



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DE GRAJAÚ
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS HUMANAS

BIANCA TALINE GOMES DA SILVA PEREIRA

ENTRE O SILÊNCIO E A RESISTÊNCIA: uma análise da invisibilização das
religiões de matriz africana em Grajaú- MA

Grajaú-MA
2026

BIANCA TALINE GOMES DA SILVA PEREIRA

**ENTRE O SILÊNCIO E A RESISTÊNCIA: uma análise da invisibilização das
religiões de matriz africana em Grajaú-MA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao curso de Graduação de
Licenciatura em Ciências
Humanas/Geografia, da Universidade
Federal do Maranhão, como requisito
para obtenção de grau de licenciada.

Orientadora: Prof.^a Dra. Karina
Almeida de Sousa

Grajaú-MA
2026

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Pereira, Bianca Taline Gomes da Silva.

Entre o silêncio e a resistência : uma análise da invisibilização das religiões de matriz africana em Grajaú- MA / Bianca Taline Gomes da Silva Pereira. - 2026. 93 p.

Orientador(a): Karina Almeida de Sousa.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas - Geografia, Universidade Federal do Maranhão, Grajaú, 2026.

1. Religião. 2. Sub-representação. 3. Racismo Religioso. I. Sousa, Karina Almeida de. II. Título.

BIANCA TALINE GOMES DA SILVA PEREIRA

**ENTRE O SILÊNCIO E A RESISTÊNCIA: uma análise da invisibilização das
religiões de matriz africana em Grajaú-MA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao curso de Graduação de
Licenciatura em Ciências
Humanas/Geografia, da Universidade
Federal do Maranhão, como requisito
para obtenção de grau de licenciada.

Aprovado em: 03/06/2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dra. Karina Almeida de Sousa (Orientadora)

Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a. Dra. Conceição de Maria Teixeira Lima

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras

Universidade Federal do Maranhão

Dedico este trabalho a uma guerreira que, sob muita luta diária, possibilitou minha chegada até aqui. A uma mulher que, segurando minha mão, avançou comigo a cada obstáculo, sendo exemplo de força, coragem e garra. Este é apenas o início de uma longa caminhada que ainda irei percorrer, a você, minha mãe, ***Marisneude Gomes da Silva.***

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente, antes de tudo, à minha mãe, Marisneude Gomes da Silva, que, mesmo sob o sol mais intenso, foi abrigo, força e direção para que eu chegasse até aqui na sombra. Em cada etapa da minha caminhada, em cada porta que se abriu, ela esteve presente, segurando minha mão com coragem, amor e firmeza. Sua história de luta, resistência e cuidado foi o alicerce que me sustentou nos momentos mais difíceis. Minha mãe é, sem dúvida, a mulher mais forte que conheço, e tudo o que sou carrega um pouco da sua força. Obrigada por nunca soltar minha mão. Tenho um orgulho imenso de ser sua filha.

Às minhas irmãs, Biatriz Cristina Gomes da Silva e Brenna Gomes da Silva, agradeço pelo amor, pela alegria compartilhada e pelo apoio constante. Vocês foram presença, cuidado e incentivo, tornando essa caminhada mais leve. Juntas, com minha mãe, formam a base da minha vida e o lugar onde sempre encontro acolhimento e força para seguir.

Ao meu noivo, Laéssio Sá Arruda, deixo minha profunda gratidão por estar ao meu lado em todo o processo desta pesquisa. Obrigada pela paciência nas noites em claro, pelo apoio nos trabalhos de campo, pela ajuda enquanto eu escrevia e, principalmente, por nunca permitir que eu desistisse. Seu companheirismo, incentivo e compreensão foram essenciais para mim.

À minha grande amiga da graduação e da vida, Dalila Souza, agradeço pela parceria, pelo apoio mútuo e pelos inúmeros momentos compartilhados ao longo dessa caminhada acadêmica. Seguimos juntas, aprendendo, crescendo e construindo memórias que levarei comigo para sempre.

Também registro, com carinho e saudade, minha lembrança a Avenildo Aquino, que mesmo não estando mais fisicamente presente, permanece vivo em minha memória e em meu coração. Sua amizade, suas palavras e sua presença marcaram minha trajetória de maneira significativa. Que este trabalho também carregue um pouco da luz que ele deixou em minha caminhada.

Agradeço de maneira especial à Prof.^a Dra. Karina Sousa, minha orientadora, que me orientou com responsabilidade, sensibilidade e dedicação durante todo o desenvolvimento desta pesquisa, contribuindo de forma significativa para meu crescimento acadêmico.

Ao Prof. Dr. Ubiratane Rodrigues, agradeço pelo incentivo constante, pelas contribuições teóricas e por ampliar minha forma de enxergar a pesquisa, despertando novas perspectivas e possibilidades.

À Prof.^a Dra. Carolyn Lima, minha sincera gratidão pela paciência, pelo cuidado e pela escuta atenta, suas orientações, conversas e provocações intelectuais foram fundamentais para a construção deste trabalho e para o amadurecimento das minhas ideias.

Ao estimado Prof. Robinson Pinheiro, expresso meu agradecimento por, despertar em mim um olhar sensível e crítico sobre o mundo, abrindo caminhos para múltiplas possibilidades e alternativas, sempre reforçando que, enquanto discentes, carregamos luz, potencial e responsabilidade.

Agradeço também às bibliotecárias, Francinete Costa e Jaciara Marques, pelo apoio fundamental na busca e no acesso às obras que deram sustentação teórica a esta pesquisa, tornando o processo mais fluido e organizado.

Agradeço à minha turma 2022.2, em especial Avenildo Aquino, Dalila Souza, Daniele Mendes, Jonathan Barros, Luís Felipe Gama, Sueilane Rodrigues, Walisson de Freitas e Rytha de Kassia Lima que compartilhou desafios, aprendizados, inquietações e conquistas ao longo dessa trajetória. Cada troca, cada debate e cada vivência coletiva contribuíram para a construção deste percurso acadêmico, tornando essa experiência mais rica, humana e significativa.

Ao Terreiro da Cabocla Ita e a todos os seus integrantes, expresso minha sincera gratidão pela acolhida, pelo carinho e pela confiança depositada em mim ao longo desta pesquisa. Agradeço também ao Terreiro de Rainha Iemanjá, ao Terreiro de Santa Bárbara, pela acolhida e contribuição para esta pesquisa. Obrigada por compartilharem suas histórias, saberes, tradições e experiências, permitindo que este trabalho fosse construído com respeito, aprendizado e valorização da ancestralidade presente nesses espaços tão significativos para a comunidade religiosa de Grajaú.

Por fim, agradeço à Universidade Federal do Maranhão (UFMA) por proporcionar uma formação pública, gratuita e de qualidade, tornando possível a realização de um sonho que transformou minha vida. Mais do que um espaço de ensino, a universidade foi um lugar de aprendizado, descobertas, desafios e crescimento, contribuindo significativamente para minha formação acadêmica, profissional e humana.

*“A colonialidade é mais duradora que o
colonialismo”*

(Aníbal Quijano)

RESUMO

O presente trabalho analisa a sub-representação das religiões de matriz africana no município de Grajaú Maranhão investigando como processos históricos, institucionais e simbólicos contribuíram para sua invisibilidade nas narrativas oficiais e no imaginário social local. A pesquisa articula revisão bibliográfica e trabalho de campo, por meio de entrevistas e observação etnográfica em terreiros do município, buscando compreender os impactos dessa invisibilidade na vida dos praticantes. Os resultados evidenciam que, embora juridicamente assegurada, a liberdade religiosa enfrenta limites no reconhecimento social, produzindo silenciamentos, estigmatizações e estratégias de ocultamento da fé. Conclui-se que a ausência de registro e valorização dessas tradições não corresponde à sua inexistência, mas a um processo seletivo de legitimação simbólica que hierarquiza expressões religiosas. O estudo contribui para ampliar o debate sobre diversidade religiosa e justiça simbólica no contexto local.

Palavras-chave: religião, sub-representação, racismo religioso.

ABSTRACT

This paper analyzes the underrepresentation of Afro-Brazilian religions in the municipality of Grajaú Maranhão investigating how historical, institutional, and symbolic processes have contributed to their invisibility in official narratives and the local social imaginary. The research combines a literature review and fieldwork, through interviews and ethnographic observation in religious centers in the municipality, seeking to understand the impacts of this invisibility on the lives of practitioners. The results show that, although legally guaranteed, religious freedom faces limits in social recognition, producing silences, stigmatizations, and strategies for concealing faith. It concludes that the absence of registration and valorization of these traditions does not correspond to their non-existence, but to a selective process of symbolic legitimation that hierarchizes religious expressions. The study contributes to broadening the debate on religious diversity and symbolic justice in the local context.

Keywords: religion, underrepresentation, religious racism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1– Catedral do nosso senhor do Bonfim (1941)	36
Figura 2– Igreja cristã evangélica (1941).....	37
Figura 3–Igreja evangélica de Deus (1941)	37
Figura 4 – Localização do Terreiro Rainha Iemanjá	50
Figura 5 – Interior do Terreiro Rainha Iemanjá I	51
Figura 6 – Interior do Terreiro Rainha Iemanjá II	52
Figura 7 – Localização do Terreiro de Santa Barbara	54
Figura 8 – Altar dos santos	55
Figura 9 – Interior do Terreiro Santa Barbara I.....	56
Figura 10 – Interior do Terreiro Santa Barbara II	57
Figura 11 – Faixada da tenda de São Francisco	58
Figura 12 – Entrevista com pai de Santo Marcio Pompeu	60
Figura 13 – Localização do Terreiro Cabocla ITA	61
Figura 14 – Parte da localização do terreiro	62
Figura 15 – Faixada do terreiro Cabocla Ita.....	63
Figura 16 – Parte externa do Terreiro Cabocla Ita	64
Figura 17 – Altar dos santos.....	65
Figura 18 – Altar de Iemanjá e Preto velho.....	66
Figura 19 – Altar de Sinhá	66
Figura 20 – Altar dos cabocos indígenas.....	67
Figura 21 – Atabaque Macumba	69
Figura 22 – Preparação do Atabaque Macumba	70
Figura 23 – Atabaque sendo utilizado em gira.....	71
Figura 24 – Desenvolvimento da Gira I	72
Figura 25 – Desenvolvimento da Gira II.....	73
Figura 26 – Pai de Santo Chico Laia	74
Figura 27 – Conga	76
Figura 28 – Adepta Luciana Andrade dos Santos	77

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: UMA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA	17
1.1 Formação e Diversidade: Candomblé, Umbanda e outras manifestações	21
1.2 A Criminalização e a Estigmatização: Do "Feitiço" a "Macumba"	32
2. GRAJAÚ: CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E RELIGIOSO	34
2.1 Religiosidades e religiões em Grajaú	38
3. OS TERREIROS DE MATRIZ AFRICANA EM GRAJÁU: PRESENÇA E RESISTÊNCIA.....	48
3.1 Outros terreiros identificados durante a pesquisa.....	49
3.1.1 Terreiro Rainha Iemanjá.....	50
3.1.2 Terreiro de Santa Bárbara.....	53
3.1.3 Tenda de São Francisco: memória e trajetória de uma importante liderança religiosa	58
3.2 O Terreiro da Cabocla Ita: presença e resistência	59
3.3 Manifestações de preconceito e intolerância religiosa no contexto local.....	79
3.4 A invisibilidade e o silenciamento das tradições de fé na Comunidade.....	82
Considerações finais	84
REFERÊNCIAS	86
BIBLIOGRAFIAS.....	89
Apêndice A– Roteiro das entrevistas	90
Anexo– Termo de compromisso	92

INTRODUÇÃO

A motivação para a definição do tema deste Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) surgiu de uma atividade relacionada à disciplina “História do Brasil e do Maranhão Colonial”, naquele momento ministrada pelo professor Marco Antônio Machado de Lima Pereira. Na disciplina, fomos convidadas a revisitar as complexas camadas da formação social e cultural da sociedade brasileira, esse exercício funcionou como um catalisador para que eu reavaliasse concepções pré-estabelecidas, especialmente aquelas relacionadas ao universo religioso.

Crescendo em um lar evangélico, minha visão de mundo, e, particularmente, sobre a religião, foi moldada por princípios e lógicas orientadas por uma perspectiva eurocêntrica. Nesse ambiente, e para muitos em meu entorno, as manifestações religiosas de matriz africana eram frequentemente reduzidas a um único termo pejorativo: “macumba”. Essa simplificação, carregada de estigma e desconhecimento, impedia qualquer compreensão mais aprofundada da minha parte, ou seja, não havia conhecimento da riqueza, da profundidade, da complexidade ritualística e da estrutura filosófica dessas crenças. Elas eram percebidas como algo distante, misterioso e, muitas vezes, mal-intencionado, conforme o imaginário social hegemônico que me foi apresentado e internalizado.

Tal percepção não era um fenômeno isolado, mas sim um reflexo de um processo histórico de demonização e marginalização que as religiões de matriz africana sofreram ao longo dos séculos no Brasil. No entanto, o contato com a disciplina acima mencionada, representou um verdadeiro divisor de águas. Foi ali que, pela primeira vez, fui apresentada a uma narrativa que ia além dos dogmas e preconceitos, revelando a grandiosidade, a resiliência cultural e a intrínseca complexidade das religiões de matriz africana.

Essa experiência proporcionou uma imersão em um universo de fé, tradição, ancestralidade e resistência que havia sido sistematicamente massacrado, invisibilidade e estigmatizado não apenas religiões dominantes, como, por exemplo, o cristianismo, mas também por toda uma sociedade. A disciplina não apenas contribuiu para desmistificar concepções errôneas, como evidenciou práticas religiosas fundamentais na formação da identidade brasileira. Práticas que expressam a memória e a luta de um povo que, mesmo sob as mais severas opressões, conseguiu preservar e reinventar sua cosmovisão e espiritualidade.

Outro ponto que mereceu destaque foi a compreensão de que os feriados cristãos detêm uma hegemonia¹ no calendário nacional, enquanto as celebrações e datas sagradas de outras fés costumam ser ignoradas. Essa percepção relaciona-se a própria matriz religiosa do país, o que reforça desigualdade e a invisibilidade imposta a essas manifestações religiosas.

Assim, a presente pesquisa desenvolve uma análise sócio histórica das religiões de matriz africana em Grajaú, buscando compreender tanto sua trajetória histórica quanto os processos sociais que contribuíram para sua invisibilização no município. A partir dessa perspectiva, foi possível identificar que, embora essas religiões desempenhem um papel importante na formação cultural e religiosa brasileira, sua presença em Grajaú permanece marcada por uma baixa visibilidade social.

Tal cenário contrasta com o destaque conferido às religiões cristãs de matriz eurocêntrica, especialmente às igrejas católicas e evangélicas, evidenciando desigualdades históricas nos processos de reconhecimento e representação das diferentes expressões religiosas existentes na cidade.

Esse contraste não evidencia apenas uma diferença numérica ou institucional, mas revela também uma lacuna histórica de reconhecimento e representatividade dessas tradições no contexto local. Parte-se, assim, da hipótese de que essa invisibilidade está relacionada à permanência de preconceitos, sejam eles explícitos ou velados, além de manifestações contínuas de intolerância religiosa direcionadas às práticas não alinhadas aos padrões religiosos hegemônicos.

Nesse contexto, torna-se fundamental compreender a realidade social e religiosa do município, considerando sua diversidade cultural, os processos históricos que moldaram suas relações sociais e as transformações ocorridas no perfil religioso da população ao longo dos anos. Dessa forma, investigar a presença das religiões de matriz africana em Grajaú permite não apenas discutir questões relacionadas à fé, mas também refletir sobre disputas simbólicas, pertencimento cultural e reconhecimento social.

O município de Grajaú está localizado na região central do estado do Maranhão e é considerado um dos municípios mais importantes da região sul maranhense². Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) em 2022, Grajaú

¹ Hegemonia significa a supremacia, o domínio ou a liderança de um grupo, país ou indivíduo sobre outros.

² Grajaú é vital para o sul maranhense por sua localização estratégica, servindo como polo de logística e comércio. A cidade destaca-se historicamente como antigo centro de abastecimento regional e atual polo agrícola. Além disso, conecta importantes rotas entre o cerrado e a Amazônia

possui população de 73.872 habitantes, com densidade demográfica de 8,34 habitantes por km². O município apresenta significativa diversidade cultural, marcada pela presença de povos indígenas, comunidades tradicionais e diferentes manifestações religiosas, fatores que contribuem para a formação de sua identidade histórica, social e cultural.

No aspecto religioso, os dados censitários demonstram a predominância do cristianismo no município. Segundo informações do IBGE (2010), em Grajaú aproximadamente 47.832 habitantes se declaram católicos, enquanto cerca de 10.137 se identificam como evangélicos. Além disso, foram registrados 57 habitantes espíritas, 9 pessoas declaradas pertencentes à umbanda e ao candomblé, 3.100 pessoas sem religião e indivíduos vinculados a outras manifestações religiosas. Esses dados evidenciam a forte presença das religiões cristãs no município, sobretudo do catolicismo, ao mesmo tempo em que demonstram a baixa representatividade numérica das religiões de matriz africana no contexto local.

De acordo com o Censo Demográfico de 2022 divulgado pelo IBGE, no Brasil os católicos passaram de 65,1% da população em 2010 para 56,7% em 2022. Em contrapartida, a população evangélica cresceu de 21,6% para 26,9% no mesmo período. Já no estado do Maranhão, os católicos representam cerca de 64,36% da população, enquanto os evangélicos correspondem a aproximadamente 25,37%. No entanto, em Grajaú, os dados mais recentes relacionados ao perfil religioso ainda correspondem ao Censo de 2010, o que impossibilita uma comparação mais precisa entre as transformações religiosas ocorridas no município e aquelas observadas no cenário nacional nos últimos anos.

Alguns autores defendem que os avanços das religiões neopentecostais ³tem desempenhado um papel significativo na condenação e na marginalização dessas práticas, contribuindo para a perpetuação de estereótipos e para a hostilidade em relação aos seus praticantes. Essa percepção intensificou meu interesse em investigar as dinâmicas e os desafios enfrentados por essas tradições de fé na região, buscando compreender as causas dessa sub-representação na comunidade grajauense. A relevância deste estudo reside, portanto, na premente necessidade de estabelecer um diálogo com essas manifestações culturais e religiosas, frequentemente marginalizadas e

³ O termo neopentecostal refere-se a uma vertente do movimento evangélico que surgiu a partir da década de 1970, caracterizada pela flexibilização de costumes tradicionais e pela forte ênfase na "Teologia da Prosperidade" (fé como meio para obter sucesso financeiro) e na "guerra espiritual" (luta ativa contra demônios)

estigmatizadas, contribuindo para o debate sobre a diversidade religiosa e o combate à intolerância em contextos regionais no país.

O Brasil é considerado um Estado laico por determinação da Constituição Federal de 1988, que garante a liberdade religiosa e assegura que o Estado não adote uma religião oficial. Dessa forma, todas as crenças devem ser respeitadas igualmente, bem como o direito daqueles que não possuem religião, promovendo a diversidade e a liberdade de expressão religiosa na sociedade brasileira. Entretanto, em um país que possui uma das maiores populações afrodescendentes do mundo, o silenciamento, a perseguição e a sub-representação das religiões de matriz africana representam não apenas uma grave violação dos direitos humanos, mas também um empobrecimento da própria identidade cultural nacional.

A ausência de reconhecimento e de valorização equitativa das diferentes manifestações de fé contraria os princípios constitucionais de igualdade e liberdade, além de perpetuar um ciclo histórico de injustiça social, cultural e religiosa. Além disso, a pesquisa busca preencher uma lacuna na produção acadêmica sobre o tema, visto que estudos específicos sobre as religiões de matriz africana em Grajaú, são escassos e até mesmo inexistentes, tornando esta investigação um contributo original para a compreensão da realidade religiosa local e regional.

Diante desse contexto, surge a seguinte questão *de que forma as religiões de matriz africana se fazem presentes no município de Grajaú e quais fatores históricos, sociais e culturais contribuem para sua reduzida visibilidade no espaço público local?*

Parte-se da compreensão de que a aparente baixa representatividade dessas manifestações religiosas não decorre de sua inexistência ou irrelevância social, mas de processos históricos de marginalização, preconceito e intolerância religiosa que contribuíram para sua invisibilização ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, considera-se que os terreiros e seus praticantes desenvolvem diferentes estratégias de resistência e preservação cultural, garantindo a continuidade de tradições, saberes e práticas religiosas transmitidas entre gerações.

