

Perseguição e repressão aos terreiros durante a ditadura civil-militar: memórias, resistência e identidade afro-brasileira

Persecution and repression of terreiros during the civilian-military dictatorship: memories, resistance, and Afro-Brazilian identity

Ana Paula Mendes de Miranda *
Leonardo Vieira Silva **

Resumo

O artigo tem como objetivo discutir de que modo a perseguição e a repressão aos terreiros durante a ditadura civil-militar são interpretadas pela literatura e por lideranças religiosas. O foco reside numa análise comparativa dos modos pelos quais se produziu uma representação de um suposto fortalecimento da Umbanda no período, no Rio de Janeiro e em São Paulo, o que contrasta com as memórias de religiosos de quatro estados do Nordeste (Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe), os quais relatam as estratégias policiais de perseguição aos terreiros. Concluímos que as estratégias utilizadas durante a ditadura civil-militar, fortemente influenciadas pelas práticas repressivas desenvolvidas durante o Estado Novo, são marcadas por uma ambivalência: a valorização da Umbanda está associada a um embranquecimento da tradição, que a distinguiu de outras práticas religiosas marcadamente associadas às tradições africanas e indígenas. Esse fenômeno decorreu do viés ideológico da Doutrina de Segurança Nacional, a qual negava a existência de racismo e valorizava um certo tipo de nacionalismo.

Palavras-chave: Terreiros. Perseguição. Identidade afro-brasileira. Memórias. Resistência.

Abstract

This paper examines the interpretation of persecution and repression of terreiros during the Brazilian civilian-military dictatorship are interpreted by both academic literature and by religious leaders. It provides on a comparative analysis of the narrative that Umbanda was strengthened during the period, in Rio de Janeiro and São Paulo, and contrasting this with the testimonies of religious leaders from four states in the Northeast (Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte, and Sergipe), who detail police strategies used to persecute the terreiros. The study concludes that the strategies used during the civilian-military dictatorship, strongly influenced by repressive practices developed during the Estado Novo, are marked by ambivalence: the increased recognition of Umbanda was associated with a whitening of its tradition, setting it apart from other religious practices more explicitly linked to African and Indigenous traditions. This phenomenon is explained by the ideological bias of the National Security Doctrine, which denied the existence of racism and promoted a specific brand of nationalism.

Keywords: Terreiros. Persecution. Afro-Brazilian identity. Memories. Resistance.

Artigo submetido em 30 de abril de 2025 e aprovado em 01 de dezembro de 2025.

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professora da Universidade Federal Fluminense. Cientista do Nosso Estado FAPERJ; Bolsista Produtividade do CNPq - 1 D. País de Origem: Brasil. ORCID: 0000-0003-1007-6714 E-mail: anapaulamiranda@id.uff.br.

** Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2026), Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2020). País de Origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-8711-5761. E-mail: vieira_leonardo@id.uff.br.

Introdução

Seu Zé Pelintra quando vem de Alagoas
Toma cuidado com o balanço da canoa.
(Ponto dedicado a Zé Pelintra, mestre do
culto Jurema nordestino, que se tornou o
malandro carioca).

Memória e identidade são centrais nas Ciências Humanas e Sociais, a partir de diferentes abordagens, há um relativo consenso de que a identidade é uma construção social, que se atualiza dialogicamente em relação ao “outro”.

A construção da memória coletiva, conforme Maurice Halbwachs (1991), é fundamental para a compreensão do processo histórico. Trata-se da capacidade de reter e reconstruir eventos passados, influenciada pela sociedade e pelas experiências individuais e coletivas, resultando na construção da identidade. Para Michel Pollak (1992), a memória interfere ativamente no processo de construção das representações individuais e coletivas. Ela permite relacionar o presente com o passado, bem como do presente com o futuro, revelando como os valores são disputados e expressos por meio de conflitos sociais.

Segundo Joel Candau (2002), identidade e memória podem ser analisadas a partir das interações entre o individual e o coletivo no compartilhamento de práticas, crenças, representações e lembranças. Assim, a relação entre identidade e memória demonstra como a primeira se constitui por um processo autorreferencial, que deve ser compreendido em função tanto da natureza quanto do evento lembrado e do contexto sincrônico referido ao evento e à rememoração.

Há no Brasil uma vasta produção de pesquisa dedicado ao estudo da “ditadura civil-militar” no Brasil (1964-1985) (Reis, 2000). Este período foi marcado pela supressão das liberdades públicas e dos direitos individuais e humanos, com forte repressão aos grupos considerados como de “esquerda”, o fim do pluripartidarismo, a censura prévia à imprensa e às manifestações artístico-culturais, a eliminação das liberdades democráticas através de Atos Institucionais. Tais medidas resultaram na morte e no desaparecimento de milhares de pessoas¹.

¹ Referimo-nos aqui não apenas vítimas fatais de tortura nas cidades e nos campos, mas também aos indígenas assassinados por conta de invasões às suas terras, impulsionadas pela expansão da fronteira agrícola e a exploração de

Até hoje se identifica uma narrativa sobre o regime militar, presente em alguns setores da imprensa e acadêmicos, que reitera uma perspectiva liberal, segundo a qual o golpe seria um evento fortuito associado à hipotética incompetência política de João Goulart²; que o endurecimento político progressivo do novo regime fez com que os conspiradores civis fossem se afastando e até mesmo rompendo com ele, do mesmo modo que a "linha dura" dentro das Forças Armadas teria neutralizado os demais segmentos militares, obrigando-os a aceitar as medidas de violência política. Esse modo de contar a história foi responsável por ocultar que o endurecimento do regime era resultado de uma estratégia política deliberada. Essa versão esconde também o fato de que a tradição de um liberalismo doutrinário mascarava o modo de agir autoritário que tem sido a marca das elites brasileiras republicanas, que combinam o controle do processo político com o uso da violência autorizada, para administrar as tensões e lutas políticas cotidianas.

Se é equivocado supor que o golpe e a implantação do regime ditatorial aconteceram como uma oposição a toda sociedade civil, cabe buscar compreender situações que levaram parcelas da sociedade brasileira a apoiar uma ditadura imposta contra outras partes da sociedade. Para isso optamos por propor uma reflexão sobre um tema bastante invisibilizado nesse universo de análise: como os religiosos de matriz afro-brasileira³ foram tratados durante a ditadura civil-militar?

É comum se falar que a perseguição às tradições de matriz africana é algo que começou com a escravização mercantil de negros trazidos da África. Embora esse fato esteja correto, é preciso considerar que, por si só, ele não permite perceber a persistência e as transformações desse processo ao longo do tempo, fundamentadas na demonização e criminalização dessas práticas como uma

recursos minerais e energéticos – um dos principais objetivos do Plano de Integração Nacional dos militares (Davis, 1978).

