REVISTA

Calundu

Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso



Vol. 2, Núm. 1

Jan-Jun 2018

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

http://calundu.org/revista

Discriminação, intolerância e racismo religioso

Volume 2, Número 1, Jan-Jun 2018

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pelas doutoras Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe) e Gerlaine Martini (editora adjunta), que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão.

COMISSÃO EDITORIAL

Tânia Mara Campos de Almeida (editora chefe)
Gerlaine Martini (editora chefe adjunta)
Gabriel da Silva Vidal Sid
Hans Carrillo Guach
Wanderson Flor do Nascimento

EQUIPE EDITORIAL

Adélia Mathias
Aisha – Angéle Leandro Diéne
Andréa Carvalho Guimarães
Ariadne Moreira Basílio de Oliveira
Beatriz Martins Moura
Clara Jane Costa Adad
Danielle de Cássia Afonso Ramos
Guilherme Dantas Nogueira
Iyaromi Feitosa Ahualli
Luís Augusto Ferreira Saraiva
Nathália Vince Esgalha Fernandes
Francisco Phelipe Cunha Paz

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB
Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB
Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina
Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina
Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB
Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro – Instituto de Ciências Sociais – CEP: 70910-900
http://calundu.org
Créditos da imagem da capa: Guilherme Dantas Nogueira
Diagramação: Adélia Mathias, Ariadne Moreira Basílio de Oliveira, Aisha – Angéle Leandro Diéne, Guilherme Dantas Nogueira, Iyaromi Feitosa Ahualli, Nathália Vince Esgalha Fernandes
Revisão ortográfica dos textos: Todos os membros da comissão editorial

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.
http://calundu.org/revista

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. Segato, 1986, Silveira, 2005, Santos, 2006), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a

trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Grupo Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (apoiador do Grupo Calundu), em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

Discriminação, intolerância e racismo religioso

Volume 2, Número 1, Jan-Jun 2018

SUMÁRIO

Apresentação 1
Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras

Artigos

História, cultura e intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil 5
Wéllia Pimentel Santos

Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história 23
Emília Guimarães Mota

A questão da laicidade do estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras 49
Nilo Sérgio Nogueira e Guilherme Dantas Nogueira

Um panorama das violações e discriminações às religiões afro-brasileiras como expressão do racismo religioso 70
Ariadne Moreira Basílio de Oliveira

Os terreiros como espaço da diferença: análise sobre as intervenções do estado nas comunidades tradicionais de matriz africana 99
Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Resenha

Ensinamentos candomblecistas nas Minas Gerais 126
Adalberto de Salles Lima

Textos livres

Restritos e coletivos – uma realidade espacial no terreiro de candomblé *Nzo Jimona ria Nzambi* 131
Aisha Diéne e Iyaromi Ahualli

Para não dizer que não falei 138
Marcelo Rodrigues Barreto Regis

O Menino Omolu 142
Cynthia Rachel Esperança

DISCRIMINAÇÃO, INTOLERÂNCIA E RACISMO RELIGIOSO (APRESENTAÇÃO / EDITORIAL)

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras[1]
DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9541

Processo abstraído e pensado de forma textual pelas Ciências Humanas, a religiosidade recebe, como fenômeno individual e coletivo, estudos variados e sempre de grande destaque. No Brasil, esses avançam por formas e manifestações variadas de cultos e práticas. Remetem a uma pluralidade quase sem fim de religiões e outras instituições espirituais/espiritualizadas, transcendentes e imanentes, que, sempre muito buscadas, auxiliam-nos a conceituar a própria brasilidade. Todavia, há na bibliografia e nos estudos que circundam a temática da religião no Brasil uma notável lacuna, qual seja, a de estudos que mostrem como práticas religiosas neste país são mormente e paralelamente signos de pertencimento e exclusão.

No que tange à afrorreligiosidade, pertencimento deve ser entendido como comunidade. Como vida iniciática coletiva, construída em redes de afetos, em trocas energéticas, em famílias de santo. Exclusão, por sua vez, é sinônima de racismo. Com efeito, construído sobre sangue escravizado negro, o Brasil, apesar da falsa crença em uma pretensa democracia racial, nunca foi exemplo de cuidado com afrodescendentes e suas heranças culturais.

Atento a essa lacuna, o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras buscou com o presente número da Revista Calundu reunir trabalhos – enviados por autores externos e produzidos por integrantes do próprio grupo – que exploram a temática do racismo religioso. Por vezes tratando-o como intolerância religiosa, que é termo de uso mais corrente, como discriminação, ou diretamente como racismo religioso, busca-se mostrar com este dossiê temático formas em que o fenômeno se apresenta na

[1] Em ordem alfabética, o grupo é formado por: Adélia Mathias, Aisha Angéle Leandro Diéne, Andréa Carvalho Guimarães, Ariadne Moreira Basílio de Oliveira, Clara Jane Costa Adad, Danielle de Cássia Afonso Ramos, Francisco Phelipe Cunha Paz, Gerlaine Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Hans Carrillo Guach, Iyaromi Feitosa Ahualli, Luís Augusto Ferreira Saraiva, Nathália Vince Esgalha Fernandes

vida social brasileira, o que perpassa desde a história, a sociabilidades e interações com o Estado.

Convém, assim, antes de se situar os textos do dossiê, lembrar que o racismo religioso contra religiões afro-brasileiras é um processo facilmente percebido por duas vias. A primeira, quando são observados ataques diretos a praticantes de religiões como Umbanda, Candomblé e Tambor de Mina, dentre outras, que veem seus terreiros serem incendiados, suas/seus integrantes apedrejadas/os em vias públicas, etc. Esses atos estão diretamente ligados ao ódio contra essas religiões, que se diferenciam em práticas e crenças da matriz religiosa mais popular no Brasil.

A segunda via em que o racismo religioso comumente se apresenta contra religiões afro-brasileiras está relacionada, justamente, com o fato de que essas religiões estão associadas com uma matriz geográfica africana, com uma racialidade negra. Não são todas as religiões não hegemônicas aquelas que veem adeptas e adeptos serem violentadas/os. Não são todas que são publicamente acusadas de primitivismo ou classificadas como folclore. Não são todas que são desrespeitadas por representantes do Estado. Não são todas que são satanizadas e atacadas como práticas de magia para o mal – não coincidentemente chamada de magia negra. Pelo contrário, isso ocorre exclusivamente contra a afrorreligiosidade e suas manifestações em solo brasileiro. O ódio não é, portanto, contra religiosidades discrepantes, mas contra religiões afro-orientadas.

Problematizando essas e outras situações, o dossiê se inicia pela sessão de artigos científicos. Estes são abertos pelo texto "História, cultura e intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil" de Wélia Pimentel Santos, que fez uma extensa revisão bibliográfica e busca problematizar como, ao longo da história do Brasil, a intolerância religiosa esteve ligada ao cotidiano de afrorreligiosas/os, mormente perseguidos por manifestarem sua fé, que possui forte ligação com a África.

Em seguida, Emília Guimarães Mota apresenta o texto "Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história". Neste, que é parte das problematizações de sua dissertação de mestrado, a autora debate como o tratamento historicamente relegado às religiões de matriz africana na modernidade deve ser pensado como racismo religioso, assim definido conceitualmente.

Movendo-se a um debate com o Estado, Nilo Sérgio Nogueira e Guilherme Dantas Nogueira, que é membro do Grupo Calundu, apresentam o artigo "A questão da laicidade do Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras". Neste, debatem que o princípio

moderno da laicidade estatal nunca encontrou lastro no Brasil, nem mesmo jurídico. Assim, mostram como comunidades de terreiros sempre tiveram que se adaptar e resistir a normativas e instituições pensadas para cercear sua coexistência com religiões de matriz europeia e cristã.

A integrante do Grupo Calundu, Ariadne Moreira Basílio de Oliveira, na sequência, apresenta com o texto "Um panorama das violações e discriminações às religiões afro-brasileiras como expressão do racismo religioso", casos concretos em que o racismo religioso é observado. Para embasar suas afirmações, discute abstratamente o conceito de racismo religioso.

Seguindo com as problematizações com o Estado e fechando a sessão de artigos, a também integrante do Grupo Calundu Andréa Letícia Carvalho Guimarães, apresenta o texto "Os terreiros como espaço da diferença: análise sobre as intervenções do estado nas comunidades tradicionais de matriz africana". Neste, analisa diferenças intervenções e exigências estatais feitas a terreiros afrorreligiosos. Problematiza que o Estado brasileiro já possui legislações e outros dispositivos que salvaguardam suas religiões, pelo que, terreiros devem ser reconhecidos em suas diferenças e respeitados pelo próprio poder público.

Na sequência dos artigos, a revista traz uma resenha, de Adalberto de Salles Lima, intitulada "Ensinamentos candomblecistas nas Minas Gerais". Nesta, o autor apresenta e debate o livro "O Moxicongo nas Minas Gerais", do pai de santo Nelson Mateus Nogueira (Tateto Nepanji). Salles Lima mostra que o livro traz lições de toda uma vida de seu autor, de resistência ao Racismo Religioso e de culto ao sagrado afrorreligioso. Traz também análise do cenário afrorreligioso mineiro, feitas não apenas pelo autor, mas por dois ogans de seu terreiro, que são também seus parentes consanguíneos.

