção de estratégias que procuram equacionar raça e crença, ancestralidade e negritude, estabelecendo diálogos em torno e denunciando questões que, diretamente, afetam a vida do povo de candomblé e das populações negras no Brasil. Um esforço de caráter político e pedagógico, reflexivo, que constitui sujeitos e investe contra os diversos apagamentos que o racismo impõe às populações afrodescendentes e contra o qual insurgem-se, com a mediação de lideranças religiosas que se lançam na luta pela defesa de sua religiosidade e de suas comunidades, colocando no centro de sua manifestação princípios e fundamentos codificados em suas tradições religiosas. Ao designarem as agressões e hostilidades que atingem as religiões afro-brasileiras como ódio religioso, dirigem o olhar à desigualdade racial no Brasil, às práticas discriminatórias, herdadas do colonialismo e presentes no cotidiano, nas instituições da sociedade civil e do Estado brasileiros, explicitadas de modo ainda mais contundente por meio da expressão racismo religioso.

É a Bahia reunida contra o racismo religioso. Nossa homenagem a todas aquelas e a todos aqueles que lutam e lutaram. Nossa homenagem aos Tatas e Babas. Nossa homenagem aos Tatas e Babas que seguem fazendo a revolução para guardar a memória do nosso povo. XV Caminhada do Terreiros do Engenho Velho dando exemplo ao Brasil! (Vilma Reis, omo orixá do Terreiro do Cobre e organizadora da XV Caminhada de 2019)

O emprego do termo racismo religioso para nominar as agressões e violências que atingem as religiosidades afro-brasileiras durante a manifestação, no mesmo ano em que os organizadores decidiram mudar o nome da Caminhada, deixando de usar o termo intolerância religiosa e adotando o termo ódio religioso, aponta para a continuidade do debate quanto à percepção do fenômeno e o modo mais adequado para explicitar a compreensão que se tem dele, por parte do grupo da coordenação e entre os organizadores. Se o termo ódio religioso traz à tona, explicita, o caráter violento das agressões, colocando em pauta a discussão sobre o racismo, como ocorre nas atividades realizadas pela e em torno da Caminhada, o uso da categoria racismo religioso lhe confere centralidade e comunica um posicionamento que situa nas relações étnico-raciais, no preconceito e na desigualdade racial, a origem e

natureza dessa forma de intolerância praticada no Brasil contemporâneo. Segundo Antonio Cosme,

O movimento social, a depender do setor de atuação, começa a criar novos conceitos. Se o movimento chamado de intolerância religiosa não vai chamar de intolerância porque se questionou a palavra intolerância ou tolerar, isso é ódio, não, ódio não dá conta, então é racismo religioso. São diversas denominações, isso não é um consenso, mas existe esse debate [...]. Embora tenha essa expressão Caminhada contra a intolerância, contra o ódio religioso, cada vez mais a expressão racismo religioso ganha consistência (Antonio Cosme, ogã do Terreiro do Cobre).

Vale lembrar, conforme assinalado por Sales Júnior (2014) e discutido no primeiro capítulo, que a ancestralidade comum torna alvos de práticas racistas, de um lado, pessoas com características físicas aparentes, e, de outro, elementos culturais, mas as equivalências entre a identidade negra e a religiosidade de origem africana são variáveis nos diversos espaços políticos e historicamente contingentes, constituindo-se como um campo de hegemonia.

A Caminhada reúne pessoas que possuem formas de aproximação e relação com o candomblé muito distintas. Diferente do que acontece no processo de construção e preparação, nas ruas nem todos são membros de comunidades de terreiro. Estudantes, intelectuais, ativistas, políticos e pessoas de outras religiões, entre outros, compõem a multidão de participantes.

Padre Lázaro, da igreja católica do bairro, se fez presente em todas as Caminhadas, desde que assumiu a paróquia, em 2017, “em respeito à configuração do lugar e compreendendo que as lideranças religiosas são parte dessa configuração”, afirmou. Ele relatou também que já havia participado em anos anteriores, quando era pároco da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e estabeleceu relações de amizade com muitas pessoas do candomblé. Na missa do domingo que antecedeu à manifestação, padre Lázaro conclamou os fiéis da sua igreja a participarem da Caminhada de 2019, considerando ter alcançado uma maior presença de frequentadores de sua paróquia a partir desse chamado. Na Caminhada desse ano, foi convidado pelos organizadores a fazer uso da palavra, com o microfone do minitrio. Ele saudou as comunidades de terreiro presentes em seu nome, do pastor

Djalma Torres e do pastor Joel Zeferino, ambos da Igreja Batista de Nazareth<sup>72</sup>, declarando que “também fazemos parte dessa luta contra todo ódio, toda forma de intolerância, de maldade, de perversidade, de destruição da religião”<sup>73</sup>.

As alianças e o apoio de igrejas cristãs aparecem vinculados à atuação de determinadas lideranças religiosas e não como um engajamento institucional das igrejas, embora a igreja evangélica Batista de Nazareth se destaque por posicionamentos a favor do ecumenismo e tenha enfrentado grandes resistências no meio evangélico.

Duas jovens evangélicas destacavam-se entre os presentes da Caminhada de 2019, pois eram as únicas participantes que levavam cartazes onde se lia: ‘Cristãos contra o ódio religioso’ e ‘O amor lança fora o medo’. As jovens são integrantes da Igreja Metodista Filadélfia<sup>74</sup>, que funciona no bairro. O pastor dessa igreja, Ras André Guimarães, participa do movimento negro evangélico<sup>75</sup> e foi mencionado por alguns dos interlocutores, inclusive pelo padre Lázaro, como uma liderança religiosa que “combate a intolerância”. Entrevistadas por um jornal diário da cidade, as jovens de sua igreja afirmaram ter “um projeto de direitos humanos nos espaços de Jesus para mostrar que o respeito é possível e para que o povo evangélico possa dialogar com outras religiões”. Elas disseram ainda ser “importante que a gente venha, principalmente nesse contexto político. É fundamental que aqueles que discordam do discurso de morte venham anunciar a paz, como Jesus faria” (BORGES, *Correio*, 16 nov. 2019).

As razões para a participação das jovens evangélicas evidenciam um alinhamento ao discurso de defesa dos direitos humanos no âmbito da própria comunidade religiosa da qual fazem parte. A exibição de cartazes que as identificavam como evangélicas, que costumam se referir à sua identidade religiosa como cristãos, dá visibilidade à existência de discursos diferenciados sobre o convívio inter-religioso no campo evangélico e respalda-se em motivações religiosas para legitimar a sua

---

<sup>72</sup> A Igreja Batista de Nazareth foi fundada em 1975, em Salvador, por um grupo de jovens batistas dissidentes da Igreja Batista Dois de Julho, que, por sua vez, tem sua origem nos cismas ocorridos na Primeira Igreja Batista da Bahia. Aquela igreja nasce do questionamento quanto ao distanciamento dos batistas de questões sociais e políticas e afirma seu caráter ecumênico, aproximando-se de outros grupos religiosos e de movimentos sociais, conforme Petersen (2016).