² Conhecido como Jango, João Goulart foi o 24º presidente do Brasil, no período de 1961-1964, foi deposto pelo golpe de Estado, promovido pelos militares, com o apoio de setores da sociedade civil. Em 18 de dezembro de 2013, Goulart teve seu mandato restituído simbolicamente pelo Congresso Nacional como parte do processo de “recuperação e restauração da memória nacional”. (Brasil, 2013)

³ Esse termo agrega um universo complexo e diverso – por exemplo, Babaçûê; Batuque; Cabula; Candomblé Jeje; Candomblé Ketu; Candomblé Angola; Candomblé de Caboclo; Catimbó; Culto aos egunguns; Encantaria; Jurema; Omolocô; Pajelança; Quimbanda; Tambor de Mina; Terecô; Toré; Umbanda; Xambá; Xangô, disperso pelo território nacional. Com frequência, essa multiplicidade de tradições foi representada sob a forma da integração e miscigenação, ocultando os conflitos e reificando as ideias de uma “brasilidade”. Essa construção político-ideológica se caracterizou pela invisibilização das marcas identitárias de africanidade e de indigenidade.

matriz epistemológica.

Os processos de conquista da América e de dominação colonial no Brasil foram marcados por um projeto político-religioso de cristianização, que visava organizar as populações autóctones segundo os padrões culturais e religiosos europeus, no caso, o catolicismo. Os rituais mais perseguidos eram aqueles considerados potenciais fontes do “mal” e dos demônios, sendo reprimidos e classificados como heréticos (Souza, 1993; Mott, 2006). Tais práticas repressivas foram influenciadas por um processo, de longa duração, de crenças em magia e feitiçaria entre os distintos grupos (africanos e indígenas). Este imaginário possibilitou a estruturação da dominação colonial-escravista, instituindo as bases jurídico-políticas que perdurariam nos séculos seguintes, até a República.

Durante o Estado Novo (1937-45), os cultos afro-brasileiros enfrentaram uma forte repressão policial, que pode ser compreendida como parte do processo de “purificação moral” promovido pelo Estado laico brasileiro, que, longe de neutralizar o sagrado, produziu sua própria hierarquia religiosa. Entre outras ações, isso resultou na criação de um “Museu da Magia Negra”, como o primeiro tombamento etnográfico do país, registrado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão vinculado ao Ministério da Cultura (Maggie, 1992). É nesse contexto de perseguição que se forjou a construção da identidade nacional e de um sentimento de “brasilidade”, os quais, de forma ambivalente, tomam a contribuição cultural negra como elemento central (Oliveira, 2015). Essa ambivalência – que valoriza simbolicamente a cultura negra ao mesmo tempo que a reprime – pode ser observada na configuração do campo religioso afro-brasileiro durante o período da ditadura civil-militar.

É necessário registrar que a ditadura civil-militar reavivou sentidos de um discurso religioso de inspiração autoritária, remetendo-nos ao movimento promovido pela Ação Integralista Brasileira (AIB) que, em 7 de outubro de 1932, lançou um manifesto que enfatizava o caráter cristão da sociedade brasileira como guia político nacional, com forte inspiração nazifascista. Tal manifesto consagrou-se pelo mote “Deus, pátria e família”, um discurso que não admitia a produção de “outros sentidos de Deus, de pátria e de família, distintos dos do manifesto integralista” (Almeida, 2022), revelando-se uma expressão do

fascismo à brasileira⁴.

Como veremos a seguir, ao tratar de religião (de matriz africana), política e sociedade durante a ditadura civil-militar, estamos diante de um processo que, simultaneamente, resulta na invenção de tradições e em processos de destruição e apagamento de memórias.

1 Uma versão da história: a ditadura militar e o fortalecimento da Umbanda como expressão das religiões de matriz afro-brasileira

Em 14 de maio de 2013, a Comissão Municipal da Verdade reuniu-se na Câmara Municipal de São Paulo para discutir a perseguição “a praticantes de umbanda e candomblé durante o regime militar”:

Segundo o **umbandista Basilio Filho, não havia perseguição religiosa, porém diversas vezes centros eram invadidos e festejos, interrompidos**. Tanto no Rio Grande do Sul quanto em São Paulo era comum que delegados de polícia entrassem nos terreiros, lembrou.

De acordo com Ortiz, **nessa época surgiu entre os policiais civis o código fura-bumbo, termo que delegados utilizam para falar de subalternos que entravam em terreiros de umbanda e quebravam os instrumentos musicais**. Para ele, os incidentes eram mais ligados ao preconceito racial, que persiste até hoje.

Já Diamantino Fernandes, autor do livro *Memórias da Umbanda do Brasil*, **a maior repressão aos umbandistas ocorreu durante a Era Vargas**. Uma maneira de driblar o controle do Estado, de acordo com ele, era registrar os centros como tendas espíritas. **Já no regime militar, a perseguição abrandou**: Muitos militares estavam de alguma forma ligados à umbanda (Lacman, 2013, grifos nossos).

Os relatos contidos na reportagem publicada pela própria Câmara Municipal em sua página oficial são bastante reveladores. Apesar de aparentemente contraditórios sobre a existência ou não de perseguição, os depoimentos demonstram como, na prática, os líderes religiosos buscaram negociar, na medida do possível, com os poderes públicos para proteger seus terreiros.

Para uns, o governo militar adotou uma política de "boa vizinhança" com

⁴ Esse mesmo discurso foi reativado recentemente com a ascensão do lema e da política do “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, que também foi baseada na tríade “Pátria, Família e Religião”. Essa retórica se apresenta como uma escolha da “tradição judaico-cristã”, autoproclamando-se a representante do “do direito da maioria”. Ver Miranda e Almeida (2021); Miranda et al 2022.

as religiões de matriz africana⁵, ainda que monitorasse de perto os terreiros – postura que acabou sendo interpretada como uma forma de legitimação do regime militar. Somente com a abertura política⁶, na década de 1980, surgiram questionamentos mais explícitos sobre as relações entre militares e religiões afro-brasileiras. No entanto, é importante lembrar que, desde os anos 1970, o movimento negro já apresentava uma agenda cobrando políticas públicas antirracistas (Morais, 2018, 2023)⁷.

Diana Brown (1985)⁸ afirma que, durante o regime militar, o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para o âmbito civil, por meio de cartórios. Essa mudança resultou em uma mudança sensível no tipo de controle ao qual os religiosos estavam submetidos.