Finalmente, a revista é fechada com a sessão textos livres, que apresenta três textos. No primeiro desses, as autoras Aisha Lembá Mueji e Iyaromi Ahualli, que são integrantes do Grupo Calundu, analisam a relação entre os espaços tidos como restritos e coletivos no espaço de terreiro, perpassando também pela relação de ser e pertencer àquele espaço como um todo, tendo como objeto de estudo o terreiro de candomblé *Nzo Jimona ria Nzambi*.

No segundo, o autor Marcelo Rodrigues Barreto Regis, traz problematiza a intolerância religiosa perpetrada pelos pentecostais e neopentecostais, trazendo como reflexão também as formas de combater tal discriminação.

Por fim no terceiro texto, a autora Cynthia Rachel Esperança, narra a história de *Olokun,* um ancião de uma tribo chamada *Motumbá* que costumava contar histórias para sua comunidade, sempre sentado em cima da pedra de Xangô. Dessa vez, ele contara a história do "Menino Omolu".

Como um todo, os textos buscam oferecer contribuições acadêmicas e ativistas para uma questão perene na colonial modernidade brasileira, que é o imenso racismo religioso brasileiro, que ganha contornos e centralidade mais evidentes no momento histórico presente. Este assiste a uma escalada de violências contra a afrorreligiosidade, paralela à chegada ao poder, via golpe de Estado, de um governo conservador, desinteressado no bem-estar da população e nos direitos das minorias políticas brasileiras. Urge neste momento, portanto, a leitura, produção e reprodução de textos que, como os aqui apresentados, problematizem e denunciem as injustiças da situação vivida. O Grupo Calundu, assim, espera que este dossiê contribua a orientar, no campo da luta por Direitos Humanos, debates entorno das causas, consequências e demais relações que circunscrevem o racismo religioso brasileiro.

Brasília, 30 de junho de 2018

HISTÓRIA, CULTURA E INTOLERÂNCIA ACERCA DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL

Wéllia Pimentel Santos[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9542

Resumo:

As religiões de matrizes africanas são parte da diversidade religiosa do Brasil. Dentre algumas dessas manifestações, que tem como referência a cultura trazida pelos africanos durante mais de 300 anos de escravidão estão o cabula, o catimbó, a quimbanda e, principalmente, a umbanda e o candomblé, que se propagaram com mais intensidade pelo Brasil. Desde sua chegada ao país estes praticantes foram alvos de perseguições por manifestarem a sua fé, mas, ainda hoje, os episódios de intolerância religiosa fazem parte do cotidiano dessas pessoas. Nesse contexto, este artigo destaca essas manifestações brasileiras e sua forte ligação com a África, convergindo-se para as causas dessa intolerância. Para tanto, a metodologia aplicada ao trabalho se ateve a um estudo descritivo do tipo revisão bibliográfica, que se respaldou em literaturas científicas, trabalhos acadêmicos referenciados que tentam responder a tais reflexões, sendo que os resultados obtidos respondem satisfatoriamente à proposta da pesquisa em foco.

Palavras-chave: Intolerância; religião; África; Brasil.

HISTORIA, CULTURA E INTOLERANCIA ACERCA DE LAS RELIGIONES DE MATRICES AFRICANAS EN BRASIL

Resumen:

Las religiones de matrices africanas son parte de la diversidad religiosa de Brasil. Entre algunas de esas manifestaciones, que tienen como referencia la cultura traída por los africanos durante mas de 300 años de esclavitud, se encuentran el cabula, el catimbó, la quimbanda y, principalmente, la umbanda y el candomblé, que se propagaron con mas intensidad por todo Brasil. Desde su llegada al país, estos practicantes fueron blancos de persecuciones por manifestar su fe, y, todavía hoy, los episodios de intolerancia religiosa hacen parte del cotidiano de las personas. En este contexto, este artículo destaca esas manifestaciones brasileiras y su fuerte vínculo con áfrica, centrándose en

[1] Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM/Diamantina-MG. Mestre em Ensino em Saúde (UFVJM); Especialista em Criminologia (PUC-MG); Graduação em Letras-Inglês (UFVJM), Bacharela em Humanidades (UFVJM) e Serviço Social. Integrante do grupo de pesquisa Educação Popular em Saúde (UFVJM). welliapimentel@hotmail.com

las causas de esa intolerancia. Para tanto, la metodología aplicada al trabajo se atiene a un estudio descriptivo de tipo revisión bibliográfica, que se respaldó en literaturas científicas, trabajos académicos referenciados que intentan responder a tales reflexiones, siendo que los resultados obtenidos responden satisfactoriamente a propuesta de investigación en cuestión.

Palabras clave: Intolerancia; religión; África; Brasil.

> *"A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária" (Darcy Ribeiro).*

Introdução

Teoricamente, a fé se vincula ao ideário de prover alívio, conforto, paz e, de modo geral, a maior parte das religiões possui em seus princípios a defesa do amor.

Convergente a isso, a intolerância religiosa vem se tornando uma atitude recorrente na sociedade brasileira. É crime, previsto pela Constituição Federal, desde 1997. O crime não permite fiança e é também imprescritível, mas apesar de ser previsto em lei, na atualidade brasileira, casos de discriminação vem ultrapassando o nível simbólico, chegando a causar mortes[2]

A Constituição também assegura a liberdade de expressão, o que admite questionamentos ou críticas aos dogmas religiosos. Porém, ofensas, agressões e injúrias, por motivo de crenças religiosas, ultrapassam essa liberdade, sendo, então, considerados crimes tipificados.

Neste percurso traçado, alguns questionamentos podem ser apontados, dentre eles: Por que num país multifacetado como o Brasil é tão recorrente casos de intolerância religiosa? Quais os interesses existentes por detrás disso?

O art. XVIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos explicita que:

[2] Segundo levantamento do Disque 100, canal que reúne denúncias, houve 1.486, dentre o ano de 2015 ao primeiro semestre de 2017, Entre os Estados com o maior número de ocorrências informadas estão: São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Contudo a intolerância também ocorre em outros estados como o de Goiás. Entre as maiores vítimas da intolerância estão as religiões de matriz africana com 39% das denúncias. No ranking estão umbanda (26 casos), candomblé (22). Em seguida, vêm a católica (17) e a evangélica (14). As informações são do jornal O Estado de S. Paulo. (Acesso em: 10 abr. 2018).

> Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (Declaração Universal dos Direitos Humanos – Art. XVIII).

A partir deste marco conceitual básico, nota-se que essa não é só uma norma prevista pela Constituição Federal, é uma demanda imprescindível que necessita ser debatida em caráter internacional, haja vista que uma sociedade de direito deve zelar pela pluralidade de religiões. Destarte, este não é um consenso ideológico e conta, por sua vez, com inúmeros desafios.

Colocado no oposto à despersonalização democrática, a cultura afro-brasileira tende a ser, recorrentemente, criminalizada, seja do ponto de vista da religiosidade ou a partir de aspectos ligados à cultura, assim como o samba de roda do recôncavo baiano e a roda de capoeira[3], símbolos do movimento histórico-cultural brasileiro que somente no final do ano de 2014 foram concebidos como patrimônio cultural imaterial da nação pelo IPHAN, posteriormente reconhecidos com patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO (UNESCO, 2014).

Neste contexto, cumpre assinalar o processo de construção eugênica[4] introduzido no país, nas primeiras décadas do século XX, no qual convergia-se ao interesse de construção de uma "outra" realidade nacional, apregoada pelo, então, atraso civilizacional, o que pressupunha incutir os valores 'brancos', valores estes ligados à tentativa de implantação de uma cultura europeizada que, por sua vez, tende a gerar o estigma a todas as práticas religiosas que não apresentam correlação a esse modelo.

---

[3] A capoeira é uma manifestação cultural afro-brasileira criada pelos negros escravos como forma de luta contra a opressão, luta esta que se travou no plano físico e cultural. Em seu universo simbólico e motor encontramos elementos, tais como a musicalidade, a religiosidade, movimentos acrobáticos, dentre outros, que a tornam bastante peculiar. A capoeira é plural, e nela o lúdico e o combativo interpenetram-se, caracterizando-a como jogo, luta e dança (SILVA, 2002, p. 02).

[4] O movimento eugênico brasileiro é um caso particularmente interessante de estudo de ciência e ideologia social. De um lado, a eugenia foi profundamente estruturada pela composição racial e pelas preocupações raciais do país. Em um sentido bem fundamental, a eugenia referia-se à raça e ao aprimoramento racial, não à classe. Isso porque concentrava suas atenções nas doenças que eram vistas como particularmente prevalentes entre os pobres, vale dizer, entre a população principalmente negra ou mestiça. Essa população era percebida como ignorante, doente e cheia de vícios, com altas taxas de alcoolismo, imoralidade, mortalidade e morbidade. Se na cena pública a literatura eugênica utilizava a palavra 'raça' invariavelmente, no singular, para referir-se ao 'povo brasileiro', na esfera privada ela significava a 'raça negra' (STEPAN, 2004, p. 355-356).

É compreensível, assim, num país heterogêneo como o Brasil, pautado por um processo histórico peculiar, com aguda exaltação aos valores europeizados e, contraditoriamente, um país mestiço[5] em sua origem, a importância em se analisar os fatores que levam a intolerância religiosa ser ainda tão latente.