Diante desse panorama, a presente pesquisa teve como objetivo principal analisar a presença das manifestações religiosas de matriz africana na cidade de Grajaú, compreendendo as dinâmicas sociais, culturais e históricas que explicam sua sub-representação no espaço público. Para tanto, buscou-se alcançar os seguintes objetivos específicos: (1) mapear a presença e a atuação das religiões de matriz africana na cidade de Grajaú, identificando os terreiros, casas de culto e seus respectivos líderes, bem

como a sua inserção na comunidade local; (2) investigar as percepções da comunidade local sobre essas religiões, considerando o contexto de preconceito, intolerância e estereótipos que podem influenciar a compreensão e aceitação dessas práticas; (3) identificar as estratégias de resistência e adaptação adotadas pelas comunidades de matriz africana em Grajaú para preservar suas tradições e enfrentar os desafios impostos pelo cenário religioso local.

Metodologicamente, trata-se de uma investigação de natureza qualitativa que se utilizou de abordagem exploratória e descritiva a partir de técnicas da observação participante e da etnografia. A escolha por essa abordagem justificou-se pela necessidade de aprofundar a compreensão sobre um fenômeno social complexo e pouco documentado na região, permitindo a coleta de dados ricos em detalhes e nuances. Além da etnografia e da observação participante, a produção de dados foi realizada por meio de pesquisa bibliográfica e documental, buscando compreender o arcabouço teórico relacionado as religiões de matriz africana, à intolerância religiosa, diversidade cultural e estudos regionais, com foco no centro-oeste maranhense. Isso incluiu a análise de publicações acadêmicas, artigos científicos, livros e documentos históricos que puderam oferecer subsídios para a contextualização do tema.

Além disso, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com integrantes do Terreiro da Mãe Cabocla Ita, espaço religioso que, ao longo do processo investigativo, mostrou-se o mais acessível e receptivo para o desenvolvimento da pesquisa. A aproximação ocorreu de maneira progressiva, por meio de conversas que nem sempre se apresentaram como entrevistas formais. Muitos dos diálogos surgiram de interações espontâneas entre praticantes e lideranças, o que permitiu a construção de um clima de confiança e respeito mútuo, essencial para a compreensão de um universo cultural permeado por simbolismos e saberes próprios. Esse movimento de integração foi acompanhado por momentos de observação, que possibilitaram perceber não apenas as práticas religiosas, mas também as relações cotidianas, a organização interna do terreiro e a forma como os integrantes vivenciam sua espiritualidade no dia a dia.

A produção de dados desta pesquisa ocorreu por meio da articulação entre entrevistas, conversas informais, observação direta e registros em caderno de campo, instrumento utilizado para anotar percepções, falas, experiências e aspectos observados durante as visitas realizadas aos espaços religiosos. O uso do caderno de campo possibilitou registrar não apenas informações objetivas, mas também elementos

simbólicos, comportamentos, interações e dinâmicas percebidas durante os momentos de convivência e observação.

Durante a pesquisa de campo, foram realizadas visitas a três terreiros localizados no município de Grajaú (MA). No terreiro de Umbanda Templo Rainha Iemanjá da mãe de santo Sônia Maria dos Santos Nascimento Chaves foram realizadas quatro visitas, enquanto no terreiro Tenda de Santa Barbara da mãe de santo Maria Alves Da Silva ocorreram três visitas voltadas à observação das práticas religiosas e à realização de conversas informais com os praticantes. Já no Terreiro da Cabocla Ita, o acompanhamento ocorreu de forma mais aprofundada, ao longo de aproximadamente cinco meses, permitindo maior proximidade com a dinâmica cotidiana do espaço religioso.

A escolha do Terreiro da Cabocla Ita como principal foco da pesquisa ocorreu não apenas pela maior abertura e receptividade à realização do estudo, mas também por sua relevância simbólica dentro da história das religiões de matriz africana no município. O pai de santo Márcio Pompeu, responsável pelo terreiro, foi discípulo de Chico Laia, reconhecido por muitos praticantes como uma das figuras mais importantes e influentes da religiosidade de matriz africana em Grajaú. Essa ligação evidencia uma continuidade de saberes, práticas e tradições religiosas transmitidas entre gerações, tornando o terreiro um espaço significativo para compreender a permanência e a resistência dessas manifestações no contexto local.

A participação em reuniões, momentos de preparação e práticas religiosas possibilitou compreender aspectos que ultrapassam os registros documentais, permitindo observar formas de sociabilidade, transmissão de conhecimentos e vivências religiosas presentes no cotidiano dos praticantes. A análise dos dados foi de caráter interpretativo, buscando identificar padrões, temas emergentes, narrativas e significados que emergiram das falas dos participantes e dos documentos analisados, a fim de construir uma compreensão aprofundada do fenômeno estudado.

1. AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: UMA TRAJETÓRIA DE RESISTÊNCIA

A formação do Brasil está intrinsecamente ligada à chegada forçada de milhões de africanos escravizados, processo que se intensificou a partir do século XVI e se estendeu por mais de trezentos anos. Esses indivíduos, arrancados de suas terras natais, não constituíam um grupo homogêneo, mas representavam uma ampla diversidade de povos, culturas e reinos africanos provenientes de diferentes regiões do continente.

Entre eles, destacavam-se os povos Iorubás, oriundos principalmente da região onde atualmente se localizam a Nigéria e parte do Benin, conhecidos por sociedades urbanizadas, estruturas políticas organizadas em reinos e uma rica tradição religiosa baseada no culto aos Orixás. Também estavam presentes os povos Bantos, provenientes de regiões correspondentes aos atuais Angola e Congo, cuja influência foi marcante na formação cultural brasileira, especialmente nas práticas linguísticas, musicais e religiosas relacionadas aos Inquices e ao culto aos ancestrais. Já os povos Jejes eram originários da região do antigo Reino do Daomé, território correspondente ao atual Benin, trazendo consigo tradições espirituais ligadas aos Voduns e sistemas religiosos profundamente conectados à ancestralidade e às forças da natureza.

Cada um desses grupos transportava não apenas suas línguas, culinárias e formas de organização social, mas também sistemas religiosos complexos, fundamentados em cosmologias próprias e em modos específicos de compreender a relação entre humanidade, natureza, espiritualidade e ancestralidade. Essas tradições religiosas, mesmo diante da violência do sistema escravista, permaneceram vivas e foram fundamentais para a formação das religiões de matriz africana no Brasil.

Segundo Nogueira (2022), as religiões africanas pré-coloniais eram caracterizadas por sistemas religiosos complexos, organizados a partir de panteões de divindades ligados às forças da natureza, aos ancestrais e à organização da vida coletiva. Entre os povos Iorubás, por exemplo, destacam-se os Orixás, divindades associadas a elementos naturais e aspectos da experiência humana, como Oxum ligada às águas doces e à fertilidade, Iansã aos ventos e tempestades, e Ogum à guerra e ao trabalho. Já entre os povos Bantos, os Inquices representavam forças espirituais relacionadas à natureza e à ancestralidade, enquanto os povos jejes cultuavam os Voduns, entidades sagradas associadas à proteção, à espiritualidade e à continuidade da vida comunitária Nogueira (2022).

Essas manifestações religiosas indicavam uma profunda conexão entre o mundo material e o espiritual, na qual a natureza, os ancestrais e os seres humanos estavam interligados. A espiritualidade africana pré-colonial não se organizava apenas como prática religiosa, mas também como forma de compreender o mundo, orientar a vida social e preservar a memória coletiva dos povos. Os rituais, cantos, danças, tambores e cerimônias possuíam funções simbólicas e comunitárias, fortalecendo vínculos sociais e reafirmando identidades culturais Nogueira (2022).

Além disso, a ancestralidade ocupava papel central nessas tradições, uma vez que os antepassados eram compreendidos como presença ativa na vida da comunidade, responsáveis pela proteção, orientação e continuidade espiritual do grupo. Dessa forma, as religiões africanas pré-coloniais expressavam sistemas de conhecimento, organização social e pertencimento cultural que resistiram mesmo após os processos de escravização e colonização, sendo posteriormente resinificados no contexto brasileiro Nogueira (2022).

Nesses casos religião permeava todos os aspectos da vida social, política e individual, oferecendo explicações para o mundo, códigos morais e um senso de comunidade e pertencimento. A identidade de um povo estava intrinsecamente ligada às suas práticas espirituais. Essa rica complexidade, no entanto, foi brutalmente distorcida e utilizada como justificativa para a escravidão, conforme aponta a autora:

Em função da comparação do Orixá Exu com o diabo o tráfico de negros africanos para o Brasil era legitimado pela Igreja Católica, pois acreditavam que seus rituais eram cultos satânicos que precisavam ser convertidos ao cristianismo e modificar seus costumes. Essa visão distorcida da cultura africana contribuiu para que o comércio dos escravos negros transformasse uma significativa parcela de seres humanos em mercadoria (Cardoso, 2015, p.32).

Dialogando com a autora, a forma pela qual a travessia do Atlântico era realizada, com os tumbeiros ou navios negreiros, marcou uma experiência de desumanização e violência indizível. No entanto, mesmo diante da brutalidade do cativeiro e da tentativa sistemática de apagar sua cultura e fé, os africanos escravizados não abandonaram suas crenças. A religião tornou-se, assim, uma das mais potentes formas de resistência e preservação da identidade.

A imposição do catolicismo era uma ferramenta central da colonização durante o Brasil Colônia. Essa estratégia buscou impor um padrão civilizatório somado ao controle dos corpos e mentes dos escravizados assim a igreja Católica, em aliança com a

coroa portuguesa, buscava a conversão forçada, considerando as religiões africanas como idolatria e paganismo Cardoso (2015). Essa visão alinhava-se perfeitamente à já estabelecida concepção de que essas práticas eram demoníacas e, portanto, seus praticantes mereciam a escravidão para serem “salvos”. Essa perspectiva é corroborada por Léo Carrer Nogueira no qual descreve a evolução histórica dessa demonização:

Ao longo da Idade Média, essa tendência de associar ao Demônio os credos não cristãos é cada vez mais presente na teologia do cristianismo. Os inimigos da religião cristã vão aos poucos sendo vinculados à figura do Diabo e tornando-se, portanto, passíveis de ser combatidos. Judeus, mouros e, principalmente, os hereges são os personagens demoníacos por excelência. Qualquer prática que fuja dos preceitos da Igreja católica passa a ser terreno diabólico. Surge a ideia da salvação, hoje tão cara à ortodoxia cristã. Toda alma deve buscar a salvação através da Igreja, ou cairá nas garras do Diabo após a morte (Nogueira. 2022 p.40).

Essa imposição, seguindo o raciocínio do autor, não foi bem-sucedida em erradicar as práticas religiosas africanas. Pelo contrário, nas senzalas, nos mocambos e, mais tarde, nos quilombos, os africanos e seus descendentes recriaram e adaptaram suas tradições. Os mocambos eram pequenos agrupamentos formados, em sua maioria, por escravizados fugidos que buscavam refúgio em regiões afastadas, funcionando como espaços de sobrevivência, resistência e preservação cultural. Já os quilombos constituíam comunidades mais estruturadas e organizadas, compostas principalmente por negros fugitivos, onde eram reconstruídas formas próprias de sociabilidade, trabalho, espiritualidade e continuidade das tradições africanas.

Esses espaços tornaram-se importantes centros de resistência ao sistema escravista e fundamentais para a preservação das práticas culturais e religiosas de matriz africana, a necessidade de manter viva sua fé, aliada à repressão, levou esses grupos a desenvolver estratégias para continuidade das suas manifestações religiosas. E, uma das mais notáveis foi o sincretismo religioso. Segundo Ferreti (2005), o sincretismo religioso representa um processo engenhoso onde as divindades africanas eram associadas a santos católicos. Por exemplo, Iemanjá, orixá das águas, era frequentemente ligada à Nossa Senhora da Conceição, e Ogum, orixá guerreiro, a São Jorge.

Essa associação permitia que os cultos africanos continuassem a ser praticados, muitas vezes sob o disfarce das celebrações católicas, protegendo-os da perseguição e garantindo a continuidade de sua fé e identidade cultural. Além do sincretismo, as irmandades e confrarias católicas de negros e pardos, como a Irmandade de Nossa

Senhora do Rosário dos Homens Pretos, desempenharam um papel fundamental nesse processo.

As irmandades e confrarias eram associações religiosas organizadas no interior da Igreja Católica, formadas por leigos que se reuniam em torno da devoção a santos específicos, promovendo celebrações religiosas, auxílio mútuo e apoio social entre seus membros. No contexto colonial, essas organizações tornaram-se importantes espaços de sociabilidade para negros escravizados, libertos e pardos, permitindo não apenas a participação religiosa, mas também a preservação de práticas culturais africanas, a construção de redes de solidariedade e a manutenção de identidades coletivas em meio às limitações impostas pela sociedade escravista.

Embora fossem instituições católicas, elas se tornaram espaços cruciais para a organização social, o auxílio mútuo e a manutenção de laços comunitários entre os africanos e seus descendentes. Dentro dessas irmandades, e muitas vezes em segredo, práticas religiosas africanas podiam ser realizadas, garantindo a transmissão de conhecimentos, rituais e valores para as novas gerações. Assim, as raízes religiosas africanas fincaram-se no solo brasileiro, não como uma mera importação, mas como um testemunho vibrante de resistência cultural e espiritual diante da adversidade colonial.

1.1 *Formação e Diversidade: Candomblé, Umbanda e outras manifestações*

Para compreender a formação e a diversidade das religiões de matriz africana no Brasil, é fundamental analisar o conceito de colonialidade do poder, formulado por Aníbal Quijano (2005). Segundo o autor, a colonialidade constitui um padrão de poder que permaneceu ativo mesmo após o fim do colonialismo formal, organizando hierarquias sociais, raciais, culturais e epistemológicas que continuam estruturando as sociedades latino-americanas. Esse conceito ultrapassa a compreensão do colonialismo apenas como um evento histórico encerrado com a independência política das nações, referindo-se à permanência das estruturas de dominação construídas durante o período colonial e que continuam influenciando as relações sociais, culturais, econômicas e epistemológicas na contemporaneidade.

Segundo essa perspectiva, a colonialidade estabeleceu hierarquias que legitimaram os conhecimentos, culturas e religiões de origem europeia como superiores, enquanto saberes e práticas de origem africana e indígena passaram a ser marginalizados, inferiorizados ou associados ao atraso. No campo religioso, essa lógica contribuiu para a perseguição e deslegitimação das religiões de matriz africana, que

historicamente foram silenciadas, criminalizadas e excluídas dos espaços de reconhecimento social e institucional, mesmo permanecendo vivas nas práticas culturais e espirituais da população negra brasileira.

No contexto social e religioso brasileiro, o imperialismo não é apenas uma herança do passado, mas uma força ativa que moldou e continua a moldar a percepção, a prática e a própria existência das religiões de matriz africana, operando através da naturalização de hierarquias raciais, culturais e religiosas, impondo a lógica eurocêntrica como universal e desqualificando o que dela difere. O autor Ricardo Wilame Santana de Almeida em sua obra “A colonialidade imperando no imaginário escolar: as religiões de matriz africana” discutem que:

As raças que foram subjugadas e subalternizadas durante o colonialismo e que ainda permanecem hierarquicamente vistas como inferiores graças à colonialidade, ou seja, à permanência do colonialismo no imaginário social sustentado pela manutenção de laços e relações coloniais, neste caso, religiosa atualmente. A manutenção da hierarquia racial-religiosa se expressa, tanto no preconceito, discriminação e intolerância religiosa que sofrem os afro-religiosos, quanto no lugar social que as religiões afro-brasileiras ocupam na sociedade (Almeida, 2024, p.08).

Em contexto com o Almeida, a colonialidade do poder atuou, e ainda atua, de forma incisiva na construção de uma percepção distorcida e na marginalização social das religiões afro-brasileiras, influenciando a reprodução de narrativas hegemônicas que, sistematicamente, marginalizam saberes e perspectivas diversas, especialmente aquelas vinculadas às culturas afro-brasileiras e indígenas. Essa marginalização não é acidental, mas uma estratégia de poder que visa deslegitimar as formas de conhecimento e os sistemas de crença que não se encaixam no modelo ocidental e cristão dominante.

No Brasil, essa dinâmica se traduziu em uma visão profundamente depreciativa e estigmatizante das religiões afro-brasileiras, onde, desde os primeiros contatos no período colonial, as práticas religiosas dos povos africanos escravizados foram categorizadas como "bruxaria", "feitiçaria" ou "magia negra", termos carregados de conotações negativas e demoníacas Almeida (2024). Essa demonização não era apenas uma questão de incompreensão cultural; era uma ferramenta ideológica poderosa que, ao associar as religiões africanas a "cultos satânicos" ou "práticas malignas", a sociedade colonial e, posteriormente, a brasileira independente, criava uma justificativa moral para a escravidão e para a posterior discriminação e opressão assim menciona o autor:

Essa perspectiva argumenta que há uma visão depreciativa em relação a tudo que é produzido por indivíduos negros, enquanto os praticantes das religiões afro-brasileiras são frequentemente estigmatizados como macumbeiros sujeitos

e vinculados a práticas malignas. Os seguidores do neopentecostalíssimo buscam expandir sua fé e aumentar sua base de adeptos, o que resulta em contínuos processos de evangelização e demonização no ambiente escolar, contribuindo para a perseguição contra os estudantes vinculados às religiões afro-brasileiras. (Almeida, 2024, p.09).

A desumanização do africano escravizado era reforçada pela desumanização de sua fé, facilitando a imposição de uma religião cristã como "civilizatória" e "salvadora", Essa narrativa hegemônica persistiu e se solidificou ao longo dos séculos XIX e boa parte do XX, com a visão das religiões afro-brasileiras como primitivas atrasadas e perigosas sendo endossado por instituições como a Igreja Católica, o Estado e até mesmo por parte da academia, que muitas vezes reproduzia estereótipos raciais e religiosos. De acordo com Patrícia Birman (2009), a criminalização dessas práticas, com a inclusão de artigos no Código Penal que as equiparavam a charlatanismo ou curandeirismo, é um exemplo claro de como a estrutura legal foi utilizada para reforçar essa marginalização, enquanto a imprensa, por sua vez, frequentemente retratava os terreiros como locais de práticas bárbaras e imorais, alimentando o imaginário popular com medo e preconceito.

Mesmo com o avanço da laicidade do Estado e o reconhecimento legal da liberdade religiosa, a colonialidade continua a operar, e a estigmatização não desapareceu, apenas se camuflou, manifestando-se hoje na dificuldade de acesso a espaços públicos para celebrações, na depredação de terreiros, na violência física e verbal contra os praticantes e na persistência de preconceitos velados em diversas esferas da sociedade.

A ideia de que essas religiões são "menores", "menos sérias" ou "inferiores" ainda permeia o senso comum, perpetuando a visão distorcida que a colonialidade implantou, na produção da marginalização social das religiões afro-brasileiras. Conforme destaca Birman (2009, p.14), “[...] não é um resquício do passado, mas uma manifestação contínua de um sistema de poder que busca manter privilégios e hierarquias estabelecidas”. Além disso, a colonialidade do poder, ao estabelecer e naturalizar hierarquias raciais e religiosas serviu como uma base ideológica robusta para a discriminação e a intolerância contra as religiões de matriz africana.

O racismo e a discriminação contra essas religiões remontam à escravidão, um período em que a religião dos africanos era vista como um obstáculo à sua "civilização" e à sua integração forçada na sociedade colonial e essa visão de inferioridade não apenas justificava a escravização, mas também legitimava todas as formas de violência

e opressão que se seguiram. Após a abolição da escravidão, a colonialidade continuou a operar, transformando a lógica da opressão, pois a liberdade dos negros não significou o fim da discriminação, mas a sua reconfiguração. Birman (2009) As religiões afro-brasileiras, antes proibidas sob o jugo da escravidão, passaram a ser perseguidas por um Estado “livre”, que as via como focos de resistência cultural e social, e como ameaças à ordem social e moral que se pretendia construir.

A visão de que essas práticas eram "superstições" ou "crenças atrasadas" foi reforçada, e a perseguição se institucionalizou através de leis e ações policiais, com terreiros sendo invadidos, objetos sagrados apreendidos e líderes religiosos presos, tudo sob a justificativa de "manter a ordem pública" ou "combater o charlatanismo", assim menciona Ricardo Almeida:

No que se referem aos afro-religiosos, adeptos das religiões de matriz africana, na maioria das vezes o que se percebe são os fundamentalistas religiosos os tratando como povo inimigo. Aquele que insiste em estar no pecado ou contra Deus. Para as consciências ingênuas e de pouca profundidade teológica, e tomamos parte desses fundamentalistas como desprovidos da profundidade da mensagem cristã, as consequências dessa ideologia religiosa é o desenvolvimento de um tipo de ódio ao outro maquiado em posturas e discursos “ético-cristão” em relação ao outro afro-religioso quando o resvala a “pobre adorador do diabo” “perdido”, “desgarrado de Deus” (Almeida, 2024, p.10).