Fabiola Souza (2016) descreve como o Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1973, foi importante na consagração da Umbanda como uma expressão da religiosidade afro-brasileira, ao estabelecer o dia 15 de novembro como o "Dia Nacional da Umbanda". A partir de então diversos feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais. Entre os objetivos do congresso estavam a consolidação dessa data, a codificação da Umbanda e a congregação das federações e órgãos associativos para “evitar distorções e abusos na prática religiosa”, de modo a preservar rituais comuns. Essas instituições surgiram como mediadoras entre o poder público e os terreiros, especialmente no contexto da criminalização das práticas religiosas e das políticas de “moralização” urbana, entre as décadas de 1930 e 1980.

As federações multiplicaram-se e incentivaram os líderes afrorreligiosos a buscar legitimação e proteção para seus terreiros por meio de alianças com

⁵ Ver Souza (2016) sobre as relações de poder entre a Umbanda, em Barra Mansa (RJ) e a ditadura civil-militar, com políticas de incentivo, legitimação e reconhecimento nas esferas estadual e federal.

⁶ O processo se iniciou em 1978, de forma tímida, com a oposição ao governo militar liderada pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), único partido de oposição na época.

⁷ Uma agenda e políticas públicas voltadas aos interesses dos afros religiosos é algo que somente se desenvolveu a partir do primeiro mandato do Presidente Lula em 2003.

⁸ Este trabalho de Diana Brown oferece uma leitura sobre a “brasilidade” da Umbanda, mas posteriormente foi criticada por reduzir as religiões afro-brasileiras a um processo de “assimilação nacional”, com pouca atenção às dimensões raciais e às continuidades coloniais da repressão. Foi criticada também por tratar do sincretismo por uma perspectiva funcionalista, ao minimizar os aspectos históricos e políticos da resistência negra, focando mais na adaptação cultural do que nos conflitos e disputas de poder entre as religiões afro-brasileiras. Autores como Dantas (1988) e Birman (1995) apontam que essa abordagem despolitiza a experiência religiosa e generaliza o campo afro-brasileiro ao hierarquizar Candomblé e Umbanda como polos de um mesmo continuum evolutivo, reforçando uma diferenciação simbólica entre o “africano” – mais puro - e o “brasileiro” - misturado. Críticas posteriores, como as de Capone (2004) e Werneck (2007), destacam que essa visão essencializa e branqueia simbolicamente a Umbanda, ocultando questões raciais e de classe implicadas na formação dessas religiões.

políticos influentes⁹ ou mesmo através do ingresso na carreira política. Desse modo, essas federações constituíram-se como instrumentos de controle social sobre as camadas populares. Muitos de seus dirigentes eram líderes religiosos que também pertenciam às Forças Armadas, o que lhes conferia destaque nos círculos umbandistas¹⁰. Para Fabíola Souza (2016), esse processo tinha uma consequência para os civis, que enxergavam a presença de militares como uma forma de melhorar do grupo perante o governo e aumentar a segurança dos cultos, especialmente nos terreiros do Rio de Janeiro e de São Paulo.

As federações possuíam modos de atuação diferenciado entre os estados, mas é possível destacar que elas, na maioria das vezes, atuam como um braço do Estado, produzindo uma burocratização religiosa — documentos, atas, registros e estatutos — e que isso transformou práticas rituais e relações de poder dentro dos terreiros.

Foi nesse período que a Umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial. Ortiz (1978, p. 55)¹¹ demonstra o crescimento da religião umbandista entre 1964-1969, com base nos dados do IBGE.

Tabela 1 – Taxa de Crescimento da Umbanda segundo dados do IBGE (1964-1969)

Ano	Umbandistas	Taxa
1964	93.395	100,0%
1965	105.850	113%
1966	185.442	198%

⁹ Salienta-se que o primeiro candidato umbandista, Átila Nunes, foi eleito vereador na cidade do Rio de Janeiro, em 1958, pelo Partido Social Progressista (PSP). Este partido havia sido criado por Adhemar de Barros, que se tornaria um dos principais apoiadores do golpe de 1964. Adhemar foi o organizador da Marcha da Família com Deus pela Liberdade, com 300 mil pessoas no centro de São Paulo, para conclamar a destituição do presidente João Goulart, visto como símbolo do “perigo comunista”. Posteriormente, em 1966, o mesmo líder paulista enfrentou frontalmente o marechal Humberto Castello Branco, exigindo o fim do regime militar, a renúncia do mandatário e a convocação de eleição direta para a Presidência da República (Westin, 2016).

¹⁰ Destacam-se duas personagens em São Paulo: o coronel Nelson Braga Moreira, presidente do Superior Órgão de Umbanda, que representava todas as federações e centros da religião no estado, e o deputado estadual e coronel da reserva da Polícia Militar, Edson Ferrarini (Nascimento, 2022).

¹¹ A obra de Renato Ortiz (*A morte branca do feiticeiro negro*, 1978) havia apontado a Umbanda como síntese simbólica da modernização urbana, mas leituras mais recentes problematizam o modo como trata a Umbanda como um “branqueamento simbólico” do Candomblé. Pesquisas posteriores (Birman, 1995; Capone, 2004; Carvalho, 1998) apontam uma abordagem reducionista por não identificar a agência dos praticantes, além de um olhar eurocentrado que entende a Umbanda como perda, e não como reinvenção cultural.

1967	240.088	257%
1968	256.603	274%
1969	302.952	324%

Fonte: ORTIZ (1978, p. 55).

Apesar de a Constituição de 1967, nos moldes das cartas anteriores, proibir o Estado de estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos, Fabíola Souza (2016) analisa que os templos umbandistas receberam subvenções federais, estaduais e municipais entre 1966 e 1984. Esses recursos eram canalizados por meio de doações espontâneas de políticos para a promoção de atividades sociais das casas religiosas e pelo reconhecimento de terreiros de Umbanda e Candomblé como Instituições de Utilidade Pública.