<sup>73</sup> XV Caminhada pelo Fim da Violência do Ódio Religioso e pela Paz, em 15 de novembro de 2019.

<sup>74</sup> Denominação vinculada ao campo do protestantismo histórico ou evangélicos de missão.

<sup>75</sup> Segundo matéria publicada em jornal (BORGES, *Correio*, 16 nov. 2019). Conforme Silva (2011), o Movimento Negro Evangélico representa uma ação de pastores negros, inspirado no modelo norte-americano de ação política, que nega a necessidade de relacionar identidade negra e religiões afro-brasileiras ou as tradições populares do catolicismo.

participação na manifestação, “como Jesus faria”. Ao mesmo tempo, parecem dirigir-se aos próprios evangélicos, quando exibem no cartaz “o amor lança fora o medo”, sugerindo o “medo” entre evangélicos de “contaminação” ou aproximação de religiosos ou práticas das religiões afro-brasileiras.

Os cartazes das jovens evangélicas destacavam-se no conjunto não só por se identificarem com o campo evangélico, onde estão igrejas cujos discursos e ações são considerados intolerantes ou de ódio religioso. Podem ser vistos também como uma iniciativa que faz sobressair uma outra identidade e, ao mesmo tempo, afirma a palavra partilhada por sujeitos que não se atribuem uma mesma identidade.

À medida que adquiriu maior alcance e adesão ao longo dos anos, a Caminhada, uma manifestação do povo de candomblé, faz surgir, quando sai às ruas, “uma comunidade a mais gerada pelo encontro”, “uma comunidade de instante” (AGIER, 2011), a *communitas* (TURNER, 1974).

Num espaço delimitado e apropriado, o tempo de um acontecimento ritual, de um encontro, é simbolizado entre indivíduos e um coletivo, visível ou não. A unidade indivíduo-espaco-sociedade faz-se de maneira efêmera. [...] Uma ordem específica de relações e identidades só se torna possível pela definição consensual da situação como um momento de liminaridade (AGIER, 2011, p. 97-98).

A ideia de liminaridade remete à suspensão e transcendência, efêmera ou momentânea, das divisões e afiliações subgrupais ou de ocupação de posições estruturais que possibilitam fazer surgir a *communitas*, uma comunidade total, ou comunhão; um sentido do laço social entre todos os membros, com base em Turner (1974). Segundo o autor, essa experiência da *communitas*, embora momentânea, é significativa, tendo em vista que as pessoas retornam à estrutura, onde prevalecem fragmentações e exclusões, transformadas pela experiência, ainda que de diferentes maneiras, pois ela “abre caminho para mediação da estrutura” (TURNER, 1974, p. 157).

Tensões que ocorreram durante a Caminhada nos últimos anos evidenciam que os episódios de conflito inter-religioso no bairro não estão inteiramente superados. Em 2017, no final de linha do bairro, com os participantes reunidos para o encerramento da Caminhada, uma mulher que participava de um culto na Igreja Deus é Amor saiu e dirigiu diversas ofensas aos participantes da Caminhada. Segundo Valdério,

Foi um acesso, uma espécie de surto. Ela estava na igreja e saiu dizendo desconjuro, está dominado, uma coisa assim, que é uma forma deles se referirem ao povo de candomblé. Aí o pessoal foi para cima dela e ela terminou indo lá para o fundo da igreja. O pessoal de terreiro acabou acalmado também, e não aconteceu nada mais sério (Valdélío, ogã do Terreiro do Cobre).

Em 2019, “Mãe Val estava falando que o pastor agora está dizendo que o milho branco deixa a rua toda suja. [...] Até hoje a convivência não é tranquila. Sempre procuram problema”, disse Ana Maria, omo rixá do Terreiro do Cobre. Na Caminhada desse ano, já no final da manifestação, na subida da ladeira do Bogum, uma discussão exaltada entre um dos manifestantes e o motorista de um carro, que forçava impacientemente a passagem entre os inúmeros participantes que subiam a ladeira, chamou a atenção e provocou a intervenção de organizadores. Ouviam-se comentários entre os participantes de que o motorista do carro era pastor de uma das igrejas evangélicas do bairro, mas não foi possível identificar de qual das igrejas, e essa não parecia ser uma informação de grande interesse para os participantes, que se aglomeravam em torno do carro e acompanhavam, atentos, possíveis desdobramentos, o que não ocorreu. A situação se resolveu com o “pastor” esperando a diminuição do fluxo de pessoas.

Uma coisa é ser orientado pelo pastor e ser uma coisa institucional... que é como a Universal atua, de forma organizada mesmo, e algumas igrejas, diabolizando mesmo. A igreja incentivou, incentiva, mas tem pessoas que viajaram naquele negócio, que os pastores não têm mais controle. [...] Eu acredito que tem um pouco também pelo desequilíbrio de algumas pessoas, em virtude do que a própria igreja fez. Mas não que isso seja orquestrado pela igreja, porque a igreja já percebeu que é melhor atacar de outra forma, ou seja, usando a expressão diabo o tempo todo ou até falar de macumbaria dentro da sua igreja, mas jamais ir para porta do terreiro dos outros, porque eles sabem que isso dá problema. A própria Igreja Universal, você viu, foi condenada a pagar uma indenização pelo falecimento de Mãe Gilda. Hoje claro que vai ter, mas eles recuaram bastante. Eles chegaram lá nos anos 2000, com essa mentalidade muito truculenta de que iam evangelizar os terreiros. Hoje eles ficam ali na frente, entregam jornal, mas nem olham para a gente, nem ousam chegar. Porque eles já são orientados: Olhe, não vá entregar jornal ao pessoal do terreiro. Eles são orientados. Eles sabem disso. Não é à toa (Antonio Cosme, ogã do Terreiro do Cobre).

Transcorridos dezesseis anos, não se registram afrontas dirigidas aos terreiros no bairro, e a tensão adquiriu uma outra configuração, com episódios pontuais que

partem de indivíduos. A hostilidade já não é explicitada publicamente, como algo que parte do grupo, da igreja, como ocorreu na primeira década do século XXI, no bairro e em diversos lugares do Brasil. Segundo Mãe Val, “depois da Caminhada melhorou muito a convivência, eles passaram a respeitar mais”. “Com a Caminhada, eles ficaram mais na deles... e ajudou muito a cabeça das pessoas do terreiro. O modo de pensar, de entender. Ainda está mudando porque antes as pessoas não ligavam, achavam que isso não existe”, afirmou Edmilson, ogã do Terreiro do Bogum.

A reivindicação de paz, feita na Caminhada, apresenta, de modo muito contundente, “a necessidade, em um processo de paz, de não nos separar daquilo que nos fundamenta (por exemplo, nossas crenças)” (LATOURE, 2018, p. 435), sendo essa afirmação o “remédio contra a maldição da tolerância” de que nos fala Stengers (*apud* LATOUR, 2018). Vai além da denúncia de hostilidades e ameaças, amplia e intensifica redes de solidariedade e reconhecimento mútuo para favorecer a união das comunidades de terreiros das diferentes nações, a família do povo de candomblé, no combate a toda forma de ódio religioso.