Segundo a autora, a persistência da visão de inferioridade das religiões de origem africana é um dos legados mais perniciosos da colonialidade, enfatizando que essa visão não apenas sobrevive, mas é frequentemente exacerbada pelo fundamentalismo religioso contemporâneo. Grupos religiosos de matriz cristã, convencidos de uma lógica doutrinadora e exclusivista, frequentemente promovem campanhas de ódio e intolerância contra as religiões afro-brasileiras, rotulando-as como demoníacas e incitando a violência, o que se manifesta em diversas esferas sociais, como a violência física e verbal através de ataques a terreiros, agressões a praticantes em espaços públicos e discursos de ódio nas redes sociais, que são manifestações diretas dessa intolerância, muitas vezes impulsionada por uma interpretação distorcida e colonialista da religião (Mauss, 2005).

Há também a exclusão e o preconceito institucional, pois, embora o estado brasileiro seja laico, a influência da colonialidade ainda pode ser percebida na dificuldade de acesso a direitos para praticantes de religiões afro-brasileiras, na invisibilidade de suas datas comemorativas e na falta de representatividade em espaços de poder, além do preconceito velado no cotidiano, que se manifesta em atitudes sutis, como piadas preconceituosas, olhares de estranhamento ou a recusa em interagir com

praticantes de religiões afro-brasileiras, e essas micro agressões, embora menos visíveis, contribuem para a manutenção de um ambiente social hostil. Conforme aponta o autor:

O problema, portanto, não era a prática da magia em si, mas quem a exercia. Se os elementos mágicos não proviessem da Igreja, ela condenava seu uso. A preocupação maior, inicialmente, era manter o monopólio de tais práticas, e não tanto combatê-las. Para isso, a Igreja passa, aos poucos, a associar os ritos mágicos que lhe eram exteriores com as práticas maléficas e, conseqüentemente, com a ação diabólica. Esta era a principal diferença entre os rituais mágicos da feitiçaria e os rituais religiosos: enquanto os últimos eram aceitos pela Igreja, os primeiros eram considerados ilícitos e, por conseguinte, proibidos e punidos (Mauss, 2005, p. 58).

A colonialidade segundo o autor, não apenas justificou a discriminação histórica, mas continua a fornecer o arcabouço ideológico para a intolerância contemporânea, legitimando a opressão e a marginalização das religiões de matriz africana na sociedade brasileira, fazendo com que a luta contra essa intolerância seja, em essência, uma luta contra os resquícios da colonialidade.

Apesar da profunda e contínua influência da colonialidade do poder, a própria permanência das religiões de matriz africana em um contexto historicamente hostil evidencia a força de sua trajetória de resistência. Conforme discute Nogueira (2022), as religiões afro-brasileiras foram constantemente perseguidas pelas autoridades públicas, e essa repressão não se limitou ao período colonial, prolongando-se mesmo após a abolição da escravatura. A construção do Estado brasileiro moderno manteve mecanismos de controle sobre práticas culturais e religiosas negras, tratando-as como ameaça à ordem social, à moral e ao projeto de civilização pautado em referenciais europeus.

Nesse contexto, a criminalização das religiões afro-brasileiras ocorreu tanto no plano jurídico quanto simbólico. Durante o final do século XIX e início do século XX, práticas religiosas ligadas aos terreiros eram frequentemente associadas à feitiçaria, ao curandeirismo e à desordem pública, sendo alvo de intervenções policiais, invasões e perseguições institucionais. Nogueira (2022), o termo “curandeirismo” era utilizado de maneira pejorativa para criminalizar práticas de cura realizadas por rezadeiras, benzedadeiras e líderes religiosos afro-brasileiros, especialmente aquelas baseadas no uso de ervas, banhos, rezas e conhecimentos tradicionais ancestrais. Já a ideia de “feitiçaria” era empregada para associar as religiões de matriz africana ao mal, ao perigo e à manipulação espiritual, reforçando estigmas e justificando sua repressão social e institucional.

Nogueira (2022) demonstra que a repressão às religiões de matriz africana estava profundamente relacionada ao racismo estrutural e à tentativa de apagar manifestações culturais negras consideradas incompatíveis com os ideais de modernidade e progresso defendidos pelas elites brasileiras. A perseguição, portanto, não se dava apenas por questões religiosas, mas porque os terreiros representavam espaços de preservação cultural, fortalecimento comunitário e continuidade de saberes africanos em uma sociedade marcada pela colonialidade. Ao manter línguas ritualísticas, práticas ancestrais, musicalidades, formas próprias de organização e cosmologias distintas da lógica eurocêntrica dominante, as religiões afro-brasileiras desafiavam estruturas históricas de poder que buscavam impor modelos únicos de religiosidade, moralidade e conhecimento (Nogueira, 2022).

É nesse cenário que a resistência dessas tradições adquire um significado ainda mais profundo. A permanência dos terreiros ao longo da história não representa apenas sobrevivência religiosa, mas também resistência cultural, política e identitária. Mesmo diante da repressão estatal, do preconceito social e da demonização simbólica, os povos de matriz africana encontraram nessas práticas formas de reconstruir vínculos comunitários, reafirmar pertencimentos e preservar memórias historicamente silenciadas Nogueira (2022). Assim, compreender a trajetória das religiões afro-brasileiras exige reconhecer que sua existência sempre esteve atravessada por disputas de poder e por processos contínuos de resistência frente às tentativas de apagamento cultural e religioso.

O Candomblé, uma das mais antigas e complexas religiões de matriz africana no Brasil, emerge como um sistema de múltiplas vertentes, cuja formação e resiliência estão profundamente enraizadas na preservação cultural e na resistência contínua, como cita o autor Reginaldo Prandi

O candomblé de que trata o presente texto é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residual mente por grupos africanos minoritários (Prandi, 2001, p. 44).

Nessa perspectiva, Prandi afirma que diversidade é uma característica intrínseca do Candomblé no Brasil, onde se observa a existência de diferentes "nações" um termo que designa as linhas de culto que se desenvolveram a partir das distintas origens étnicas e culturais dos povos africanos trazidos para o país. Essa pluralidade reflete não apenas as diversas proveniências africanas, mas também as adaptações e

reinterpretações que ocorreram em solo brasileiro, resultando em rituais, cantos, línguas litúrgicas e divindades específicas para cada nação, ainda que todas compartilhem a base comum da religiosidade africana.

A diversidade de nações do Candomblé, longe de ser uma mera fragmentação, revelou-se um pilar fundamental para a adaptação e a sobrevivência dessa religião em um cenário de intensa perseguição e opressão no Brasil Prandi (2001). A existência de diferentes vertentes, cada uma com suas especificidades rituais, linguísticas e teológicas, permitiu que a religião se moldasse e se reinventasse de maneiras distintas, tornando-se mais resiliente às tentativas de erradicação, a autora menciona que:

Por se tratar de escravos, que não eram tidos como “pessoas de direitos”, as crenças destes eram ignoradas e ridicularizadas pelos europeus, que a todo custo impedia a realização dos rituais africanos no Brasil, tentando impor a doutrinação cristã. Esse fator gerou o que hoje se denomina de sincretismo religioso, pois a propagação das crenças gerou o desenvolvimento de outras religiões compostas pela junção entre o cristianismo e as religiões africanas, denominadas religiões afro-brasileiras (Moura, 2021, p. 26).

Ao discutir essa questão, a autora Lara Moura ressalta que enquanto algumas nações puderam se desenvolver em regiões mais isoladas ou com menor vigilância, outras conseguiram se infiltrar e se camuflar em práticas religiosas sincréticas, utilizando elementos do catolicismo como fachada para a continuidade de seus cultos africanos. Essa capacidade de adaptação, impulsionada pela própria diversidade interna, foi crucial para a manutenção da chama do Candomblé acesa, mesmo nos períodos mais sombrios da história brasileira, quando as autoridades públicas e a sociedade dominante se empenhavam em dismantlar essas manifestações culturais e religiosas.

A manutenção dos terreiros, mesmo diante de séculos de opressão e perseguição, é um testemunho eloquente da resistência inerente ao Candomblé. Essa resistência não se manifesta apenas na conservação dos espaços físicos de culto, mas, sobretudo, na preservação da identidade cultural e dos rituais que definem cada nação Moura (2021). Segundo o pensamento de Gonçalves (2007) a história do Candomblé é marcada por períodos de intensa proibição e perseguição, e essa trajetória de enfrentamento e superação reforça a ideia de que a prática religiosa, em si, constitui um ato contínuo de resistência cultural e espiritual.

A clandestinidade, em muitos casos, não significou o enfraquecimento, mas sim a consolidação de laços comunitários e a transmissão oral de conhecimentos, garantindo que as tradições fossem passadas adiante, muitas vezes de forma velada, mas com a mesma profundidade e reverência.

A diversidade de nações também favoreceu uma espécie de "divisão de trabalho" na resistência, onde cada vertente, à sua maneira, contribuiu para a preservação do Candomblé como um todo, Gonçalves (2007). Enquanto uma nação podia focar na manutenção da pureza de seus rituais, outra podia ser mais flexível em suas práticas, buscando formas de coexistência com o ambiente hostil. Em diálogo com Fernandes (2017) essa flexibilidade e a riqueza de abordagens foram essenciais para que o Candomblé não fosse completamente aniquilado, mas sim se fortalecesse e se expandisse, mostrando que a diversidade não é uma fraqueza, mas uma fonte inesgotável de força e adaptabilidade.

A preservação das línguas africanas, dos cânticos, das danças, dos toques dos atabaques e de todo o complexo sistema de crenças e valores, mesmo sob a ameaça constante de deslegitimação e violência, demonstra a força inabalável dessas tradições e a determinação de seus praticantes em manter viva a herança de seus ancestrais Fernandes (2017). A diversidade de nações, portanto, não é apenas um aspecto folclórico, mas um pilar fundamental da resistência do Candomblé, garantindo que a riqueza cultural e espiritual dos povos africanos continue a florescer no Brasil, apesar de todas as adversidades. Já a Umbanda, religião surgida em 1908, é apresentada como um notável exemplo de formação híbrida e sincrética, cuja gênese se deu em um complexo contexto de colonialidade e resistência, o autor Ricardo Wilame Santana de Almeida descreve que:

No que se refere à Umbanda podemos dizer que possui como crença a existência de um Deus supremo chamado pelos umbandistas de Olorum, que mantém uma relação de crenças, costumes, e tradições em relação aos orixás, porém, diferente da crença candomblecista. Acredita na imortalidade da alma, na reencarnação e no carma, além de cultuar entidades, que seriam espíritos mais experientes que guiam as pessoas (Almeida, 2024, p.07).

Na visão do autor a constituição da umbanda é marcada pela incorporação de elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e das ricas tradições da cultura africana, uma fusão que, longe de ser uma mera justaposição, pode ser interpretada como uma engenhosa estratégia de sobrevivência e adaptação em um ambiente social que impunha, de forma coercitiva, a hegemonia do cristianismo. Essa capacidade de integrar e reinterpretar diferentes sistemas de crenças permitiu à Umbanda criar uma roupagem familiar para a sociedade da época, facilitando sua aceitação e, ao mesmo tempo, preservando e revitalizando saberes e práticas ancestrais,

especialmente aqueles de matriz africana, que eram marginalizados e criminalizados (Guimarães, 2018).

A formação sincrética da Umbanda, que inteligentemente incorporou elementos do catolicismo, espiritismo e das tradições africanas, não foi apenas um processo de fusão cultural, mas uma estratégia fundamental de proteção e camuflagem. Em um Brasil onde o catolicismo era a religião dominante e as práticas de matriz africana eram criminalizadas e violentamente reprimidas, a Umbanda utilizou o sincretismo como um escudo. Ao apresentar seus orixás e entidades com a roupagem de santos católicos, por exemplo, a religião conseguiu uma "fachada" que a tornava menos ameaçadora aos olhos da sociedade e das autoridades (Negrão, 1993).

Essa associação permitiu que os umbandistas pudessem praticar sua fé de forma mais discreta, evitando a perseguição direta que Candomblés e outras manifestações africanas sofriam.

O uso de imagens católicas em seus altares, a menção a Jesus e aos santos, e a adoção de alguns ritos cristãos, como a oração do Pai Nosso, criaram uma ponte de compreensão para a população geral, diminuindo o estranhamento e a hostilidade. Contudo, assim como o Candomblé, a Umbanda não esteve imune ao preconceito e à intolerância social, enfrentando e ainda enfrentando uma persistente estigmatização, sendo frequentemente associada a visões negativas e pejorativas, como cita a autora Guimarães:

O processo de “intolerância” tem as suas raízes na perversidade do período colonial, deixando suas marcas por toda a história brasileira, sendo marcado por um universo de ambiguidades entre povos indígenas, colonizadores portugueses, povos africanos. Estas ambiguidades podem ser percebidas no choque entre culturas e na necessidade de dominação demonstrada pelos portugueses, através do trabalho escravo, em que se utilizavam dos recursos da opressão cultural e religiosa para criarem uma rede de manutenção da sua superioridade em relação aos demais povos, principalmente, africanos e indígenas (Guimarães, 2018, p. 104).

Guimarães observa que a resistência da Umbanda, nesse sentido, não se limita apenas à sua formação sincrética, mas se estende à sua própria existência e ao seu contínuo desenvolvimento, que se dão a despeito das perseguições, da incompreensão e do preconceito. Essa camuflagem não significou, contudo, a perda da essência africana ou espiritualista da Umbanda. Pelo contrário, por trás dos símbolos católicos, os cultos aos Orixás, Guias e Pretos Velhos continuavam a ser realizados, mantendo viva a ancestralidade e a cosmologia africana (Almeida, 2024).

O sincretismo, assim, funcionou como uma dupla via: por um lado, ofereceu uma proteção externa, minimizando a perseguição; por outro, garantiu a continuidade interna das práticas e crenças fundamentais da Umbanda, permitindo que a religião se desenvolvesse e ganhasse adeptos, mesmo em um cenário de forte preconceito (Negrão 1993). A busca por reconhecimento, a luta por espaço e a defesa de suas práticas e crenças representam uma forma ativa e contínua de resistência social e cultural, desafiando as estruturas de poder que historicamente tentaram silenciar e invisibilizar as manifestações religiosas que fogem ao padrão eurocêntrico.

A Umbanda, portanto, não é apenas uma religião que se adaptou; é uma religião que resiste e que, por meio de sua formação híbrida e de sua persistência, reafirma a riqueza e a diversidade da espiritualidade brasileira.

O Terecô, por exemplo, constitui uma das mais importantes manifestações religiosas de matriz africana do Maranhão, sendo resultado de um longo processo histórico marcado pelo encontro de diferentes tradições culturais. Sua formação está relacionada à presença de populações africanas escravizadas que chegaram ao estado durante o período colonial, trazendo consigo conhecimentos religiosos, práticas ritualísticas e formas próprias de compreender a relação entre o mundo material e o espiritual.

Segundo Ferretti (2001), as religiões afro-maranhenses foram construídas a partir da interação entre heranças africanas, influências indígenas e elementos do catolicismo popular, processo que contribuiu para a constituição de manifestações religiosas singulares no estado.

Ao longo do tempo, esses saberes africanos entraram em contato com práticas e crenças locais, dando origem a uma tradição marcada pelo culto aos encantados, pela musicalidade dos tambores, pelos cantos rituais e pela valorização da ancestralidade. Para Ferretti (1996), o Terecô caracteriza-se justamente pela forte presença dos encantados, entidades espirituais que ocupam papel central nos rituais e nas experiências religiosas de seus praticantes.

Historicamente, o Terecô desenvolveu-se principalmente no interior maranhense, especialmente em municípios como Codó, tornando-se uma das expressões religiosas mais representativas da cultura afro-maranhense. Apesar das perseguições e do preconceito enfrentados ao longo da história, essa tradição foi preservada por meio da oralidade, da transmissão de conhecimentos entre gerações e da continuidade dos rituais realizados nos terreiros.

Nesse contexto, o Terecô ultrapassa a dimensão estritamente religiosa, constituindo também um importante patrimônio cultural. Seus rituais, saberes e formas de organização social contribuem para a preservação da identidade afro-brasileira e para a valorização de conhecimentos historicamente marginalizados, reafirmando a importância dessas tradições na formação cultural do Maranhão.

A permanência dessas práticas ao longo do tempo evidencia a capacidade de resistência das populações afrodescendentes diante dos processos de dominação e exclusão que marcaram a história brasileira. Essa resistência tem suas raízes no período colonial, quando as crenças e manifestações religiosas dos povos africanos escravizados foram duramente reprimidas pelos colonizadores europeus, que buscavam impor os valores e a doutrina cristã como modelo religioso dominante.

Nesse contexto, muitos costumes, rituais e formas de expressão espiritual foram perseguidos, ridicularizados e associados a práticas consideradas inferiores, processo que contribuiu para a marginalização histórica das religiões de matriz africana. Conforme destaca (Sousa, 2021, p. 26).

Por se tratar de escravos, que não eram tidos como “pessoas de direitos”, as crenças destes eram ignoradas e ridicularizadas pelos europeus, que a todo custo impedia a realização dos rituais africanos no Brasil, tentando impor a doutrinação cristã. Esse fator gerou o que hoje se denomina de sincretismo religioso, pois a propagação das crenças gerou o desenvolvimento de outras religiões compostas pela junção entre o cristianismo e as religiões africanas, denominadas religiões afro-brasileiras.

A persistência da colonialidade na sociedade brasileira, conforme aponta o autor, manifesta-se de forma contundente na continuidade do preconceito e da intolerância religiosa, especialmente contra as religiões de matriz afro-brasileira. O racismo religioso é uma questão estrutural, profundamente ligada à herança colonial que associou a raça ao controle do trabalho e à classificação social.

Essa ligação histórica resulta na estigmatização de praticantes dessas religiões, que são frequentemente rotulados pejorativamente como "macumbeiros", associados à sujeira e a práticas malignas. Tal visão distorcida e depreciativa é um reflexo direto de uma mentalidade colonial que ainda permeia o imaginário social, desvalorizando e demonizando tudo que não se alinha aos padrões eurocêntricos. Além disso, o fundamentalismo religioso, muitas vezes de base eurocêntrica e com uma retórica de "guerra espiritual", contribui significativamente para a demonização das religiões afro-brasileiras, criando um ambiente social hostil e de profunda intolerância (Nogueira, 2022). Essa postura intolerante é, por sua vez, vista como um fruto direto da

colonialidade, que legitima uma visão de mundo onde o "outro" especialmente o de origem não europeia é inferiorizado e, muitas vezes, visto como uma ameaça.

Diante desse cenário, a luta por reconhecimento e respeito às religiões de matriz africana torna-se cada vez mais necessária. Nesse contexto, legislações como a Lei 11.645/08 representam importantes avanços no combate ao racismo étnico-racial, ao estabelecer a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas instituições de ensino. Ao promover a valorização das contribuições culturais dos povos africanos e indígenas para a formação da sociedade brasileira, a legislação também contribui para o enfrentamento de estigmas e preconceitos historicamente associados às tradições de matriz africana.

Entretanto, apesar dos avanços legais, ainda persistem desafios para que essas medidas sejam efetivamente aplicadas e refletidas nas relações sociais e no reconhecimento da diversidade religiosa. A permanência de preconceitos e da lógica colonial impede que essas políticas alcancem todo o seu potencial transformador. Ainda assim, iniciativas como o reconhecimento das religiões de matriz africana como patrimônio imaterial demonstram que passos importantes vêm sendo dados na direção de um Brasil mais justo e plural, comprometido com o respeito à diversidade e à superação das desigualdades históricas (Negrão, 1993).

1.2 A Criminalização e a Estigmatização: Do "Feitiço" a "Macumba"

Visões distorcidas e demonizadas dos cultos afro, construídas historicamente por segmentos cristãos que associavam suas práticas ao mal, deixam marcas profundas na sociedade. A criminalização e a estigmatização das religiões de matriz afro-brasileira, evidenciadas no uso pejorativo de termos como “feitiço” e “macumba”, são manifestações profundas da persistência da colonialidade na sociedade brasileira e o autor Leo Carrer Nogueira:

Há séculos e séculos, os segmentos cristãos-católicos perseguem os praticantes de religiões afro-brasileiras, acusando-os, entre outras coisas, de feitiçeiros e adoradores do demônio. Em geral, os rituais de incorporação são vistos por esses segmentos como possessão demoníaca, e o fato de alguns terreiros trabalharem com certos tipos de entidades só agrava essa ideia e contribui para uma visão distorcida e demonizada dos cultos afro (Nogueira, 2022, p. 10).