Devido às inúmeras polêmicas em torno das discussões religiosas, o convívio entre diferentes religiões necessita ainda ser mais amplamente discutido, além do que, com a recente extinção da Secretaria de Direitos Humanos[6], por parte da presidência interina, torna-se ainda mais significativa a sensibilização de todos, religiosos ou não.

Associando-se a esses ideais, esta pesquisa traçará argumentos em torno da desconstrução acerca dos olhares preconceituosos que existem, não só pelo povo e continente, mas, principalmente, acerca das religiões de matrizes africanas, que, dentre todo um panorama histórico, foram e ainda tendem a ser taxadas, com expressões associadas à prática e ao universo da "magia", ou ainda, "ideários de feitiçarias" de natureza maléfica, o que implica, serem renegadas no processo de construção histórica do Brasil quando, na realidade, o continente africano contribuiu, imperativamente, para o processo de construção histórica deste país.

---

[5] A noção de mestiço ou mestiçagem tornou-se muito recorrente no momento de constituição de algumas áreas da produção intelectual e acadêmica no Brasil da passagem do século XIX para o século XX, guiando as análises e ações desta produção. Fundada nas teorias raciais, no determinismo biológico, a noção de mestiço foi utilizada por disciplinas como a história, a antropologia, o direito, a medicina, nos movimentos aqui designados como de conhecer, regularizar e curar o Brasil e o brasileiro.... Todavia, o mestiço não constitui uma realidade atemporal que teria sido descoberta pela produção intelectual, mas um objeto cuja realidade e significado condicionam-se por questões histórico-sociais específicas do contexto de ruptura e continuidade que caracteriza a implantação do regime republicano no Brasil (LIMA, 1994, p. 06).

[6] A Medida Provisória nº 726, publicada no Diário Oficial da União no dia 12 de maio de 2016 estabelece a nova organização da Presidência da República e dos Ministérios que compõem o governo federal. O documento informa a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, cujas competências foram transferidas para o recém criado Ministério da Justiça e Cidadania. Os artigos 9 e 10 da Medida Provisória determinam que o acervo patrimonial e o quadro de servidores efetivos dos órgãos e entidades extintos serão repassados aos órgãos que os absorveram, além dos direitos, créditos e obrigações, atos administrativos ou contratos, bem como as respectivas receitas e despesas. De acordo com o artigo 29 da MP, inciso XIV, o Ministério da Justiça e da Cidadania será composto pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; Secretaria Especial de Direitos Humanos e Secretaria Nacional de Juventude, além daquelas que contemplarão as atribuições do extinto Ministério da Justiça (Disponível em: http://www.seppir.gov.br/medida-provisoria-estabelece-nova-organizacao-dos-ministerios-2. Acesso em 11 de abr. de 2018).

Culturas africanas e construção da religiosidade

A África está muito presente no seio da construção da religiosidade. Em paralelo a isso, tal fato não é tão difundido no imaginário popular, ao ponto que, Moisés, líder religioso, segundo preceitos bíblicos, legislador e profeta, descendente africano que nasceu no Egito, se transformou na referência de um passado branco, forjado por uma disputa de legitimação de identidades, sobretudo, a partir dos padrões europeizados, sendo que, na realidade, resultados de pesquisas arqueológicas afluem para inúmeras evidências de que os egípcios eram negros. Neste sentido, Shohat argumenta:

> Se existissem 'provas' científicas de que os negros são biologicamente inferiores, como poderíamos explicar o Egito antigo, inconvenientemente localizado no continente africano? Havia duas, ou melhor, três soluções. A primeira era negar que os antigos egípcios eram negros; a segunda era negar que os antigos egípcios haviam criado uma civilização; a terceira era negar ambas as hipóteses. Foi essa a alternativa favorita da maioria dos historiadores dos séculos XIX e XX (BERNAL apud SHOHAT, 2006, p. 92).

Seguindo a trilha aberta por Shohat, Benjamim (1994) nos preceitua que, articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi".

> Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento (BENJAMIN, 1994, p. 06).

Igualmente, percebe-se uma forte tensão racial existente desde a Antiguidade Clássica, ainda que a construção do conceito "racismo" tenha surgido no século XIX, envolvendo uma boa dose de prestígio cultural. Quando converge-se esse ideário histórico para a civilização ocidental, tem-se, por volta do século XVI, os primeiros povos africanos que vieram para o Brasil, espalhados em todo o território, logo depois da vinda dos portugueses, trazidos para trabalhar e servir nas grandes plantações e nas cidades. Não obstante,

> Eles e seus descendentes fizeram muito mais do que plantar, explorar as minas e produzir riquezas materiais. Os africanos para aqui trazidos como escravos tiveram um papel civilizador, foram elementos ativos,

> criadores, visto que transmitiram à sociedade, em formação, elementos valiosos da sua cultura. Muitas das práticas da criação de gado eram de origem africana. A mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos. Com eles a língua portuguesa não apenas incorporou novas palavras, como ganhou maior espontaneidade e leveza. Enfim, podemos afirmar que o tráfico fora feito para escravizar os africanos, mas terminou também africanizando o Brasil (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 43).

Ressalta-se, assim, que a língua é um dos reflexos que permearam a cultura brasileira, além disso, somos também herdeiros de hábitos, costumes de influência, tanto dos ancestrais indígenas, como de africanos.

Já entre o final do século XVIII e início do século XIX e, até mesmo, após a proibição do tráfico de escravos, vieram para o Brasil os povos sudaneses, originários de Benin, Costa do Marfim, Gana, Mali, Nigéria, Togo. Este grupo étnico-cultural falava língua semelhante, apresentavam hábitos ou religiões análogas e, por sua vez, trouxeram para o Brasil o candomblé[7]. Todavia, a cultura africana foi difícil de ser preservada devido ao fato de que o escravo chegou ao território brasileiro em péssimas condições, pouca expectativa de vida, espalhados por todo o litoral, sem agrupamentos, e trabalhando em domínios rurais.

No que tange às primeiras missões jesuíticas que aportaram ao Brasil, estas aliavam-se aos interesses da Coroa Portuguesa cujo intuito se pautava na conversão de escravos e índios, buscando introduzir o cristianismo e um modo de vida europeizado. Neste sentido, Fausto (2002, p. 49), ao versar sobre os índios, corrobora que: "constituiu no esforço de transformar os índios, através do ensino, em “bons" cristãos, significava também adquirir os hábitos de trabalhos dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexível às necessidades da colônia".

Do mesmo modo, Serafim Leite também complementa:

> Os Escravos Negros não eram livres para buscarem a instrução média e superior, e claro está que o senhores não os compravam para os mandar aos estudos e fazer deles bacharéis ou Sacerdotes. A instrução ou educação, que lhes permitiam, essa, e mais do que essa, lhes ensinava a Igreja. E a Igreja foi a única educadora do Brasil até ao final do século XVIII, representada por todas as organizações religiosas do Clero Secular e do Clero Regular, que possuíam casas no Brasil (LEITE, 1945, p. 144).

[7] O que é chamado genericamente de Candomblé é uma religião de síntese que foi constituída no Brasil, como "resultado da reelaboração de diversas culturas africanas, produto de várias afiliações". Isso implica, portanto, na existência de vários Candomblés (Angola, Congo, Efan, Jêje-Nagô etc.), que comumente são chamados de "nações" (CARVALHO, 2005, p.120).

O autor explicita a empreitada educacional jesuítica, destinada aos filhos dos negros, escravos nessas propriedades agrárias com os seguintes atos:

> E o que ela [Companhia de Jesus] fez pela catequese e elevação moral dos Escravos, além do proverbial bom trato que lhes dava, afere-se por este tríplice fato: foi um jesuíta o P. Pero Dias, Apóstolo dos Negros do Brasil, que escreveu a Arte da Língua de Angola com o propósito deliberado de melhor os amparar e servir; fundou-se nos Colégios o apostolado do mar à chegada dos navios de África; e multiplicaram-se, a favor dos Negros dos Engenhos e Fazendas, as missões discurrentes, saídas dos Colégios de cada região, em toda a extensão do Brasil (LEITE, 1945, p. 144-145).

Ainda descrevendo o processo catequético, Hoornaert explicita que: "os africanos foram, pois, catequizados, não através de um sistema especial como nos aldeamentos indígenas, mas nas próprias fazendas ou casas, nas quais serviam como escravos. Sua catequese era uma catequese de escravos" (HOORNAERT, 1979, p. 337).

Com efeito, percebe-se que tais missões se encontravam em perfeita sintonia aos interesses coloniais defendidos pela burguesia mercantil, o que não é de admirar que o Brasil vivesse mais de 350 anos de escravidão e a ampla maioria dessa população sendo composta por africanos escravizados. Conforme nos preceitua Albuquerque, "a escravidão foi muito mais do que um sistema econômico. Ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais e raciais, forjou sentimentos, valores e etiquetas de mando e obediência" (ALBUQUERQUE, 2006, p. 67-68).

Neste panorama, após a abolição da escravatura e a instauração da República enquanto novo sistema político há todo um movimento eugenista que cresce no Brasil, de modo a validar a segregação hierárquica, excluindo negros, imigrantes asiáticos e deficientes de todos os tipos, fomentando, assim, o predomínio da raça branca no país.