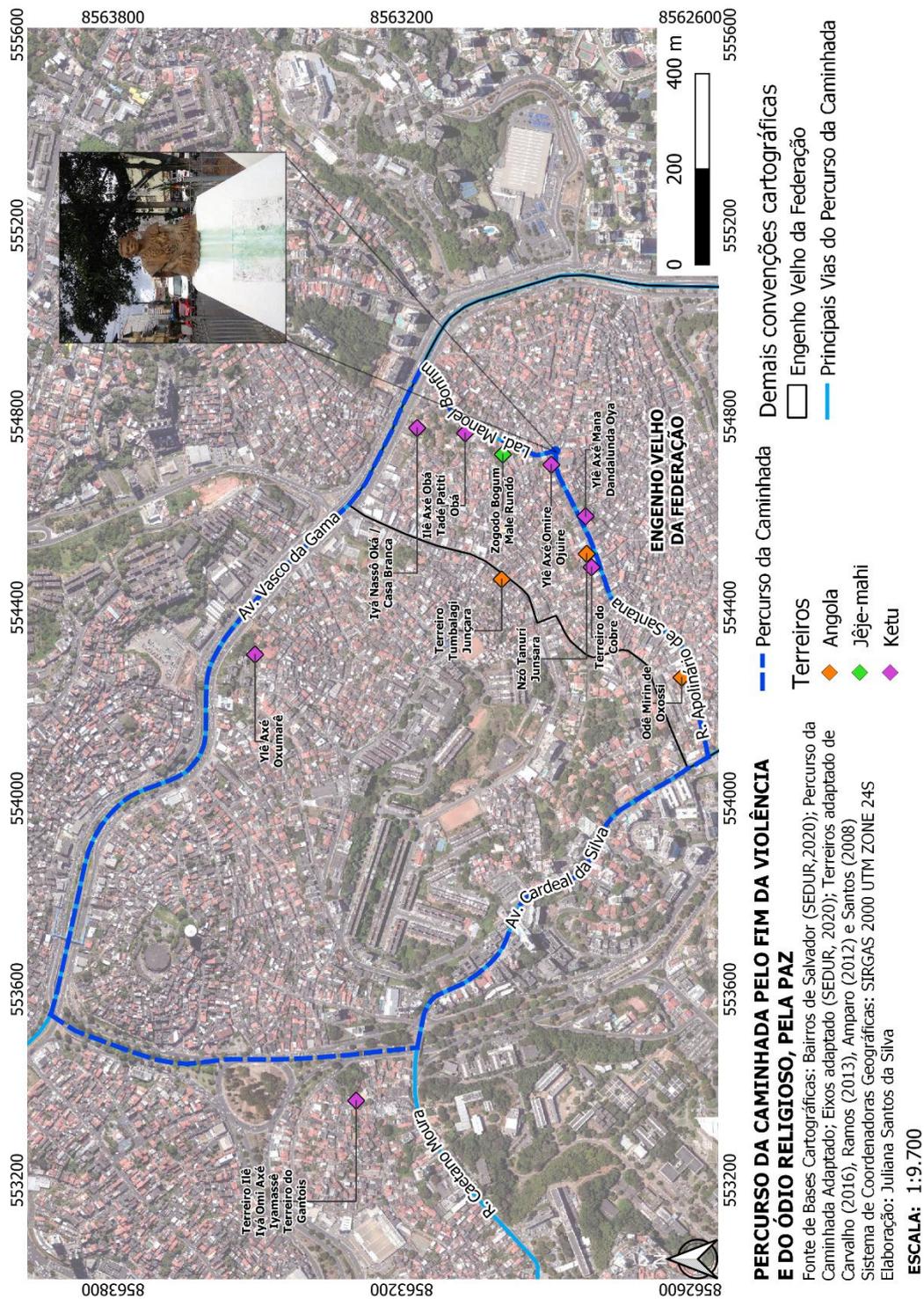
O ritual se baseia em orientações dadas por uma cosmovisão afro-brasileira que as religiões de matrizes africanas foram capazes de elaborar, de modo criativo e firmadas em suas referências africanas, em africanidades. Trocas de bênçãos e distribuição de bens sagrados entre as comunidades de terreiros do bairro e entre os participantes da Caminhada fortalecem o axé e favorecem as mediações entre planos da existência. A licença de Exu, o poder da criação de Oxalá e a justiça de Xangô são aliados na luta política e nos embates da vida. Os laços estabelecidos no mundo dos seres humanos por vínculos com uma ancestralidade sagrada são reiterados para o reconhecimento de direitos das comunidades religiosas e apresentam-se legitimados por uma história de resistências. Memória acionada para influir nos rumos da história.

Ao tempo em que a dimensão territorial está presente nos conflitos, a territorialidade do candomblé influencia na forma de atuação, demandas e reivindicações levadas às ruas pelo povo de santo, às quais se somam debates e questões presentes no discurso político dos movimentos sociais negros, também discutidos nos espaços dos terreiros, afinando-se ao combate ao racismo e a uma valoração racial negativa. Seus participantes reivindicam não só que o direito à liberdade religiosa lhe seja efetivamente assegurado, com base em princípios de igualdade e liberdade afirmados na tradição moderna ocidental, mas o reconhecimento da legitimidade de sua religiosidade e de sua filiação à tradição

africana. Ao se manifestarem publicamente com seus emblemas, ao encherem as ruas do bairro de pessoas vestidas com suas roupas rituais, gestos, cantigas, coreografias e deixá-las revestidas de milho branco (ebô), as comunidades de terreiro falam a linguagem da afirmação de identidades e fazem sobressair sinais diacríticos, que marcam e demarcam a sua afiliação, a sua identidade religiosa, ostentada com orgulho e positivada.

Ao saírem às ruas em Caminhada, os terreiros demonstram sua influência e força na configuração socioespacial do lugar e, assim, investem contra as ameaças de apagamento dessas marcas, de sua circulação no espaço público e na área da cidade cuja ocupação consolidaram. Contrapõem-se à territorialidade móvel de igrejas neopentecostais, que coloca em prática essa territorialidade, afeita ao pensamento neoliberal e dada pela proliferação e deslocamentos da clientela de sua igreja sobre um espaço sem marcas, aberto aos trânsitos e às apropriações de acordo com a implantação de marcas e logos, quantificável segundo a lógica das mercadorias, conforme Segato (2007). Assinalam templos e casas de culto no Engenho Velho da Federação, exibindo e ressaltando as marcas dessa religiosidade inscritas no território e sua territorialidade. Entrelaçam a história do bairro e das religiões de matrizes africanas, procurando amplificar o sentido político da manifestação e reforçando a imagem do bairro como um bairro negro, por suas africanidades e por reunir referências da resistência de populações negras à subalternização e à assimilação a uma sociedade nacional construída com base num modelo eurocêntrico e branco, agora representadas pelas comunidades e lideranças religiosas do candomblé.