Durante a ditadura civil-militar, a Umbanda ganhou ainda mais visibilidade nos meios de comunicação, como programas de rádio, com destaque para o “Melodias de Terreiro” comandado por Átila Nunes¹², além de colunas em jornais nacionais e locais, e revistas semanais¹³. A tiragem de publicações sobre Umbanda e Candomblé aumentou significativamente, indicando um interesse crescente da população sobre o tema. A presença dessas religiões também se destacou na produção audiovisual, com destaque para as três obras: “O Amuleto de Ogum (1974)”, dirigido por Nelson Pereira dos Santos, vencedor do Festival de Gramado em 1975; “Tenda dos Milagres (1977)”, dirigido por Nelson Pereira dos Santos; e “Prova de Fogo (1980)”, dirigido por Marco Altberg. Todos esses filmes tinham como eixo central a identidade étnico-racial do povo brasileiro, inspirados numa crença da democracia racial, e na ideia da Umbanda como uma religião genuinamente nacional. Artistas como Clara Nunes¹⁴ adotaram o samba e a cultura afro-brasileira em sua expressão artística, contribuindo para a divulgação dessas religiões e revelando o interesse da indústria fonográfica pela

¹² Criado em 1948, na antiga Rádio Guanabara, segue em funcionamento como uma “uma missão de preservação cultural e espiritual” (Nunes, 2023).

¹³ Em 1967, a revista “O Cruzeiro” publicou uma grande entrevista com o pai de santo Joãozinho da Gomeia. Ver Mendes (2014).

¹⁴ No encarte do disco “Clara Nunes”, de 1971, o jornalista Adelson Alves contextualiza o trabalho da cantora, que se aproximou das escolas de samba — especialmente da Portela. Essa estratégia foi fundamental para a construção da identidade de Clara Nunes, incorporando elementos da Umbanda e do Candomblé em sua imagem, reafirmando suas raízes na cultura africana. Nesse período, Clara Nunes tornou-se a cantora com mais discos vendidos no Brasil, desafiando o tabu de que mulheres não alcançavam sucesso comercial na indústria musical (Coelho, 2023).

música relacionada às religiões afro-brasileiras.

Consagrava-se, assim, a Umbanda¹⁵ como a religião afro-brasileira que se pretendia universal e nacional (Camargo, 1961) – uma imagem que posteriormente se tornou um produto de exportação para países da América Latina e Europa (Miranda, Bahia, Côrrea, 2020). Ela se apresentava como a fusão do Brasil mestiço, síntese harmoniosa da fusão das três raças. Na prática, contudo, o fenômeno religioso mostrou-se a imerso em controvérsias que resultaram em cosmopolíticas reveladora de assimetrias e conflitos.

2 O outro lado da história: a perseguição aos terreiros de matriz afro-brasileira

Enquanto, por um lado, o período da ditadura civil-militar, viu a difusão de uma ideia de Umbanda socialmente legitimada – o que resultou em seu crescimento e fortalecimento como uma religião brasileira –, por outro é possível notar que os terreiros de matriz afro-brasileira foram alvo de dura repressão. Para os fins dessa seção, delimitam-se como tais as casas de Candomblé, de Jurema Sagrada (ritual afroameríndio característico do Nordeste), e de Umbanda Traçada.

De acordo com o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (2011-2015), elaborado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, 27% das denúncias registradas no período de 1946 a 1988 tiveram membros de religiões afro-brasileiras como vítimas:

Segundo Manuel Moraes, relator da Comissão da Memória e Verdade, da Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE), **durante este período podem ter ocorrido subnotificações desses casos.** Uma vez que a CMV possui fichas do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) que a livre expressão de culto era proibida, o que revelaria a intolerância da época (Cidadania, 2016, grifo nosso).

O relator da Comissão da Memória e Verdade (CMV) da ALEPE joga luz

¹⁵ Vale lembrar que o hino da Umbanda foi composto por José Manuel Alves, um português que residia no Brasil desde jovem. De acordo com o *Dicionário da Música Popular Brasileira*, o compositor e instrumentista atuou na Banda da Força Pública, onde se aposentou com a patente de capitão. Ao longo da carreira, compôs ainda diversos pontos de Umbanda, mais tarde gravados por vários intérpretes. (J. M. ALVES, 2021) Embora sites especializados apresentem diferentes versões sobre os motivos que o teriam levado a ingressar na Umbanda, há consenso de que a música foi oficializada como hino em julho de 1961, durante o Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda. O evento, presidido por Henrique Landi Júnior e realizado no Maracanãzinho, teve como principal objetivo discutir o código orientador da doutrina umbandista (A Noite, 1961, p. 3).

sobre uma questão relevante para este trabalho: a subnotificação dos casos de perseguição aos terreiros. Compreender essa dinâmica só é possível ao ir além dos dados oficiais e ouvir os relatos daqueles que vivenciaram o período da ditadura civil-militar.

Este artigo tem como fonte os depoimentos de afro religiosos que explicitam as formas como os participantes dessas religiões existiram e resistiram. Cabe ressaltar que, tanto na atualidade (Miranda, 2021, 2021a) quanto durante a ditadura, o registro oficial dessas violações é dificultado pelo fato de o racismo ser uma questão negada na sociedade brasileira.

Buscamos, portanto, lidar com os casos que não constam nos registros oficiais, mas que permanecem vivos na memória e no modo de vida dessas comunidades. Para isso, utilizamos como fonte entrevistas realizadas com lideranças afro religiosas que atuam nas cidades de Maceió (AL), Recife e Olinda (PE), Laranjeiras (SE) e Natal (RN), no âmbito de nossos projetos de pesquisa.

2.1 As formas de repressão e perseguição aos terreiros

Leonardo Vieira Silva (2020) descreve como a comunidade religiosa “Filhos de Obá”, na cidade de Laranjeira (SE), enfrentou a perseguição contra sua liderança, Pai Alexandre. Acusado de realizar “feitiços”, ele precisou deixar a cidade para evitar ser preso, refugiando-se em Salvador entre o final dos anos 1960 e o início dos anos 1970, para só depois retornar a Laranjeiras.

Maria Rita de Cassia Oliveira (2014) analisou a intensa perseguição sofrida pelos terreiros de Jurema Sagrada e de Umbanda no Rio Grande do Norte, durante as décadas de 1960-70. Essas investidas eram marcadas por invasões durante as celebrações, espancamentos e tortura de adeptos. A pesquisadora relata que, nesse período, surgiu um grupo de extermínio conhecido como “Mão Branca”, inicialmente formado por intolerantes religiosos e que posteriormente se integrou às forças policiais, tornando-se o maior grupo de extermínio do estado. Suas vítimas incluíam não apenas praticantes dessas religiões, mas qualquer “desafeto” dos dirigentes locais.

Esses trabalhos apontam para um outro cenário da ditadura civil-militar

no Brasil, no qual as narrativas de perseguição e abuso policial estão diretamente associadas aos modos como política e religião se imbricaram, impactando significativamente a liberdade de culto dos terreiros no Nordeste, com consequências até os dias atuais.

