

DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA AO ÓDIO RELIGIOSO: avanços e desafios das políticas públicas de enfrentamento ao racismo religioso na Bahia

Nairobi Aguiar ¹

Submetido em: 18/11/2025

Aceito em: 20/01/2026

RESUMO

O presente artigo examina o processo histórico de criminalização das religiões de matriz africana no Brasil, desde o período colonial até o século XXI, com foco na atuação do Estado, das instituições religiosas e dos movimentos negros na construção de políticas públicas voltadas à promoção da liberdade religiosa. A análise parte da interseção entre intolerância religiosa e racismo, sustentada por marcos legais, documentos históricos e relatórios institucionais, para compreender o ódio religioso como uma expressão específica da violência racial - simultaneamente simbólica, material e estrutural - dirigida aos povos e comunidades de terreiro. Tal perspectiva evidencia que os ataques às comunidades tradicionais e às religiões de matriz africana como um todo transcendem o campo simbólico da fé, configurando-se como práticas sistemáticas de genocídio contra o povo negro. A análise privilegia o contexto baiano, destacando o protagonismo dos movimentos negros, das lideranças religiosas e das intelectuais negras na preservação das tradições afro-brasileiras e na formulação de políticas públicas voltadas à garantia da liberdade religiosa e ao enfrentamento do racismo religioso.

Palavras-chave: Racismo; Intolerância Religiosa; Ódio Religioso; Políticas Públicas.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A perseguição às religiões de matriz africana no Brasil é um fenômeno histórico que remonta ao período colonial e persiste até os dias atuais. Embora

¹ Historiadora, Mestra em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

frequentemente enquadrada como “intolerância religiosa”, essa violência possui características que a aproximam do conceito de *ódio religioso*, entendido como uma forma de racismo religioso.

A distinção entre intolerância e ódio religioso não é apenas semântica, mas política e jurídica, com implicações diretas na responsabilização penal e na formulação de políticas públicas. Portanto, para além de um debate teórico, há uma disputa política de narrativas.

Nos interessa pensar aqui criminalização das religiões de matriz africana no Brasil como um fenômeno histórico que transcende o campo da intolerância religiosa, configurando uma forma específica de racismo.

A distinção entre intolerância e ódio religioso é fundamental para compreender as implicações jurídicas e políticas dessa violência, especialmente no contexto baiano, onde os terreiros desempenham papel central na preservação da ancestralidade africana.

Essa violência não se limita ao desrespeito à fé alheia, mas atinge diretamente os saberes ancestrais, os territórios sagrados e a dignidade dos povos de terreiro. Neste sentido, a presente análise consiste na elaboração de uma crítica do racismo religioso a partir de dados historiográficos e referências teóricas contemporâneas que vá além de um debate e análise teórica.

Desde o período colonial, as práticas religiosas africanas têm sido perseguidas e associadas a noções como “feitiçaria”, “desordem” e “subversão” que estimulavam a discriminação racial. Por exemplo, o Código Penal de 1890 era interpretado enquadrando os cultos afro-brasileiros como “práticas supersticiosas”, o que legitimava a repressão policial e o estigma social (Silva Júnior, 2025). Essa perseguição persistiu ao longo do século XX, com ações sistemáticas de censura, violência institucional e marginalização simbólica.

Makota Valdina (2013) compreende os terreiros como espaços de afirmação cultural, espiritual e política, e denuncia que os ataques a esses territórios representam uma tentativa de apagar saberes ancestrais e impor uma hegemonia cristã eurocentrada. Nesse sentido, para além de um conceito ou ideia elaborada, o racismo religioso é uma violência contra a ancestralidade africana, que se manifesta

desde a negação epistemicida da legitimidade dos saberes tradicionais, até expressões de violência racial, seja material e/ou simbólica.

A distinção entre intolerância e ódio religioso é fundamental para compreender as implicações jurídicas dessa violência. José Gomes Sobrinho Júnior (2025) diferencia intolerância religiosa - caracterizada por incômodo ou desrespeito à crença alheia - de ódio religioso, que envolve ações sistemáticas de perseguição, incitação à violência e discriminação pública.

Segundo o autor, o ódio religioso pode configurar crime de racismo, conforme previsto na Lei federal nº 7.716/1989, especialmente quando dirigido a religiões associadas a grupos étnico-raciais específicos. Hédio Silva Júnior (2025) reforça essa perspectiva ao propor o conceito de racismo religioso como uma forma de discriminação que articula intolerância à fé com preconceito racial. Para ele, essa violência é sustentada por estruturas institucionais e jurídicas que historicamente marginalizam as religiões afro-brasileiras, tornando necessário o reconhecimento jurídico do ódio religioso como racismo.

Na Bahia, e especialmente em Salvador, os terreiros ocupam um lugar central na vida cultural e espiritual das comunidades negras. A capital baiana abriga uma das maiores concentrações de terreiros do país, sendo reconhecida como território de reexistência e produção de saberes afro-brasileiros. No entanto, os dados do Ministério da Igualdade Racial indicam que a maioria das denúncias de intolerância religiosa no Brasil tem como alvo religiões de matrizes africana, com destaque para os casos registrados na Bahia (BRASIL, 2025).

Politicamente, reconhecer o ódio religioso como racismo exige a formulação de políticas públicas específicas. O Ministério da Igualdade Racial (2025) recomenda a criação de protocolos intersetoriais para o enfrentamento do racismo religioso, incluindo delegacias especializadas, proteção aos terreiros, formação de agentes públicos e inclusão da temática nos currículos escolares.

Na Bahia, iniciativas como o mapeamento dos terreiros e a atuação da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) têm sido fundamentais para garantir a proteção dos territórios sagrados e a valorização dos saberes afro-brasileiros.

Portanto, entende-se que o ódio religioso contra religiões de matriz africana no Brasil como uma forma de racismo que se manifesta histórica, jurídica e simbolicamente. Superar essa violência exige reconhecer sua especificidade, responsabilizar os agressores e valorizar os saberes ancestrais como parte legítima da diversidade brasileira. A distinção entre intolerância e ódio religioso é, portanto, um passo fundamental para a construção de uma agenda de enfrentamento ao racismo estruturado no próprio projeto político de Estado brasileiro.