Então essa problemática, segundo Nogueira, não é um fenômeno recente, mas uma herança histórica que remonta ao período colonial e se perpetua até os dias atuais. O racismo religioso, intrinsecamente ligado a essa herança, associa a raça a um histórico

de controle do trabalho e a uma classificação social que desqualifica e marginaliza. Essa ligação histórica resulta na estigmatização de praticantes dessas religiões, que são frequentemente rotulados como "macumbeiros", associados à sujeira e a práticas malignas.

A narrativa de que as religiões de matriz africana seriam manifestações “do mal” atua historicamente como instrumento de controle social e de legitimação de uma suposta superioridade moral e religiosa das tradições cristãs eurocêntricas. Nesse contexto, termos como “feitiçaria” e “macumba” passaram a ser utilizados não apenas como formas de nomeação religiosa, mas como categorias carregadas de estigmatização, medo e desqualificação simbólica.

Segundo Patrícia Birman (2009, p. 321) “Os evangélicos, no cotidiano, através de menções à feitiçaria, cuja origem estaria nos cultos afro-brasileiros, denunciam crimes nefandos e atos de barbárie, provocando horror e estarrecimento nos seus ouvintes em igrejas, rádios e televisão”. A partir dessa perspectiva, percebe-se que a ideia de “feitiço” ultrapassa o campo religioso e passa a operar como mecanismo discursivo de criminalização e demonização das práticas afro-brasileiras. A associação constante entre religiões de matriz africana, criminalidade, violência e ação demoníaca produz um imaginário social no qual essas tradições deixam de ser compreendidas como sistemas legítimos de espiritualidade e passam a ser vistas como ameaça moral e social.

Essa lógica está profundamente relacionada ao que Aníbal Quijano define como colonialidade do saber. Para o autor, a colonização não impôs apenas dominação territorial e econômica, mas também estabeleceu hierarquias epistemológicas que legitimaram os conhecimentos europeus como universais, enquanto os saberes africanos e indígenas passaram a ser classificados como inferiores, irracionais ou primitivos. Nesse processo, as cosmologias africanas foram desqualificadas e reduzidas a categorias pejorativas como “superstição”, “bruxaria” e “feitiçaria” (Birman, 2009).

A noção de “macumba”, por exemplo, historicamente utilizada de forma depreciativa para se referir às religiões afro-brasileiras, revela como a colonialidade do saber atua na produção de estigmas. Ao transformar práticas religiosas complexas em símbolos do atraso ou do mal, cria-se uma lógica de desumanização cultural que nega legitimidade aos conhecimentos produzidos fora do padrão eurocêntrico cristão. Assim, a demonização dessas religiões não ocorre apenas por diferenças de crença, mas porque

elas desafiam estruturas históricas de poder que definem quais espiritualidades podem ser reconhecidas como legítimas.

Nesse cenário, o fundamentalismo religioso contemporâneo reforça discursos herdados da colonialidade ao mobilizar a ideia de “guerra espiritual” contra práticas afro-brasileiras. Essa postura contribui para a criação de um ambiente social hostil, marcado pela intolerância religiosa e pela naturalização do preconceito. A associação recorrente entre “macumba”, criminalidade e perversidade moral fortalece mecanismos de exclusão simbólica e social, afetando não apenas os praticantes, mas também a forma como a sociedade percebe essas tradições (Birman, 2009).

A criminalização das religiões de matriz africana, portanto, não deve ser compreendida como fenômeno isolado ou exclusivamente religioso. Trata-se de um processo histórico ligado à manutenção de hierarquias raciais, culturais e epistemológicas construídas desde o período colonial. Ao deslegitimar os saberes e práticas afro-brasileiras, a colonialidade do saber atua diretamente na produção do silenciamento, da marginalização e da violência simbólica direcionada a essas comunidades religiosas.

2. GRAJAÚ: CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E RELIGIOSO

O município de Grajaú, no estado do Maranhão, possui um contexto sócio histórico marcado pela diversidade cultural e religiosa, resultante da presença indígena, africana e europeia ao longo de sua formação. Essa pluralidade reflete-se nas práticas sociais e religiosas do município, onde diferentes crenças coexistem e influenciam a construção das identidades locais.

Segundo IBGE (2015), o atual município de Grajaú, anteriormente conhecido como o porto de uma fazenda denominada Chapada, pertencente a Manoel Valentim Fernandes, foi, desde sua origem, uma das maiores conquistas dos colonizadores sobre os povos indígenas nos sertões do Maranhão. A formação da cidade está diretamente ligada a um processo violento de ocupação territorial, marcado por conflitos, massacres e disputas pelo controle do espaço. Em 11 de março de 1811, o alferes-de-milícias Antônio Francisco Reis, acompanhado de familiares e moradores da alta ribeira do Grajaú, foi o primeiro a navegar o rio Grajaú em pequenas embarcações construídas para esse fim, descendo o curso do rio até o local onde se estabeleceria o porto da Chapada.

Motivados, possivelmente, pelos lucros advindos do comércio local, Antônio Francisco Reis e outros moradores passaram a se fixar no local, construindo casas para moradia e depósitos destinados ao armazenamento de sal e gêneros alimentícios, que abasteciam moradores de ribeiras vizinhas. Em pouco tempo, o porto passou a abrigar cerca de 40 pessoas, configurando-se como um núcleo inicial de povoamento IBGE (2015). Entretanto, esse processo de ocupação não ocorreu de forma pacífica. Os povos indígenas Timbiras e Picogés, que habitavam a outra margem do rio Grajaú, sentiram-se ameaçados pela expansão da nova povoação, que interferia diretamente em suas formas de vida, deslocamentos e práticas tradicionais.

Em reação à ocupação colonial, os grupos indígenas promoveram um ataque violento à povoação em 1814, episódio que ficou marcado como uma das maiores tragédias da história local. Segundo os registros de estatísticos apresentados pelo IBGE (2015), 38 pessoas foram queimadas vivas dentro de suas próprias habitações, enquanto casas e embarcações foram incendiadas. Os sobreviventes encontraram apenas ossadas espalhadas entre as ruínas, como vestígios de um local que um dia fora habitado.

Apenas seis pessoas escaparam com vida, por estarem fora da povoação no momento do massacre.

Ainda segundo o IBGE apesar da tragédia, novas tentativas de ocupação foram realizadas. Em 1816, moradores buscaram restabelecer um porto público na mesma região, denominado São Paulo do Norte, contando inicialmente com a proteção de um pequeno destacamento militar. Contudo, a retirada dessas tropas resultou no abandono imediato da povoação. No ano seguinte, em 1817, outra expedição composta por cerca de 40 soldados foi organizada a partir da capital, mas a falta de planejamento e de mantimentos comprometeu a iniciativa, evidenciando as dificuldades enfrentadas no processo de colonização da região.

A consolidação social e urbana de Grajaú ocorreu de forma lenta assim consta em registros do IBGE (2015), apenas se estruturando de maneira mais consistente ao final do século XIX. Em 7 de abril de 1881, por meio da Lei Provincial nº 1.225, a localidade foi elevada à condição de cidade, passando a se chamar oficialmente Grajaú. Em divisões administrativas posteriores, como as de 1911, 1936 e 1937, o município manteve-se constituído basicamente pelo distrito sede, demonstrando um crescimento gradual e concentrado.

O que chama atenção nesse processo é que, apesar do desenvolvimento urbano e social do município e da existência de registros detalhados sobre a presença e consolidação de igrejas católicas e evangélicas, há uma ausência quase total de documentos, fotografias ou registros oficiais que evidenciem a presença das religiões de matriz africana na história oficial de Grajaú, como ilustram as Figuras 01, 02, e 03. Enquanto as tradições cristãs aparecem institucionalizadas e documentadas, os terreiros não figuram na memória formal da cidade.

Essa lacuna não indica inexistência dessas práticas religiosas, mas revela um processo de invisibilização histórica que contribui para a sub-representação das religiões de matriz africana na construção da narrativa oficial do município.

Figura 1– Catedral do nosso senhor do Bonfim (1941)



Fonte: IBGE (2015)

Figura 2– Igreja cristã evangélica (1941)



Fonte: IBGE (2015)

Figura 3—Igreja evangélica de Deus (1941)



Fonte: IBGE (2015)

Esse apagamento torna-se ainda mais intrigante quando se considera que tais religiões sempre estiveram presentes no território, ainda que de forma marginalizada. Do ponto de vista histórico e cultural, as religiões de matriz africana no Brasil desenvolveram-se de maneira profundamente sincrética, estabelecendo diálogos e fusões simbólicas com as religiões indígenas e com o catolicismo imposto pelo processo colonial.

Em um território marcado pela presença indígena, pela violência da colonização e pela hegemonia cristã, é pouco plausível afirmar a inexistência dessas práticas religiosas. O que se observa, na verdade, é um processo sistemático de silenciamento, no qual as manifestações religiosas afro-indígenas foram relegadas à invisibilidade nos registros oficiais. Assim, a ausência de vestígios documentais das religiões de matriz africana na história formal de Grajaú não indica sua inexistência, mas revela um padrão histórico de apagamento cultural, no qual apenas determinadas expressões religiosas foram consideradas dignas de memória, registro e valorização institucional. Esse cenário reforça a importância de pesquisas etnográficas e históricas comprometidas com a recuperação dessas narrativas silenciadas, contribuindo para uma compreensão mais ampla e plural da formação social, cultural e religiosa do município.

Grajaú é uma cidade localizada, a 567,6 km da capital São Luís, acessível pelas rodovias BR-135 e BR-226. A administração municipal é conduzida por Antônio Gilson

Bonfim da Silva, e do vice-prefeito Luiz Fernando Barros Mourão. Segundo o último censo demográfico do IBGE realizado em 2022, Grajaú possui uma população de 73.872 habitantes. Deste total, 15.459 são brancos (as), 6.336 pretos (as), 66 amarelos (as), 44.365 pardos (as) e 7.646 homens e mulheres indígenas.

2.1 Religiosidades e religiões em Grajaú

Para ilustrar a predominância de religiões eurocêntricas na cidade, dados do IBGE (2010) revelam que 47.832 habitantes frequentam a Igreja Católica Apostólica Romana, enquanto 177 pessoas estão ligadas à Igreja Católica Apostólica Brasileira. Além disso, 10.137 habitantes pertencem a diversas denominações evangélicas. Chama atenção o fato de que, até o desenvolvimento desta pesquisa, não foram localizados dados municipais mais recentes capazes de demonstrar as transformações ocorridas no campo religioso grajauense ao longo da última década. Assim, os dados do Censo de 2010 permanecem como a principal fonte estatística para a análise da composição religiosa do município

O censo também contabiliza 23 pessoas que não se identificaram com nenhuma religião ou pertencem a múltiplas tradições religiosas; 476 são de outras correntes cristãs; 57 se identificam como espíritas; 181 são Testemunhas de Jeová; e há ainda 17 pessoas associadas a tradições esotéricas. Curiosamente, 16 pessoas não souberam informar sua religião e 3.100 se declararam sem religião, enquanto apenas nove pessoas se identificam com a Umbanda e o Candomblé. O número significativo de pessoas que se declaram sem religião em comparação ao pequeno grupo que segue as tradições da Umbanda e do Candomblé. Muitas vezes, essa falta de identificação religiosa pode ser atribuída ao medo ou à falta de aceitação social em relação a religiões afro-brasileiras, como menciona Claude Lépine “Para as igrejas evangélicas, as religiões afro-brasileiras aparecem como representantes do mal e do demônio (2005, p.131)”.

Assim em Grajaú, é possível que algumas pessoas se sintam pressionadas a dizer que não têm religião alguma para que não sofram racismo religioso, mesmo que suas crenças estejam alinhadas com práticas espirituais ricas e significativas como as da Umbanda. Essa crítica nos leva a questionar como a sociedade valoriza ou desvaloriza diferentes tradições religiosas e como isso afeta a identidade espiritual dos indivíduos.

Ao longo do século XX, a religiosidade afro-brasileira no Brasil passou por transformações marcantes, especialmente com o crescimento da Umbanda entre as décadas de 1940 e 1960, seguidas pela difusão do Candomblé a partir da década de

1970. Essas transformações não apenas refletem a evolução das práticas religiosas, mas também a influência de pesquisadores que desempenharam um papel crucial na valorização e na disseminação dessas tradições.

A presença das religiões afro-brasileiras, desempenha um papel crucial na formação da identidade cultural maranhense, refletindo a rica diversidade étnica da região. Para Ferretti (2005), as manifestações religiosas são espaços onde se entrelaçam espiritualidade, cultura e história, evidenciando a resiliência dos descendentes africanos frente aos desafios impostos pela sociedade, assim, afirma Ferretti:

São religiões muito difundidas no Brasil e especialmente no Maranhão, um dos estados onde foi maior a presença negra no país. Continuam a ocorrer muitos preconceitos em nossa sociedade contra estas religiões e seu estudo contribui para que se evite esta forma de etnocentrismo. Constitui uma tradição da cultura local que foi trazida pelos antepassados e que faz parte da identidade cultural de nosso povo, sendo importante conhecer e valorizar as fontes culturais de nossas tradições (Ferretti, 2005, p. 01- 02).

Além disso, a riqueza das religiões de matriz africana no Brasil, especialmente no Maranhão, vai além da prática espiritual; ela se reflete na música, na dança, na culinária e nas festividades que permeiam o cotidiano da população. As celebrações, como festas de São João, Bumba-meu-boi, frequentemente incorporam elementos das tradições afro-brasileiras, evidenciando a interconexão entre diferentes crenças e expressões culturais. Essa fusão não apenas enriquece a cultura local, mas também promove um ambiente de respeito, diálogo intercultural, mas claro promove muito preconceito e intolerância religiosa.

A intolerância religiosa tem sido um tema recorrente na história das religiões afro-brasileiras, que frequentemente enfrentam discriminação e perseguição. Essas tradições não apenas representam uma rica manifestação cultural, mas também é alvo de preconceito histórico⁴, refletindo uma luta contínua por reconhecimento e respeito. As religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, trazem consigo uma herança de resistência e força que desafia séculos de opressão. Elas não apenas preservam os saberes e práticas ancestrais, mas também desempenham um papel crucial na formação da identidade cultural brasileira. No entanto, essa riqueza cultural muitas vezes é ignorada ou desvalorizada pela sociedade em geral. Um dos estudiosos que se debruça sobre essa temática é Ari Pedro Oro, que menciona:

⁴ Existem organizações e movimentos que atuam na defesa dos direitos das comunidades de terreiro e no enfrentamento ao racismo religioso, como a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e as Delegacias de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância, presentes em alguns estados brasileiros.

[...] Em geral, se esquece de que talvez as maiores vítimas históricas da intolerância religiosa, e do cerceamento da liberdade religiosa, tenham sido, e sejam ainda, as religiões afro-brasileiras, as quais, juntamente com o kardecismo, foram, durante décadas, alvo de perseguições, posto que suas práticas ritualísticas eram tidas como atas de estelionato, curandeirismo e charlatanismo, seja por parte da imprensa e intelectuais, seja por parte da própria Igreja Católica [...] (Oro 2005, p. 27).

Em diálogo com o autor, essa visão negativa perpetuada na sociedade contribuiu para a marginalização das práticas afro-brasileiras e a desvalorização de suas crenças. Em Grajaú, essa realidade é observável por meio das experiências vividas pelas comunidades religiosas. As manifestações culturais associadas às religiões afro-brasileiras não apenas preservam tradições ancestrais, mas também desempenham um papel fundamental na resistência contra a intolerância religiosa.

O sincretismo, por exemplo, é uma característica marcante em Grajaú. Para Ferretti (2005), as tradições afro-brasileiras estão frequentemente entrelaçadas com elementos do catolicismo popular e do espiritismo. Durante as festas de culto, os praticantes celebram em harmonia com os dias dedicados aos santos católicos, incorporando elementos como rezas. Esses rituais incluem danças e estados de transe, nos quais se cultuam entidades ancestrais e forças da natureza divinizadas. Essa sincretização não apenas reforça a identidade cultural local, mas também promove um ambiente de respeito e convivência entre diferentes tradições religiosas. No entanto, essa harmonia é frequentemente ameaçada pela hostilidade direcionada às religiões afro-brasileiras, como discutido por vários estudiosos, um deles é Vagner Gonçalves da Silva.

O crescimento do catolicismo e do neopentecostalismo como mencionado acima, traz uma busca por experiências religiosas que envolvem mediações de arrebatamento ou avivamento. Para Silva (2007), o fenômeno é particularmente relevante em um contexto em que a secularização e a racionalização têm afetado as tradições religiosas mais consolidadas.

A valorização das experiências de avivamento religioso se torna uma alternativa atraente para muitos, levando a uma reconfiguração das práticas de fé. Entretanto, essa demanda por experiências espirituais não ocorre sem tensão. As religiões afro-brasileiras, com sua rica diversidade de rituais e crenças, são frequentemente alvo de intolerância. Em Grajaú, a luta das comunidades afro-brasileiras se torna um ato de resistência cultural e religiosa contra um sistema que busca silenciá-las. A

deslegitimação dessas práticas não é apenas uma questão teológica; trata-se também de uma questão identitária e social (Oro, 2005).

Para Silva (2017), o preconceito contra as religiões afro-brasileiras não se limita ao âmbito religioso; ele reflete uma história de exclusão e marginalização cultural. A resistência dessas comunidades é essencial para a preservação de suas identidades e tradições em meio a um cenário que muitas vezes tenta apagá-las.

As festas, como as do tambor de mina, homenageiam vodus e santos católicos, refletindo um processo de resistência cultural e adaptação ao longo do tempo Ferreti (1998). No entanto, o racismo religioso ainda se manifesta na desvalorização das práticas afro-brasileiras, que muitas vezes são vistas como superstição ou atraso, enquanto as tradições católicas são consideradas mais legítimas. Isso gera uma luta constante pela afirmação da identidade cultural afro-brasileira e pelo reconhecimento da riqueza que o sincretismo traz às práticas religiosas da região.

No contexto de Grajaú, a devoção a santos como São Benedito sincretizado com vodus ilustra como as práticas religiosas locais são moldadas por essa intersecção cultural. Essas expressões não apenas preservam a herança africana, mas também representam uma forma de resistência e resiliência frente à opressão histórica, ao analisarmos o impacto cultural e social das religiões afro-brasileiras em Grajaú, é essencial reconhecer os desafios enfrentados por seus praticantes e valorizar a importância de sua liberdade religiosa na luta pela aceitação, pois ainda atualmente as religiões de matriz africana são marginalizadas, como a autora Claudia Lépine menciona:

[...] O maior problema do candomblé ainda é o preconceito racista que permeia a sociedade brasileira, segundo o qual essa religião, por ser de origem africana e por ter sido religião de negros escravos, é vista como prática mágica que visa, principalmente, a prejudicar e praticar o mal (Claude Lépine, 2005, p. 128).

As tradições de matriz africana na região enfrentam não apenas o preconceito, mas também a falta de espaço para expressar sua cultura. Atualmente, as comunidades de Candomblé em Grajaú não promovem eventos e celebrações como antes, o que resulta em uma diminuição da visibilidade e do reconhecimento dessas práticas. Essa ausência de manifestações culturais impede que a população local conheça e compreenda melhor a riqueza do Candomblé, perpetuando estigmas e desinformação. A falta de diálogo e interação entre as religiões afro-brasileiras e o restante da sociedade contribui para a manutenção de preconceitos arraigados.

O sincretismo do Terecô e do Tambor de Mina desempenha um papel crucial na preservação e celebração da herança cultural dos ancestrais africanos que chegaram ao Brasil. Essas manifestações religiosas não apenas mantêm vivas as práticas espirituais e os rituais, mas também promovem um senso de pertencimento e comunidade entre os praticantes, mesmo que o Maranhão seja conhecido como a "terra da macumba" Mudicarmo (2003). A identificação do Terecô com "magia negra" (feitiçaria) ou com a "linha negra" da religião afro-brasileira (linha de Exu, confundido com o demônio) é geralmente negada pelos terecozeiros de Codó, embora exista ali alguns que declarem realizar trabalhos tanto para o bem como para o mal. "Magia negra" e feitiçaria foi e continua sendo, na religião afrobrasileira (Mundicarmo, 2003. p.6).

Nessa perspectiva, Mundicarmo afirma que termo "magia negra" e a feitiçaria têm sido historicamente utilizados na religião afro-brasileira para designar práticas religiosas afastadas da ortodoxia católica. De fato, praticamente todas as denominações religiosas afro-brasileiras já foram acusadas de feitiçaria em algum momento. Em Grajaú, essa cultura se revela nas festividades e celebrações que entrelaçam elementos africanos com tradições locais e católicas. Mesmo nesse contexto vibrante, persiste o estereótipo de que as práticas afro-brasileiras são associadas à feitiçaria ou a algo maligno. Essa visão distorcida, que ignora a riqueza espiritual e cultural dessas manifestações, criando um espaço de resistência onde a identidade negra é reafirmada.