Mapa 4



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 7** – Crianças, ebô e pombos na abertura da Caminhada



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 8** – Mãe Val, yalorixá do Terreiro do Cobre. Liderança da Caminhada. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 9** – Terreiro do Cobre no dia da Caminhada. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 10** – Saudação ao Terreiro Odé Mirim



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 11** – A Caminhada na rua. Nas fotos menores, homenagem a Makota Valdina. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 12** – Encerramento da Caminhada na praça Mãe Runhó



Fonte: Acervo da pesquisa.

**Figura 13** – Amalá servido aos participantes após a Caminhada. 2019



Fonte: Acervo da pesquisa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: FECHANDO O CIRCUITO

No Engenho Velho da Federação, bairro que reúne diversos terreiros antigos de Salvador, episódios de afronta e agressão de igrejas neopentecostais desencadearam uma reação conjunta de diversos terreiros de candomblé através da manifestação pública Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz, iniciativa da liderança religiosa do Terreiro do Cobre, em diálogo com outras lideranças religiosas do bairro.

A discussão de elementos selecionados, palavras e ações, sequências observadas que compõem o ritual, enquanto ato performativo, permitiu destacar orientações com base em princípios e concepções religiosas já consagrados nas religiões de matrizes africanas, aliados a uma ênfase na sua relação com a história do lugar e a uma resposta aos conflitos inter-religiosos alinhada a tendências que se apresentam em diversos movimentos afroreligiosos brasileiros.

Diversas iniciativas e articulações em diferentes instâncias por todo o Brasil conferiram maior capacidade de enfrentamento das agressões e ataques aos religiosos afro-brasileiros, dirigidos por igrejas neopentecostais, sobretudo a partir dos anos 2000. Impulsionando um processo que já vinha se delineando, comunidades religiosas do candomblé se apresentam na esfera pública como sujeitos políticos coletivos e disputam a elaboração de políticas públicas, recursos e o reconhecimento efetivo de direitos na sociedade brasileira.

Pautam-se, com diferentes possibilidades de articulação e ênfase, pelo discurso dos direitos humanos, igualdade, liberdade e direitos civis, assim como pela valorização das religiões de matrizes africanas e ideia de reconhecimento, articulada à afirmação da identidade negra e ao combate ao racismo. A partir da atuação de agentes religiosos que integram essas comunidades, das orientações de cada casa e de suas lideranças religiosas, assim como da capacidade de engendrar e estabelecer alianças, definem-se e implementam-se ações que se agregam à identidade de cada terreiro.

A Caminhada do Engenho Velho conjuga espiritualidade e política e segue um roteiro de ações padronizadas, onde se dão agenciamentos entre o mundo visível e invisível, com propósito de transformação social e política. Em sua dinâmica, tem se deixado potencializar por novas alianças e tece, nas atividades que promove e no diálogo que estabelece entre comunidades religiosas, conexões possíveis entre

práticas e lutas do movimento de mulheres negras, de defesa da liberdade religiosa e contra o racismo, a partir da participação de membros dessas comunidades, engajados nessas causas. A Caminhada não aponta para um mundo comum unificado, mas comum no sentido da coexistência entre uma multiplicidade de práticas. Entendida, aqui, como uma proposta de cosmopolítica, local e criativa, se abre à experimentação e ao imprevisível. Inscreve-se no espaço, orientando-se por concepções cosmológicas, saindo de uma encruzilhada e retornando ao ponto de origem, ciente de que a caminhada continua.

A afirmação da ideia de uma família do povo de candomblé se faz com base em valor central na estruturação das comunidades de terreiro, reitera a sua importância e lhe atribui um sentido ampliado, já presente nas relações de parentesco entre terreiros, mas aqui extensiva àqueles que se autoidentificam como sendo do candomblé. Reivindica-se um outro lugar para as religiões de matrizes africanas, como uma forma legítima de religiosidade e, assim, o candomblé se apresenta no espaço público, colocando em ação concepções e valores de sua cosmologia, reverenciando a ancestralidade, fortalecendo o axé, enviando e trocando bênçãos entre comunidades de terreiro do bairro, através do ebô, comida votiva de Oxalá, de cantigas, dança e toques sagrados.

A manifestação se apresenta como um momento em que o reconhecimento do pertencimento a uma mesma tradição procura se sobrepor aos contrastes e à possível competitividade que possa haver entre nações, que configuraram identidades religiosas no candomblé, a partir de diferenças litúrgicas, embora a história de cada terreiro envolva também relações de cooperação e possibilidades de combinações, vínculos e alianças. Assim, há, da parte do grupo de organizadores da Caminhada, um esforço deliberado de investimento na ampliação da participação de diferentes comunidades religiosas, saudações e reverências a templos e casas de culto que se vinculam às diferentes nações.

A mobilização criada em torno da Caminhada, nas atividades de preparação e no processo de organização da manifestação, faz proliferarem vínculos e alianças, e faz avançar a reflexão por meio da interlocução entre membros de diferentes comunidades, que se veem, direta ou indiretamente, atingidos por atos de intolerância, ódio e racismo religioso, apresentando-se como uma experiência que contribui e amplia a participação política.

O ritual volta-se “para dentro”, para as comunidades de terreiro, atuando no fortalecimento e ampliação de redes de solidariedade, colaboração e reconhecimento mútuos, e à construção de um espaço reflexivo sobre questões que afetam diretamente a vida de comunidades de terreiro e de seus adeptos, constituindo-se como um espaço de formação e atuação política com o protagonismo de lideranças religiosas e adeptos, e grande autonomia nas suas formas de organização comunitária, historicamente construída nos terreiros. O diálogo com outros segmentos, especialmente dos movimentos sociais negros e de movimentos afroreligiosos, se dá a partir das redes de relações e pertencimentos dos membros das comunidades de terreiro.

Religião, territorialidade e identidades se vinculam na Caminhada pelo Fim da Violência, do Ódio Religioso e pela Paz. A configuração socioespacial do lugar, a proximidade dos terreiros e uma rede de relações entre eles, ao lado da orientação com base em princípios da cosmologia do candomblé, conferem intensidade à experiência de união das diversas comunidades religiosas e afirmam a necessidade de seu fortalecimento para ampliação da capacidade de enfrentamento das ameaças e hostilidades, bem como para sua afirmação enquanto sujeito político.

Diante da ofensiva territorial de igrejas neopentecostais, as comunidades religiosas de matrizes africanas desenvolvem ações que se constituem em práticas da territorialidade do candomblé. Vínculos com o território são proclamados, e o trajeto do ritual indica um percurso que tanto se orienta por concepções cosmológicas quanto por circuitos da população negra, fluxos de comunicação e vínculos entre as comunidades religiosas. Os terreiros são destacados, suas fachadas decoradas com elementos simbólicos e explicita-se, publicamente, sua importância enquanto referências identitárias religiosas para o povo de candomblé. A exibição pública do quanto estão presentes naquela área da cidade contrapõe-se ao apagamento e invisibilização e busca incidir sobre as relações de poder no cotidiano local.