2. ÓDIO RELIGIOSO COMO BASE DO PROJETO POLÍTICO DE ESTADO NO BRASIL

Desde a colonização portuguesa, as práticas religiosas africanas foram associadas à feitiçaria, à subversão e à marginalidade. Durante o Império e a República, leis como o Código Penal de 1890 criminalizaram explicitamente os cultos afro-brasileiros, enquadrando-os como “práticas supersticiosas”. A repressão policial aos terreiros, a censura cultural e a estigmatização midiática contribuíram para consolidar um imaginário racista que ainda persiste.

No século XXI, embora haja avanços legais como a Constituição Federal de 1988 e a Lei federal 10.639/2003, que reconhecem a diversidade religiosa e a história afro-brasileira, os ataques físicos e simbólicos aos terreiros continuam. Desde o século XVI, práticas religiosas africanas foram associadas à feitiçaria e perseguidas por autoridades coloniais e eclesiásticas.

No Império, a repressão se intensificou com o uso da força policial e da medicina legal para patologizar os rituais de candomblé. No início da República, o Código Penal de 1890 criminalizou explicitamente “práticas supersticiosas”, enquadrando os terreiros como espaços de desordem pública.

Durante o século XX, a perseguição se manteve por meio de ações policiais, censura cultural e estigmatização midiática. A partir da Constituição Federal de 1988, a liberdade religiosa passou a ser garantida formalmente, mas os ataques físicos e simbólicos aos terreiros continuaram. Segundo o *Relatório Social e Jurídico sobre a Situação do Racismo Religioso no Brasil* (2025), mais de 70% das denúncias de intolerância religiosa registradas no Disque 100 envolvem religiões afro-brasileiras.

Makota Valdina, destacada liderança religiosa e intelectual baiana, oferece uma leitura interseccional da intolerância religiosa, compreendendo-a como uma manifestação do racismo estrutural que atravessa a sociedade brasileira. Em *Meu Caminhar, Meu Viver*, a autora enfatiza que “não se trata apenas de respeitar a religião do outro, mas de reconhecer que há um saber ancestral que foi historicamente silenciado” (Valdina, 2013, p. 45).

A partir dessa perspectiva, os terreiros são concebidos não apenas como espaços de culto, mas como territórios de resistência, afirmação identitária, transmissão de saberes e preservação da memória africana no Brasil.

Valdina (2013) defende que a proteção desses espaços deve ser incorporada às políticas públicas como estratégia fundamental no enfrentamento ao racismo. Sua proposta de uma epistemologia da ancestralidade reivindica o reconhecimento dos saberes africanos como pilares legítimos para a construção de uma sociedade plural e democrática. Ao denunciar o ódio religioso dirigido ao candomblé e a outras religiões de matriz africana, a autora evidencia que tais práticas configuram formas de violência simbólica que buscam deslegitimar a presença negra nos espaços públicos e espirituais, reafirmando, assim, a centralidade do combate ao racismo religioso na agenda de justiça social.

Na Bahia, os movimentos negros, as lideranças religiosas e os intelectuais têm desempenhado papel central no enfrentamento à criminalização das comunidades religiosas de matriz africana. A articulação entre os terreiros, as universidades e os órgãos públicos têm gerado políticas de proteção, como o mapeamento dos terreiros, a criação de delegacia especializada e a inclusão da temática nos currículos escolares.

Makota Valdina destacou que a luta pela liberdade religiosa é também uma luta pela dignidade dos ancestrais, pela memória não apenas dos que foram escravizados, mas pela valorização das cosmologias africanas. Nesse sentido, os povos de terreiro não apenas “resistem”, mas reexistem, recriando suas práticas e saberes em diálogo com a contemporaneidade.

Desde o período colonial, práticas religiosas de matriz africana foram sistematicamente enquadradas como feitiçaria, curandeirismo ou espiritismo, sendo condenadas tanto pela Igreja quanto pelas autoridades civis. Na “modernidade” essa

perseguição foi institucionalizada com o Código Penal de 1890, que tipificou como crimes o exercício ilegal da medicina (art. 156), a prática de magia e espiritismo (art. 157) e o curandeirismo (art. 158), prevendo penas de prisão e multa. Essas normas visavam deslegitimar os saberes tradicionais afro-brasileiros, associando-os à charlatanice e à manipulação da credulidade pública.

No início do século XX, a repressão se intensificou com a atuação das Delegacias de Jogos e Costumes, que passaram a exigir registros, alvarás e licenças para o funcionamento dos terreiros. Na década de 1940, novas exigências burocráticas foram impostas, incluindo a necessidade de antecedentes criminais e político. o que ampliava o controle estatal sobre os espaços religiosos de matriz africana.

O Código Penal de 1940 manteve a criminalização indireta dessas práticas por meio dos artigos 282, 283 e 284, que tratavam de crimes contra a saúde pública, charlatanismo e curandeirismo. Embora a nova legislação não houve a previsão de punição direta a todos os praticantes de “espiritualidade” ou “magia”, ela continuava a legitimar a repressão àquelas práticas consideradas “nocivas”, mantendo o viés racial e cultural da legislação anterior.

Como analisa Silva Jr. (2025), o direito penal brasileiro foi historicamente mobilizado como instrumento de controle dos corpos e das consciências negras, especialmente por meio da criminalização de práticas religiosas afro-brasileiras.

Em sua obra *Racismo religioso: histórico e aparato jurídico*, o autor demonstra que o crime de curandeirismo, por exemplo, possui um “indisfarçável endereçamento religioso”, revelando como o ordenamento jurídico nacional perpétua a supremacia racial e religiosa mesmo após a Constituição de 1988. Para Silva Jr., o racismo religioso é uma forma de violência institucional que se manifesta tanto na letra da lei quanto na prática judicial e policial cotidiana (Silva Jr., 2025).

Autores como Renato Ortiz (2005) e Sobreira, Machado e Vilani (2017) reforçam que essa repressão legal foi acompanhada por um processo simbólico de deslegitimação das religiões de matriz africana no Brasil, que eram vistas como obstáculos à modernidade e à racionalidade ocidental.

Ortiz destaca que a Umbanda, por exemplo, só ganhou certa aceitação social ao se distanciar de elementos africanos e se aproximar de valores cristãos e

espíritas, num processo que ele chama de “embranquecimento simbólico” da religiosidade popular.