As influências africanas em Grajaú não são apenas um reflexo do passado, mas também um testemunho da resiliência da comunidade em face dos preconceitos, mostrando como as tradições podem coexistir e se fortalecer mutuamente. Apesar da cultura de origem africana ter sido historicamente desvalorizada e vista como inferior em comparação à cultura eurocêntrica, suas manifestações religiosas exercem um papel fundamental na formação de uma identidade coletiva forte. Mudicarmo (2003) as religiões de matriz africana, como o Terecô e o Tambor de Mina, não apenas preservam tradições ancestrais, mas também servem como espaços de resistência contra os preconceitos e as violências que enfrentam.

Em Grajaú, assim como em diversas partes do Brasil, os adeptos do Candomblé, da Umbanda e de outras religiões de matriz africana enfrentam um ambiente repleto de desafios e preconceitos. Conforme destaca Ramalho (2021, p. 15), "o desrespeito e o racismo religioso praticados contra as religiões de matrizes africanas e seus adeptos acabam por se tornar cenário favorável para quem o fazem". Essa realidade leva muitos praticantes a se sentirem obrigados a se esconder, temendo represálias e atos de violência por simplesmente professarem sua fé.

Fernandes (2017), levanta a teoria de que o racismo religioso é uma forma específica de discriminação que se manifesta através de ataques direcionados a religiões de matriz africana. Essa abordagem vai além da simples intolerância ou preconceito, reconhecendo que as violências sofridas por essas tradições não são meramente questões isoladas, mas estão enraizadas em uma estrutura mais ampla de racismo. Essa estrutura deslegitima e marginaliza as práticas e crenças afro-brasileiras, tornando evidente que os ataques não apenas visam às religiões em si, mas também refletem uma luta mais ampla contra a ancestralidade e a identidade cultural dos grupos afrodescendente

O termo “intolerância religiosa” nos meios ativistas tem parecido insuficiente para expressar o fato. Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes, afirmam que o melhor termo para definir estas ações seria “racismo religioso”, argumentando que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e argumentam que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valorização racial negativa, influenciando na compreensão da religião (Fernandes, 2017, p. 123).

Em diálogo com a autora, argumento que o racismo religioso se manifesta em diversas formas, incluindo a estigmatização social, a violência física e simbólica, bem como a exclusão das práticas religiosas afro-brasileiras do espaço público. Essa marginalização contribui para a perpetuação de estereótipos negativos sobre essas religiões, reforçando uma narrativa que as posiciona como “alienígenas” ou “ameaçadoras” à cultura hegemônica. O desrespeito e a intolerância religiosa manifestam-se tanto de forma sutil quanto explícita, criando um ambiente hostil que impede a valorização da diversidade cultural presente na cidade. A falta de compreensão acerca dessas tradições resulta em um clima de insegurança para os adeptos, que muitas vezes se veem constrangidos a ocultar suas crenças.

Além disso, como menciona Ramalho (2021, p. 15), “a cultura de origem africana sempre foi vista como inferior quando comparada com a cultura eurocêntrica”. Essa percepção distorcida contribui para os preconceitos e violências direcionadas às religiões afro-brasileiras, dificultando ainda mais a aceitação e o respeito por essas práticas culturais. Em Grajaú, a cultura de origem africana ainda enfrenta um olhar de desdém e inferioridade quando comparada com a cultura eurocêntrica predominante. No cotidiano, isso se reflete nas interações sociais, onde tradições e expressões culturais afro-brasileiras são frequentemente desvalorizadas. As festas, os rituais e as práticas que fazem parte das religiões de matrizes africanas, muitas vezes são alvo de preconceitos, piadas ou chamadas de folclore contribuindo para um clima de racismo religioso.

Os terreiros e casas de religiões de matriz africana existentes no município de Grajaú Maranhão não possuem, em sua maioria, datas oficiais de fundação registradas nos arquivos da Secretaria Municipal de Cultura. Essa ausência de registros institucionais chama atenção, sobretudo quando comparada à existência de documentação detalhada sobre a fundação de templos de outras tradições religiosas presentes na cidade. Como exemplo, constam nos registros oficiais a Catedral, fundada em 1941, a igreja de São Francisco, criada em 1989, bem como templos de denominações cristãs que tiveram suas instalações formalizadas por volta de 1950.

No que diz respeito às religiões de matriz africana, constatou-se que a única obra que apresenta algumas informações sobre essas práticas religiosas em Grajaú é o livro *Grajaú: Cidade da Gente*, do Prof. Me. Alexandre Sampaio. Segundo o próprio autor em um diálogo informal, as informações reunidas na obra foram obtidas por meio de pesquisa de campo, uma vez que não havia registros oficiais disponíveis em arquivos institucionais que tratassem da presença e da organização dos terreiros no município. Dessa forma, a produção desse material foi possível justamente pela necessidade de suprir uma lacuna documental existente, evidenciando a ausência de registros sistematizados sobre as religiões de matriz africana nos órgãos públicos locais.

A inexistência de documentação nos arquivos da Secretaria Municipal de Cultura e em outros espaços de memória oficial reforça o caráter marginalizado e invisibilizado dessas religiões no processo de construção da história local. Assim, o fato de a principal referência bibliográfica sobre o tema ter sido construída a partir do trabalho de campo do autor evidencia não apenas a relevância da obra, mas também a urgência de novas pesquisas que contribuam para o reconhecimento e a valorização das religiões de matriz africana como parte fundamental do patrimônio cultural de Grajaú.

A inexistência de registros sobre os terreiros não pode ser compreendida como simples descuido administrativo, mas como parte de um processo histórico de invisibilização das religiões de matriz africana, que se manifesta tanto na ausência de reconhecimento oficial quanto na negação simbólica de sua presença no espaço urbano e cultural de Grajaú. Esse cenário torna-se ainda mais significativo quando se observa que, segundo relatos de praticantes e lideranças religiosas, há atualmente cerca de 09 terreiros em funcionamento no município, embora nenhum deles conste formalmente em cadastros públicos ou documentos institucionais acessíveis.

Essa invisibilidade também se reflete no imaginário social da cidade, em entrevistas e conversas informais realizadas durante a pesquisa, foi recorrente a

afirmação de moradores de que “não existem terreiros em Grajaú”. Tal discurso revela não a inexistência desses espaços, mas sim um processo de apagamento social e cultural, no qual práticas religiosas afro-brasileiras são silenciadas, ocultadas ou tratadas como algo inexistente, mesmo estando presentes e ativas no cotidiano da população.

Muitos desses terreiros tiveram origem em contextos de extrema simplicidade, sendo fundada por pessoas que exercem sua fé de maneira reservada e, por vezes, isolada, como estratégia de proteção diante das constantes experiências de preconceito e violência. O medo de sofrer agressões físicas, verbais ou simbólicas faz com que diversos praticantes evitem a exposição pública de sua religiosidade, restringindo os rituais ao espaço privado e limitando a visibilidade das casas religiosas.

Paradoxalmente, Grajaú é conhecida regionalmente como a “terra da macumba”, nomenclatura popular que carrega sentidos ambíguos. Por um lado, o termo é frequentemente utilizado de maneira pejorativa, reproduzindo estigmas associados às religiões de matriz africana. Por outro, essa denominação revela que, apesar da predominância de uma matriz eurocêntrica e cristã no discurso oficial e na organização urbana da cidade, as práticas religiosas afro-brasileiras sempre estiveram presentes e desempenharam papel significativo na formação cultural e espiritual do município. Dessa forma, a ausência de registros oficiais sobre os terreiros não indica sua inexistência, mas evidencia uma dinâmica histórica de negação, silenciamento e marginalização dessas religiões. Reconhecer e registrar a presença dos terreiros em Grajaú significa não apenas garantir direitos religiosos, mas também valorizar a diversidade cultural e a memória coletiva de grupos que, apesar das adversidades, mantêm vivas suas tradições, sua fé e sua ancestralidade.

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referentes ao Censo Demográfico de 2010 o mais recente a disponibilizar informações detalhadas sobre pertencimento religioso, apenas 9 pessoas se autodeclararam adeptas de religiões de matriz africana no município de Grajaú (MA). Esse número contrasta de forma significativa com a realidade observada em campo durante a pesquisa etnográfica e com os relatos de lideranças religiosas locais.

Em entrevista concedida pelo Pai de Santo Márcio Pompeu Pastana, dirigente do Terreiro da Cabocla Ita, foi informado que apenas sua casa religiosa reúne entre 30 e 40 adeptos ativos. Esse número se amplia consideravelmente quando se acontece eventos religiosos, como as festas tradicionais realizadas em parceria com outros terreiros da região. Um exemplo citado é a celebração do dia 13 de maio, dedicada ao Rei Preto

Velho, ocasião em que diferentes casas se unem e reúnem aproximadamente 200 pessoas, entre filhos de santo, frequentadores, colaboradores e simpatizantes.

Diante desses dados, emerge um questionamento central: onde estão essas pessoas que não aparecem nos registros oficiais do IBGE? Não se trata de uma discrepância pontual ou de poucos indivíduos, mas de uma diferença estimada em mais de 190 pessoas que, embora participem ativamente das religiões de matriz africana, não se identificam como tais nos instrumentos oficiais de coleta de dados.

Durante a pesquisa, uma das entrevistadas aqui identificada pelo nome fictício Júlia Soares, a fim de preservar sua identidade, ofereceu um relato que ajuda a compreender essa lacuna estatística. Júlia revelou que não se identifica publicamente como umbandista, nem em pesquisas oficiais, por medo de sofrer exclusão social e discriminação dentro do município de Grajaú. Segundo ela, sua experiência cotidiana é marcada por ofensas e comentários pejorativos proferidos por membros da comunidade, tais como: *“não fala com ela, pois ela vai te fazer macumba”* ou *“cuidado com as galinhas no quintal”*, expressões que reforçam estigmas historicamente associados às religiões afro-brasileiras. A situação se agravou quando os ataques passaram a atingir sua mãe que é adepta a igreja protestante, o que levou Júlia a adotar uma postura ainda mais cautelosa em relação à exposição de sua identidade religiosa. A negação pública de sua fé surge, portanto, como uma estratégia de autoproteção, tanto pessoal quanto familiar, diante de um ambiente social hostil.

Embora esse relato represente um caso individual, ele não pode ser compreendido como um episódio isolado. Ao contrário, ao considerar a realidade social de Grajaú, marcada por forte presença de valores cristãos hegemônicos e por um histórico de intolerância religiosa, é plausível afirmar que muitos outros adeptos adotam estratégias semelhantes de silenciamento e anonimato. Assim, a subnotificação observada nos dados do IBGE não decorre, totalmente, da ausência de praticantes, mas pode estar vinculada ao receio do autodeclarar, revelando um cenário em que o racismo religioso interfere diretamente na produção de dados oficiais.

Esse panorama evidencia que os números do censo, embora fundamentais para a formulação de políticas públicas, não conseguem captar plenamente a complexidade da vivência religiosa em contextos profunda e amplamente marcados pela discriminação. A discrepância entre os dados estatísticos e a realidade empírica reforça a necessidade de leituras críticas das fontes oficiais, bem como da valorização de pesquisas qualitativas e etnográficas, capazes de dar voz a sujeitos historicamente silenciados.

Dessa forma, compreender a ausência de quase 200 pessoas nos registros do IBGE como adeptas de religiões de matriz africana exige reconhecer que o anonimato religioso, em Grajaú, não é uma escolha livre, mas uma imposição social produzida pelo preconceito, pela violência simbólica e pela negação do direito pleno à liberdade religiosa.

No cenário religioso atual de Grajaú, evidencia-se a presença de religiões de matriz africana, ainda que essas manifestações não ocupem os mesmos espaços de visibilidade e reconhecimento social quando comparadas às religiões de matriz eurocêntrica. Paralelamente, observa-se a forte predominância do catolicismo e das igrejas evangélicas, amplamente institucionalizadas e legitimadas no espaço público, o que contribui para a construção de um campo religioso marcado por desigualdades simbólicas e sociais. Logo, embora as religiões de matriz africana, estejam presentes no município, sua existência ocorre, em muitos casos, de forma discreta e pouco visível.

Diversos terreiros funcionam de maneira reservada ou praticamente escondida, como estratégia de proteção diante do preconceito, da intolerância religiosa e do medo de represálias. Essa condição revela que a diversidade religiosa, embora existente, não se manifesta plenamente em termos de igualdade e reconhecimento.

A convivência entre as diferentes religiões em Grajaú, portanto, apresenta-se de maneira assimétrica. Enquanto as religiões de matriz cristã ocupam espaços centrais na vida social, cultural e institucional da cidade, as religiões de matriz africana permanecem, em grande parte, restritas aos limites dos terreiros e das práticas internas de seus adeptos. Ainda assim, observa-se que os terreiros e casas de religiões de matriz africana, em sua maioria, mantêm uma postura de respeito em relação às demais crenças, reconhecendo o direito à liberdade religiosa e à diversidade de fé.

Essa postura permanece, mesmo em um contexto de permanentes discursos que deslegitimam as religiões de matriz africana, associando-as a estigmas pejorativos, contribui para a manutenção de um ambiente no qual a convivência religiosa se estabelece mais pela tolerância limitada do que pelo reconhecimento efetivo. Dessa forma, a diversidade religiosa em Grajaú existe, mas é vivenciada sob uma lógica de hierarquização, na qual determinadas crenças são valorizadas e outras silenciadas.

3. OS TERREIROS DE MATRIZ AFRICANA EM GRAJÁU: PRESENÇA E RESISTÊNCIA

A presença das religiões de matriz africana em Grajaú não se restringe a um único espaço religioso. Embora o Terreiro da Cabocla Ita tenha constituído o principal campo de observação desta pesquisa, o trabalho de campo possibilitou identificar a existência de outros terreiros em funcionamento no município, evidenciando a diversidade e a continuidade dessas manifestações religiosas na cidade.

A identificação desses espaços revela uma realidade que muitas vezes não aparece nos registros oficiais ou nas narrativas mais difundidas sobre a história religiosa local. Apesar da predominância das religiões cristãs no município, diferentes comunidades de matriz africana permanecem desenvolvendo suas atividades, preservando saberes ancestrais, fortalecendo vínculos comunitários e garantindo a continuidade de tradições transmitidas entre gerações.

Nesse contexto, os terreiros constituem importantes espaços de resistência cultural e religiosa. Mais do que locais destinados à realização de cultos e rituais, representam ambientes de acolhimento, construção de identidades, preservação da memória coletiva e valorização das heranças afro-brasileiras. Em suas práticas cotidianas, mantêm vivas tradições que resistiram a séculos de perseguição, preconceito e marginalização social.

Durante a pesquisa, além do Terreiro da Cabocla Ita, foram identificados o Terreiro de Rainha Iemanjá o Terreiro de Santa Bárbara e a Tenda de São Francisco, ambos localizados no município de Grajaú. A presença desses espaços reforça a compreensão de que as religiões de matriz africana continuam desempenhando papel significativo na vida religiosa local, ainda que muitas vezes permaneçam pouco visíveis no espaço público e nos registros institucionais.

3.1 Outros terreiros identificados durante a pesquisa

Embora o Terreiro da Cabocla Ita tenha constituído o principal espaço de observação desta pesquisa, o trabalho de campo permitiu identificar a existência de outros terreiros em funcionamento no município de Grajaú. A presença desses espaços religiosos evidencia que as religiões de matriz africana possuem uma inserção mais ampla na cidade do que aquela sugerida pelos registros oficiais, demonstrando a continuidade de práticas, saberes e tradições preservadas por diferentes comunidades religiosas.

A identificação desses terreiros contribui para compreender que a presença das religiões de matriz africana em Grajaú não se limita a uma única casa religiosa, mas constitui uma rede de espaços que atuam na preservação da ancestralidade, da memória e da espiritualidade afro-brasileira. Mesmo diante das dificuldades impostas pelo preconceito, pela intolerância religiosa e pela escassez de registros históricos, essas comunidades continuam desenvolvendo suas atividades e transmitindo conhecimentos entre gerações.

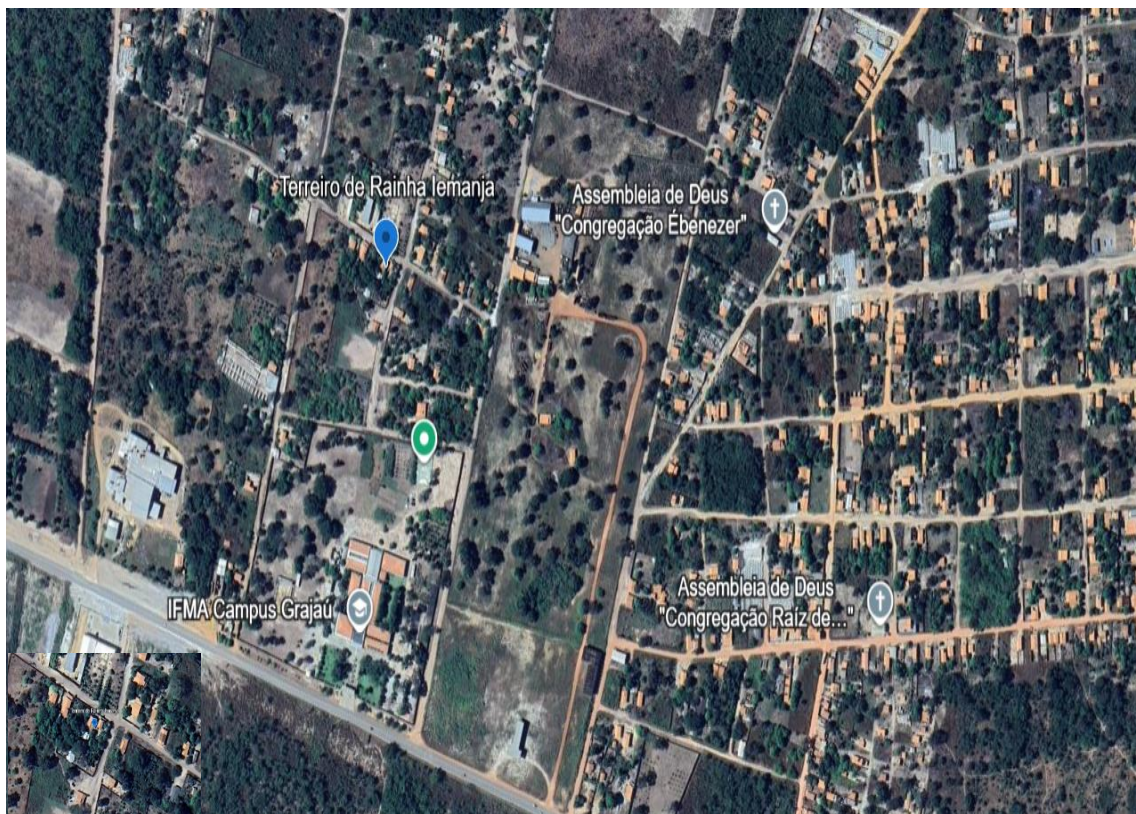
3.1.1 Terreiro Rainha Iemanjá

Durante o desenvolvimento da pesquisa, o acesso ao Terreiro de Rainha Iemanjá ocorreu por intermédio do Pai de Santo Márcio Pompeu Pastana, dirigente do Terreiro da Cabocla Ita, que contribuiu para a aproximação com a comunidade religiosa. Desde a primeira visita, a recepção por parte da dirigente e dos demais integrantes mostrou-se acolhedora, favorecendo a realização das observações de campo e a construção de um ambiente de confiança, respeito e diálogo, fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

O Terreiro de Rainha Iemanjá constitui um importante espaço religioso de matriz africana em funcionamento no município de Grajaú. Vinculado à vertente da Umbanda, o terreiro é dirigido pela Mãe de Santo Sônia Maria dos Santos Nascimento Chaves, natural do estado do Pará e praticante da religião desde a infância. Sua trajetória religiosa foi construída ao longo de muitos anos de vivência nos terreiros, experiência que contribuiu para sua formação espiritual e para a consolidação de sua liderança religiosa.

Em atividade há mais de vinte e cinco anos, o terreiro reúne entre vinte e trinta adeptos ativos que participam regularmente das atividades desenvolvidas pela casa. Atualmente, está localizado em uma área situada atrás do Instituto Federal do Maranhão (IFMA) como Ilustrado na Figura 4, nas proximidades do Terreiro da Cabocla Ita.

Figura 4 – Localização do Terreiro Rainha Iemanjá



Fonte: Google Earth (2026)

O espaço apresenta uma estrutura simples, porém cuidadosamente organizada e ornamentada para a realização das atividades religiosas. Conforme ilustrado nas Figuras 5, 6, o ambiente é composto por diversos elementos simbólicos que expressam a riqueza espiritual e cultural da tradição praticada no terreiro. Destacam-se os altares, as imagens de santos e entidades, os quadros distribuídos pelas paredes, as esculturas religiosas e os diferentes artefatos utilizados nos rituais.