Nos discursos proferidos, sacerdotes e sacerdotisas, pessoas que exerceram papéis importantes para a religiosidade de matrizes africanas, são postos em destaque, referendando e referendados no princípio da ancestralidade, na ligação entre origem e destino. Aos terreiros se confere centralidade na história do bairro e se acentua seu envolvimento, historicamente constituído, com o meio comunitário local, incorporando denúncias e chamando a atenção para problemas que afetam a vida dos moradores e da população negra. Trata-se de se apropriar da memória e

convertê-la em história, para proclamar e fazer emergir uma outra narrativa sobre a presença dos terreiros no bairro e na cidade.

O número de denúncias de ataques e agressões a terreiros é crescente na Bahia, o que, por si só, não indica crescimento do número de episódios. Porém, ao lado de mudanças de estratégia da IURD e outras grandes igrejas neopentecostais, que passaram a investir cada vez mais na disputa por espaços institucionalizados da política, surgiram muitas pequenas igrejas com perfis fundamentalistas e adeptos que, movidos pela adesão às ideias propagadas pela teologia da guerra espiritual, continuam a ameaçar e empreender ações de intimidação e, muitas vezes, violência, patrimonial e física, aos terreiros e religiosos afro-brasileiros, sobretudo em bairros periféricos e populares, onde a ausência e omissão do Estado é parte do cotidiano de sua população.

No Engenho Velho da Federação, a percepção dos interlocutores é de que a manifestação produziu efeitos positivos, de maior respeito às comunidades religiosas de terreiro, opinião compartilhada por alguns dos moradores e comerciantes do bairro, não vinculados ao candomblé nem participantes da Caminhada, em conversas aleatórias durante a pesquisa.

Ao reunir grande número de participantes e uma atmosfera de grande envolvimento, o ritual cria um sentido de laço social entre todos os membros, faz a comunidade acontecer naquele momento, como afirma Turner (1974), para além de sua circunscrição espacial. Na experiência ritual, em sua liminaridade, todos os participantes, adeptos das religiões de matrizes africanas, e mesmo pessoas não vinculadas ao candomblé que integram o cortejo, encontram-se umas com as outras e, enquanto dura o encontro, caminham inteiramente juntas numa mesma celebração, direção e propósito. Vivenciam a coletividade, o que possibilita aos sujeitos que dela participam e ao próprio grupo novas interpretações da realidade, do passado e do momento presente.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

AMARAL, Rita de Cássia. O povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo. *In*: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). **Na metrópole**: textos de Antropologia Urbana. São Paulo: Fapesp, 1996. p. 252-298.

AMPARO, Ademir Santos. **Terreiro do Cobre**: gestão do conhecimento, comunicação e resistência. 2012. 79 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas, Gestão do Conhecimento e Desenvolvimento Regional) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2012.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/56160172/jose-carlos-gomes-dos-anjos-a-filosofia-politica-da-religiosidade-afrobrasileira>. Acesso em: 21 jun. 2019.

ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue**: religião e a história da violência. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASSOCIAÇÃO BENEFICENTE, CULTURAL E RELIGIOSA FILHOS DE FLAVIANA BIANC. **Caminhos da Sagrada Resistência**, 2021. Disponível em: <http://www.caminhosdasagrada.com.br>. Acesso em: 30 maio 2021.

BAHIA. CONDER. Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia. **Painel de informações**: dados socioeconômicos do município de Salvador por bairros e prefeituras-bairro /Sistema de Informações Geográficas Urbanas do Estado da Bahia (INFORMS – Org.). 5. ed. Salvador: CONDER/INFORMS, 2016. Disponível em: [http://www.informs.conder.ba.gov.br/wpcontent/uploads/2016/10/1\\_INFORMS\\_Painel\\_de\\_Informacoes\\_2016.pdf](http://www.informs.conder.ba.gov.br/wpcontent/uploads/2016/10/1_INFORMS_Painel_de_Informacoes_2016.pdf). Acesso em: 1º jun. 2019.

BARBIÉRI, Luiz Felipe; OLIVEIRA, Mariana. STF decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional. **Globo.com**, Brasília, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml>. Acesso em: 5 abr. 2021.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006.

BATISTA, Luís Vicente. Territórios, imagens e poderes. *In*: CORDEIRO, Graça Índias; BATISTA, Luís Vicente; COSTA, Antonio Firmino (orgs.). **Etnografias urbanas**. Oeiras: Celta Editora, 2003.

BECKER, Berta. Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**: Ciências Humanas, Belém, v. 5, n. 1, p. 17-23, jan./abr. 2010.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá**: àwon omi Òsàlá. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BORGES, Thais. Axé unido contra o ódio. **Correio**, Salvador, 16 nov. 2019.

BORGES, Thais. Após ataques, duas mil pessoas participam da 10ª Caminhada da Pedra de Xangô. **Correio**, Salvador, 10 fev. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/apos-ataques-duas-mil-pessoas-participam-da-10a-caminhada-da-pedra-de-xango>. Acesso em: 2 abr. 2019.

BORTOLETO, Milton. "**Não viemos para fazer aliança**": faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31032015-101339/pt-br.php>. Acesso em: 7 jun. 2020.

BRASIL. Ministério das Cidades. Secretaria Nacional de Programas Urbanos. **Regularização Fundiária**. Brasília, dez. 2005. 84p. Disponível em: [http://www.mp.go.gov.br/portalweb/hp/9/docs/doutrinaparcel\\_35.pdf](http://www.mp.go.gov.br/portalweb/hp/9/docs/doutrinaparcel_35.pdf). Acesso em: 12 jan. 2019.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (RIVIR 2011-2015)**: resultados preliminares. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos - SDH/PR, 2016.

BREGOLIN, Débora Bresolin. **A moda como linguagem**: singularidades e códigos vestíveis no trânsito entre o profano e o sagrado do candomblé. 2018. 123 f. Dissertação (Mestrado em Letras, Cultura e Regionalidade) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/bitstream/handle/11338/4172/Dissertacao%20D%C3%A9bora%20Bresolin%20Bregolin.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 jan. 2021.

CAMPOS, Leonildo Silveira. "Evangélicos de missão" em declínio no Brasil: exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 173-221.

CAMPOS, Lucas Ribeiro. **Sociedade protetora dos desvalidos**: mutualismo, política e identidade racial em Salvador (1861-1894). 2018. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 85-119.

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

CARVALHO, Caê Garcia. **Entre práticas e representações: o bairro do Engenho Velho da Federação segundo candomblecistas (Terreiro do Cobre) e evangélicos (da Igreja Universal)**. 2016. 228 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; BARRETO, Vanda Sá. Segregação residencial, condição social e raça em Salvador. **Cadernos Metrôpole**, São Paulo, n. 18, p. 251-273, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/metropole/article/view/8737/6484>. Acesso em: 11 nov. 2020.

CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. *In*: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. p. 133-148. (Coleção Antropologia da política, 12) Disponível em: [http://www.marizapeirano.com.br/livros/o\\_dito\\_e\\_o\\_feito.pdf](http://www.marizapeirano.com.br/livros/o_dito_e_o_feito.pdf). Acesso em: 15 maio 2019.