Já o texto de Sobreira, Machado e Vilani (2017) argumenta que os resquícios dessa criminalização ainda persistem no Código Penal atual, revelando a permanência de um aparato jurídico que, mesmo sob a égide da liberdade religiosa, continua a marginalizar práticas afro-brasileiras.

Neste ponto da história, começa haver uma diferenciação das práticas espirituais e o legislador começa a aceitar alguns tipos de espiritismo, os de matrizes africana, contudo, continuavam criminalizados e associados ao mal, como podemos observar a partir do exame de processos criminais no século XX: “No caso aqui estudado há os que conseguem fazer ouvir melhor suas acusações. Aparentemente, os negros pobres são, de um modo geral, os condenados. Os espíritas das federações, por outro lado, conseguem, aos poucos, se defender das acusações” (Maggie, 1992, p. 120-121).

No transcorrer de todo século XIX, práticas religiosas de matriz africana foram sistematicamente criminalizadas e associadas à feitiçaria, charlatanismo e atraso. A africanidade dos rituais era justamente o elemento que os deslegitimava perante o Estado e a sociedade, sendo alvo de distinções hierarquizantes como “magia branca” e “magia negra”, que reforçavam o imaginário da inferioridade racial (Maggie, 1992, p. 128; Ortiz, 2005, p. 45).

A repressão institucional se intensificou com a atuação das Delegacias de Jogos e Costumes, cuja exigência de registro só foi revogada em 1976, mas as perseguições continuaram durante a ditadura militar e mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 (Maggie, 1992, p. 46; Silva Jr., 2025).

O episódio da carta aberta de Mãe Judith, publicada em 1917, evidencia a resistência das lideranças religiosas negras frente à violação de seus direitos e à tentativa de silenciamento público, ao mesmo tempo em que revela as tensões entre a laicidade do Estado e a intolerância institucionalizada (Santos, 2009, p. 141; Sacramento *apud* Santos, 2009).

Atualmente, os conflitos se manifestam na intersecção entre racismo religioso e intolerância, como apontam estudos recentes e reportagens que registram o

crescimento das denúncias e agressões contra terreiros e seus praticantes (Nogueira, 2020; Rosário, 2019).

No âmbito da ciência política a noção de “*tolerância religiosa*” tal como conhecemos hoje é resultado de uma discussão proposta originalmente por John Locke, em sua obra “Cartas Sobre a Tolerância” em qual faz uma veemente defesa da tolerância religiosa, relacionando-a à noção de fins do Estado (Locke, 1632-1704).

O estado deve zelar pela tolerância como prática da verdadeira religião que deveria se voltar não a dominação eclesiástica e ao uso da força, mas, ao contrário, a regulamentação da vida dos homens baseada na virtude e da piedade (Locke, 1632-1704).

A relação parece, mas não é de simples entendimento: quanto mais tolerância, mais próximo estará o Estado de sua finalidade tendo como característica a laicidade. Obviamente neste trabalho não se rejeita essa discussão política clássica porque não se “abre mão” aqui de defender que o Estado seja laico.

Por outro lado, entende-se que a laicidade positivada na Constituição federal não deu conta de frear a criminalização e perseguição histórica por qual passa as religiões de matizes africanas.

Cobra-se do Estado a laicidade e a tolerância que esse mesmo consagrou em seus marcos constitucionais, mas o que os movimentos negros, assim como as entidades políticas e religiosas de matrizes africanas manifestam inequivocadamente que não querem apenas ser “tolerados” – mas que, aqui endossa a autora deste texto: “devemos ser respeitados” como defendeu Makota Valdina² em pleno enfrentamento ao que se chama aqui de “ódio religioso”.

A criminalização das religiões de matriz africana no Brasil é um fenômeno que revela a persistência do racismo religioso e da violência simbólica. A partir da obra de Makota Valdina, é possível compreender que a intolerância religiosa contra os terreiros não é apenas uma questão de fé, mas de reconhecimento epistemológico, político e histórico. A valorização da ancestralidade africana e a defesa dos territórios sagrados são fundamentais para a construção de políticas públicas que enfrentem o racismo em suas múltiplas dimensões.

2 Vide trecho do filme “Jardim das folhas sagradas”, produzido em 2006 e lançado em 2010, sob direção do cineasta baiano Pola Ribeiro. Disponível em [Makota Valdina - YouTube](#).

2.1. CRIMINALIZAÇÃO E POLÍTICAS DE REPARAÇÃO PARA COMUNIDADES DE TERREIRO:

A criminalização das práticas religiosas de matriz africana no Brasil foi resultado de um processo sistemático e articulado por dispositivos jurídicos, médicos e religiosos que visavam controlar e silenciar os saberes e expressões culturais dos povos africanos. Desde o período colonial, essas práticas foram enquadradas como “feitiçaria”, “curandeirismo” ou “espiritismo”, sendo condenadas tanto pelo código canônico quanto pelas autoridades civis. Essa legislação não apenas criminalizava os cultos afro-brasileiros, mas também legitimava a repressão estatal aos terreiros, associando-os à desordem pública e à superstição.

Na análise de fontes jurídicas e médicas da virada do século XIX para o XX, ganha destaque o papel de intelectuais como Nina Rodrigues, que, sob a ótica da medicina legal, patologizava os cultos afro-brasileiros como manifestações de degeneração racial.

Em *Os Africanos no Brasil*, Rodrigues afirma que “o fetichismo africano é a mais rudimentar e primitiva das religiões” (Rodrigues, 1935, p. 123), evidenciando o viés racista e cientificista que permeava sua abordagem.

As representações racialistas construídas ao longo da história brasileira foram fundamentais para justificar a repressão institucional às religiões de matriz africana. Discursos médicos, jurídicos e literários contribuíram para associar os terreiros à irracionalidade, ao atraso e à desordem, consolidando um imaginário que sustentava políticas de controle e silenciamento (Almeida, 2004).

Essa lógica foi reforçada por intelectuais como João do Rio, cujas crônicas urbanas retratavam os rituais afro-brasileiros como práticas obscuras e perigosas, e por autores como Nina Rodrigues, que patologizavam essas expressões religiosas sob a ótica da medicina legal (Rio, 1904; Serafim, 2014).

Renato Ortiz (2005) analisa como a Umbanda foi institucionalizada por meio de um processo de embranquecimento simbólico, que buscava apagar os traços africanos para torná-la socialmente aceitável, revelando uma tentativa de domesticar o chamado “perigo negro”.