Conforme Stepan, um dos fatores do surgimento da eugenia no país se deve como resposta

> As prementes questões nacionais às quais os brasileiros se referiam em 1920 como 'a questão social': as aterrorizantes miséria e falta de saúde da população trabalhadora, em grande parte negra e mulata. O Brasil fora o último país do hemisfério a abolir a escravidão: 30 anos antes, em 1888, os últimos 700 mil escravos haviam sido emancipados. Em um país que então passava por rápidas mudanças sociais e econômicas, os ex-escravos foram abandonados à própria sorte, sem educação ou recompensa. Muitos juntaram-se à corrente migratória dos pobres sem profissão que fugiam para as cidades, onde competiam em condições desfavoráveis por empregos com mais de

> um milhão e meio de imigrantes brancos que entraram no país entre 1890 e 1920 (STEPAN, 2004, p. 336).

Tão incontestado, em realidade, que a relação entre catolicismo, igreja, cotidiano brasileiro, costumes, família, instituições, é uma relação que tende a se estabelecer aos poucos na própria história do Brasil. A prática do catolicismo, de forma mais ortodoxa, não é tão disseminada quanto à presença do catolicismo romano na vida cotidiana do brasileiro, fazendo parte, naturalmente, dos costumes do povo. Com isso, a igreja não influenciou somente a crença e a cultura dos brasileiros, mas esteve também presente em momentos importantes da história do país exercendo um importante papel político.

> Embora se constitua em fator de poder, a Igreja, diferentemente do passado, não busca exercê-lo de forma direta. E, mesmo que o buscasse, possivelmente não conseguiria, diante da consolidação do processo democrático e do pluralismo religioso, no conjunto da sociedade. Age, porém, de modo a influir na política e nas políticas, com base em sua mensagem religiosa e sociopolítica. Em segundo lugar, esse papel é resultante de todo um processo ideológico e histórico de construção de uma identidade específica e própria da Igreja, no Brasil e na América Latina (AZEVEDO, 2004, p. 118).

Deve-se registrar ainda que, os territórios afro-religiosos podem, então, ser caracterizados enquanto simbolismos de resistência, pós-escravidão, pois neste momento, os negros foram soltos e entregues à própria sorte e o terreiro manteve certa unidade onde, inclusive houve a preservação da língua iorubá[8].

Religiões afro-brasileiras: origem e características

O continente africano é composto por várias etnias, dentre elas, tem-se o Congo, Angola, Nigéria e Benim que originaram religiosidades plurais. Em cada um desses países existia uma forma específica de manifestação da fé, haja vista que não existe uma forma tipicamente africana, mas a junção de elementos de distintos lugares, simultaneamente. Nesta perspectiva, cada etnia detinha autonomia em relação ao seu culto, e o próprio sacerdote entrava em contato com seus orixás, suas entidades.

[8] O iorubá é uma língua única, constituída por um grupo de falares regionais concentrados no sudoeste da Nigéria (ijexá, oió, ifé, ondô, etc.) e no antigo Reino de Queto (Ketu), hoje, no Benim, onde é chamada de nagô, denominação pela qual os iorubás ficaram tradicionalmente conhecidos no Brasil (CASTRO, 2012, p. 03).

> Essa onipresença no modo de viver dos povos africanos dava à religião tradicional um caráter global, no contexto da cultura de onde se tinha originado. Estava baseada em uma visão particular de mundo, que não incluía somente a percepção do sobrenatural, mas também a compreensão da natureza do universo, dos seres humanos e do seu lugar no mundo, assim como a compreensão da natureza de Deus, cujo nome variava de uma região para outra (UNESCO, 2010, p. 592).

No que tange à revelação africana, esta se dava de forma contínua, diferentemente da revelação associada aos colonizadores, ou seja, uma revelação baseada nas grandes religiões, na qual todo conhecimento foi engessado, disposto em livros sagrados, tais como: a bíblia, a Torá, o Alcorão e, portanto, escrituras religiosas que dispunham como o fiel deve agir em relação à religião.

Essencialmente espírito, Deus não possuía imagens nem representações físicas:

> Era o criador e o pilar do mundo. Poder, justiça, beneficência e eternidade eram atributos dele e, como fonte de todo o poder, governava a vida e a morte. Deus recompensava os homens, mas também os castigava quando agiam mal. De mil maneiras o comparavam a um suserano da sociedade, e o consideravam como autoridade última em todos os domínios. De forma geral, Deus não se assemelhava aos seres humanos e era totalmente superior à sua criação, mas, ao mesmo tempo, envolvia-se nos negócios dos homens, sustentando a criação e defendendo a ordem moral, assim como os seres humanos repousavam sobre ele enquanto poder que lhes era superior. Deus, portanto, era ao mesmo tempo transcendente e imanente (UNESCO, 2010, p. 592).

Já o conhecimento estava ligado, cotidianamente, ao modo de viver desse povo, o que implica estar sempre respondendo às demandas que surgem em cada lugar ou etnia. Como nos preceitua a UNESCO (2010), a concepção geral do homem era que o ser humano compõe-se de substância material e de substância imaterial.

> A parte imaterial (a alma) sobrevive à morte e a parte material (o corpo) se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida: é antes a continuidade e a extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade e se acredita que exista, ao lado da comunidade dos vivos, uma comunidade dos mortos. Entre ambas ocorre uma relação simbiótica. A sociedade humana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram (UNESCO, 2010, p. 592).

No continente africano uma atitude individual pode reverberar e fazer com que toda a comunidade seja afetada. A este propósito, a responsabilidade dessa convivência é muito importante, uma vez que ela reverbera em toda a coletividade. Não obstante, o

princípio africano preza sempre pela coletividade de todos aqueles que estão envolvidos em determinado ritual, diferentemente da salvação através da individualidade ocidental em que a pessoa por si só é salva.

> No que respeita à relação do homem com a sociedade, ser humano significava pertencer a uma comunidade. Isso implicava participação em crenças, cerimônias, rituais e festas: a participação comunitária tinha mais valor do que a participação individual. De fato, a sociedade estava fundada mais nas obrigações do que nos direitos individuais, e o indivíduo afirmava seus direitos no exercício dessas obrigações, o que transformava a sociedade numa vasta malha de relações. Além disso, a vida humana era considerada e compreendida como um ciclo de nascimento, casamento, procriação, morte e vida pós-morte. O indivíduo nunca se fixava em uma etapa da existência: tinha necessariamente de passar à seguinte e, para tornar a transição mais fácil, eram cumpridos ritos especiais para garantir que nenhuma ruptura se produzisse, que o movimento e a regeneração se dessem perpetuamente (UNESCO, 2010, p. 592).

Nesta perspectiva, no século XIX, com a instauração do domínio colonial europeu sobre o continente africano, os exploradores se depararam com uma comunidade 'povoada por deuses'. Pelo lado europeu um deus e uma fé, pelo lado africano, vários deuses com diferentes possibilidades de crenças. Nestes pressupostos (a religião africana tradicional inextricavelmente ligada à cultura africana) padeceu pela imposição cultural por parte dos europeus que determinavam o que era ou não aceito como religiosidade.

Por outro lado, malgrado o progresso europeu em sua imposição cultural, fundamentaram-se no postulado de que, para implantar o progresso, era preciso transformar ou mesmo destruir por completo a cultura africana (UNESCO, 2010). Assim sendo, "é fácil perceber que a política colonial europeia podia chocar-se violentamente com princípios da religião tradicional, que constituíam as próprias bases da sociedade africana" (UNESCO, 2010, p. 597). Isto posto, percebe-se que desde o princípio, a religião tradicional viu-se submetida ao desafio da sobrevivência e da necessidade de se fortalecer (UNESCO, 2010).

Já quando aproximamos essa ancestralidade africana da construção histórica brasileira, temos, dentre a inserção de religiões de matrizes africanas[9], especialmente,

[9] Religiões de matrizes africanas podem ser consideradas como todas as expressões religiosas em que existe algum tipo de transe ou possessão mediúnica (de orixá, inquice, vodum ou ancestral) e rituais de iniciação, públicos ou privados, envolvendo a comunidade com cânticos e danças, ao som de instrumentos de percussão, comandadas por um/a ou mais de um sacerdote ou sacerdotisa,

o candomblé enquanto uma das religiões na qual são cultuadas divindades de origens diversas, identificadas por meio dos elementos da natureza, com sentimentos e emoções e, ainda, por meio de processos sincréticos, a partir da relação com a igreja católica – o cristianismo, da sua relação com cultos, vivências, saberes e a própria cultura indígena já existente no país.

> Ressaltamos que este culto da forma como aqui é praticado não existe na África, o que existe lá é o que chamamos de culto à orisá , ou seja cada região africana cultua um orisá, portanto a palavra candomblé foi uma forma de denominar as reuniões feitas pelos escravos para cultuar seus deuses, pois também era comum no Brasil chamar as festas ou reuniões de negros de Candomblé, devido seu significado em iorubá (NASCIMENTO, 2010, p. 935).

Já a Umbanda é a única religião criada no Brasil, fundada em 1917 na cidade de Niterói. Além de sua constituição candomblecista ou africanista, a religião promove outras relações, com o misticismo, de uma forma geral, com valores ciganos, kardecistas, hinduístas, muitas vezes, criando também outras liturgias.

> A Umbanda é criada num contexto de valorização do "ser brasileiro", patrocinou a integração no plano mítico de todas as classes sociais, especialmente as excluídas, apresentando uma nova visão distinta da prevalência dos valores dominantes da classe média (catolicismo e posteriormente Kardecismo), com maior abertura as formas populares afro-brasileiras, depurando-as a favor de uma mediação no plano religioso, que representou a convivência das três raças brasileiras (NASCIMENTO, 2010, p. 937).