Enquanto uma perspectiva considera que a conjuntura foi favorável ao crescimento e fortalecimento da Umbanda, identificando o surgimento das federações como um fator de consolidação de uma "religião à brasileira", o contato com outras fontes revela um panorama mais complexo. Ao conversarmos com o historiador e babalorixá Celio Rodrigues, de Maceió (AL), temos acesso a uma perspectiva distinta:

Aqui nós fomos obrigados a nos registrarmos na federação fundada pelos militares, que possuía um militar encarregado de saber quem éramos? Quantos erámos? E onde estávamos? As ações dos militares reverberaram sobre os terreiros familiares, que mudaram as suas práticas religiosas, as festas passaram a ser à tarde (Rodrigues, Celio. Entrevista¹⁶, fevereiro 2024).

No trecho destacado, a presença dos militares como fundadores da Federação em Maceió e como os agentes reguladores dos registros dos terreiros – por meio da concessão de alvarás de funcionamento dos terreiros –, além de gestores que deliberavam sobre o que poderia ou não ser realizado, revela o grande poder conferido a esses sujeitos. Pai Celio de Iemanjá introduz ainda uma discussão fundamental sobre o lugar das crianças de terreiro¹⁷:

[O Alvará] tinha que ter horário de início e término das atividades. Assim como as regras de funcionamento, a proibição de crianças dentro dos terreiros era uma delas. Mesmo eu sendo criança era o responsável por ir buscar o alvará, mas não poderia participar. [...] os adultos ficavam nos fundos da casa nas atividades dos terreiros e eu e as outras crianças ficávamos na sala da casa com as portas fechadas. Mas, se batessem à porta e dissessem “juizado de menores!”, tínhamos que correr para dentro de um dos quartos e nos trancávamos, até que tudo voltasse ao normal. Eu tenho a memória que isso aconteceu algumas vezes. [...] o objetivo deles era a não continuidade da religião na próxima geração (Rodrigues, Celio. Entrevista, fevereiro 2024).

Pai Ademir de Logunedé (Recife - PE) também relatou a necessidade de

¹⁶ Todas as entrevistas citadas no artigo foram realizadas presencialmente por Ana Paula Mendes de Miranda, Leonardo Vieira Silva e Mariana Maiara Soares Silva.

¹⁷ A proibição das crianças nos terreiros pode ser considerada uma forma de *biopolítica* (Foucault, 1979), segundo a qual o Estado controla a reprodução de mundos possíveis, evidenciando uma disputa entre moralidades públicas e distintos modelos de infância.

obter “a ressalva” — uma autorização — para realizar os rituais de candomblé. Ele descreve que era preciso ir à delegacia levar um ofício solicitando permissão, informando o horário em que o ritual ocorreria. Embora não tenha presenciado pessoalmente, ouviu relatos dos mais antigos sobre o período da ditadura, quando as crianças precisavam se esconder embaixo de mesas, camas e dentro de quartos para poder participar dos cultos, já que sua presença era expressamente proibida.

Mãe Laurinete de Oxum (Recife - PE), iniciada aos 9 anos, em 1983, descreve como ocorriam as perseguições. A polícia chegava ao terreiro com espingardas. Sua mãe, que liderava o terreiro, recebia o delegado na frente casa, com uma mesa posta, e mantinha uma conversa prolongada com o delegado, para ganhar tempo e permitir que as crianças fugissem para um sítio nos fundos. Enquanto o delegado ou comissário conversava com a mãe de santo, os outros policiais realizavam o “baculejo” — revistando as pessoas e o terreiro inteiro, chegando a examinar até os assentamentos em busca de supostas “provas”, como nomes ou ossos de alguém. Essa vigilância constante gerou um trauma profundo em sua mãe, que passou a encurtar os prazos ritualísticos tradicionais, não permitindo que os assentamentos ficassem expostos por muito tempo, com medo de deixar vestígios. Além de precisar de autorização do delegado e do juizado, a mãe de Mãe Laurinete enfrentou outra violência para prosseguir com os ritos iniciáticos da própria filha:

Na época aqui em Recife nós tínhamos uma federação Espírita. As pessoas precisavam passar por uma prova espiritual para obter a carteirinha. A pessoa entrava em transe e tinha que dizer para eles o que e onde eles tinham sido escondidos aquela coisa. Eu pequena tive que passar, como era muito pequena eu não entrava em transe. Mainha disse para eu me concentrar e fui pela minha intuição espiritual. Eu me concentrei, falei e consegui passar. Eu era pequenininha, mas isso impactou a minha vida. Ganhei a minha carteirinha de liberação para estar dentro do terreiro.

Quando questionada sobre o período de repressão aos terreiros no Recife, Mãe Elza de Iemanjá (Olinda-PE) afirmou que todos os terreiros da cidade foram silenciados e que as crianças eram proibidas de participar das celebrações. Esse cenário local influenciou o seu processo iniciático, pois seu pai, que era sargento da Polícia Militar e também pertencia à religião, ficava muito apreensivo, já que não podia infringir as regras:

Uma vez chegou o policiamento lá no terreiro. Eles se trataram como colegas. Porque estávamos no terreiro, meu pai mandou os adultos nos tirarem da sala e nos colocar num quarto. Nós corremos e trocamos de roupa. Foi algo alucinante.

A Ialorixá relata ainda que o fato de seu pai ser policial não representava uma proteção ao terreiro. Isso porque, ao realizarem as invasões, os policiais sabiam muito bem onde e o que procurar para atrapalhar ou mesmo impedir a realização dos rituais.

Essa observação contradiz o argumento de alguns analistas de que a Umbanda foi protegida por ter seus dirigentes originários da classe militar — uma perspectiva que não encontra eco nos relatos dos religiosos no Nordeste:

Em vários terreiros eles chegaram de forma muito articulada. Entendendo o que tinha lá dentro, eles não pegaram uma taça de cristal para beber água. Eles pegaram a taça do caboclo. Porque eles sabiam o que era sagrado. Eles pegaram as pedras, que poderia ser qualquer pedra de rua, mas queriam as nossas. Eles sabiam que as louças eram muito simbólicas. Seria aquilo que embeleza, mas a pedra era o nosso sustentáculo. É onde está colocada toda nossa energia para que a gente pudesse fazer a nossa adoração.

Pai Raminho do Oxóssi (Olinda-PE) narrou um episódio de abuso de poder e arbítrio policial contra uma mãe de santo conhecida na cidade de Recife, Maria Oyá:

Ela morava em Campo Grande, na beira da maré. Por infortúnio da vida mesmo, quando a polícia chegou a sua casa tinha um sapo cururu nos pés de Exu. Mas era devido a temperatura da localidade, que era muito fria e o sapo procurou ficar perto do Exu, porque era um local aquecido. Foi o suficiente para os policiais quebrarem uma parte dos assentamentos da Ialorixá e a outra parte ser apreendida junto com ela. Contaram-me que ela teria apanhado na delegacia e dito que largaria a religião. Tempos depois, ela se trancou no quarto, onde guardava os assentamentos que lhe restaram para morrer.