Tal construção histórica permanece viva nas estruturas institucionais contemporâneas, evidenciada pelos persistentes casos de intolerância religiosa e pela dificuldade de reconhecimento pleno dos terreiros como espaços legítimos de cultura e espiritualidade (Almeida, 2004; Ortiz, 2005).

Makota Valdina argumenta que os ataques aos terreiros não se limitam à intolerância religiosa, mas constituem formas de violência racial que visam apagar a ancestralidade africana e impor uma hegemonia cristã eurocentrada. Os terreiros, nesse sentido, são territórios de reexistência que desafiam a lógica colonial do Estado brasileiro (Valdina, 2013).

Com base nessa perspectiva, autores como Silva Júnior e Sobrinho Júnior propõem a distinção entre intolerância religiosa e ódio religioso como essencial para o enfrentamento jurídico e político do racismo religioso. Enquanto a intolerância se refere ao desrespeito à fé alheia, o ódio religioso envolve perseguição sistemática e incitação à violência, podendo ser tipificado como crime de racismo, conforme a Lei nº 7.716/1989. Essa distinção é especialmente relevante na Bahia, onde os terreiros ocupam papel central na vida espiritual, cultural e política das comunidades negras (Silva Júnior, 2025; Sobrinho Júnior, 2025).

Reconhecer o ódio religioso como forma de racismo implica a formulação de políticas públicas específicas, como a proteção jurídica dos terreiros, a responsabilização dos agressores, a capacitação de agentes públicos e a valorização dos saberes afro-brasileiros nos currículos escolares. No estado da Bahia, ações como o mapeamento dos terreiros, a atuação da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) e os programas de educação para as relações étnico-raciais têm sido fundamentais nesse processo (Aguiar, 2025).

A análise da finalidade do Estado moderno, enquanto expressão histórica de poder, permite compreender suas posturas contraditórias frente às religiões de matriz africana. Santos (2021) destaca que estratégias de resistência como as protagonizadas por Mãe Judith, ao confrontar publicamente o racismo religioso, revelam o papel das lideranças de terreiro na interlocução com as instituições estatais e na construção das pautas da “negritude estatal” e do processo de institucionalização dos movimentos negros.

No início do século XX, a vigilância sobre os espaços religiosos afro-brasileiros intensificou-se com a atuação das Delegacias de Jogos e Costumes, que passaram a exigir registro, alvará e licença para o funcionamento legal dos terreiros. Na década de 1940, essa burocratização foi ampliada: além do registro nas delegacias distritais e especializadas, tornou-se obrigatória a apresentação de antecedentes políticos, sociais e criminais dos integrantes dos terreiros junto à Delegacia Especial de Segurança Pública e à Delegacia Geral de Informações (Maggie, 1992, p. 46).

Embora o Código Penal de 1940 tenha reformulado os dispositivos anteriores, os artigos 282, 283 e 284 mantiveram a criminalização sob a justificativa de combater o charlatanismo e o curandeirismo, restringindo as práticas religiosas afro-brasileiras àquelas consideradas “não prejudiciais”.

Na Bahia, esse processo de criminalização assumiu contornos específicos. Salvador, centro histórico e cultural das religiões afro-brasileiras, foi palco de intensas ações repressivas. Os terreiros eram frequentemente alvo de batidas policiais, denúncias e exigências burocráticas que dificultavam sua existência legal.

A atuação das Delegacias de Costumes e da Polícia Civil, aliada ao discurso higienista e racista da época, contribuiu para marginalizar os saberes e práticas religiosas afrodescendentes. Documentos como a Cartilha da Defensoria Pública da Bahia de 2016 e o Estatuto da Igualdade Racial da Bahia (Lei nº 13.182/2014) evidenciam a persistência dessa violência institucional e a mobilização dos movimentos negros e das lideranças religiosas na luta pelo reconhecimento dos terreiros como espaços de cultura, resistência e educação (Aguilar, 2025).

A criminalização das religiões de matriz africana no Brasil não se limita ao campo jurídico, mas se inscreve em uma lógica mais ampla de apagamento cultural e racial que estrutura a formação histórica do país. Como aponta Beatriz Nascimento, a história oficial brasileira foi escrita por mãos brancas, a partir de uma epistemologia que silencia os saberes, as práticas e as experiências negras, relegando-as à marginalidade ou à criminalização (Nascimento, 2018, p. 45).

Nesse sentido, os povos de terreiro, especialmente na Bahia, têm protagonizado uma resistência que não apenas preserva tradições ancestrais, mas também reivindica o direito à memória, à espiritualidade e à presença negra nos

espaços públicos. Coube portanto ao movimento negro tensionar os marcos da história oficial e impulsionar a construção de políticas públicas voltadas à promoção da liberdade religiosa e ao enfrentamento do racismo religioso, reposicionando os terreiros como territórios de saber, cultura e cidadania.

A atuação dos povos de terreiro, particularmente no contexto baiano, tem desempenhado papel central na formulação de políticas públicas voltadas à garantia da liberdade religiosa e ao enfrentamento do racismo religioso.

Essa resistência histórica, articulada por lideranças religiosas, movimentos negros e intelectuais negros, tem contribuído para o reconhecimento dos terreiros como espaços de produção de saber, memória e identidade, bem como para a institucionalização de mecanismos de proteção contra a intolerância religiosa (Aguiar, 2025).

Conforme se verifica em Jocélio Teles dos Santos (2005), notadamente com a abertura política no final da década de 1980 o Estado é tomado como mediador das divergências ideológicas internas aos movimentos negros, seja culturalista, ou político. Isto se mostrou latente com a criação dos Conselhos de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN) na década posterior materializando uma atuação política em defesa das religiões de matrizes africanas a partir do interior dos espaços institucionais.

O CDCN passa a destacar nas pautas de suas sessões entre 1992 e 1998 a religiosidade afro-brasileira. “A estrutura simbólica religiosa afro-baiana, portanto, atravessa as discussões e ações políticas e fornece mais substrato à postura de defesa da cultura baiana” (Santos, 2005, p. 209), adotando uma “defesa veemente do candomblé”, elaborando projetos que impedissem a profanação de símbolos desta religião em espaços nas ruas da cidade do Salvador.