Conta-se, assim, com umbandas, no Brasil, mais africanistas ou africanizadas. Têm-se umbandas mais kardequizadas, ou seja, onde as práticas estão mais alinhadas com a religião kardescista, espírita. E têm-se ainda umbandas mais místicas, na qual o culto oriental, aos deuses e personalidades egípcias, hinduístas também é reconhecido. Desta forma, a Umbanda se destaca "pelo desejo dos brancos, em sua maioria de classe média urbana, de um modelo de religião nacional" (NASCIMENTO, 2010, p. 939).

São, portanto, religiões que remontam em suas origens ao culto às entidades africanas, dando ênfase às suas características culturais. Tudo isso, denota o dinamismo da religiosidade desse povo e a dificuldade de seus adeptos em encontrar uma religião que seja considerada única, ou ainda, certa ou errada.

---

amparado/a por um tipo de oráculo africano, bem como mitos e histórias africanas (SANTOS, 2010, p. 52-53).

Intolerância religiosa: uma realidade brasileira

A alusão ao termo 'intolerância' estabelece um processo de hierarquização, pois não se precisa tolerar é necessário o respeito à diversidade nas suas mais variadas expressões de fé. Nesses preceitos, apesar de toda a influência africana, a intolerância religiosa vem se perpetrando na sociedade brasileira.

Segundo o Mapa da Intolerância Religiosa, no Brasil, país de maioria cristã, os principais alvos de intolerância são as religiões afro-brasileiras, tais como o candomblé e a umbanda (GUALBERTO, 2012). E um dos grandes problemas da contemporaneidade que convergem para isso é a 'demonização' destas religiões.

Todavia, Santos (2012) questiona o motivo de escolha dessas religiões como principal alvo de ataque. Nas palavras do autor:

> Será que uma igreja tão organizada e com um apurado tino empresarial e administrativo interessada na conversão em massa, como a Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante do segmento neopentecostal, iria se importar com religiões (candomblé, umbanda e espiritismo) que, juntas, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000, somem apenas 1,7% da população?... O ataque neopentecostal não seria "muita pólvora para pouco passarinho"? Ou seja, o "bom combate" a ser travado não seria contra o catolicismo, que, apesar da diminuição de fiéis verificadas nas duas últimas décadas, ainda representa, segundo as mesmas fontes, 73,7% da população? Mas como declarar guerra aberta a esse monopólio religioso que possui vínculos com diversas esferas da sociedade brasileira? O episódio do "chute na Santa" e suas repercussões negativas são um bom exemplo da dificuldade desse enfrentamento aberto. O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidora dos repertórios religiosos afrobrasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia à la "cavalo de Troia" às avessas. Combate-se essas religiões na tentativa de monopolizar seus principais bens de mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória (SILVA, 2012, p. 220-221).

Portanto, o malogro da experiência colonial, associado ao discurso extirpador das religiões afro-brasileiras por meio da sua 'demonização', que implica numa atitude nefária, tenta atribuir a correlação do que vem do negro como algo negativo, pejorativo. Tudo isso converge ao entendimento de que essa aversão às religiões de matrizes

africanas está ligada a uma questão racial ainda muito forte no país. Neste sentido Jones conjectura:

> Usualmente, tanto as formas manifestas quanto as forma ocultas de racismo são intencionais. As formas não-intencionais de racismo ocorrem, muitas vezes, quando as complexas inter-relações entre as instituições da sociedade fazem com que os efeitos a longo prazo de uma prática institucional sejam negativos para os negros. (JONES, 1973, p. 117).

Essas considerações colocam-nos em face da seguinte observação: a modernidade está assentada sobre o racismo e a antinegritude. Essa é uma tese a ser considerada, inclusive devido ao fato de alterar, sobremaneira, as possibilidades de leitura desses fenômenos "histórico-culturais" como a chamada intolerância religiosa, ou como usualmente tem-se classificado como "racismo religioso" no Brasil. Portanto, o racismo é um *modus operandi* estruturante.

De fato, no Brasil, com sua maioria declaradamente católica, estes, por sua vez, tendem a não enfrentar situações de preconceito com outras religiões, mas em regiões nas quais os cristãos são minorias, tais como estados islâmicos, locais como a Síria, cristãos estão sendo assassinados.

De acordo com a Fundação AIS, a religião cristã "têm sido o alvo dos movimentos religiosos nacionalistas – muçulmanos, hindus, judeus e budistas – muitos dos quais vêem o cristianismo cada vez mais como uma importação estrangeira 'colonial'" (AIS, 2015, p. 05). Deste modo, a fundação preceitua que os cristãos são olhados com suspeição e ligados ao Ocidente, considerados, portanto, corruptos e exploradores (AIS, 2015). Por consequência disso, é considerada a religião mais perseguida no mundo, seja por meio de torturas, prisões e mortes. Nessa vertente, o que se percebe é que a lógica é exatamente a mesma.

Normalmente, a pessoa intolerante à religião do outro, é também intolerante em situações outras das mais diversas, seja por sua orientação sexual, aspectos de natureza social, e, também, naturalmente, pela religião. Neste sentido, Bordieu salienta:

> As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. (BOURDIEU, 2002, p. 52).

Em suma, a recorrência de episódios de intolerância, de ódio e perseguição está correlacionada a diversos fatores, um deles se deve às questões políticas. Grupos como esses têm demonstrado, nos últimos anos, projetos políticos muito grandes, de tal modo, escolhendo um alvo como inimigo, que por sua vez "emerge para comunicar posicionamentos, ora como meio de ocultar outras intenções, ora como forma de identificação que fortalece o capital político" (CUNHA *et al.,* 2014, p. 10).

O desconhecimento manifesto em face dessas religiões também se constitui num importante fator para o ataque. Normalmente, o racista religioso não vê na religião o auxílio ou uma melhora pessoal, mas algo que o alimenta ideologicamente, e isso acaba agravando e acarretando em situações de violência.

Outro aspecto ligado a essa intolerância se deve à diversificação do campo religioso brasileiro, tendo-se em vista que o último censo de 2010 mostra que a religião hegemônica – o catolicismo vem decrescendo, com isso, abrindo espaço para certa diversificação deste campo, e com isso tem-se o grande aumento do público de evangélicos.

Para os detratores de religiões de matrizes africanas, como a umbanda e o candomblé o ataque é uniforme, sem distinção à religião. Isso alude à dificuldade do indivíduo em conseguir conviver pacificamente com a diferença. Assim, tendem a acreditar que estas anulam seu ponto de vista, seus argumentos, acreditando que dialogar significa se convencer do que o outro está dizendo ou abrir mão do que pensa, quando é justamente o contrário. Ainda que o conflito insurja em toda situação social em que se compartilham espaços coletivos, o diálogo, na realidade, torna-se fundamental, pois o mesmo não implicará em abrir mão da identidade do sujeito, mas sim dispor da capacidade de aprender a integrar de forma mais harmoniosa.

Tudo isso aflui para a importância de novas configurações religiosas às quais o diálogo inter-religioso seja o foco, constituindo-se, por sua vez, "num espaço singular para esta experiência de "complementaridade recíproca" entre as religiões" (TEIXEIRA, 2008, p. 16). Ainda conforme o autor, "trata-se de um dos desafios mais importantes nesse novo milênio. Longe de significar um enfraquecimento da fé, o diálogo torna-a mais profunda convocando-a a navegar em outros espaços e a se abrir a novas e inusitadas dimensões" (TEIXEIRA, 2008, p.16).

A isso cumpre acrescentar o importante papel da juventude. Os movimentos juvenis de base das diversas igrejas e religiões podem se constituir em agentes de reflexões e transformações nas quais sejam respeitadas as diferentes práticas religiosas.

Nesta perspectiva, os jovens têm uma importância fundamental nesse processo pelo fato de questionarem e trazerem essa ideia de que há um questionamento social a ser feito, um questionamento da sua própria realidade.

Nesse sentido, torna-se importante se pensar, ainda, nos corpos negros que são alvo desses processos violentos e letais. A violência, portanto, é fruto e consequência do que se chama aqui de "intolerância" e atinge, por sua vez, territórios negros e também o corpo negro, propriamente. E por isso, a ação conjunta à sociedade se faz de extrema significância no sentido de proposição de abertura de mais espaços para o diálogo, de modo a tornar-se perceptível que para que se tenha uma religião não é necessário negar a religião do próximo ou até mesmo afirmar sua religião de forma radical, como se ela fosse a única que devesse existir, mas sim de assumir-se enquanto ser reflexivo e desenvolver a capacidade de reciprocidade afetiva em relação ao outro.

Considerações Finais

A intolerância religiosa é um fenômeno complexo e múltiplo. A igreja tem raízes profundas na sociedade brasileira, sendo a maior e mais hegemônica nação católica do mundo, convergente a isso, dados oficiais apontam que menos de 1% da população brasileira pratica as religiões de matrizes africanas.

Neste sentido, especialistas alegam que estes números estão subestimados e não condizem com a realidade, pois não expressa a quantia de pessoas que juntamente com outras religiões frequentam cultos de matriz afro-brasileira.