A política de repressão estatal, exercida por meio das polícias ou das forças paramilitares (Oliveira, 2014), resultou numa reconfiguração espacial e organizacional dos terreiros. Do ponto de vista urbanístico, muitos deles afastaram-se das áreas mais centrais, onde se localizavam e deslocaram-se para as periferias— deslocamento que, em muitos casos, facilitou o acolhimento e a ocultação de perseguidos políticos.

Outra consequência foi a adoção de arquiteturas discretas: as casas

passaram a ser construídas com fachadas comuns, sem qualquer identificação externa de que ali funcionava um espaço religioso, mantendo os terreiros restritos aos fundos do imóvel. Para evitar perseguição, como relata Maria Rita de Cassia Oliveira (2014), alguns terreiros de Jurema Sagrada integraram seus sacerdotes à Umbanda, resultando em uma fusão doutrinária e ritual que perdura até os dias atuais no Rio Grande do Norte. Tais adaptações indicam um impacto direto da repressão sobre a organização dos cultos — seja por meio de agrupamentos, seja pelo isolamento —, em diferentes estados do Nordeste, aspecto que ainda demanda estudos regionais mais aprofundados.

Por fim, cabe destacar um paradoxo simbólico significativo: a cidade de Maceió batizou sua principal avenida com o nome de Fernandes Lima, governador durante o período da maior destruição de terreiros da cidade, episódio conhecido como o “Quebra de Xangô”, em 1912 (Rafael, 2010). Da mesma forma, a cidade de Recife também nomeou sua principal avenida em homenagem a Agamenon Magalhães, figura central na perseguição aos terreiros em Recife e Olinda.

2.2. As estratégias de resistência

As religiões afro-brasileiras constituem, por excelência, símbolos de resistência cultural, dos africanos e de seus descendentes frente ao processo de escravização e às estratégias de dominação da sociedade branca e cristã (Prandi, 2004). Se, por um lado, houve forte repressão e perseguição, por outro, elaboraram-se diversas estratégias de resistência diante das atrocidades. Estamos, portanto, diante de povo que constantemente reelabora seu modo de vida em função do contexto histórico — não se trata de um povo que, mesmo submetidas inúmeras violações, permaneceu passiva perante esse processo.

Mãe Elza de Yemonja (Olinda-PE) explicita uma estratégia adotada pela liderança do Sítio de Pai Adão (IPHAN, 2018) durante o período repressivo. Ela relata que, a fim de evitar maiores perseguições, foi construída uma capela católica dentro do terreiro, uma vez que se impunha aos terreiros a exibição de algum vestígio cristão como condição para permanecer no local. Mãe Elza aponta ainda que a relação entre terreiros e maracatus resultou levou à perseguição

destes últimos, evidenciada pelas apreensões de calungas¹⁸ — figuras de profundo significado místico, simbólico e ritual, que representam a ancestralidade dos terreiros. Atualmente, lideranças religiosas em cidades como Rio de Janeiro, Maceió e Olinda mobilizam-se para reaver tais objetos, entendendo essa recuperação como uma forma de reparação das religiões de matriz afro-brasileira (Alves, 2023).

A resistência também se deu por meio do acionamento de redes de solidariedade, como destaca Mãe Elza: “os terreiros guardavam as suas imagens sagradas na casa de amigos e conhecidos da sua confiança, de maneira que não fossem autuadas pelos policiais durante a inspeção das casas”. Cabe salientar que essas redes também serviam para abrigar as crianças, evitando que presenciassem a violência das inspeções policiais.

Outra estratégia identificada foi a descaracterização proposital das fachadas as casas, como assinalou em entrevista, o antropólogo Luiz Assumpção, ao mencionar como foi a sua chegada na cidade de Natal (RN) para dar início as suas pesquisas:

Os terreiros não explicitavam elementos simbólicos característico das religiões afro-brasileiras nas suas fachadas. Eu lembro que no início da sua pesquisa no final dos anos 1980 tive contato com os poucos terreiros que de maneira singela possuíam uma bandeira branca hasteada. As demais eram impossíveis de serem reconhecidas, apenas os pertencentes aos terreiros ou da comunidade sabiam identificar essas casas.

O primeiro registro oficial de repressão policial contra os terreiros no Rio Grande do Norte data de 1952. Conforme descreve Maria Rita de Cassia Oliveira (2014), Mãe Simplícia de Oxumaré, líder religiosa baiana, articulou-se com outras lideranças para entregar o documento ao então presidente Getúlio Vargas. Embora seu pleito tenha sido atendido inicialmente, os casos de perseguição retomaram seu curso algum tempo depois. Esse caso demonstra que, mesmo antes da década de 1980, — período geralmente associado ao reconhecimento dos direitos de grupos identitários (Brandão, 2011), já havia ações de reivindicações

¹⁸ “Kalunga (termo aportuguesado Calunga): cemitério, mortos, egun, ancestral. Conhecida simplesmente como boneca, nos maracatus nação, são bonecas esculpidas em madeira e as quais são atribuídos poderes mágico-religiosos” (Ferreira, 2020).

de direitos por parte dos terreiros.

Como vimos as estratégias de resistência adotadas pelos terreiros variaram desde respostas práticas imediatas às perseguições até a atuação no campo político-institucional. A dimensão das redes e apoio constitui um ponto fundamental para compreender tanto a resistência quanto a própria existência dessas comunidades. Essa postura de luta e organização reverbera até os dias atuais, assim como os resquícios dessas perseguições, que tomam contornos cada vez mais violentos— tanto no espaço público quanto no privado.

A visibilidade e a repercussão atuais dos chamados casos de “intolerância religiosa” ou “racismo religioso” trazem novos elementos a esse debate. Por ora, interessa destacar que a continuidade das agressões contra terreiros evidencia o papel central — e ainda não superado — do Estado como protagonista nesses conflitos.

Conclusão

O que apresentamos acerca das formas de perseguição e repressão aos terreiros de matriz africana integra uma pesquisa mais ampla sobre como os conflitos envolvendo essas religiões têm afetado o processo contemporâneo de delimitação entre as fronteiras dos domínios religioso e político no Brasil. Parte-se do reconhecimento de que as intersecções entre religião e Estado são frequentes, permeando instituições e relações sociais.