Em 2006, o Centro de Estudos Afro Orientais, da Universidade Federal da Bahia, executou o Projeto de Regularização Fundiária dos Terreiros de Candomblé. Com este projeto, o município de Salvador, por meio das Secretarias de Reparação e da Habitação “reconhecia as religiões de matrizes africanas como parte do patrimônio cultural-religioso de significativa influência na cidade do Salvador”. A partir desta parceria, promoveu-se um “mapeamento detalhado dos terreiros para a

elaboração de políticas de preservação e revitalização ambiental, cultural e religiosa” (Santos, 2008, p. 14).

Como resultado foram identificados 1.410 Terreiros. O relatório final indicou também um crescimento do número de terreiros a partir da segunda metade dos anos 1970 com a extinção da obrigatoriedade de licenças pela Delegacia de Jogos e Costumes para se realizar as celebrações (Brasil, 1976)³.

O Mapeamento relatou a existência de conflitos de intolerância religiosa. Além dos casos envolvendo moradores vizinhos aos terreiros (8,6%), os mais numerosos se referiam aos atos de violência praticados pelos adeptos das igrejas evangélicas Testemunhas de Jeová, Assembleia de Deus e, mais destacadamente a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo (Santos, 2008).

Reproduz-se, a seguir, algumas das queixas dos integrantes dos terreiros, transcritas no Mapeamento, que dão origem à compreensão das diversas formas de violações de que são vítimas, desde lesões corporais, tentativas de homicídio, dano ao patrimônio, proselitismo, injúrias, ameaças e invasões:

“O terreiro foi apedrejado e algumas pessoas foram ofendidas verbalmente ofendidas por este grupo religioso”. (Ilê Axé Iyá Massô Oká – Terreiro Casa Branca, Av. Vasco da Gama).

“Eles [os evangélicos] foram para o terreiro tentar evangelizar as pessoas” (Ilê Axé Iá Midê – Federação).

“O vizinho tentou atropelar a mãe de santo por conta das festas que estavam sendo realizadas no terreiro” (Ilê Axé Omiji – Cajazeiras).

“Um grupo de evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus jogou sal, enxofre e uma água na porta do terreiro” (Ilê Axé Omin Euá – Praia Grande)

“Uma filha de santo da casa levou uma pedrada atingida por uma criança que era filha de um fiel de outra religião” (Ilê Axé Obá Oyó – Rio Vermelho) (Santos, 2008, p. 20.)

Em 2012, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia – SEPROMI, sob a gestão do então secretário estadual Elias de Oliveira Sampaio, deu continuidade ao Projeto de Mapeamento dos Terreiros no Território do Recôncavo e Baixo Sul, projeto este iniciado pela então secretária estadual Luiza Bairros (2011-2012), por meio do qual foram cadastrados 420 terreiros⁴.

3 Decreto estadual nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, no governo Roberto Santos. “Art. 1º Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela anexa a Lei 3.097, de 29 de dezembro de 1972 as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercitar o seu culto independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto a autoridades policiais”.

4 SECRETARIA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL – SEPROMI. Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo. Salvador. 2012. Mapeamento realizado no Território do Baixo Sul, 2012.

Neste território foram notificados casos de intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas, em sua maioria por evangélicos neopentecostais, em que o *modus operandi* é semelhante. De acordo com o relatório: “a pesquisa revelou a existência de conflitos religiosos com a maior representação de ações oriundas de grupos neopentecostais, indicando que esse tipo de conflito presente em grandes centros urbanos manifesta-se também nas pequenas cidades do interior baiano” (SEPROMI, 2012, p. 23).

No município de Castro Alves, um integrante do *Centro do Caboclo Tupi* declarou que “a Igreja Universal sai por aí desfazendo os ebós e isso é muito complicado para a gente, pois vemos que ela é um Candomblé disfarçado”. Em Cruz das Almas, adepto do *Ilê Axé Unirê Femin*, informou que “uma mulher foi para a porta e ele teve que chamar a polícia, devido à intolerância religiosa”. Em Muritiba, no *Ilê Axé Oyá Ogum Nitá*, “alguns membros da igreja jogaram sal e óleo no babalorixá e no terreiro”, e, em Santo Amaro da Purificação, “uma mulher da Igreja Universal retirou uma água verde da bolsa e jogou em George, para, segundo ela, retirar o demônio” segundo informante do *Ilê Axé Omi Arami Oxum* (Aguiar, 2025).

Importa destacar que a perseguição às religiões de matrizes africanas não é exclusividade do segmento evangélico neopentecostal, conforme vimos com o caso de mãe Judith, citado no início deste artigo. Tal se origina já no período colonial português, quando, nos três primeiros séculos, manteve-se “o modelo político-religioso em que o Trono de Portugal constituía uma verdadeira criação divina, com uma finalidade análoga de difusão da fé católica” (Santos, 2019, p. 48).

Assim, restava à Igreja o seu papel de conversão dos africanos ao cristianismo e o controle social de sua inserção na sociedade colonial. A subjugação dos corpos requeria o aniquilamento da alma pela aceitação da escravização, o que implicava no abandono dos cultos considerados pagãos. A perambulação notadamente das mulheres negras nas ruas com seus comércios, a capoeira e, principalmente, as manifestações afrorreligiosas materializavam o “atraso” e o “primitivismo” (Santos, 2009).

No Recôncavo baiano, Edmar Ferreira dos Santos refere-se à “campanha contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana, em Cachoeira e adjacências, organizada e liderada” pelos articulistas do jornal *A Ordem*, periódico



de maior circulação no interior do Estado: “Destaca-se a oposição candomblé e feitiço de um lado, e de outro, o progresso e a civilização” (Santos, 2009, p. 29).

Entretanto, além de intelectuais, médicos e urbanistas e a imprensa, a polícia terá papel destacado na estigmatização dos candomblés como símbolos de primitivos e impediam a celebração dos cultos, profanavam os espaços sagrados e expunham os adeptos a situações vexatórias.

Sabemos que eram policiais aqueles que interrompiam as festas e apreendiam os objetos de culto – sobretudo atabaques e adjás. Eram estes que submetiam filhos e filhas de santo às procissões de galhofa e a torturas inomináveis em nome da ordem, da civilização e dos bons costumes (Rosário, 2019, p. 29).