A disposição desses elementos contribui para a construção de um ambiente marcado pela fé, pela ancestralidade e pelo respeito às tradições, evidenciando que, mesmo em uma estrutura modesta, o espaço possui grande significado para seus praticantes.

Figura 5 – Interior do Terreiro Rainha Iemanjá I



Fonte: Autora (2026)

Um dos elementos que mais chama a atenção no interior do terreiro é a estátua de Iemanjá ilustrada na Figura 6, posicionada em destaque na parte central do espaço. Representada com vestimentas em tons de azul, cor tradicionalmente associada às águas e à sua simbologia religiosa, a imagem contribui para a composição estética e espiritual do ambiente. Considerada um dos principais orixás das religiões de matriz africana, Iemanjá é associada à proteção, à maternidade e à força das águas, sendo amplamente reverenciada por seus devotos. Sua presença no terreiro reforça a conexão entre o espaço físico e o universo simbólico da religiosidade afro-brasileira, tornando-se um importante elemento de identidade e devoção para a comunidade religiosa.

Figura 6 – Interior do Terreiro Rainha Iemanjá II



Fonte: Autora (2026)

Em meio à tranquilidade do local, é possível perceber um ambiente marcado pelo acolhimento, pelo respeito às tradições e pelo forte sentimento de pertencimento compartilhado entre seus frequentadores.

Segundo relato da dirigente, o terreiro nem sempre funcionou no local atual. Anteriormente, suas atividades eram realizadas em um imóvel situado nas proximidades do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU). Apesar de possuir autorização para funcionamento, a convivência com a vizinhança era frequentemente marcada por conflitos e desentendimentos, situação que resultava em constantes reclamações e, por vezes, no acionamento das autoridades policiais. Diante desse cenário, optou-se pela transferência das atividades para um terreno herdado por Sônia de sua mãe.

De acordo com a dirigente, a mudança trouxe maior tranquilidade para o desenvolvimento dos rituais e das atividades religiosas, permitindo que os praticantes exercessem sua fé em um ambiente mais reservado e harmonioso. Essa trajetória evidencia alguns dos desafios enfrentados pelas religiões de matriz africana, que, mesmo possuindo legitimidade e reconhecimento legal, ainda convivem com situações de incompreensão e resistência por parte de determinados segmentos da sociedade.

A permanência do Terreiro de Rainha Iemanjá ao longo de mais de duas décadas demonstra não apenas a continuidade das práticas religiosas de matriz africana em Grajaú, mas também a capacidade de resistência e adaptação dessas comunidades diante das dificuldades encontradas ao longo de sua trajetória.

3.1.2 Terreiro de Santa Bárbara

O Terreiro de Santa Bárbara constitui um importante espaço de manifestação das religiões de matriz africana no município de Grajaú, o terreiro recebe esse nome em referência à santa católica associada, por meio do sincretismo religioso, ao orixá Iansã nas religiões de matriz africana.

Conhecida por sua coragem e força diante das perseguições sofridas por sua fé, Santa Bárbara tornou-se um importante símbolo de resistência espiritual. No Candomblé, sua imagem é frequentemente relacionada à Iansã, orixá dos ventos, tempestades e raios, representando força, movimento e proteção.

O acesso ao Terreiro de Santa Bárbara ocorreu por intermédio do Pai de Santo Márcio Pompeu Pastana, dirigente do Terreiro da Cabocla Ita, que atuou como importante mediador durante o desenvolvimento da pesquisa. Sua indicação possibilitou a aproximação com a comunidade religiosa e favoreceu a realização das visitas de campo.

Desde o primeiro contato, a pesquisadora foi recebida de forma acolhedora por Maria Alves da Silva e pelos demais integrantes da casa, o que contribuiu para a construção de um ambiente de confiança e respeito, fundamental para a observação e compreensão das práticas religiosas desenvolvidas no terreiro.

Atualmente, o Terreiro de Santa Bárbara está localizado no bairro Juçara, na antiga Vila Tucum como ilustra na Figura 7.

Figura 7 – Localização do Terreiro de Santa Barbara



Fonte: Google Earth (2026)

Sua localização chama atenção por diferir da realidade observada em outros terreiros visitados durante a pesquisa, uma vez que está inserido em uma área urbana de fácil acesso e maior visibilidade. Tal característica contrasta com o processo histórico de invisibilização frequentemente associado às religiões de matriz africana, demonstrando que, mesmo ocupando um espaço mais exposto no contexto urbano, o terreiro continua preservando suas tradições e fortalecendo sua atuação religiosa na comunidade.

Vinculado à tradição da umbanda, o terreiro é atualmente liderado por Maria Alves da Silva, que assumiu a condução das atividades religiosas após o falecimento do Pai de Santo Pedro Curador, ocorrido há aproximadamente três anos no município de Arame. Natural daquela cidade, Maria Alves chegou a Grajaú em 2011 e, no mesmo ano, fundou o Terreiro de Santa Bárbara, inaugurado oficialmente em 14 de dezembro de 2011.

Adepta das religiões de matriz africana desde a infância, Maria Alves cresceu em um ambiente familiar marcado pela religiosidade, uma vez que seus pais também eram praticantes. Atualmente, aos 65 anos, continua preservando os ensinamentos recebidos ao longo de sua trajetória religiosa, transmitindo conhecimentos e tradições aos membros da comunidade.

Durante as visitas realizadas, foi possível observar que o terreiro apresenta uma estrutura simples, característica comum a muitos espaços religiosos de matriz africana. Apesar da simplicidade material, o ambiente revela grande riqueza simbólica e espiritual. O espaço é cuidadosamente organizado para a realização dos rituais e das atividades religiosas, demonstrando o zelo e o respeito dedicados às práticas desenvolvidas na casa.

Entre os elementos que mais chamam a atenção está o altar dedicado aos santos e entidades cultuadas assim ilustrada na Figura 8 organizados de forma a ocupar posição de destaque no interior do terreiro.

Figura 8 – Altar dos santos



Fonte: Autora (2026)

Esse espaço concentra imagens, objetos ritualísticos e diferentes artefatos que expressam a devoção e a espiritualidade presentes no cotidiano da comunidade religiosa. As paredes do terreiro também são adornadas por diversos quadros e imagens religiosas que ajudam a compor a identidade visual e espiritual do espaço. Durante as observações realizadas, foi possível perceber que essas representações ocupam lugares de destaque ilustrado na Figura 9, dialogando com o altar e demais objetos ritualísticos presentes no ambiente.

Figura 9 – Interior do Terreiro Santa Barbara I



Fonte: Autora (2026)

Além de reforçarem a devoção dos praticantes, esses elementos contribuem para a construção de um espaço carregado de significados, onde a religiosidade se manifesta não apenas nos rituais, mas também nos detalhes que compõem o cotidiano da casa.

Outro aspecto observado durante a pesquisa foi à presença de fitas coloridas e outros adornos distribuídos pelo espaço ilustrado na Figura 10.

Figura 10 – Interior do Terreiro Santa Barbara II



Fonte: Autora (2026)

Além de comporem a estética do terreiro, esses elementos carregam simbolismos relacionados à proteção espiritual, à identidade religiosa e às tradições preservadas pela comunidade. Em conjunto, imagens, fitas, altares e objetos ritualísticos transformam o ambiente em um espaço repleto de significados, onde cada detalhe contribui para reforçar os vínculos entre memória, religiosidade e ancestralidade.

Atualmente, o terreiro reúne entre 16 e 20 adeptos que participam regularmente das atividades religiosas. Por estarem localizado em uma área residencial, os toques dos tambores são realizados quinzenalmente, respeitando a convivência com a vizinhança. Segundo a dirigente, essa organização representa uma forma de manter relações harmoniosas com os moradores do entorno, demonstrando respeito àqueles que não compartilham da mesma tradição religiosa.

Mais do que um local destinado à realização de cultos, o Terreiro de Santa Bárbara constitui um espaço de preservação cultural, transmissão de saberes e fortalecimento comunitário. Sua permanência ao longo dos anos evidencia a continuidade das tradições afro-religiosas em Grajaú e reafirma a importância dos terreiros como territórios de resistência, memória e valorização da ancestralidade afro-brasileira.

3.1.3 Tenda de São Francisco: memória e trajetória de uma importante liderança religiosa

Entre as referências mais recorrentes encontradas durante a pesquisa destaca-se a Tenda de São Francisco ilustrada Figura 11, localizada no bairro expoagra.

Figura 11 – Faixada da tenda de São Francisco



Fonte: Autora (2026)

Considerada por diversos praticantes uma das primeiras casas de matriz africana a desenvolver atividades religiosas de forma mais visível no município de Grajaú. Segundo relatos de adeptos e lideranças religiosas locais, a tenda foi fundada por Chico Laia, também conhecido entre os praticantes como "Padrinho", figura reconhecida como uma das principais lideranças das religiões de matriz africana na história do município.

Apesar de sua importância para a memória religiosa local, foram encontrados poucos registros escritos sobre Chico Laia e sobre as atividades desenvolvidas na Tenda de São Francisco. Grande parte das informações atualmente disponíveis encontra-se preservada por meio da memória oral dos praticantes mais antigos. De acordo com relatos da Mãe de Santo Sônia Maria dos Santos Nascimento Chaves, após o falecimento de Chico Laia, a administração da tenda passou para outras lideranças religiosas. Com o passar dos anos, entretanto, a casa encerrou suas atividades, enquanto alguns de seus integrantes migraram para outros terreiros e espaços religiosos do município.

A escassez de informações sobre Chico Laia também está relacionada ao fato de que ele não possuía familiares próximos em Grajaú, além de não ser natural do Maranhão. Como consequência, muitos aspectos de sua trajetória religiosa, de sua atuação como líder espiritual e das práticas desenvolvidas na Tenda de São Francisco acabaram não sendo devidamente registrados ao longo do tempo.

Essa ausência de documentação evidencia um dos principais desafios identificados nesta pesquisa: a invisibilização histórica das religiões de matriz africana e de suas lideranças locais. Embora Chico Laia permaneça vivo na memória de muitos praticantes, sua trajetória e sua contribuição para a formação do campo religioso afro-brasileiro em Grajaú ainda carecem de estudos e registros mais aprofundados.

3.2 O Terreiro da Cabocla Ita: presença e resistência

Embora compartilhem matrizes africanas e elementos comuns relacionados à ancestralidade e à espiritualidade, Umbanda, Candomblé e Terecô possuem características próprias. O Candomblé é uma religião de origem africana que preserva de forma mais direta os cultos aos Orixás, Inquices e Voduns, valorizando a ancestralidade, os rituais iniciáticos e as tradições herdadas dos diferentes povos africanos.

A Umbanda, surgida no Brasil no início do século XX, caracteriza-se pelo sincretismo entre elementos africanos, indígenas, espíritas e católicos, cultuando

entidades como caboclos, pretos-velhos, crianças e Exus. Já o Terecô, manifestação religiosa fortemente presente no Maranhão, especialmente na região de Codó e em municípios vizinhos, combina influências africanas, indígenas e populares, destacando-se pelo culto aos encantados, entidades espirituais que ocupam papel central em seus rituais e práticas religiosas.

Em Grajaú, essas tradições frequentemente estabelecem diálogos e aproximações, fazendo com que os terreiros apresentem elementos provenientes de diferentes matrizes religiosas. Tal característica pode ser observada no Terreiro da Cabocla Ita, espaço que reúne práticas associadas tanto à Umbanda quanto ao Terecô, evidenciando a diversidade e a dinâmica própria das religiões de matriz africana presentes no município,

A aproximação com o Terreiro da Cabocla Ita ocorreu após um longo processo de investigação, marcado por conversas informais, buscas em redes sociais e tentativas de localizar espaços religiosos de matriz africana em funcionamento no município. Foi por meio do Instagram que se tornou possível identificar o terreiro e estabelecer contato com o Pai de Santo Márcio Pompeu Pastana. Desde as primeiras mensagens trocadas, o dirigente demonstrou simpatia pela pesquisa e disposição para colaborar, possibilitando a realização das visitas e a construção de um vínculo de confiança fundamental para o desenvolvimento da investigação. O Terreiro da Cabocla Ita, dirigido por Márcio Pompeu Pastana, Pai de Santo de Ogum ilustrado na Figura 12,

Figura 12 – Entrevista com pai de Santo Marcio Pompeu



Fonte: Autora (2026)

Constitui-se como um importante espaço de expressão das religiões de matriz afro-brasileira em Grajaú. Antes de abordar a trajetória da casa religiosa, torna-se importante apresentar a entidade espiritual que lhe dá nome.

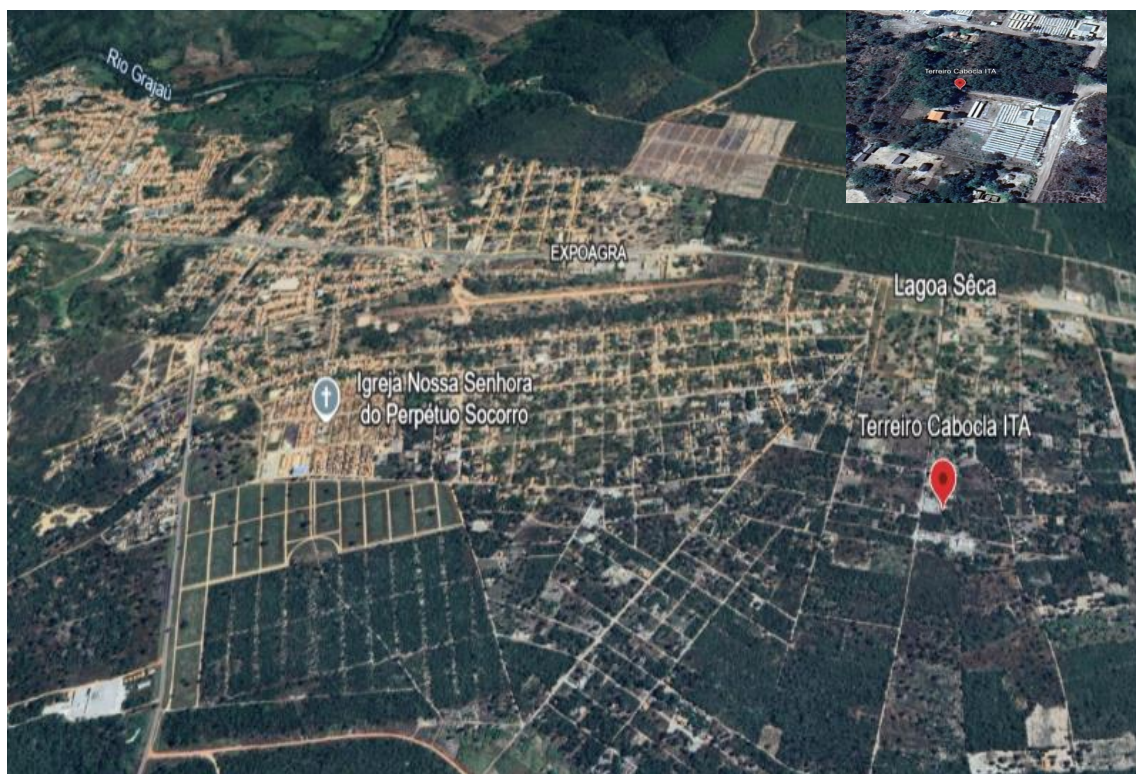
Segundo relatos do próprio dirigente, a Cabocla Ita é a principal entidade do terreiro e ocupa papel central na condução dos trabalhos espirituais realizados no local. Na tradição umbandista, os caboclos são entidades associadas à força da natureza, à ancestralidade indígena, à proteção espiritual e aos ensinamentos transmitidos por meio da caridade e da orientação aos consulentes. A Cabocla Ita é reconhecida pelos frequentadores como a guia espiritual responsável pela condução dos trabalhos da casa, estando presente em momentos importantes da trajetória religiosa do dirigente e da própria comunidade do terreiro. Sua atuação ultrapassa os rituais religiosos, sendo constantemente mencionada pelos adeptos como uma referência de acolhimento, aconselhamento e fortalecimento espiritual.

A importância atribuída à entidade é tamanha que seu nome foi escolhido para identificar o terreiro, evidenciando o vínculo simbólico construído entre a guia espiritual, o pai de santo e a comunidade que frequenta o espaço. Mais do que uma entidade cultuada, a Cabocla Ita constitui um elemento central da identidade religiosa da casa, estando presente nas narrativas, nos cantos, nas festividades e na memória coletiva dos praticantes. Sua presença representa a continuidade dos saberes espirituais transmitidos ao longo das gerações e reforça os laços de pertencimento que sustentam a comunidade religiosa.

Inserido nas tradições do Terecô e da Umbanda, o terreiro representa um importante espaço de preservação e continuidade dessas manifestações religiosas em Grajaú. Embora não exista uma data precisa para o início de suas atividades religiosas, sabe-se que a atual sede foi estabelecida em 2024, em um bairro localizado nas proximidades do Morro Branco, conforme ilustrado na Figura 13.

A casa reúne praticantes, simpatizantes e consulentes, constituindo-se não apenas como local de realização de rituais, mas também como espaço de sociabilidade, transmissão de saberes tradicional e fortalecimento da identidade religiosa de seus frequentadores.

Figura 13 – Localização do Terreiro Cabocla ITA



Fonte: Google Earth (2026)

A análise espacial da localização do Terreiro da Cabocla Ita permite compreender aspectos importantes da ocupação urbana de Grajaú. Conforme observado na Figura 4, o terreiro encontra-se situado na região da Lagoa Seca, em uma área periférica da cidade, distante dos espaços tradicionalmente associados ao centro urbano e às principais atividades comerciais e administrativas do município.

A paisagem observada no mapa evidencia uma região marcada por ocupação urbana relativamente recente, caracterizada pela presença de lotes ainda não edificadas, áreas de vegetação e menor densidade construtiva quando comparada às áreas mais antigas da cidade. O terreiro está localizado nas proximidades do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), porém em uma área pouco visível para quem circula pela cidade, afastada dos principais fluxos urbanos e das vias de maior movimentação.

Durante as visitas de campo, foi possível observar que o acesso ao local ocorre por vias sem pavimentação e com infraestrutura urbana limitada. A iluminação pública é reduzida e o entorno apresenta característica de ocupação ainda em consolidação, conferindo ao espaço uma aparência de relativo isolamento em relação ao restante da cidade, como ilustrado na Figura 14, trata-se de um local que dificilmente seria percebido por quem não conhece previamente sua existência, uma vez que não está inserido em áreas de grande circulação de pessoas.

Figura 14 – Parte da localização do terreiro



Fonte: Autora (2026)

Essa localização contrasta com a ocupação espacial historicamente atribuída às principais igrejas católicas e evangélicas do município, frequentemente instaladas em áreas centrais, de fácil acesso e maior visibilidade pública. Nesse sentido, a posição ocupada pelo Terreiro da Cabocla Ita evidencia como as religiões de matriz africana, embora presentes e atuantes em Grajaú continuem ocupando espaços pouco valorizados e menos visíveis na paisagem urbana. Assim, a localização do terreiro não apenas expressa características da expansão recente da cidade, mas também reflete processos mais amplos de invisibilização social e religiosa observados ao longo desta pesquisa.

A região que carrega significados históricos e simbólicos, especialmente pela presença de comunidades indígenas da etnia Guajajara (Tenetehara) ⁵ com as quais existem relações de convivência, trocas culturais e influências espirituais. A casa onde funciona o Terreiro da Cabocla Ita não se destaca externamente das demais residências da localidade. Trata-se de uma construção simples, inserida no cotidiano urbano de Grajaú, sem placas, símbolos ou elementos que indiquem de imediato sua função religiosa, conforme ilustrado nas Figuras 15 e 16.

⁵ Os Guajajara são um dos maiores povos indígenas do Brasil e pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani. Eles habitam principalmente o estado do Maranhão, em diversas Terras Indígenas localizadas nas regiões centro-sul e oeste do estado, incluindo áreas próximas aos municípios de Grajaú, Amarante do Maranhão, Barra do Corda e Arame.

Figura 15 – Faixada do terreiro Cabocla Ita



Fonte: Autora (2026)

Figura 16 – Parte externa do Terreiro Cabocla Ita



Fonte: Autora (2026)

À primeira vista, o imóvel poderia ser facilmente confundido com qualquer outra residência da região, característica que contribui para sua baixa visibilidade no espaço urbano. Localizada em uma área afastada dos principais fluxos da cidade, a construção apresenta estrutura modesta, composta por paredes de alvenaria aparente e

acabamento simples. No entanto, essa discrição observada no exterior contrasta com a riqueza simbólica encontrada em seu interior. Enquanto a parte externa pouco revela sobre as atividades desenvolvidas no local, o espaço interno abriga altares, imagens, velas, tecidos coloridos e diversos elementos que compõem o universo religioso da casa.