A despeito das divergências percentuais, residem motivos históricos apresentados no decorrer deste texto, cabendo, portanto, aos cientistas sociais a investigação dos processos históricos nessa direção e a identificação dos diferentes interesses em disputa na contemporaneidade e que, por sua vez, implicam na necessidade da realização de pesquisas mais cuidadosas, as quais sejam possíveis se chegar mais próximo da religiosidade brasileira.

Com efeito, apesar de ser uma discrepância no respeito às religiões, a fé, enquanto simbologia capaz de direcionar a vida ética, moral e espiritual dos seus membros, pode repercutir num motivador para atos de violência. E o principal caminho a ser buscado é o respeito ao outro na sua expressão de fé, na sua forma de comunicar e entender que isso só nos acrescente.

As igrejas não pentecostais vêm disputando sistematicamente espaço com os terreiros. Torna-se, assim, uma disputa de mercado onde se cria uma 'demonização' para aqueles que participam do culto se sintam envergonhados, tenham uma baixa auto-estima e não o frequentem mais.

Grupos como esse tornam-se um risco, não apenas para a liberdade religiosa, mas também para a liberdade de expressão e a liberdade política. E para isso, a juventude tem um grande papel no sentido do seu imperativo ético, mostrando que a mudança de padrão de comportamentos implica numa renovação dos relacionamentos de modo a alterar as relações interpessoais por meio do diálogo.

Por fim, um aspecto fundamental para minimizar quadros de intolerância religiosa é a construção de uma cultura na qual sejamos capazes de nos colocar no lugar do outro para que, assim, seja possível fomentar uma cultura de respeito, pautada na constituição de novos olhares.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, W. R. de; FRAGA FILHO, W. *Uma História do Negro no Brasil.* Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 320p.

AZEVEDO, Dermi. "A Igreja Católica e Seu Papel Político no Brasil". ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a09v1852.pdf. Acesso em 29 de nov. de 2017.

BENJAMIN. Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política:* ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed., trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

CARVALHO, A. M. T. *O Sujeito nas Encruzilhadas da Saúde:* um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde Coletiva. 2005. Tese (doutorado em Ciências). Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

CASTRO, Yeda Pessoa de. "A Influência das Línguas Africanas no Português Brasileiro". 2012. Disponível em: http://www.portal.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas-africanas.pdf. Acesso em 29 de nov. de 2017.

CUNHA, Cristina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política:* medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Christina Vital da

Cunha, Paulo Victor Leite Lopes, Janayna Lui. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, 2002.

FUNDAÇÃO AIS. *Perseguidos e Esquecidos?* Um relatório sobre os Cristãos Oprimidos por causa da sua Fé 2013-2015. Disponível em: http://www.acn.org.br/images/stories/miscelanea/PerseguidosEsquecidos_Breve.pdf. Acesso em 29 de nov. de 2017.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. *Mapa da Intolerância Religiosa* - 2011 Violação ao Direito de Culto no Brasil. 2012. Disponível em: http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/Mapa-da-intoler%C3%A2ncia-religiosa.pdf. Acesso em 28 de nov. de 2017.

HOORNAERT, Eduardo *et al*. *História da Igreja no Brasil:* ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

JONES, James. *Racismo e Preconceito.* Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo, Edgard Blüclher, Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

LEITE, Serafim, S. J. *História da Companhia de Jesus.* Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, 1945, t. VI, 640 p.

LIMA, Ivana Stolze. *O Brasil mestiço:* discurso e prática sobre relações raciais na passagem do século XIX para o século XX. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. Disponível em: http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/20.500.11997/1253/1/Lima%2C%20Ivana%20Stolze%20-%20Brasil%20Mestic%CC%A7o%20discurso%20e%20pr%C3%A1tica.pdf. Acesso em 11 de abr. de 2018.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **"**Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil". RBSE, 9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010. http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html Artigo.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos Santos. *Formação de Professores e Religiões de Matrizes Africanas:* um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África, volume 4).

STEPAN, NL. *Eugenia no Brasil, 1917-1940.* In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica:* multiculturalismo e representação. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

SILVA, M, André da. "A História da Capoeira: pressuposto para uma abordagem na perspectiva da cultura corporal". In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO FÍSICA, ESPORTE, LAZER E DANÇA, VIII., 2002, Ponta Grossa, PR. As ciências sociais e a história da educação física, esporte, lazer e dança. Anais... Ponta Grossa, PR: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Concepções Religiosas Afro-Brasileiras e Neopentecostais:* uma análise simbólica. In: PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). Religiosidade do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

STEPAN, NL. *Eugenia no Brasil, 1917-1940.* In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. *O Pluralismo Inclusivo de Jacques Dupuis.* In.: Afonso Maria Ligorio SOARES (Org.) Dialogando com Jacques Dupuis. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 153-177.

UNESCO. *História Geral da África, VII:* África sob dominação colonial, 1880-1935. Editado por Albert Adu Boahen. 2. ed. rev. Brasília, 2010.

_____. *Capoeira torna-se Patrimônio Imaterial da Humanidade.* Disponível em: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/about-this-office/single-view/news/capoeira_becomes_intangible_cultural_heritage_of_humanity/- Acesso em 11 abr. 2018).

Recebido em: 30/11/2017

Aceito em: 10/04/2018

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS: RACISMO RELIGIOSO E HISTÓRIA

Emília Guimarães Mota[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543

Resumo:

O texto faz parte de um projeto de mestrado que atualmente desenvolvo. Aqui apresento alguns diálogos com a bibliografia e reflexões que nos permitam falar sobre o histórico de tratamento relegado às religiões de matriz africana, sobre as consequências da modernidade, para além de permitir chamar a discussão sobre tolerância/intolerância e racismo religioso. Este último será visto a partir do conceito de dispositivo de racialidade, cunhado por Sueli Carneiro (2005). O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que tem como um de seus efeitos, o racismo religioso. Com esta escrita, pretendo tangenciar caminhos, testando possíveis argumentações e bases para o desenvolvimento da pesquisa que está em andamento.

Palavras-chave: racismo religioso; intolerância religiosa; religiões de matrizes africanas; modernidade;

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIONES DE MATRICES AFRICANAS: RACISMO RELIGIOSO E HISTORIA

Resumen:

El texto hace parte de un proyecto de maestría que actualmente desarrollo. Aquí presento algunos diálogos con la bibliografía y reflexiones que nos permitan hablar sobre el histórico de tratamiento relegado a las religiones de matriz africana, sobre las consecuencias de la modernidad, para además permitir llamar a la discusión sobre tolerancia/intolerancia y racismo religioso. Este último será visto a partir del concepto de dispositivo de racialidad, acuñado por Sueli Carneiro (2005). El dispositivo de racialidad, al cumplir funciones estratégicas, ha articulado prácticas que tienen como uno de sus efectos, el racismo religioso. Con este escrito, pretendo tangencial caminos probando posibles argumentaciones y bases para el desarrollo de la investigación en marcha.

Palabras clave: racismo religioso; intolerancia religiosa; religiones de matrices africanas; modernidad

[1] Mestranda em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. emilia.g.mota@hotmail.com

O texto faz parte de um projeto de mestrado que atualmente desenvolvo, com apoio da Capes. Aqui apresento alguns diálogos com a bibliografia e reflexões que nos permitam falar sobre o histórico de tratamento relegado às religiões de matriz africana, sobre as consequências da modernidade, para além de permitir chamar a discussão sobre tolerância/intolerância e racismo religioso. Este último será visto a partir do conceito de dispositivo de racialidade, cunhado por Sueli Carneiro (2005). O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que tem como um de seus efeitos, o racismo religioso. Com esta escrita pretendo tangenciar caminhos testando possíveis argumentações e bases para o desenvolvimento da pesquisa.

A título de esclarecimento, o que chamo por religiões de matriz africana faz referência às religiões que possuem, em sua formação, elementos das religiões tradicionais africanas. Utilizo a expressão de modo a incluir tanto candomblés quanto umbandas, omolocôs, dentre outras. Compreendo que é uma maneira generalizada, porém o objetivo é menos detalhar classificações conforme adeptos e literatura e mais chamar atenção para o fato de que tratamos de religiões que possuem elementos africanos em maior ou menor medida, em suas conformações.

No Brasil essas religiões formaram-se a partir da diáspora negra quando pessoas de várias regiões do continente africano foram trazidos e escravizados. Como comenta Goldman (2005, p.3), são "resultantes de um processo criativo de reterritorialização (...), de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais". Entendo que algumas características são comuns a elas e podem nos auxiliar a identificá-las. Marcio Goldman (2005) apontou a presença de divindades (orixás, voduns ou inkices), a possibilidade de existir processos de iniciação, oferendas e sacrifícios animais. Acrescentaria a presença do transe ou incorporação como alguns adeptos da umbanda nomeiam. Portanto, para este texto usarei o termo "religiões de matrizes africanas" entendendo as influências de diferentes localidades do continente africano bem como as distintas expressões que se formaram no Brasil, algumas com maior presença dos elementos africanos e outras menos.

A aproximação com o campo no primeiro ano de mestrado, minha experiência como candomblecista, o engajamento nas reuniões que aconteceram por decisão conjunta de vários afrorreligiosos independentes, e eventos produzidos pelo Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, provocaram mudanças no projeto inicial. Uma delas foi a de advogar pelo uso da expressão racismo religioso ao invés de intolerância religiosa.