Seja por meio da repressão policial, seja por outras formas de perseguição promovidas pela sociedade civil ou forças paramilitares, o que se depreende dos relatos dos religiosos entrevistados é a existência de estratégias de controle que resultaram em modos de regulamentação dessas crenças, tal como Yvonne Maggie (1992) analisou, com o intuito de conter sua expansão. A proibição da presença de crianças nos cultos é um dos elementos que nos permite chegar a esta conclusão. Ao impossibilitar a aprendizagem dos mais novos, buscava-se impedir a reprodução dos cultos, uma vez que o seu método de transmissão se dá pela presença e observação. Torna-se evidente, assim, que o Estado brasileiro atuou mais uma vez para negar-lhes o direito fundamental de existir.

Essas práticas contrastavam com a retórica do governo militar, que negava enfaticamente a existência de problemas raciais no Brasil e promovia a imagem de um país livre de conflitos raciais. A internalização da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1968), em 1969, se traduziu em mudanças concretas em termos de políticas públicas ou promoção de justiça. Da mesma forma, a condecoração da Yalorixá Olga de Alaketu pelo Presidente da República, Ernesto Geisel, em 1977, não representou o reconhecimento e a legitimação das religiões afro-brasileiras como símbolo nacional, mas sim a necessidade de simular o respeito à diversidade religiosa no país.

Segundo Pires (2018), além da repressão enfrentada pelos movimentos opositores ao regime, houve uma opressão direcionada especificamente às articulações da comunidade negra, atingindo inclusive as manifestações artísticas, como ocorreu como o Ilê Aiyê, na Bahia (Som da Resistência, 2024), entre outros.

Ao buscar relatos de lideranças afrorreligiosas sobre as perseguições durante a ditadura civil-militar, buscamos, de algum modo, responder a uma provocação de Thula Pires (2018:1076), sobre o sentido de produzir “memórias incolores”.

Podemos afirmar que o interesse dos governantes à época era valorizar duas dimensões específicas de suas políticas: o nacionalismo e a defesa da liberdade religiosa. Ao simular a inclusão da Umbanda, nos contextos do Rio de Janeiro e São Paulo, era possível construir uma imagem de pluralidade religiosa, associada ao ideal nacionalista, afinal se tratava de uma religião brasileira.

No entanto, ao aprofundar a análise sobre como essa versão da Umbanda representou um embranquecimento das práticas e tradições, torna-se visível seu impacto na dominação e opressão das outras expressões religiosas que destacavam as contribuições de africanos e indígenas. Esse fato revela como o legado colonial escravista permaneceu — e ainda permanece — presente na execução de ações públicas que deveriam assegurar respeito e cidadania. A universalidade branca entra em choque com a forte racialização dos não brancos.

Interessava promover uma Umbanda embranquecida, cujo mito de origem

a vinculava à classe média do Rio de Janeiro no início do século XX, e não àquela conectada à Jurema Sagrada, de tradições afro-ameríndias, tão disseminada no Nordeste e Norte. Era preciso desassociar-se da memória coletiva africana e indígena para adequar-se aos padrões sociais dominantes – uma “democracia racial” construída pelo regime militar, que integrava os pilares ideológicos da Doutrina de Segurança Nacional, reforçando o mito de um Brasil livre de racismo e marcado pelos supostos benefícios da miscigenação social.

Em resposta ao embranquecimento progressivo da Umbanda é fundamental recordar do movimento de reafricanização do Candomblé, com destaque para o manifesto assinado em 1983 por mães-de-santo de quatro das mais tradicionais casas de Candomblé da Bahia (Melo, 2008): Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá; Mãe Menininha do Gantois, Ialorixá do Axé Ilê Iyá Omin Iyamassé, o Terreiro do Gantois; Mãe Olga do Alaketo, Ialorixá do Ilê Maroia Lage, o Terreiro do Alaketo; Mãe Tetê de Iansã, Ialorixá do Ilê Iyá Nasso Oká (Casa Branca do Engenho Velho). A Carta preconizava também a dessincretização da religião dos orixás com as demais religiões, sobretudo o catolicismo. Abriam-se, assim, novos caminhos para reinvenção do Candomblé, nos planos religioso, político e étnico, em diálogo com o Movimento Negro, na luta pelo território-sagrado (o terreiro) e por direitos sociais, assegurando sua alteridade e a pluralidade no campo religioso brasileiro.

As histórias contadas pelas lideranças dos terreiros sobre invasões policiais, proibições e violências configuram memórias subterrâneas (Pollak, 1989), ou seja, lembranças reprimidas ou marginalizadas pelos discursos oficiais. Ao sobreviverem na oralidade, nos cantos, nos objetos rituais e na própria arquitetura dos terreiros revelam como a ditadura civil-militar não pode ser pensada apenas a partir da repressão político-partidária, devendo incluir o reconhecimento do racismo religioso como uma violência de Estado. Quem sabe assim, abra-se um caminho para se reconfigurar os sentidos de justiça e reparação como contraponto ao esquecimento imposto pelo Estado às práticas religiosas silenciadas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Paulo Martins de. “Deus, pátria, família”: os sentidos do fascismo brasileiro. **Revista Rua**. Campinas, v. 28, n. 2, p. 353-376, 2022.
- ALVES, Gustavo G. A. Alves. Da Coleção Magia Negra ao Acervo Nosso Sagrado: nuances entre o saque, o tombamento e a reparação. **Abe África: revista da associação brasileira de estudos africanos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 8, p. 228-261, 2023.
- A NOITE. **II Congresso de Umbanda Quer Codificar Doutrina**. Rio de Janeiro, p. 3, 17/07/1961.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BRANDÃO, Lucas Coelho. A literatura sobre Movimentos Sociais: Interações entre política institucional e a política não institucional. **BIB**, São Paulo, nº 71, p. 123-143, 1º semestre de 2011.
- BRASIL. Congresso Nacional. **João Goulart: Sessão solene do Congresso Nacional: devolução simbólica do mandato presidencial**, 18/12/2013. Brasília: Senado Federal, 2013. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496936/001003248.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2024
- BROWN, Diana. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: ISER/ed. Marco Zero, 1985.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANDAU, Joel. **Antropología de La Memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARVALHO, José Jorge de. O estudo das religiões afro-brasileiras: problemas teóricos e metodológicos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, p. 35-47, 1998.
- CIDADANIA discute perseguição contra religiões de matriz africana durante o regime militar. **Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco**, Recife, 28 nov. 2016. Disponível em: <https://www.alepe.pe.gov.br/2016/11/28/comissao-de-cidadania-discute-perseguciao-contrareligioes-de-matriz-africana-durante-o-regime-militar/>. Acesso em: 29 mar. 2024.
- COELHO, Renato. “**Não temo quebrantos porque eu sou guerreira**”: o legado de Clara Nunes. **Jornal da Unesp**, 28 abr. 2023. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2023/04/28/nao-temo-quebrantos-porque-eu-sou-guerreira-o-legado-de-clara-nunes/>. Acesso em: 29 mar. 2024.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. São Paulo: Zahar, 1978.