CLEMENTE, Claudelir Correa; SILVA, José Carlos Gomes da. Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. **Crítica e Sociedade**, Revista de Cultura Política, Uberlândia, v. 4, n. 1, p. 86-106, 2014.

CLIFFORD, James. Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule. *In*: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 179-226.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo, anti-sincretismo e dupla-pertença em terreiros de Salvador. *In*: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). **Novas tramas do Sagrado: trajetórias e multiplicidades**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2009. p. 189-259.

COSTA, Ana de Lourdes R. da. **Ekabó: trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX**. 1989. 260 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989.

COUTINHO, L. O diabo entra na briga entre Edir Macedo e Valdemiro. **Veja**, São Paulo, 24 mar. 2012. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/o-diaboentra-na-briga-entre-edir-macedo-e-valdemiro>. Acesso em: 20 ago. 2020.

CUNHA JR, Henrique. Africanidade, afrodescendência e educação. **Educação em debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p. 5-15, 2001. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/14604>. Acesso em: 11 jan. 2021.

DOURADO, Cláudia Marques. **Orixás do Dique do Tororó**: simbologia e problemática cultural da população afrodescendente baiana. 2009. 153 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, Programa de Pós-Graduação do Instituto de Arquitetura e Urbanismo IAU- USP, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 6-19, 2011.

DUARTE, Everaldo Conceição. **Terreiro do Bogum**: memórias de uma comunidade Jeje-Mahi na Bahia. Lauro de Freitas, BA: Solisluna, 2018.

DURKHEIM, Émile. **A formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELBEIN, Juana dos Santos. **Os nàgô e a morte**: páde, àsésé e o culto égun na Bahia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas. **Contemporânea**, Dossiê Desafios contemporâneos da sociologia da religião, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 289-308, jul./dez. 2015.

FIGUEIRÊDO, Andersen Kubnhavn. **Ativismo negro em Salvador no período da ditadura militar (1970-1980)**. 2016. 195 f. Dissertação (Mestrado Profissional em História da África da Diáspora e dos Povos Indígenas) - Universidade Federal do Recôncavo, Cachoeira – Bahia, 2016.

FLAKSMAN, Clara. Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia. **R@U- Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 153-169, jul./dez. 2017.

GBNEWS, Orquestra afro-percussiva Aguidavi do jêje faz primeiros shows fora da Bahia. **GB News**, Rio de Janeiro, 23 set. 2019. Disponível em: <https://www.gbnews.com.br/single-post/2019/09/23/Orquestra-afro-percussiva-Aguidavi-do-J%C3%AAje-faz-primeiros-shows-fora-da-Bahia>. Acesso em: 3 out. 2019.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. Religiões no Brasil dos anos 50. **Plura**, Revista de Estudos da Religião, Associação Brasileira de História das Religiões, v. 3, n. 1, p. 79-96, jan./jun. 2012.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872008000200005>. Acesso em: 2 dez. 2018.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser. Observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOMES, Marco Aurélio Andrade de Figueiras. Escravismo e cidade: notas sobre a ocupação da periferia de Salvador no século XIX. **Revista de Urbanismo e Arquitetura**, Salvador, v. 3, n. 1, p. 9-19, 1990. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/1352>. Acesso em: 22 mar. 2020.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. 34. ed. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 1999.

GUIMARÃES, Larissa Maria de Almeida. O “imaterial” enquanto representação: inventário dos ofícios tradicionais do Centro Histórico de Belém/PA. *In*: URIARTE, Urpi Montoya; MACIEL, Maria Eunice (orgs.). **Patrimônio, cidades e memória social**. Salvador: EDUFBA, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *In*: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. p. 51-99.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. **Cadernos Ceru**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-70, dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/issue/view/863>. Acesso em: 3 jul. 2020.

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Chega de Etnografia! A educação da atenção como propósito da Antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 427-441, abr. 2018.

LEAL, Claudio. Terreiros de Salvador protestam contra intolerância de evangélicos. **Terra Magazine**, 12 nov. 2011. Disponível em:

<https://www.olhardireto.com.br/noticias/exibir.asp?id=218336&noticia=terreiros-de-salvador-protestam-contra-intolerancia-de-evangelicos>. Acesso em: 3 abr. 2018.

LEITE, Ilka Boaventura. Território negro em área rural e urbana - algumas questões. Terras e territórios de negros no Brasil. **Textos e Debates**, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – UFSC, Florianópolis, ano 1, n. 2, p. 39-46, 1990. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 8 dez. 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

LIMA, Vivaldo da Costa. Lessé Orixá: nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais. Salvador: EDUFBA, 1977.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 26 jun. 2020.

LOCKE, John. **Carta a respeito da tolerância**. São Paulo: IBRASA, 1964 [1689].

MACHADO, Monica Sampaio. Territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 36-49, jul./dez. 1997. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/issue/view/515>. Acesso em: 27 nov. 2019.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p. 21-34, jul. 2003.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/i/2004.v18n52/>. Acesso em: 12 mar. 2019.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação, a demonização dos cultos afro-brasileiros. *In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro.* São Paulo: Edusp, 2015. p.119-147.

MARINHO, Nilson. Terreiros fazem petição e pedem que ataque à Pedra de Xangô seja investigado. **Correio**, Salvador, 2 jan. 2019. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiros-fazem-peticao-e-pedem-que-ataque-a-pedra-de-xango-seja-investigado/>. Acesso em: 4 jan. 2019.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO JR., Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o Censo de 2010.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 222-242.

MATTEDI, Maria Raquel Mattoso. **As invasões em Salvador: uma alternativa habitacional.** 1979. 211 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1979.

MATTOS, Wilson Roberto de. **Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador, 1850 - 1888).** Salvador: EDUNEB/ EDUFBA, 2008.

MBEMBE, A. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 23, n. 1, p. 185-209, 2001.

MELO, Gustavo José Jaques de; LÜHNING, Ângela Elisabeth. Samba junino, patrimônio cultural da cidade de Salvador: uma abordagem histórica e contemporânea. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas, BA, v. 8, n. 2, p. 179-198, jul./dez. 2018.

MELO, Gustavo José Jaques de. **Samba Junino: o samba duro e o São João de Salvador.** 2017. 154 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro, **Anuário Antropológico** [Online], Brasília, v. 35, n. 2, p. 125-152, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/939>. Acesso em: 19 abr. 2019.

MOTA, Emília Guimarães. Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas. *In: Reunião Anual da ANPOCS, 41., 2017, Caxambu. Anais [...]* Caxambu: ANPOCS, 2017. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt29-11>. Acesso em: 4 nov. 2018.

MOTT, Luiz. **Bahia, inquisição e sociedade.** Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA\\_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1028/1/BAHIA_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf). Acesso em: 18 out. 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUSICÁLIA. **O som do Afoxé Bloco Ijexá da Bahia**, 20 maio 2010. Disponível em: <http://revistamusicalia.blogspot.com/2010/05/o-som-do-afoxe-bloco-ijexa-da-bahia.html>. Acesso em: 2 set. 2019.

NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário Yorùbá**: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Dez freguesias da cidade de Salvador**: aspectos sociais e urbanos do século XIX. Salvador: EDUFBA, 2007.