A ideia é de que intolerância/ tolerância como categorias passam a ser entendidas

como um par, que tem sido mobilizado, qualificando atitudes que jogam dentro de um cenário que é racializado. Para além de afrorreligiosos e pessoas dos movimentos negros, alguns autores já utilizam essa denominação, como Wanderson Flor Nascimento (2014, 2016), Ordep Serra (2014), Ariadne Oliveira (2016, 2017), Nathalia Fernandes (2017). Outros textos têm alcançado a noção de que a intolerância religiosa é um "braço" do racismo estrutural entranhado no Brasil (SILVA Jr. 2007, 2009; SILVA, 2009; GUALBERTO, 2011; OLIVEIRA, 2014, 2015), embora não assumam a expressão 'racismo religioso' diretamente.

As inúmeras violências sofridas pelos povos de religiões de matriz africana têm sido chamadas de intolerância religiosa. Pesquisadores, legisladores, setor jurídico, mídias e afrorreligiosos contribuíram para que essa expressão se tornasse corrente como o modo de tipificar essas violências. O tema da intolerância religiosa e da discriminação contra religiões de matriz africana que aqui tomo como racismo religioso, remonta outros tempos. Embora presente em vários momentos das histórias brasileiras, atualmente tem ganhado espaço e debates devido a uma série de ataques contra essas comunidades, mostrando outras roupagens e formas de articulação de vários tipos de violências e relações de poder. As experiências de violências contra afrorreligiosos também podem ser identificadas em Goiás e na região de Goiânia e entorno.

A Iyalorixá Cris ty Oxum, por exemplo, que tem sua casa de candomblé na cidade de Aparecida de Goiânia, enfrentou perseguição de um vizinho durante alguns anos desde a fundação da casa em meados de 2011. O agressor realizava protestos e cultos com uma caixa de som na porta do terreiro, jogava pedras e bombinhas no telhado. Iya Cris conta que todas as vezes que havia festa na casa ele chamava a polícia. Durante as primeiras atividades realizadas, quando o terreno ainda não tinha muro e os vizinhos conseguiam ver algo que fazia ali, o mesmo vizinho acusou de estarem realizando rituais de magia negra. Culminou com uma agressão física na qual ele tentava invadir a casa durante uma festa. Derrubou o portão da casa da sacerdotisa e provocou a fratura em um de seus pés. Foram registrados boletins de ocorrência na delegacia e o processo se arrastou sem que ele fosse punido. Outro caso foi o de uma filha do Babalorixá Raimundo ty Oya que tentava se consultar no posto de saúde do setor onde fica o terreiro, também em Aparecida de Goiânia. A jovem teve que lidar com uma funcionária que queria "expulsar o demônio" de seu corpo porque portava as vestimentas características de um recém-iniciado no candomblé (contas no pescoço, torso/turbante, roupa branca).

Em 2015, no setor central de Goiânia, a Iyalorixá Watusi Ty Oya teve seu rosto

acertado por um objeto enquanto a pessoa que o atirou gritava "você vai para o inferno". Outro caso foi o de Mãe Maria Baiana, sacerdotisa de Umbanda, que sofreu perseguições de vizinhos evangélicos que fazia "cantatas" em sua porta e despejavam sal ao redor do terreno. Uma das pessoas que ia até sua porta em protesto pela existência do terreiro chegou a dizer "Que religião é essa que é religião de pobre e preto...".

Para além dos exemplos citados rapidamente, em 2015 uma sequência de ataques foram praticados no entorno de Brasília. A casa de Mãe Baiana (Paranoá) foi queimada, a do Babalorixá conhecido como Babazinho também (Santo Antônio do descoberto), e o Babalorixá Djair sofreu tentativa de invasão em Águas lindas de Goiás.

As discussões sobre as violências contra as religiões de matriz africana, quando qualificadas como intolerância religiosa, têm aparecido principalmente quando alguma ocorrência faz suscitar o debate. Concordando com a fala de Paula Montero (ANPOCS, 2017), o espaço público, que tanto tem sido pautado nas discussões sobre o religioso, atualmente, pode ser visualizado como uma forma-debate. O quero dizer é que este tema fica por vezes adormecido sendo chamado à cena quando algum caso aciona as discussões e, ai sim, o que chamamos de espaço público emerge.

Alguns dos acontecimentos que têm movimentado o debate e a produção acadêmica são aqueles envolvendo as tensões em torno da imolação de animais (ORO, 2005; GOLDMAN, 2015; COELHO et al, 2016; VIEIRA e SILVA, 2016), os ataques às casas no Rio de janeiro, a relação de traficantes com a expulsão de terreiros das favelas (SILVA, 2017), o crescente avanço do Neopentecostalismo, a influência dessa corrente na mudança do cenário religioso no Brasil, e sua oposição às religiões de matriz africana (ORO, 1997, 2003; SILVA, 2005, 2007, 2007ª, 2014) e, também, os debates entre religioso e secular, sobre a laicidade do Estado brasileiro, pluralismo religioso, que frequentemente ressurgem (GIUMBELLI, 2008, 2011; MONTERO 2006, 2012; BIRMAN 2009, 2012; ALMEIDA, 2009).

Algumas pinceladas: aspectos da história e da *modernidade*

Este tópico apresentará alguns aspectos e fatos históricos sobre o tratamento relegado às religiões de matrizes africanas na primeira parte e, depois, será acionado o debate que envolve o tema da *modernidade,* conforme a perspectiva latouriana, para ampliar as reflexões sobre o modo como Estado brasileiro foi posicionando as religiões

de matrizes africanas. A tentativa é de que possamos vislumbrar as sucessivas desqualificações sofridas pelas religiões de matrizes africanas que, por suas origens, foram subalternizadas e inferiorizadas.

Modernidade para Bruno Latour (2002; 2013) trata da tentativa de distribuir e organizar os seres a partir de uma separação entre o social/cultural e natureza. Essa separação, então, seria fundante para pensar a modernidade na perspectiva adotada por esse autor. A modernidade seria caracterizada pela produção de mesclas e separações, misturas e purificações dos pares de imanência e transcendências, do social e da natureza, que podem ser percebidos em outras classificações binárias, como fato e valor, mundo e representação, classificações que podemos chamar também de Grandes divisores (GOLDMAN& LIMA, 1999). Separam a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Secular e religioso pode ser um dos exemplos. A modernidade de que fala Latour é diferente daquela usualmente caracterizada a partir da mecanização do mundo e/ou da invenção do humanismo.

O tema das religiões de matrizes africanas foi uma das primeiras preocupações da Antropologia no Brasil. De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2002), a construção e legitimação do campo de saber acadêmico denominado "estudos afrobrasileiros" está imbricada à formação da Antropologia Brasileira. Esta área começa a se constituir com a escolha de dois eixos-temas: índios e negros. As influências para se falar sobre este tema provinham da Medicina e do Direito, que tiveram autoridade reconhecida para debater os assuntos referidos às populações negras no Brasil, num período pós abolição e incipiente república.

Os discursos médicos e jurídicos ajudaram a criminalizar as religiões de matriz africana, a capoeiragem, as batucagens, a vadiagem, o curandeirismo. Podemos ver no artigo 179 do código criminal de 1831, que defendia as práticas religiosas desde que não ofendessem a moral pública, moral pautada no cristianismo e nas consequências da colonialidade. Ou no artigo 157 do Código penal de 1890 que "proibia o espiritismo, a magia e seus sortilégios" (SERRA, 2011, p.16). O artigo citado dava margem para as interpretações policiais, que perseguiram aquilo que denominavam falso ou baixo espiritismo – leia-se: religiões de matriz africana.

O caráter das discussões nesses períodos foi embasado por considerações de que

essas religiões[2] seriam expressões do primitivismo, da inferioridade e do atraso das populações negras. Era assunto de médico, sobretudo psiquiatras, e de polícia. O trabalho de Gabriela Silva (2016), intitulado *Na Terra de Nanã: Candomblés, Territorialidade e Conflito em Feira De Santana (1890-1940),* abordou a construção da representação dos negros e do candomblé na imprensa de Feira de Santana- BA.

A autora indica que os periódicos citavam as descobertas médicas "como instrumentos valorativos que auxiliavam na compreensão e afirmação da necessidade em retirar da sociedade esses elementos de atraso e conseguir, então, uma cidade civilizada e moderna, livre dos traços de africanismos" (SILVA, 2016, p.15). Eram identificados como símbolo do atraso na imprensa "trazendo a marca da incivilidade até na cor" (idem, p.48).

De 1892 até meados da década de 1920, a imprensa lançava notas sobre os locais onde a polícia deveria investigar e intervir. O candomblé era frequentemente associado à feitiçaria, charlatanismo e prática incivilizada, atrasada. Na década seguinte, as notas apontavam locais "em que ocorreram efetivamente batidas aos candomblés e a violência com que as autoridades agiam" (idem, p.67).

Em Alagoas, um marco da violência racista foi o episódio que ficou conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em 1912 (LIMA, 2015). Houve a quebra de vários terreiros e a morte de afrorreligiosos. O cenário da época caracterizou os negros como sem alma, promíscuos, agressivos, perigosos, primitivos. Já as religiões como falsas, chamadas de magia negra, folclóricas, exóticas e fetichistas. Recentemente, o tema tem voltado à memoria de Alagoas através da atuação de coletivos e estudiosos, como Ábia Denise Marques Pinheiros de Lima (2015), que retomou a brava figura de Tia Marcelina, protagonista da resistência das comunidades de terreiro alagoanas.