FERREIRA, Isabelle de Oliveira. Povos Banto no Brasil: os elos entre as Calungas de Maracatu-Nação e as esculturas Minkisi. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-BA, 10., 2020, Vitória da Conquista. **Anais eletrônicos [...]**. Vitória da Conquista: ANPUH-BA, 2020. p. 5. Disponível em: https://www.encontro2020.bahia.anpuh.org/resources/anais/19/anpuh-ba-eeh2020/1604064709_ARQUIVO_1bbebo67241aae60a1a572f76ff4aa5a.pdf. Acesso em: 29 mar. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1991

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão/PE) pode se tornar Patrimônio Cultural do Brasil**. Portal Iphan, Brasília, 14 set. 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4820/oba-ogunte-sitio-de-pai-adao-pe-pode-se-tornar-patrimonio-cultural-do-brasil>. Acesso em: 30 mar. 2024.

J. M. ALVES. In: **DICIONÁRIO Cravo Albin da Música Popular Brasileira**. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Cravo Albin, [2021]. Disponível em: <https://dicionariompb.com.br/artista/j-m-alves/>. Acesso em: 29 mar. 2024.

LANCMAN, Thais. **Militares ligados à umbanda pouparam terreiros durante a ditadura**. Portal da Câmara Municipal de São Paulo, São Paulo, 14 maio 2013. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.leg.br/blog/militares-ligados-a-umbanda-pouparam-terreiros-durante-a-ditadura/>. Acesso em: 29 mar. 2024.

MAGGIE, Yvonne. **O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/Ministério da Justiça, 1992.

MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**. Recife, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008.

MENDES, Andrea. O Rei do Candomblé nas Páginas da Revista: Joãozinho da Goméia em O Cruzeiro (1967). **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**. Nova Iguaçu/RJ, v. 4, n. 6, p. 58-78, 2014.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A 'Política dos Terreiros' contra o Racismo Religioso e as Políticas 'Cristofascistas'. **Debates do NER**. Porto Alegre, v. 40, p. 1 - 27, 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Multidimensionalidade dos Conflitos e seus Efeitos na Produção de Políticas (de “Terreiros/”Cristofascistas”): Algumas Respostas, Outras Questões. **Debates do NER**. Porto Alegre, v. 40, p. 1 - 17, 2021a.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; ALMEIDA, R. R. Os efeitos da política de “Deus acima de todos”. **Revista online da Fundação Astrojildo Pereira**. Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.fundacaoastrojildo.org.br/rpd-ana-paula-miranda-e-rosiane-rodrigues-de-almeida-os-efeitos-da-politica-de-deus-acima-de-todos/> Acesso em: 29 mar. 2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BAHIA, Joana D. V.; CORRÊA, Roberta de Mello. Apresentação: Religiões afro-brasileiras e a expansão das fronteiras: desafios interpretativos sobre a produção do sagrado e das identidades religiosas na contemporaneidade. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 48, p. 8-39, 2020.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de; CAFEZEIRO, Fausto. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Revista Dilemas IFCS-UFRJ**. Rio de Janeiro, v.15, p.619 - 650, 2022.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

MORAIS, Mariana Ramos de. “Não Calarão Nossos Atabaques”: A Luta dos Afrorreligiosos por seus Direitos no Âmbito das Políticas Públicas. *In*: Ana Paula Mendes de Miranda, Ilzver de Matos Oliveira, Lana Lage da Gama Lima (org.). **As tramas da intolerância e do racismo**. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. **Textos de História**. Brasília, v. 14, p. 57-84, 2006.

NASCIMENTO, Nadine. **Candomblé, Umbanda e Ditadura: reconhecimento e perseguição**. Terra, 31 mar. 2022. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/candomble-umbanda-e-ditadura-reconhecimento-e-perseguiacao,46590208909b5197eac8b0f42f3a5d6af5x2t4lo.html>. Acesso em: 29 mar. 2024.

NUNES, Átila. Melodias de Terreiro: uma conexão viva com a nossa história. **Axé News**, 23 out. 2023. Disponível em: <https://www.axenews.com.br/post/melodias-de-terreiro-uma-conex%C3%A3o-viva-com-a-nossa-hist%C3%B3ria>. Acesso em: 29 mar. 2024

OLIVEIRA, Maria Rita de Cassia. Mironga: Extermínio, Estado e Diversidade dos Povos de Terreiros na Construção da Democracia nos Anos 60/70 No RN. **ANAIS DA 29ªRBA**. Natal, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402017566_ARQUIVO_MIRONGA29RBAMARIARITA.pdf Acesso em: 29 mar. 2024.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A Repressão Policial às Religiões de Matriz Afro-Brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Niterói, 2015. 173 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIRES, Thula R. DE O. Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura no Rio de Janeiro. **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1054–1079, 2018.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro,

v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223–238, 2004.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 14, n. 2, p. 289-310, jun. 2010.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SOM DA RESISTÊNCIA: músicas de blocos afro passaram pela censura por exaltar o povo negro. **Alma Preta Jornalismo**, São Paulo, 9 fev. 2024. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cultura/som-da-resistencia-musicas-de-blocos-afro-passaram-pela-censura-por-exaltar-o-povo-negro/>. Acesso em: 29 mar. 2024.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Umbanda e Ditadura Civil-Militar: relações, legitimação e reconhecimento. **Revista Angelus Novus**. São Paulo, Ano VII, n. 11, p. 13-32, 2016.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIEIRA SILVA, Leonardo. **Nem impuro, nem misturado**: a construção do Nagô afro-sergipano da “Sociedade de Culto Afrobrasileiro Filhos de Obá” (SCAFO) e suas estratégias político-religiosas. Niterói, 2020. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal Fluminense.

WESTIN, Ricardo. **Há 50 anos, ditadura derrubava governador de São Paulo**. Senado Notícias, Brasília, 6 jun. 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/06/06/ha-50-anos-ditadura-derrubava-governador-de-sao-paulo>. Acesso em: 29 mar. 2024.

WERNECK, Jurema. **O livro da saúde das mulheres negras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.