NASCIMENTO, Maria Cristina do. Movimento social negro (MSN) e religiões afro-brasileiras: questões identitárias e a promoção da igualdade racial. **Cadernos do Ceas**, Salvador/Recife, n. 240, p. 185-216, jan./abr. 2017.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e nação. *In*: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008. p. 193-236.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. As trajetórias do sagrado. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 115-132, 2008.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-96, out. 2005.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. (Col. Feminismos Plurais)

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez.1993.

NOVAIS, Wendel. Intolerância religiosa: busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo pela 2ª vez. **Correio**, Salvador, 15 jul. 2020. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/intolerancia-religiosa-busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-pela-2a-vez/>. Acesso em: 17 jul. 2020.

OLIVEIRA, Elza. Procissões - De estratégia de territorialidade à expressão de religiosidade popular. **Sacrilegens**, Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 15-32, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2013/03/9-2-3.pdf> 27. Acesso em: 18 jun. 2020.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. Religião e participação política: considerações sobre um pequeno município brasileiro. *In*: TOLDY, Teresa; THALER, Mathias (orgs.). Secularismos hoje. **E-Cadernos Ces**, Coimbra, n. 13, p. 36-63, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/568#entries>. Acesso em: 20 dez. 2020.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Feitiço de Oxum**: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros. 2005. 383 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, jul./set. 2011.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2015. p. 29-69.

PALMARES. **Nota de pesar**. Fundação Palmares, 2019. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=5363>. Acesso em: 15 out. 2020.

PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé**: história e formação do ritual jeje na Bahia. 3. ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2018.

PÉCHINÉ, Serge. **Intolérance et reconnaissance religieuse à Salvador de Bahia**: le face-à-face des Églises néopentecôtistes et des religions de matrice africaine en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Tradução de Michel Colin. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia e École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salvador e Paris, 2013.

PÉCHINÉ, Serge. Intolerância religiosa em Salvador da Bahia – o vis-à-vis entre as Igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. **Revista Magistro**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO, Duque de Caxias, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 166-179, 2011.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002. (Coleção Antropologia da política, 12) Disponível em: [http://www.marizapeirano.com.br/livros/o\\_dito\\_e\\_o\\_feito.pdf](http://www.marizapeirano.com.br/livros/o_dito_e_o_feito.pdf). Acesso em: 1<sup>o</sup> jun. 2020.

PEIRANO, Mariza. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos**, Revista de Antropologia, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. (Coleção Ciências Sociais Passo a Passo, 24)

PETERSEN, Diogo Seixas. **"Uma igreja de luta, resistência e fé!"**: a igreja Batista Nazareth (Salvador- Ba, 1974-1990). 2016. 128 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/32048/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Petersen%2c%20Diogo%20Seixas.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2021.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. p. 49-51.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Ciências Sociais e religião: a religião como ruptura. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 17-34.

PIERUCCI, Antonio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 67-84

PINHO, Osmundo Santos de Araujo. **O mundo negro**: hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador. Curitiba: Editora Progressiva, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2010.

PINHO, Osmundo de Araujo. Novos sujeitos afrodescendentes e pluralização da modernidade em Salvador - BA. *In*: Encontro Anual da ANPOCS, 27. Caxambu, Minas Gerais, 2003. **Anais eletrônicos** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2003. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/27-encontro-anual-da-anpocs/gt-24/gt23-17/4308-opinho-novos-sujeitos/file>. Acesso em: 20 dez. 2020.

PINTO, Valdina de Oliveira. Minha infância e juventude no Engenho Velho. Ginga e malícia através do mel. **Nação Griô**, maio 2008. Disponível em: <https://acaogrio.wordpress.com/2008/05/04/ginga-e-malicia-atraves-de-mel>. Acesso em: 18 fev. 2018.

PORTELLA, Daniel Deivson Alves *et al.* Homicídios dolosos, tráfico de drogas e indicadores sociais em Salvador, Bahia, Brasil. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 631-639, fev. 2019. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232019000200631&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232019000200631&script=sci_arttext). Acesso em: 6 jun. 2020.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Raça, etnia e nação. *In*: **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998. p. 33-54.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 282-305.

PRANDI, Reginaldo O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**: Dossiê Religiões no Brasil, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, set./dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/i/2004.v18n52/>. Acesso em: 21 nov. 2018.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR (PMS). **SIM-Salvador**: Sistema de Informações Municipais. Salvador, 2019a. Disponível em: <http://www.sim.salvador.ba.gov.br>. Acesso em: 20 set. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR (PMS). **Prefeitura Bairro**: unidade Barra/Pituba. Salvador, 2019b. Disponível em: <http://prefeiturabairro.salvador.ba.gov.br/index.php/unidades/barra-pituba>. Acesso em: 3 out. 2019.

QUEIROZ, Tiago. Acontece nesse domingo (27) a VI Caminha do Povo de Santo do Nordeste de Amaralina. **Nordesteusou**, 25 maio 2018. Disponível em: <https://nordesteusou.com.br/noticias-do-nordeste/povo-de-santo-do-nordeste-de-amaralina/acontece-nesse-domingo-27-a-vi-caminha-do-povo-de-santo-do-nordeste-de-amaralina>. Acesso em: 02 abr 2019.

RAMOS, Cleidiana Patrícia Costa. **O discurso da luz**: imagens das religiões afro-brasileiras no arquivo do jornal **A Tarde**. 2009. 276 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

RAMOS, Cleidiana. Caminhada celebra liberdade religiosa. **A Tarde**, Mundo Afro, Salvador, 20 jan. 2011. Disponível em: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/tag/itapua/>. Acesso em: 2 abr. 2019.

RAMOS, Cleidiana. Terreiro será reativado depois de 20 anos em Salvador. **A Tarde**, Salvador, 30 jun. 2014. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/terreiro-sera-reativado-depois-de-20-anos-em-salvador-1602478>. Acesso em: 9 out. 2020.

RAMOS, Cleidiana. Precisamos de respeito. Valnizia Pereira Bianch. **A Tarde** [On line], Balaio de Ideias, Mundo afro, Salvador, 18 nov. 2015. Disponível em: <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-precisamos-de-respeito>. Acesso em: 20 abr. 2018.

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairros negros**: uma lacuna nos estudos urbanísticos: um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). 2013. 332 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

RATTS, Alex. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 17/18, p. 77-88, jan./ dez. 2004. Disponível em: <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7855/5683>. Acesso em: 10 dez. 2019.

RATTS, Alex. Os lugares da gente negra: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. *In*: SANTOS, Renato Emerson dos (org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alii, 2012. (Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates)

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, Salvador, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006.

REINHARDT, Bruno. **Espelho ante espelho**: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. 2006. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

REINHARDT, Bruno. Temporalidade, ética e contingência na pós-colônia africana: esperando por Deus em Gana. **Ilha**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 175-212, dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-34.2017v19n2p175/36006>. Acesso em: 18 maio 2020.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, Monique. A caminhada em tempos de pandemia: terreiros do Engenho Velho da Federação se reinventaram para continuar a luta pelo respeito às religiões de matriz africana. *In*: ASSOCIAÇÃO BENEFICENTE CULTURAL E RELIGIOSA FILHOS DE FLAVIANA BIANC. **Caminhos da sagrada resistência**. 2021. Disponível em: <https://caminhosdaresistencia.com.br>. Acesso em: 12 jun. 2021.