Essa diferença entre o exterior e o interior do terreiro evidencia um aspecto recorrente observado durante a pesquisa: embora as religiões de matriz africana estejam presentes e atuantes em Grajaú, muitas vezes seus espaços de culto permanecem pouco visíveis na paisagem urbana, seja por questões históricas, sociais ou relacionadas à própria experiência da intolerância religiosa. Assim, a simplicidade da construção não deve ser interpretada como ausência de significado, mas como parte de uma realidade na qual a fé e a tradição encontram formas próprias de permanecer e resistir.

Nas figuras 17, 18, 19 e 20 apresenta o principal espaço ritual do Terreiro da Cabocla Ita. À primeira vista, chama atenção à simplicidade da construção, marcada por paredes de blocos aparentes e estrutura sem acabamentos sofisticados. No entanto, essa simplicidade material contrasta com a riqueza simbólica presente no ambiente. No centro do salão encontra-se o altar principal como ilustrado na imagem 8, organizado de forma a destacar as imagens das entidades espirituais e os elementos utilizados nas práticas religiosas.

Figura 17 – Altar dos santos



Fonte: Autora (2026)

O altar ocupa posição central no espaço, evidenciando sua importância para a dinâmica ritual da casa. As imagens dispostas sobre a estrutura elevada representam referências espirituais cultuadas pelos frequentadores para proteção, guias, cuidados, enquanto os objetos posicionados à sua frente indicam espaços destinados a oferendas, homenagens e práticas litúrgicas.

A organização dos elementos demonstra um cuidado constante com a manutenção da sacralidade do ambiente. Entre as entidades representadas encontram-se Iemanjá, conhecida como a Rainha do Mar, é associada à maternidade, à proteção, ao acolhimento e à força das águas, sendo frequentemente procurada em momentos de dificuldade e busca por equilíbrio espiritual ilustrada na figura 18 Juntamente com preto velho, que por sua vez, simbolizam a sabedoria ancestral, a paciência e a experiência acumulada ao longo da vida, sendo reconhecidos pelos adeptos como entidades conselheiras que oferecem orientação, conforto e ensinamentos.

Figura 18 – Altar de Iemanjá e Preto velho



Fonte: Autora (2026)

Além de imagens ligadas ao Preto-Velho, e outras entidades que compõem o universo religioso da casa. A presença dessas representações evidencia a diversidade espiritual cultuada no terreiro e os diferentes caminhos de proteção, aconselhamento e cura buscados pelos adeptos.

A Figura 19 evidencia também a presença da entidade Sinhá, associada pelos praticantes à proteção, ao acolhimento e à força feminina. Em muitos contextos religiosos afro-brasileiros, essa entidade é sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes, estabelecendo uma aproximação simbólica entre elementos do catolicismo popular e das tradições de matriz africana. Reconhecida como uma guia espiritual, Sinhá é frequentemente evocada em momentos de dificuldade, sendo considerada pelos adeptos uma importante fonte de amparo e aconselhamento.

Figura 19 – Altar de Sinhá



Fonte: Autora (2026)

A figura 20 também revela a presença dos cabocos indígenas, associada à ancestralidade indígena, à força da natureza e aos conhecimentos relacionados às matas, às ervas e às práticas de cura espiritual. Sua representação expressa a valorização dos saberes ancestral e da estreita relação entre espiritualidade e natureza, aspectos recorrentes nas tradições afro-brasileiras.

Figura 20 – Altar dos cabocos indígenas



Fonte: Autora (2026)

Como observado nas figuras acima, os tecidos coloridos dispostos nas paredes e no teto constituem um dos elementos que mais chamam atenção no interior do terreiro. Mais do que simples adornos, eles transformam o ambiente, conferindo-lhe uma estética própria e criando uma atmosfera distinta daquela encontrada nos demais cômodos da residência. A combinação das cores, associada à presença dos altares, velas e imagens sagradas, contribui para a construção de um espaço marcado pela espiritualidade e pelo simbolismo religioso.

Essa preparação do ambiente é acompanhada por práticas voltadas à preparação espiritual dos próprios participantes. Antes do início da gira, são realizados banhos de ervas, compreendidos pelos praticantes como uma etapa fundamental para a participação nos trabalhos religiosos. Segundo os frequentadores do terreiro, esses banhos têm a finalidade de promover a limpeza espiritual, afastando energias consideradas negativas e favorecendo o equilíbrio necessário para o contato com as entidades.

Entretanto, a importância dessa prática ultrapassa a ideia de purificação. Os banhos representam uma forma de conexão com os elementos da natureza, especialmente com as ervas, que ocupam lugar central nos conhecimentos tradicionais

das religiões de matriz africana. Cada planta utilizada é reconhecida não apenas por suas características naturais, mas também pelos significados espirituais que lhe são atribuídos, sendo empregada de acordo com diferentes finalidades, como proteção, fortalecimento, equilíbrio ou abertura de caminhos.

Nesse contexto, o banho de ervas pode ser compreendido como um ritual de preparação do corpo e do espírito para a vivência religiosa. Ao participar desse processo, o indivíduo demonstra respeito às normas do culto e aos conhecimentos transmitidos pelos mais velhos, reforçando valores como disciplina, cuidado e compromisso com a tradição. Trata-se, portanto, de uma prática que articula espiritualidade, ancestralidade e saberes sobre a natureza, constituindo um dos elementos fundamentais para a realização dos trabalhos religiosos no terreiro.

Além de sua dimensão individual, os banhos também contribuem para a preparação coletiva da gira. Dessa forma, a cerimônia não se inicia apenas no momento dos cantos, danças e incorporações, mas muito antes, por meio de práticas que preparam o ambiente, os instrumentos e os próprios participantes para o encontro com o sagrado.

A musicalidade também ocupa lugar central nos rituais realizados no Terreiro da Cabocla Ita. Por meio dos cantos e dos toques dos tambores, os participantes constroem uma atmosfera marcada pela espiritualidade, pela coletividade e pela conexão com as entidades cultuadas. Mais do que um elemento de acompanhamento, a música desempenha papel fundamental na condução dos trabalhos religiosos, orientando os movimentos da gira, fortalecendo a participação dos praticantes e contribuindo para a dinâmica espiritual da cerimônia.

Nesse contexto, destaca-se a presença dos atabaques, ilustrados na Figura 21, instrumentos que os próprios praticantes frequentemente denominam de “macumba”. Responsáveis por marcar o ritmo dos cânticos e das danças, os atabaques ocupam posição de destaque durante as celebrações religiosas. Seus toques acompanham os diferentes momentos da gira e auxiliam na comunicação simbólica com as entidades espirituais, sendo reconhecidos pelos frequentadores como elementos indispensáveis para a realização dos trabalhos.

Figura 21 – Atabaque Macumba



Fonte: Autora (2026)

Antes do início do culto, os instrumentos são aquecidos, permanecendo próximos ao fogo por cerca de uma hora antes da gira. Esse procedimento é necessário para que o couro fixado sobre a estrutura de madeira se torne mais tensionado, permitindo a produção da sonoridade adequada durante os trabalhos religiosos, como ilustrado na Figura 22.

Do ponto de vista técnico, o aquecimento contribui para melhorar a qualidade do som emitido pelos tambores, tornando os toques mais firmes, definidos e adequados à condução dos cânticos e rituais.

Figura 22 – Preparação do Atabaque Macumba



Fonte: Autora (2026)

Entretanto, o preparo dos atabaques não se limita a uma função estritamente técnica. Durante as observações de campo, foi possível perceber que esse momento antecede a própria realização da gira, integrando o conjunto de práticas que preparam o ambiente para o trabalho espiritual. O cuidado dedicado aos instrumentos evidencia o respeito atribuído aos tambores, que não são compreendidos apenas como objetos musicais, mas como elementos fundamentais da experiência religiosa vivenciada no terreiro.

Nesse sentido, o ato de aquecer os atabaques representa também um processo de preparação ritual, no qual os instrumentos são colocados em condições adequadas para acompanhar os cantos, os movimentos da gira e as manifestações das entidades espirituais. Mais do que uma etapa operacional, trata-se de um conhecimento transmitido entre os praticantes e preservado ao longo do tempo, reforçando a continuidade das tradições religiosas e dos saberes que estruturam a vida do terreiro.

Como podem ser observado na Figura 23, os atabaques possuem um espaço específico para sua guarda e organização no interior do terreiro. Dispostos em uma estrutura própria, separada dos demais elementos presentes no salão, os instrumentos ocupam um lugar de destaque dentro da dinâmica ritual da casa. Essa disposição evidencia que os tambores não são compreendidos apenas como instrumentos musicais,

mas como elementos dotados de importância simbólica e religiosa. A existência desse espaço reservado demonstra o respeito atribuído aos atabaques pelos praticantes, reforçando seu papel central na condução dos trabalhos espirituais e na preservação das tradições religiosas da comunidade.

Figura 23 – Atabaque sendo utilizado em gira



Fonte: Autora (2026)

A Figura 24 registra um momento de gira no interior do Terreiro da Cabocla Ita. Nela é possível observar homens e mulheres organizados em roda, trajando vestimentas ritualísticas utilizadas durante as cerimônias religiosas da casa. As saias longas, os panos e os demais adornos não possuem apenas uma função estética, mas expressam respeito às entidades cultuadas e às tradições preservadas pela comunidade religiosa. As cores das vestimentas, assim como os elementos presentes no salão, contribuem para a construção de uma atmosfera marcada pela espiritualidade e pelo simbolismo.

Figura 24 – Desenvolvimento da Gira I

Fonte: Autora (2026)

Durante a realização da gira, o espaço é preenchido por cantos, rezas, toques de tambor e movimentos corporais que orientam o desenvolvimento dos trabalhos espirituais como ilustrado na Figura 25. A disposição circular dos participantes evidencia uma característica recorrente das religiões de matriz africana: a valorização da coletividade. Na roda, os praticantes compartilham um mesmo espaço ritual, fortalecendo laços de pertencimento e reafirmando saberes transmitido entre gerações.

Mais do que um momento religioso, a gira constitui um espaço de encontro, sociabilidade e construção de identidade. É nesse contexto que médiuns, visitantes e frequentadores estabelecem relações de convivência e aprendizado, mantendo vivas práticas culturais e espirituais que atravessam gerações. Assim, a gira não representa apenas a realização de um ritual, mas também a continuidade de memórias, conhecimentos e formas de resistência historicamente construídas pelas religiões de matriz africana.

Figura 25 – Desenvolvimento da Gira II



Fonte: Autora (2026)

Os colares sagrados, utilizados ao redor do pescoço pelos participantes, constituem importantes elementos de identificação religiosa. Para além de sua dimensão estética, representam proteção espiritual, pertencimento e vínculo com determinadas entidades cultuadas no terreiro, funcionando como marcadores simbólicos da trajetória religiosa de cada praticante.

A criação do Terreiro da Cabocla Ita está diretamente relacionada à trajetória religiosa de seu dirigente. Segundo o Pai de Santo Márcio Pompeu, sua caminhada espiritual foi profundamente marcada pela convivência com o Pai de Santo Chico Laia, figura de grande relevância religiosa na região, ilustrado na Figura 26.

Figura 26 – Pai de Santo Chico Laia



Fonte: Acervo Terreiro Cabocla Ita

Ao longo da pesquisa, constatou-se a escassez de registros documentais sobre a trajetória de Chico Laia, personagem frequentemente mencionado pelos praticantes das religiões de matriz africana em Grajaú. As informações disponíveis sobre sua vida e atuação são encontradas, principalmente, por meio da memória oral daqueles que conviveram com ele, foram seus discípulos ou participaram das atividades religiosas realizadas em seu terreiro.

Segundo os relatos coletados durante o trabalho de campo, Chico Laia é lembrado como um dos mais importantes pais de santo da história recente do município, sendo reconhecido por muitos praticantes como uma referência fundamental para a consolidação das religiões de matriz africana em Grajaú. Alguns entrevistados o mencionam carinhosamente como "padrinho", expressão que evidencia o respeito, a admiração e a influência que exerceu sobre diferentes gerações de adeptos.

De acordo com os relatos, Chico Laia não era natural de Grajaú, fato que pode ter contribuído para a reduzida presença de familiares no município após seu falecimento. Ainda assim, sua memória permanece viva entre os praticantes, especialmente por meio dos ensinamentos transmitidos aos seus discípulos, muitos dos quais deram continuidade aos trabalhos religiosos em outros terreiros da cidade. Nesse

sentido, embora existam poucas fontes escritas sobre sua trajetória, sua importância permanece preservada na memória coletiva das comunidades religiosas que ajudou a formar e fortalecer.

Já pai Márcio Pompeu, ao chegar a Grajaú, passou a acompanhá-lo em rituais, obrigações e ensinamentos durante aproximadamente 13 anos, período no qual construiu sua formação espiritual e consolidou sua relação com os orixás, encantados e guias espirituais. Com o falecimento de Chico Laia, pai Márcio Pompeu relata que vivenciou um momento de reflexão e amadurecimento espiritual.

A decisão de fundar um terreiro próprio não surgiu de forma imediata, mas como resultado de orientações recebidas por meio da espiritualidade, sobretudo de seus guias espirituais, que indicaram a necessidade de dar continuidade ao trabalho religioso iniciado ao lado de seu antigo mentor. Assim, nasceu o Terreiro da Cabocla Ita, nome atribuído em homenagem à entidade espiritual que se manifesta como referência central da casa.

Antes mesmo da formalização do terreiro, já existia na localidade um grupo de praticantes e simpatizantes das religiões de matriz africana. Muitos deles eram oriundos de outros terreiros da cidade, como o terreiro liderado pela Mãe de Santo Lídice. Essas pessoas, em sua maioria mulheres, passaram a se reunir com moradores que residiam nas proximidades do terreno onde posteriormente seria erguido o templo.

Nessas reuniões, realizavam-se rezas, cânticos, toques e práticas religiosas dedicadas aos orixás, encantados, caboclos e santos católicos, evidenciando o caráter sincrético que marca essas tradições religiosas. Nesse período inicial, a ausência de um espaço físico estruturado não impediu a vivência da religiosidade. As entidades espirituais eram mantidas em uma “conga”, como ilustrado na imagem 27, esse termo é utilizado pelo grupo para designar a casa onde ficavam guardados os assentamentos, imagens e objetos sagrados.

A conga representava não apenas um local material, mas um espaço simbólico de proteção espiritual, organização comunitária e resistência cultural, funcionando como núcleo inicial do terreiro.

Figura 27 – Conga

Fonte: Autora (2025)

Uma das pessoas que participou ativamente desse processo foi Luciana Andrade dos Santos. No ano de 2025, Luciana possuía de 26 anos, sendo mãe de duas crianças e casada com Guilherme Reis de 28 anos, umbandista de Sítio Novo. Luciana, ilustrada na Figura 28 é considerada uma das mais antigas integrantes da casa. Em seu relato, ela destaca que a construção do Terreiro da Cabocla Ita foi marcada por inúmeras dificuldades, sobretudo relacionadas ao racismo religioso, fenômeno estrutural que atinge historicamente as religiões de matriz africana no Brasil. Segundo ela, a luta para erguer o espaço físico do terreiro exigiu não apenas recursos materiais, mas também força emocional e espiritual.

Figura 28 – Adepta Luciana Andrade dos Santos



Fonte: Autora (2026)

Um dos episódios mais marcantes relatados por Luciana refere-se à tentativa de contratação de um pedreiro para iniciar a construção do templo. Embora o profissional tenha aceitado realizar o serviço, ao chegar ao local e tomar conhecimento de que se tratava da edificação de um espaço religioso de matriz africana, recusou-se a realizar o trabalho. A justificativa apresentada foi de que ele pertenceria a uma religião de denominação evangélica, logo, a realização do trabalho seria compreendida como uma prática incorreta dentro de sua vivência religiosa, nas palavras do trabalhador, a situação foi descrita da seguinte forma, “Sou crente e o meu Deus não permite esse tipo de blasfêmia”. Tal declaração evidencia uma forma explícita de intolerância religiosa, na qual a fé do outro é desqualificada e associada a práticas negativas ou proibidas.

Esse episódio não deve ser compreendido apenas como um conflito individual, mas como expressão de um contexto social mais amplo, marcado pela marginalização das religiões afro-brasileiras, frequentemente associadas ao preconceito, à demonização e à criminalização simbólica. A recusa do serviço representou, para os membros do terreiro, um momento de dor, mas também de reafirmação identitária, fortalecendo o sentimento de união e resistência coletiva. Apesar das adversidades enfrentadas, o Terreiro da Cabocla Ita foi sendo construído de forma gradual e comunitária, com o apoio dos próprios adeptos, de colaboradores solidários e da confiança na orientação

espiritual. Cada etapa da construção foi acompanhada por rituais, obrigações e pedidos de proteção aos guias e orixás, reforçando a dimensão sagrada do espaço. Assim, o terreiro consolidou-se não apenas como um local de culto religioso, mas também como um espaço de sociabilidade, acolhimento, transmissão de saberes ancestral e preservação da cultura afro-brasileira.

Atualmente, o Terreiro da Cabocla Ita desempenha um papel fundamental na vida de seus frequentadores, funcionando como um lugar de fortalecimento da fé, de construção de identidade e de enfrentamento ao racismo religioso. Sua história revela a importância dos terreiros enquanto territórios de resistência cultural e espiritual, especialmente em contextos marcados por desigualdades sociais e intolerância.

O panorama religioso atual do município evidencia que a convivência com a diversidade ainda representa um desafio. A presença de múltiplas religiões não garante, por si só, relações pautadas na igualdade, no respeito e na valorização das diferentes expressões de fé. Pelo contrário, revela a necessidade de problematizar as formas como o poder simbólico e a invisibilização continuam a moldar as relações religiosas no contexto local. A sub-representação de determinados grupos sociais e religiosos em Grajaú configura-se como um fenômeno histórico e estrutural, diretamente relacionado a processos de exclusão, preconceito e desigualdade social. Essa dinâmica afeta não apenas a visibilidade dessas comunidades, mas também o reconhecimento de seus direitos, saberes e práticas culturais.

3.3 Manifestações de preconceito e intolerância religiosa no contexto local

A inserção e a permanência das religiões de matriz africana no município de Grajaú estão relacionadas aos processos históricos de formação social do território, marcados pela colonização, pela escravidão e pelas dinâmicas culturais que moldaram a região ao longo do tempo. Esses processos não apenas definiram a configuração social do município, como também estabeleceram relações de poder que influenciaram o reconhecimento ou a negação de determinadas expressões religiosas.

Assim como em outras regiões do Maranhão, a presença africana em Grajaú contribuiu nas práticas religiosas, nos costumes e nas formas simbólicas de organização da vida social, ainda que essas contribuições tenham sido historicamente, invisibilizadas ou marginalizadas por discursos hegemônicos de matriz eurocêntrica. Tais discursos, tradicionalmente produzidos e reproduzidos por elites políticas, religiosas e intelectuais,

contribuíram para a construção de uma narrativa oficial que privilegia determinadas tradições religiosas em detrimento de outras.

Historicamente, o Maranhão configurou-se como um espaço de intensa circulação de povos africanos escravizados, que trouxeram consigo saberes, crenças, rituais e formas próprias de relação com o sagrado. Em Grajaú, essas heranças culturais foram preservadas e continuamente resinificadas ao longo das gerações, dando origem a expressões religiosas como o Candomblé, a Umbanda, o Terecô e outras manifestações de matriz africana e afro-indígena⁶.

Entre essas manifestações, destacam-se também a Encantaria e a Pajelança, tradições profundamente enraizadas na cultura maranhense. A Encantaria fundamenta-se na crença nos encantados, entidades espirituais que, segundo a tradição, não passaram pela morte física, mas foram encantadas e passaram a habitar rios, matas, lagoas, praias e outros espaços da natureza. Essas entidades são reconhecidas como protetoras conselheiras e mediadoras entre o mundo espiritual e o mundo material, desempenhando papel importante em diversas práticas religiosas presentes no estado. A

Pajelança, por sua vez, possui forte influência dos povos indígenas, embora ao longo do tempo tenha incorporado elementos africanos e populares. Essa tradição está associada aos conhecimentos sobre ervas, rezas, curas espirituais e à comunicação com entidades ligadas à natureza. Mais do que uma prática religiosa, a Pajelança representa um conjunto de saberes ancestrais transmitidos entre gerações, articulando espiritualidade, cura e respeito aos elementos naturais. Essas religiões adaptaram-se às especificidades locais e às condições sociais impostas pelo contexto regional, estabelecendo diálogos com práticas indígenas e com o catolicismo popular⁷.