O Estado, as religiões cristãs e os intelectuais corroboraram, ao longo dos séculos, “o imaginário social desqualificador do negro e das suas religiões e ressignificações religiosas no Brasil”, tidas, em certo contexto como “primitivas, arcaicas e destinadas ao desaparecimento” (Santos, 2019, p. 67) e, em um contexto seguinte, a partir dos anos 1950 nas manifestações religiosas afro-brasileiras, elemento de identificação cultural com o ideário de nação mestiça.

Mas, longe de ter sido uma reviravolta unilateral, os adeptos das religiões de matrizes africanas foram interlocutores resistentes. Valeram-se dos instrumentos de que dispunham, como vimos com mãe Judith. Valeram-se do sistema de leis e de Justiça, “ora questionando o descumprimento constitucional, no que tange à liberdade religiosa, ora cultivando alianças políticas em prol de promulgações de leis que se beneficiassem, como o projeto de lei contra a Lei do Silêncio” (Santos, 2019, p. 38).

Alguns marcos legais, fruto das denúncias e mobilizações de intelectuais e ativistas dos segmentos religiosos afro-brasileiro e da “negritude estatal”, emergiram para estruturar a ação do Estado por meio da implementação de políticas públicas voltadas para a proteção dos seus locais de culto e de seus rituais. Neste sentido, o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia, instituído pela Lei 13.182, de 6 de junho de 2014 normatizará o conceito de intolerância religiosa (artigo 2^a, inciso VII) como:

Toda distinção, exclusão, restrição ou preferência, incluindo-se qualquer manifestação individual, coletiva ou institucional, de conteúdo depreciativo, baseada em religião, concepção religiosa, credo, profissão de fé, culto, práticas ou peculiaridades rituais ou litúrgicas, e que provoque danos morais, materiais ou imateriais, atente contra os símbolos e valores das

religiões afro-brasileiras, ou seja, capaz de fomentar ódio religioso ou menosprezo às religiões e seus adeptos (Bahia, 2014, s.p.).

Vale destacar o título dado ao *Estatuto*, no qual sobressai o sintagma “combate à intolerância religiosa” e o final do dispositivo legal, que remete aos atentados “contra os símbolos e valores das religiões afro-brasileiras, ou seja, capaz de fomentar ódio religioso ou menosprezo às religiões e seus adeptos” (Brasil, 2010, s.p.)⁵.

Ademais, o *Estatuto* traz em como medida necessária para o combate a tais práticas: “coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africana” (Brasil, 2010, s.p.).

Esta normatização direcionada reflete o fenômeno de ascensão do movimento evangélico neopentecostal no último quartel do século XX e nas duas primeiras décadas do XXI, em que muitas denominações cristãs cresceram fazendo sistemática oposição às religiões de matrizes africanas. Santos (2019) traz em sua obra exemplos das investidas iniciais do movimento neopentecostal, capitaneado, na década de 1980, pela Igreja Universal do Reino de Deus - IURD – do bispo Edir Macedo. Macedo escrevia artigos em jornais com o título de “Crianças sacrificadas em terreiros”. Segundo o religioso, uso de “falcatruas e conchavos, para arruinar o povo, sendo os mesmos responsáveis pela miséria e pela morte das crianças”. Num outro artigo, denominado “Só Cristo pode salvar os jovens”, os terreiros de macumba seriam responsáveis pelos caminhos da marginalidade, da desgraça, da violência e do crime (Santos, 2019, p. 122).

Vale destacar também a participação dos líderes evangélicos na arena política nacional nas últimas décadas, a ponto de constituírem, no Congresso Nacional e nas Assembleias legislativas, sem prejuízo das Câmaras Municipais, de uma frente parlamentar evangélica e suas implicações nesse processo proselitista e demonizador das expressões religiosas de matrizes africanas.

5 A Lei Federal nº 12.288, de 20 de julho de 2010, instituiu o *Estatuto da Igualdade Racial* em âmbito nacional. No Título II, Dos Direitos Fundamentais, o capítulo III é dedicado ao direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos, focado nas religiões de matrizes africanas. Contudo, este diploma legal não traz uma definição do que seja intolerância religiosa.

As violências, material e simbólica, em especial as lesões corporais, caracterizariam o comportamento extremista. Projeto de Lei, como o que determina o ensino obrigatório do criacionismo cristão no sistema de ensino; as estratégias montadas para inviabilizar a aplicação da Lei 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluirmos no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira; os apedrejamentos de pessoas com indumentárias de religiões de matrizes africanas e os “pastores midiáticos, que desfrutam de grande espaço em programas de rádio e TV e fazem de sua intolerância religiosa meio de promoção própria e de suas igrejas” (Cunha; Lopes; Lui, 2017, p. 115), induzindo seus seguidores ao ódio religioso seriam exemplos de comportamentos extremistas.

A relação entre religião e política se volta mais uma vez contra as religiões afro-brasileiras em um contexto, paradoxalmente, de conquistas de direitos, dadas as vinculações de seus adeptos ao movimento negro estatal. Segundo Nogueira (2020, p. 41):

À demonização das (Comunidades de Tradicionais de Terreiro) - CTTro, um projeto de poder fortaleceu-se e a intolerância religiosa tornou-se igualmente esse lugar de pseudo heróis salvadores do Brasil contra vilões responsáveis por todos os males da sociedade e da alma humana. O proselitismo religioso e eleitoral misturou-se de modo que não se sabe mais o que é religião e o que é política.

Entre tais direitos, podemos citar o reconhecimento do *status* jurídico das comunidades de adeptos das religiões de matrizes africanas denominados, a partir de então, como *povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana*, nos termos do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disposto no artigo 3º, inciso I, Povos e Comunidades Tradicionais são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

Na Nota Técnica nº 06/2018⁶, expedida pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão para Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais, o Ministério Público Federal opinou pela constitucionalidade do Decreto, fundamentando-se nos dispositivos constitucionais dos artigos 215 e 216 relativos às garantias a todos os brasileiros do pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, bem como do apoio, incentivo, valorização, difusão das manifestações culturais do país, com especial proteção àquelas dos indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Ademais, a Carta de Direitos constituiu os bens de natureza material e imaterial como patrimônio cultural brasileiro.

Ainda segundo a Nota Técnica - MPF 06/2018-6, a constitucionalidade do decreto 6.040/2007 se assentaria na incorporação pelo ordenamento jurídico brasileiro⁷, por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (Convenção 169-OIT), funcionando como dispositivo regulamentador das obrigações internacionalmente assumidas pelo Estado Brasileiro.