RODRIGUES JÚNIOR, Nilton. Intolerância religiosa, uma possibilidade de análise. **Acesso Livre**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 20-31, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://revistaacessolivre.files.wordpress.com/2015/09/nilton-rodrigues-jc3banior.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

ROLNIK, Raquel. Exclusão territorial e violência. **São Paulo em Perspectiva**: a violência disseminada, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 100-111, out./dez. 1999. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88391999000400011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88391999000400011). Acesso em: 14 jun. 2019.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10., 2005, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: USP, 2005. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf>. Acesso em: 20 set. 2019.

SACK, Robert David. O significado de territorialidade. *In*: FERRARI, Leila Christina Dias Maristela (org.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. 2. ed. rev. Florianópolis: Insular, 2013. p. 63-89.

SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino de. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. **Estudos de Sociologia** [online], Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 2, n. 20,

2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/issue/view/2596>. Acesso em: 19 fev. 2020.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, jul./dez. 1997.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil. Salvador: Edufba; Pallas, 2004.

SANTANA, Raphael. "A intolerância religiosa perpassa pela ignorância", diz diretora de Patrimônio e Humanidades da FGM. **A Tarde**, Salvador, 17 jul. 2020. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/2132972-a-intolerancia-religiosa-perpassa-pela-ignorancia-diz-diretora-de-patrimonio-e-humanidades-da-fgm>. Acesso em: 30 ago. 2020.

SANTIAGO, Cybèle Celestino; CERQUEIRA, Karina Matos de Araújo F. **Sobre arcos e bondes**: resgatando a memória urbana de Salvador. Salvador: EDUFBA, 2019.

SANTOS, Almir. Uma breve história dos bondes de Salvador. **Observatório do cotidiano**, Salvador, 13 ago. 2012. Disponível em: [http://salvador2012.blogspot.com/2012/08/uma-breve-historia-dos-bondes-em\\_13.html](http://salvador2012.blogspot.com/2012/08/uma-breve-historia-dos-bondes-em_13.html). Acesso em: 17 jul. 2019.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Elisabete; PINHO, José Antonio Gomes de; MORAES, Luiz Roberto Santos; FISCHER, Tânia (orgs.). **O caminho das águas em Salvador**: bacias hidrográficas, bairros e fontes. Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010. (Coleção Gestão Social)

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SANTOS, Jocélio Teles dos (coord.). **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Geografia religiosa afro-baiana no século XIX. **VeraCidade**, Salvador, ano 4, n. 5, out. 2009. Disponível em: <http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v8/index.php>. Acesso em: 5 ago. 2021.

SANTOS, Liliam Aquino Meireles dos. **O Reino dos Orixás versus O Reino de Deus**: candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador - BA. 2007. 163 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SANTOS, Sergio Baptista dos. O que é política do reconhecimento. **Justificando**: mentes inquietas pensam Direito, 21 jan. 2020. Disponível em:

<https://www.justificando.com/2020/01/21/o-que-e-politica-de-reconhecimento/>. Acesso em: 12 jun. 2020.

SANTOS, Tiago Silva dos. **A economia dos setores populares**: Engenho Velho da Federação, Salvador – Salvador: UCSAL. 2017. 168 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social) - Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2017.

SANTOS, Ueliton Lemos dos. **Território, identidade e desenvolvimento social**: a complexidade do Engenho Velho da Federação. 2011. 124 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2011.

SEGATO, Rita Laura A faccionalização da República e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 99-143, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a06.pdf>. Acesso em: 5 set. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Cidadania: por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. **Dados**, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 581-601, 1995.

SEPROMI, Subúrbio caminha contra intolerância religiosa. **Igualdade Racial**, Notícias, Salvador, 02 dez. 2019 Disponível em: <http://www.sepromi.ba.gov.br/2019/12/2354/Suburbio-caminha-contraintolerancia-religiosa.html>. Acesso em 05 dez. 2019.

SERPRO – Serviço Federal de Processamento de Dados. **Comunidade negra recebe três telecentros em Salvador**. Salvador, 9 jun. 2008. Disponível em: <http://intra.serpro.gov.br/noticias/comunidade-negra-recebe-tres-telecentros-em-salvador/>. Acesso em: 29 maio 2019.

SERRA, Ordep José Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

SERRA, Ordep. Comentário: candomblé em rosa, verde e preto. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 227-242, jul./dez. 2012.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2014.

SILVA, M. A. Vieira. Xirê - a festa do candomblé e a formação dos “entre-lugares”. **Habitus**, Revista do Instituto de Pré-História e Antropologia, Goiânia v. 8, p. 99-117, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, abr. 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132007000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008). Acesso em: 17 mar. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 295-303, jan./dez. 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. Salvador. **Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 56, p. 83-128, jul./dez. 2017.

SOARES, Luiz Eduardo. Revoluções no campo religioso. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 85-107, jan./abr. 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOMBRA, Emanuella; REBOUÇAS, Danile. População vai às ruas em nome da paz e da fé. **A Tarde**, Salvador, 15 nov. 2007. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1276429-populacao-vai-as-ruas-em-nome-da-paz-e-da-fe>. Acesso em: 13 abr. 2020.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Orixás, santos e festas**: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador: EDUNEB, 2003.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Ijexá**: o povo das águas. Recife: Editora Linceu, 2019.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOLENTINO, Vera. Histórico: Associação de Mulheres do Engenho Velho da Federação. **Cirandas**. Brasília: Fórum Brasileiro de Economia Solidária, 2013. Disponível em: <https://cirandas.net/amevf/quem-somos>. Acesso em: 11 jun. 2020.

TURNER, Víctor W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.). **Mediação, cultura e política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

VASCONCELOS, Carmem. Nordeste realiza sétima edição da Caminhada do Povo de Santo. **Correio**, Salvador, 7 jul. 2019. Disponível em:

<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/nordeste-realiza-setima-edicao-da-caminhada-do-povo-de-santo/>. Acesso em: 05 dez. 2019.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia** – 1850. 2. ed. Salvador: Editora Corrupio, 1999.

WACQUANT, Loïc. Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 23, p. 155-164, nov. 2004.

WENDEL, Bruno. População do Engenho Velho da Federação vira refém de disputa pelo tráfico. **Correio**, Salvador, 14 jun. 2015. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/populacao-do-engenho-velho-da-federacao-vira-refem-de-disputa-pelo-traffic/>. Acesso em: 16 abr. 2019.

WENDEL, Bruno. Tráfico leva mais um episódio de terror ao Engenho Velho da Federação. **Correio**, Salvador, 14 jul. 2020. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/traffic-leva-mais-um-episodio-de-terror-ao-engenho-velho-da-federacao/>. Acesso em: 20 jul. 2020.