Entretanto, a presença dessas religiões no município não ocorreu de forma linear ou isenta de conflitos. Seu processo de consolidação foi marcado por resistência, discriminação e perseguições, sobretudo diante da hegemonia histórica do cristianismo e do fortalecimento de discursos religiosos intolerantes. Ainda que façam parte do tecido cultural local, as religiões de matriz africana continuam sendo frequentemente associadas a estigmas, preconceitos e narrativas demonizantes. Um episódio vivenciado durante a pesquisa de campo evidência de maneira concreta os desafios contemporâneos

⁶ A identidade afro-indígena refere-se a pessoas que possuem ancestralidade tanto africana quanto indígena. Essa categoria reconhece e celebra a dupla herança cultural e histórica, onde o indivíduo se identifica como parte de ambos os grupos, um debate essencial na formação social brasileira.

⁷ O catolicismo popular é a expressão da fé católica vivida, celebrada e reelaborada pelos leigos, frequentemente fora da estrutura institucional do clero. Marcado por uma forte devoção aos santos, a Maria e a ritos tradicionais, ele reflete a cultura e a história das comunidades locais.

enfrentados pelas religiões de matriz africana em Grajaú. No dia 28 de junho de 2025, o Terreiro da Cabocla Ita realizou uma apresentação cultural no evento Zeca Teixeira⁸2025, em homenagem à Umbanda, com o objetivo de valorizar essas expressões religiosas enquanto manifestações culturais e identitárias.⁹ Durante a apresentação, o som foi cortado e o grupo foi retirado do palco e alvo de manifestações de desrespeito por parte de integrantes da plateia, que proferiram falas depreciativas, classificando a apresentação como “macumba” e afirmando que tal manifestação não seria cultura, mas algo ligado ao “demônio”.

O episódio, ocorrido em um espaço público e institucionalizado como evento cultural, revela a persistência do racismo religioso e da intolerância contra expressões afro-brasileiras, mesmo quando estas buscam visibilidade e reconhecimento no âmbito cultural. Esse acontecimento evidencia que, apesar de sua relevância histórica, social e cultural, as religiões de matriz africana ainda enfrentam processos sistemáticos de deslegitimação e exclusão simbólica no município de Grajaú. Ao serem tratadas como manifestações inferiores ou alheias à cultura local, nega-se não apenas o direito à liberdade religiosa, mas também o reconhecimento de suas contribuições para a formação da identidade grajauense e da cultura brasileira como um todo.

Apesar dos terreiros e casas de religiões de matriz africana em Grajaú demonstrarem, em suas práticas e discursos, respeito às demais tradições religiosas presentes no município, essa relação de tolerância nem sempre é recíproca. A convivência religiosa no contexto local revela-se assimétrica, marcada por hierarquias simbólicas que legitimam determinadas crenças enquanto desqualificam outras. Essa dinâmica torna-se ainda mais evidente em relatos coletados durante a pesquisa de campo. Em entrevista, Guilherme Reis, de 28 anos, marido de Luciana Reis, relatou experiências de conflito religioso vivenciadas no âmbito familiar.

Segundo ele, ao residir com seu pai adepto da Igreja Católica não lhe foi permitido seguir ou sequer se identificar como praticante de religiões de matriz africana, sob a justificativa de que tais práticas “não seriam religião”. Diante dessa imposição, Guilherme passou a frequentar a igreja católica, ainda que tal adesão não correspondesse à sua escolha pessoal.

⁸ O Arraial Zeca Teixeira é a principal festa junina do município de Grajaú, no Maranhão. Consiste no maior evento cultural e turístico da região sul do estado, celebrando as tradicionais festividades do São João com apresentações de quadrilhas, bumba-meu-boi, comidas típicas e shows musicais.

⁹ TERREIRO DA CABOCLA ITA. Apresentação cultural no evento Zeca Teixeira 2025 em homenagem à Umbanda. Publicado em 28 jun. 2025. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DLkTgI9xdzG/>. Acesso em: 30 jun. 2025

Do ponto de vista dos adeptos do Terreiro da Cabocla Ita, essa decisão inicial não representou qualquer problema ou motivo de conflito, uma vez que o respeito à liberdade religiosa é um princípio valorizado dentro do terreiro. No entanto, ao optar por não permanecer na religião católica, Guilherme passou a enfrentar situações de tensão e constrangimento, incluindo orações coercitivas, cultos domiciliares impostos e tentativas recorrentes de “conversão” ou “libertação”, práticas que reforçam uma lógica eurocêntrica e cristianizada, na qual apenas determinadas expressões religiosas são consideradas legítimas. Diante da intensificação desses conflitos, Guilherme decidiu mudar-se para a residência de sua mãe, localizada na cidade Sítio Novo. Embora ela não seja adepta de religiões de matriz africana, ofereceu-lhe acolhimento e respeito, demonstrando que a convivência religiosa não depende da partilha da mesma fé, mas do reconhecimento do outro enquanto sujeito de direitos.

Esse relato evidencia que a intolerância religiosa em Grajaú não se manifesta apenas em espaços públicos, mas também no âmbito privado e familiar, revelando como as religiões de matriz africana continuam sendo alvo de negação, silenciamento e tentativas de apagamento. Ao mesmo tempo, reforça o contraste entre a postura de respeito adotada pelos terreiros e a dificuldade de aceitação enfrentada por seus adeptos em uma sociedade ainda marcada por valores religiosos hegemônicos. Dessa forma, o panorama religioso atual de Grajaú revela que a diversidade religiosa existe, mas a convivência entre diferentes tradições permanece marcada por assimetrias de poder, nas quais as religiões de matriz africana continuam sendo deslegitimadas, mesmo quando demonstram respeito às demais expressões religiosas.

3.4 A invisibilidade e o silenciamento das tradições de fé na Comunidade

A invisibilidade das religiões de matriz africana na comunidade não se configura como um fenômeno ocasional ou pontual, mas como resultado de relações históricas e estruturais de poder que definem quais expressões religiosas são socialmente legitimadas e quais permanecem à margem do reconhecimento público. Nesse sentido, o campo religioso se organiza de forma hierarquizada, privilegiando determinadas tradições em detrimento de outras, reproduzindo desigualdades simbólicas profundamente enraizadas na sociedade.

Pierre Bourdieu contribui para essa análise ao afirmar que o poder simbólico se manifesta na capacidade de impor uma determinada visão de mundo e fazê-la reconhecer como legítima, naturalizando hierarquias e desigualdades sociais

(BOURDIEU, 2007). A partir dessa perspectiva, compreende-se como certas religiões ocupam posições centrais no espaço social, enquanto outras, como as religiões de matriz africana, são sistematicamente desvalorizadas, silenciadas ou associadas a estigmas negativos. Para (BOURDIEU, 2007, p. 10)

As ideologias por oposição ao mito produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto a desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierárquias) e para a legitimação dessas distinções. Esse efeito ideológico, produ-lo, a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) e também a cultura que separa (instrumentos e distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação a cultura dominante.

Contextualizando com Bourdieu, trazendo para a realidade de Grajaú (MA), a cultura dominante atua como instrumento de legitimação da ordem social estabelecida, apresentando interesses particulares como se fossem universais. Esse processo se expressa na centralidade conferida às religiões de matriz eurocêntrica, especialmente às tradições cristãs, que ocupam posições de prestígio simbólico e institucional no município.

Tal hegemonia contribui para a manutenção de distinções hierárquicas no campo religioso local, ao mesmo tempo em que produz uma falsa integração social, mascarando as desigualdades e os conflitos existentes. Nesse cenário, as religiões de matriz africana tendem a ser classificadas como expressões marginais ou “subculturas”, não a partir de seus próprios valores, saberes e práticas, mas pela distância que mantêm em relação à cultura hegemônica dominante.

Esse enquadramento reforça a marginalização simbólica dos terreiros e de seus adeptos, que muitas vezes passam a vivenciar sua religiosidade de forma velada ou restrita ao espaço privado, como estratégia de proteção diante do racismo religioso ainda presente na sociedade grajauense. No contexto específico de Grajaú (MA), essa dinâmica de invisibilização manifesta-se de maneira concreta no cotidiano social e religioso do município.

Embora o território grajauense seja historicamente marcado pela presença de populações negras, indígenas e por práticas culturais de matriz africana, os terreiros e seus praticantes permanecem pouco visibilizados nos registros oficiais, nas ações

institucionais e nas narrativas públicas sobre identidade cultural local. As expressões religiosas de matriz africana raramente ocupam espaços de reconhecimento em eventos, políticas culturais ou discursos hegemônicos, sendo muitas vezes toleradas apenas no âmbito privado. Tal cenário reforça a lógica apontada por Bourdieu, na qual a cultura dominante define os parâmetros de legitimidade simbólica, relegando outras formas de religiosidade à marginalidade e contribuindo para a reprodução do racismo religioso no espaço social grajauense. As consequências desse processo de invisibilização e silenciamento são profundas. Além de afetar diretamente a autoestima e o sentimento de pertencimento dos adeptos, esse apagamento compromete o reconhecimento das contribuições culturais, históricas e simbólicas das religiões de matriz africana.

Como afirma Bourdieu, “toda forma de dominação simbólica implica uma forma de violência invisível” (BOURDIEU, 2007, p. 15), permitindo compreender a invisibilidade religiosa como uma forma de violência simbólica que atua de maneira contínua e naturalizada. Dessa forma, a invisibilidade das tradições de fé de matriz africana deve ser entendida como resultado de uma estrutura social marcada pela colonialidade, pela hegemonia eurocêntrica e pela dominação simbólica. Superar esse cenário exige não apenas o combate à intolerância religiosa, mas também o reconhecimento dessas tradições como expressões legítimas de fé, cultura e identidade, fundamentais para a construção de uma convivência verdadeiramente plural, democrática e inclusiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa partiu da compreensão de que as religiões de matriz africana constituem parte fundamental da formação histórica e cultural brasileira, mas permanecem frequentemente invisibilizadas nos registros oficiais e nas narrativas dominantes da sociedade. Nesse sentido, buscou-se compreender como essas manifestações religiosas se fazem presentes no município de Grajaú, identificando seus espaços de atuação, suas formas de organização e os desafios enfrentados por seus praticantes em um contexto marcado pela predominância das religiões cristãs.

Os resultados obtidos ao longo da pesquisa permitiram confirmar a hipótese inicial de que as religiões de matriz africana possuem uma presença significativa no município, embora muitas vezes pouco visível no espaço público. A investigação demonstrou que essa invisibilidade não está relacionada à ausência dessas manifestações religiosas, mas a processos históricos de marginalização e preconceito que atravessam diferentes períodos da história brasileira e continuam produzindo impactos no contexto local.

O levantamento realizado permitiu identificar terreiros em funcionamento no município e compreender aspectos de sua organização interna. Também foi possível analisar as percepções existentes em torno dessas religiões, evidenciando a permanência de estigmas e situações de intolerância religiosa relatada pelos próprios praticantes. Além disso, a pesquisa possibilitou compreender algumas das estratégias de resistência utilizadas pelas comunidades religiosas para preservar suas tradições, seus rituais e seus conhecimentos ancestrais.

Ao longo do trabalho, verificou-se que os terreiros desempenham funções que ultrapassam a dimensão estritamente religiosa. Além de espaços de culto, constituem locais de acolhimento, transmissão de saberes, fortalecimento comunitário e preservação da memória coletiva. Nesse sentido, práticas como os banhos de ervas, os toques dos atabaques, as giras e o culto às entidades representam não apenas expressões de fé, mas também formas de resistência cultural diante dos processos históricos de exclusão e silenciamento.

A pesquisa também evidenciou a existência de importantes lacunas relacionadas à história das religiões de matriz africana em Grajaú. Durante o levantamento de dados, constatou-se a escassez de documentos, registros fotográficos, fontes escritas e estudos acadêmicos dedicados ao tema. Muitas das informações obtidas foram preservadas por

meio da memória oral de pais e mães de santo, praticantes e frequentadores dos terreiros, demonstrando a importância da oralidade para a preservação dessa história.

Diante dessas limitações, entende-se que o tema permanece aberto para futuras investigações. Novos estudos poderão aprofundar a trajetória de importantes lideranças religiosas do município, como Chico Laia, bem como investigar a relação entre religiosidade afro-brasileira, identidade cultural e ocupação do espaço urbano em Grajaú. Também se mostra relevante ampliar o registro histórico dos terreiros locais, contribuindo para a valorização e preservação de um patrimônio cultural que ainda permanece pouco documentado.

Por fim, espera-se que esta pesquisa contribua para ampliar a visibilidade das religiões de matriz africana no município, reconhecendo sua importância para a formação histórica, cultural e religiosa de Grajaú. Mais do que registrar práticas e espaços religiosos, este trabalho buscou evidenciar trajetórias de resistência, memória e ancestralidade que continuam presentes na realidade local, reafirmando a necessidade de promover o respeito à diversidade religiosa e o combate às diferentes formas de intolerância.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. W. S. de. A colonialidade imperando no imaginário escolar: as religiões de matriz africana. **Revista Contemporânea**, [s.l.], v.4, n.7, 2024. Disponível em: <https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/5182>. Acesso em: 08 jan. 2025.

BIRMAN, P. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.15, n.2, p. 321-348, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/D8Ky9Pjcv7JJNTsWK6d7tRg/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 13 fev. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Disponível em: https://www.uel.br/grupopesquisa/socreligioses/pages/arquivos/fabio_lanza/Textos_Soc.%20Relig/3.Mod_BOURDIEU%20P.%20O%20Poder%20Simbolico.pdf. Acesso em: 14 dez. 2025.

CARDOSO, Tainá Machado. Religiosidade e discriminação a partir da análise dos Terreiros de Umbanda e Candomblé no município de Rio das Ostras (RJ). 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social) - **Universidade Federal Fluminense**, Rio das Ostras, 2015. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/5109>. Acesso em: 21 jan. 2023.

FERNANDES, Nathalia V. E. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, Brasília, v. 1, n.1 p. 117-136, 2017. Disponível em: <https://calundu.org/wp-content/uploads/2017/07/nathc3a1lia-a-raiz1.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2024.

FERRETTI, M. Formas sincréticas de religiões afro-brasileiras: o tereco de Codó. **Cadernos de Pesquisa (UFMA)**, São Luís-MA, v. 14, n.2 -jul/dez, p. 95-108, 2003. Disponível em: <https://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Tereco.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2024.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na Guma: o caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís**. São Luís: EDUFMA, 2000. Disponível em: <https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2017/03/4-2014-GUMA-Final.pdf> Acesso: 25 nov. 2024

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Tambor de Mina e Terecô**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 1996. Disponível: <https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2017/03/Livro-ilustrado.pdf> Acesso: 18 out. 2024

FERRETTI, S. F. Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão. *In*: SEMANA ACADÊMICA, 8; SEMANA DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS - IESMA, 2., 2005, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: IESMA, 2005. Disponível em: <http://gurupi.ufma.br:8080/jspui/1/297>. Acesso em: 22 dez. 2024.

FERRETTI, S. F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, n.8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/QWFNFZz6HMyCjzMPJ5j8sgC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 24 dez. 2024.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. Os Terreiros como Espaço da Diferença: Análise sobre as Intervenções do Estado nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. **Revista Calundu**, Brasília, v. 2, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9601>. Acesso em: 2 set. 2025.

IBGE. **Censo demográfico 2010**: características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/grajau/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 01 fev. 2025.

IBGE. **Censo demográfico 2022**: características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/grajau/panorama>. Acesso em: 01 fev. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **História de Grajaú - Maranhão**. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/grajau/historico>. Acesso em: 27 jan. 2026.

LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé de São Paulo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, p.121-135, 2005. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-25-no-02>. Acesso em: 24 jan. 2025.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Disponível em: <https://hantuem2011.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/08/mauss-sociologia-e-antropologia-completo.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

MOURA, Lara Larissa Sousa de. **Cristianismo cultural**: intolerância e imposição religiosa no Brasil à luz do direito à liberdade de crença. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Direito e Relações Internacionais, Goiás, 2021. Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/1479>. Acesso em: 04 mar. 2025.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, p. 113-122, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>. Acesso em: 05 mar. 2025.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum**: as ressignificações de Exu na literatura umbandista. Goiânia: Editora UFG, 2022. E-book. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/21557>. Acesso em: 03 nov. 2024.

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: Análise de uma polemica recente no Rio Grande do Sul. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, p.11-31, 2005. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-25-no-02>. Acesso em: 24 jan. 2025.

RAMALHO, T. F. **Negação e invisibilidade**: religiões de matrizes africanas na cidade de Barreira-CE - Projeto de Pesquisa - Bacharelado em Humanidades (Redenção-CE) Instituto de Humanidades (Ceará). Acarape-CE, 2021. Disponível em: repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2864. Acesso em: 24 dez. 2024.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43–179, out.2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/?lang=pt>. Acesso em: 20 out. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2026.

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, v. 13, p. 207-236, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj>. Acesso em: 12 fev. 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. **Afro-Ásia**, Salvador, p.83-128. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 12 fev. 2025.

BIBLIOGRAFIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985. p. 141-203.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 07-370.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1239>. Acesso em: 24 fev. 2025.

MINAYO, Maria C. de S. Ciência, técnica e arte: O desafio da pesquisa social. *In*: DESLANDES, F. Suely; Gomes, Romeu; Otavio, C. Neto. (org.) **Pesquisa Social**: teoria método e criatividade. 21 ed. Petrópolis: Vozes 2002. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2025.

APÊNDICE A– ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

Sistematização das entrevistas realizadas com o Pai Santo e com os Adeptos de Umbanda e Terecô

Roteiro da entrevista direcionada ao pai de santo Marcio Pompeu Pastana

1. Como o senhor conheceu a religião de matriz africana e o que o motivou a se tornar Pai de Santo?
2. Quais são as principais dificuldades enfrentadas pelo seu terreiro aqui em Grajaú, especialmente em relação ao preconceito e à intolerância religiosa?
3. O senhor acredita que existe medo das pessoas se assumirem como praticantes da Umbanda ou do Candomblé em Grajaú? Por quê?
4. Na sua percepção, como a sociedade grajauense enxerga as religiões de matriz africana hoje? O senhor percebe mudanças ao longo do tempo?
5. Já houve situações de desrespeito, ataques verbais, perseguições ou discriminação contra o senhor, o terreiro ou seus filhos de santo? Poderia relatar?
6. Qual é a importância do terreiro para a comunidade, além da questão religiosa (acolhimento, aconselhamento, ajuda social, identidade cultural)?
7. Como o senhor vê a relação entre as religiões de matriz africana e as igrejas evangélicas e católicas em Grajaú? Existe diálogo ou apenas conflito?
8. O sincretismo religioso (santos católicos, entidades, orixás) ainda é forte na sua prática? Qual o significado disso para a preservação da tradição?
9. Em sua opinião, por que as religiões de matriz africana ainda são tão associadas ao “mal”, à “macumba” e à “feitiçaria” pela sociedade?
10. O que o senhor gostaria que a população de Grajaú e as instituições (escolas, universidades, poder público) compreendessem sobre a religião de matriz africana?

Roteiro da entrevista direcionada aos Adeptos do Terreiro de Cabocla ITA

1. Você já sofreu preconceito ou desrespeito por seguir essa religião?
2. Se se sentir à vontade, poderia contar como foi essa experiência?
3. Como você se sentiu naquele momento?
4. Essas situações já fizeram você pensar em esconder sua religião ou escolher outra religião? Por quê?
5. Segundo o último senso do IBGE somente 9 pessoas se identificaram como umbandistas, você acha que as pessoas têm medo ou vergonha de se assumir por causa do preconceito?
6. O que significa para você se reconhecer como praticante de uma religião de matriz africana?
7. Você acredita que essa religião faz parte da sua identidade?
8. Como você se sente quando sua religião é chamada de “macumba” de forma pejorativa?
9. Como você percebe o olhar da sociedade de Grajaú para sua religião?
10. Você sente apoio, respeito ou mais rejeição?

ANEXO- TERMO DE COMPROMISSO**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, _____, concordo em conceder entrevista à _____ estudante regularmente matriculado (a) no Curso: Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas/Geografia da Universidade Federal do Maranhão para desenvolver uma pesquisa de conclusão de curso, intitulada: _____

_____.

Declaro estar ciente de que minha participação é voluntária e que fui devidamente esclarecido quanto aos objetivos e procedimentos desta pesquisa.

Declaro, ainda, estar ciente de que por intermédio deste Termo são garantidos a mim os seguintes direitos: (1) solicitar, a qualquer tempo, maiores esclarecimentos sobre esta Pesquisa; (2) ter ampla possibilidade de negar-me a responder a quaisquer questões ou a fornecer informações que julguem prejudiciais à minha integridade física, moral e social.

Grajaú - MA, ____ de _____ de 2025.

Assinatura do entrevistado