O que importa destacar aqui é o tratamento dispensado pelo Estado brasileiro às violações que sofrem os povos de terreiros. Mas, vale adiantar que, embora a legislação do país dispense tratamento individualizado aos casos de violações, ou quando estas ocorrem no território da comunidade de matrizes africanas, sua abordagem jurídica manuseia mecanismos próprios do direito civil, do direito à propriedade, carece o ordenamento jurídico nacional de legislação especial para povos e comunidades tradicionais quando da violação de seus direitos territoriais e simbólicos.

6 A constitucionalidade foi questionada por meio de Ofício nº 239/2018-CNA, dirigido à Presidência da República pelo Presidente da Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária do Brasil – CNA, João Martins da Silva Júnior e pela presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária – FPA, a Deputada Federal Tereza Cristina (DEM-MS), sob a alegação de que o referido instrumento normativo “contém vícios de inconstitucionalidade formal, que comprometem sua validade e desautorizam sua permanência no ordenamento jurídico brasileiro”, e de que o decreto deixa “margem a várias interpretações que estimulam e culminam em atos que afrontam a ordem e a segurança, além de violarem a garantia constitucional de proteção à propriedade privada e à dignidade humana, imputando aos proprietários rurais a perda de suas terras, de suas produções e de seu sustento familiar.” *NOTA TÉCNICA nº 06/2018-6CCR*. Disponível em <https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/nota-tecnica-decreto-6040>.

7 O Decreto 6.040/2007 foi incorporado ao ordenamento pátrio por meio da edição do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, posteriormente, pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, de lavra do Executivo, hoje regulado pelo Decreto 10.088, de 5 de novembro de 2019, que consolidou todas as Convenções da OIT ratificadas pelo país.

A Constituição de 1988 garante expressamente em seu artigo 5º, inciso VI, a liberdade de crença elevada à categoria de direito fundamental. Tal significa não apenas como direito de acreditar no que lhe convier e de não possuir crença alguma, mas também numa perspectiva de que cada indivíduo pode professar a sua fé e de tê-la protegida, dentro dos parâmetros legais, por meio de proteção aos templos e cultos que dela emanarem. O texto constitucional afirma que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias” (Brasil, 1988, *s.p.*).

A discriminação costuma envolver uma institucionalização da intolerância, levada a cabo pelo Estado ou por seus representantes em diferentes níveis, com maus-tratos enraizados em âmbito legal e de costumes a grupos individuais, incluindo comunidades religiosas. Nos casos das violências praticadas contra as religiões de origens africanas no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as comunidades tradicionais de terreiros é o racismo. Sobretudo, a especificidade da experiência de uma violência perpetrada contra as religiões de matrizes africanas, que tem no racismo seu sustentáculo de legitimação e de ação destruidora. É no racismo que está o componente nuclear das diversas formas de violência contra as CTTs (Nogueira, 2020).

Na perspectiva da política pública de combate ao racismo, o termo intolerância religiosa que é utilizado, dando a impressão de certa laicidade, no entanto, é fundamental entender que se trata de racismo, racismo religioso, pois a violência racial é praticada por conta da negação a forma simbólica e semântica de existir, de ser e de estar no mundo, e neste caso o racismo atinge explícita ou implicitamente a dimensão mais importante de uma pessoa e de uma coletividade sua própria humanidade.

2.2. A INFLUÊNCIA DOS POVOS DE TERREIRO NA FORMULAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO:

A repressão histórica às religiões de matriz africana no Brasil foi sustentada por dispositivos legais e discursos institucionalizados que associavam os cultos afro-

brasileiros à superstição, charlatanismo e desordem social. Desde o Código Penal de 1890 até as exigências burocráticas do século XX, os terreiros foram alvo de criminalização e vigilância, evidenciando a permanência do racismo religioso mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 (Maggie, 1992; Silva Junior, 2025).

Nesse cenário, os povos de terreiro têm desempenhado papel central na resistência e na construção de políticas públicas voltadas à proteção da liberdade religiosa. A XXI Caminhada pela paz, pela vida e contra o Racismo Religioso, realizada em 2025 no Engenho Velho da Federação, é um exemplo emblemático dessa mobilização. Organizada por terreiros tradicionais como Bogum, Casa Branca, Gantois, Casa de Oxumarê, a caminhada articula espiritualidade e ação política, denunciando a violência religiosa e reivindicando o reconhecimento institucional das religiões afro-brasileiras.

Essas mobilizações dialogam com avanços legislativos como o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), que reconhece os terreiros como espaços de referência cultural e prevê ações afirmativas para combater o racismo religioso. Outro marco é o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado em 21 de janeiro, instituído em memória de Mãe Gilda de Ogum, vítima de intolerância em 1999. A data tornou-se símbolo da luta por justiça e liberdade de culto, sendo incorporada ao calendário oficial em diversos estados e municípios (Nogueira, 2020; SEPROMI, 2012).

Durante as celebrações do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa em 21 de janeiro de 2025, Mãe Jaciara concedeu um depoimento marcante à imprensa, reforçando o legado de sua mãe, Mãe Gilda, e a importância da luta dos povos de terreiro: *“Falar de racismo e de intolerância religiosa é a mesma pauta. Não dá para dissociar uma coisa da outra. O que atinge os terreiros é o mesmo que atinge os corpos negros na rua, nas escolas, nos hospitais”* (Jaciara Ribeiro, 2025).

Como yalorixá do Ilê Axé Abassá de Ogum, Mãe Jaciara tem sido uma das principais vozes na articulação de políticas públicas voltadas à proteção das religiões afro-brasileiras. Seu depoimento reforça que o enfrentamento à intolerância religiosa não pode ser tratado como um fenômeno isolado, mas como parte do racismo estrutural que atravessa a sociedade brasileira.

Ela também destacou que a oficialização do 21 de janeiro como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em memória de sua mãe, foi uma conquista dos movimentos de terreiro e representa um marco na luta por reconhecimento e reparação. A data, segundo Jaciara, deve ser usada para fortalecer ações educativas, jurídicas e culturais que garantam o respeito à diversidade religiosa e à liberdade de culto.

Além da caminhada, iniciativas como a Frente Makota Valdina e o Egbé Ebo Coletivo têm ampliado o debate sobre racismo religioso em espaços institucionais e legislativos. A Frente atua na articulação política e na defesa dos direitos das comunidades tradicionais, enquanto o Egbé Ebo promove formação política e cultural entre jovens de religiões de matrizes africanas, fortalecendo redes de resistência e ocupação de espaços de decisão.

O protagonismo das casas de terreiro também se expressa na construção de alianças interconfessionais. A presença de representantes de outras tradições religiosas, como igrejas cristãs progressistas e movimentos inter-religiosos, nas caminhadas e fóruns, demonstra que o enfrentamento ao ódio religioso é uma causa transversal, que exige pactos amplos em defesa da democracia e dos direitos humanos.

Essas articulações têm contribuído para a formulação de políticas públicas como o mapeamento e tombamento de espaços sagrados, a criação de delegacia especializada em crimes de intolerância religiosa e a inclusão do tema nos currículos escolares. Ao transformar dor em mobilização e a espiritualidade em ação política, os povos de terreiro reafirmam seu papel como agentes históricos na luta contra o racismo religioso e pela construção de uma sociedade plural e justa.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletir sobre os mecanismos de produção e enfrentamento das violências motivadas por crença, é imprescindível distinguir entre intolerância religiosa e racismo religioso, conceitos frequentemente utilizados de forma indistinta no debate público. A intolerância religiosa, de caráter mais genérico, refere-se à hostilidade ou desrespeito diante da fé alheia, podendo atingir qualquer tradição espiritual. Já o racismo religioso, por sua vez, expressa uma dimensão estrutural do racismo,

enraizada no processo histórico de escravização e na negação das cosmologias africanas no Brasil. Esse fenômeno atinge, de modo sistemático, as religiões de matrizes africana, evidenciando que o ódio religioso no país não é neutro: ele é racializado.

O uso indiscriminado do termo “intolerância religiosa” tende a suavizar o caráter histórico e político dessas violências, transformando crimes racistas em simples divergências de fé. Nesse sentido, reconhecer o racismo religioso como uma categoria analítica e jurídica própria é um passo fundamental para compreender a intersecção entre raça, religião e poder no território brasileiro - especialmente na Bahia, estado que carrega em sua composição social a presença negra mais expressiva do país e um patrimônio civilizatório profundamente vinculado às tradições afro-brasileiras.

Um marco emblemático dessa discussão é o caso de Mãe Gilda do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, ialorixá de Salvador que, em 2000, foi vítima de um ato de violência simbólica e institucional praticado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A publicação de uma matéria difamatória que associava o candomblé à prática de charlatanismo desencadeou uma sequência de ataques que culminaram na morte de Mãe Gilda, vítima de um infarto provocado pelo abalo emocional. Sua trajetória e sua morte tornaram-se símbolos de resistência, inspirando a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (Lei nº 11.635/2007), sancionada durante o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

Mais de duas décadas após esse episódio, a criação da Delegacia Especializada no Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa (DECRIN) no estado da Bahia representa um avanço histórico e institucional no campo das políticas públicas.

A DECRIN nasce como resposta concreta às lutas empreendidas por movimentos negros e religiosos, reafirmando o compromisso do Estado com o enfrentamento das desigualdades raciais e das violências religiosas. Sua criação não apenas amplia o acesso à justiça para vítimas de discriminação, mas também consolida outro paradigma de segurança como política pública, voltada à proteção das expressões culturais afro-brasileiras.

Portanto, ao reconhecer o racismo religioso como fenômeno estruturante das violências no Brasil contemporâneo, reafirma-se que o combate a essas práticas exige mais do que tolerância: exige reparação, reconhecimento e políticas públicas comprometidas com a transformação das estruturas que perpetuam a exclusão.

A Bahia, ao institucionalizar a DECRIN e assumir protagonismo nesse debate, inscreve-se como território de resistência e reconstrução da dignidade negra, reafirmando o legado de Mãe Gilda e de tantas outras lideranças religiosas que fizeram de sua fé um ato político de existência e liberdade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Veronica Nairobi Sales de. **Centro de referência Nelson Mandela e a política pública de combate ao racismo e à intolerância religiosa na Bahia no período 2013-2018**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 2025.

ALMEIDA, Roberto. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX**. São Paulo: Annablume, 2004.

BAHIA (Estado). **Decreto nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976**. Salvador: Governadoria do Estado da Bahia, 1976.

BAHIA (Estado). **Lei nº 13.182, de 6 de junho de 2014. Dispõe sobre o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2014.

BAHIA (Estado). Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI). **Relatório do mapeamento dos terreiros do Recôncavo e Baixo Sul**. Salvador: SEPROMI, 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Seção 1, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

CUNHA, M.; LOPES, P.; LUI, J. **Intolerância religiosa e mídia**. São Paulo: Paulus, 2017.

LOCKE, John. **Cartas sobre a tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, [1632–1704].

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento: textos, entrevistas, imagens**. Organização de Alex Ratts. São Paulo: Instituto Kuanza; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2018.

NOGUEIRA, L. **Racismo religioso e comunidades de terreiro**. Salvador: EDUFBA, 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. Curitiba: Brasiliense, 2005.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1904.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

ROSÁRIO, M. **Polícia, civilização e religião negra**. Salvador: EDUFBA, 2019.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da Cultura e a Cultura no Poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Os candomblés da Bahia no século XXI. In: **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Salvador, 2008.

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Palas, 2019.

SANTOS, Márcio André de Oliveira dos. **Movimentos negros e lutas antirracistas no Brasil e Colômbia**. Rio de Janeiro: Telha 2021.

SERAFIM, Amanda. **Imagens da religião: representações das religiões afro-brasileiras na literatura brasileira**. São Paulo: PUC-SP, 2014.

SILVA JUNIOR, Hédio. **Racismo religioso: Histórico e aparato jurídico do ódio ao legado civilizatório africano**. Rio de Janeiro: Saraiva Jur, 2025.

SOBREIRA, Ramon; MACHADO, Carlos José Saldanha; VILANI, R. M.. **Práticas religiosas afro-brasileiras e as ciências ambientais**. Rio de Janeiro: E-papers , 2017.

SOBRINHO JÚNIOR, José Gomes. Os elementos do crime de racismo religioso. **Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, n. 95, 2025.

VALDINA, Makota. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: CEAFFRO/UFBA, 2013.