Gabriela Silva (2016) mostrou também os enfrentamentos de "oposição entre a medicina legal e os curandeiros era tratada pelos médicos e imprensa como uma situação de embate entre a verdade e a mentira" (idem, p. 33). Os ditos "crimes contra saúde pública", estavam previstos nos artigos 156, 157, 158 e 159 do código penal. O artigo 283, que continha o trecho "inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível", do Código de 1940, previa em seu texto além do crime de curandeirismo, esse novo elemento, o crime de charlatanismo (idem, p.32).

[2] Refiro-me como religiões por corrente uso do termo mas alerto para o fato de que nesse período não tinham o estatuto de religião reconhecido. Foi negado o estatuto de religião às religiões de matriz africana até meados do século XX (ORO, 2012).

A diferença, de acordo com Fernandes (2017, p.120), é que "os artigos não vão proibir ou punir todo espírita, curandeiro ou praticante de magia e sim apenas os que praticam o mal". É curioso perceber aqui a articulação discursiva da imprensa com ciência e ações policiais que, em nome de um controle do biológico, sobre evitar práticas descontroladas de cura, de ingestão de substâncias com fins terapêuticos, emplacou práticas racistas e estigmatizadoras.

Ou seja, "o mal" fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país. O que a história confirma, quando verificamos que uns dos períodos de repressão foi durante o governo de Getúlio Vargas (ASSIS e SANTOS, 2016).

As práticas das religiões de matrizes africanas foram identificadas com práticas reguladas ou proibidas, previstas em Códigos de Posturas, que requeriam um alvará de funcionamento com registros em delegacias, em meados das década de 1940 e 1950. Na Bahia, somente em 1976 é que a Lei Estadual 25.095, liberou os terreiros de pedirem licença para tocar[3]. Serra (2011) enfatiza que os materiais e tudo aquilo encontrado nos terreiros, para a leitura racista, era classificado como magia e feitiçaria. Assim, conseguimos ver que a expressão "magia negra" foi equacionada a "magia de negros" no Brasil.

Um dos terreiros invadidos pela campanha de perseguição empreendida durante o Estado Novo de Getúlio Vargas foi o Terreiro Xambá, situado em Olinda (PE). Essa casa é sucessora do terreiro de Maria de Oyá, que funcionou em Recife, até ser fechado pela polícia em maio de 1938. "Os objetos de culto foram recolhidos pela polícia, permanecendo na casa apenas o otá de Exu e a espada de Oyá, por terem sido escondidos da polícia. A Yalorixá Maria de Oyá entrou em profunda depressão, vindo a falecer exatamente um ano depois, em maio de 1939" (ASSIS e SANTOS, 2016, p.231).

Outros casos nos ajudam a relembrar o tratamento dado às religiões de matrizes africanas. Para citar dois: os controles das "casas de macumba", práticas de feitiçaria, magia, ao serem alocadas como assunto das Delegacias de Jogos de Azar e tratadas como práticas criminosas; o outro, seria as formas de montar coleções em museus, localizando os materiais em sessões de tóxicos, entorpecentes e mistificação, museus de criminologia. Oliveira (2014, p.66) nos ajuda com alguns exemplos: Coleção Perseverança (Instituo

[3] Disponível em https://www.irdeb.ba.gov.br/soteropolis/?p=11700

histórico e geográfico de Alagoas, em Maceió); museu Estácio Lima em Salvador- Museu afrobrasileiro da Bahia; Coleção Magia negra no Rio de janeiro[4], tombada pelo IPHAN em 1938 (CORRÊA, 2005).

Raimundo Nina Rodrigues, médico, propôs um projeto de controle psiquiátrico como contrapartida às repressões brutais observadas nas intervenções feitas pela polícia (SERRA, 2011). De acordo com Ordep Serra (idem) a proposta mantinha a perspectiva de policiamento e, embora fosse de outra ordem, continuava violenta como as intervenções promovidas pelo Estado. Esse autor demonstra que apesar de Nina Rodrigues e seus seguidores aparentemente se posicionarem contra as batidas policiais, lucraram com elas, tendo em vista que muitos materiais foram retirados a força dos terreiros e casas invadidas. Posteriormente, tornaram-se elementos de exposição em coleções de museus, onde foram associados – objetos, praticantes e cultos – diretamente à criminalidade, ao desvio social e aos aspectos negativos vinculados ao que se chamou de magia negra e feitiçaria.

Embora a Constituição de 1891 tenha apontado o fim do regime do padroado, a separação entre religião e Estado, e alguns autores como Patrícia Birman, Giumbelli (2008), Paula Montero, comentem que nesse documento começamos a tratar da questão da liberdade religiosa, nada mudou para as religiões de matrizes africanas, porque não tinham sido reconhecidas como religião, o que seguia excluindo e alijando-as da vida social e do que se pretendia enquanto Brasil. Ainda relembro que, nesse período, o país ainda estava por decidir se assimilava ou não as populações negras recém libertas dos grilhões, então pensar qualquer característica delas passava por essa tensão.

O que Giumbelli (2008) indica é que em que pese os debates e essas mudanças legislativas, a Igreja Católica continuava privilegiada, porque assumida como base moral e dos bons costumes da nação. Esses privilégios foram percebidos com a notável legitimidade e capacidade da Igreja posicionar-se no espaço público. É como se a base cristã fosse uma esfera acima e quase inata do nosso país. E, as outras religiões, apenas parte de referências culturais.

As populações negras e todos elementos advindos de suas cosmologias começaram a ser encaixados na chave da cultura e, assim, puderam ter um lugar na nação

[4] É importante pontuar que está em andamento uma campanha de mobilização denominada *Liberte nosso Sagrado*, que reivindica a devolução dos objetos apreendidos. Realizaram o lançamento de um documentário sobre a temática também. Página online: https://m.facebook.com/profile.php?id=245804462571950&ref=content_filter

brasileira sem incomodar o domínio da objetividade, da política, do poder e do espaço público. Arthur Ramos foi um dos autores assim como Edison Carneiro (SILVA, 2002) que chamaram atenção para o reconhecimento de que os negros possuiriam cultura. Isso mostra um período de influência do culturalismo e do relativismo cultural no Brasil.

O projeto de um Estado secular, indicado lá na constituição de 1891, pensando a liberdade de crença e de culto mostra como ele não confere legitimidade às religiões de matrizes africanas que, por serem parte da cultura, caberiam no domínio do privado, onde podemos ler - liberdade de culto desde que não venha ferir a moral e os bons costumes, nem provocar alvoroços públicos- como a formalização da separação das religiões de matrizes africanas das instâncias de poder e políticas. Uma vez que a legitimidade para atuar no espaço público era regalia do cristianismo. Essa menção sobre ter liberdade de culto ainda que respeitando a "moral e bons costumes" permaneceu por muito tempo na legislação brasileira.

O que começamos a enxergar é que algo por trás dessa organização da nação brasileira, existe um pano de fundo que alguns autores, como Bruno Latour (2002, 2013), chamaram de modernidade. Essa base nos permite afinar nossa percepção para os pressupostos dispostos de modo binário e classificatório, que configuram os grandes divisores, como natureza/ cultura.

Começo a acionar esse debate porque ele nos auxiliará no olhar tanto para o modo como Estado brasileiro foi posicionando as religiões de matrizes africanas, bem como para a forma acadêmica de abordá-las. Aquele campo da cultura, da subjetividade que apenas citei, faz parte de uma maneira mais ampla que toma as religiões de matrizes africanas como crenças e representações. Essa caracterização fez com que fossem dispostas de modo diferente de outras religiosidades presente no país. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis.

Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexo central da relação entre religião e modernidade. A noção de crença é fundamental para compreendermos a maneira com que as religiões de matrizes africanas são (des)tratadas, desqualificadas e como não são levadas a sério como algo mais do que apenas religião (NASCIMENTO, 2016), porque esse mesmo conceito também fora reducionista.

Giumbelli (2011) elaborou um diálogo entre Talal Asad e Bruno Latour pertinente para pensar a categoria *crença.* O autor argumenta que a noção de crença serve "tanto à

definição moderna do religioso quanto permite entender certas características do modo como a modernidade concebe o social" (idem, p.328). Para articular o texto utiliza o material de Talal Asad (2003), *Formations of the secular*, em que este último discorre sobre a convivência entre a religião e a modernidade, o que muito interessa para esta pesquisa. O secularismo é visto por esse autor como um dos princípios da modernidade.

A intenção, então, é a de tentar articular alhures, essa perspectiva de modernidade, com a formação do secular e o local da crença, advogando que essa configuração não foi pensada de modo a incluir com a mesma dignidade que a matriz cristã recebe, as religiões de matrizes africanas.

A construção de um Estado secular chama atenção para a atuação dessa categoria como um marcador, que define e estabelece as fronteiras entre religião e Estado, sociedade e outras religiões. Suscita também o debate sobre a presença do religioso no espaço público. Aqui tocamos num tema que importa pontuar. Ao falar do secular falamos, consequentemente, do religioso. Como argumentaram Patrícia Birman e Paula Montero durante uma mesa na ANPOCS (2017), trata-se de um par imbricado, relacional. Ao advogar a favor de um modelo de Estado secular, laico, marca-se também o que se entende por religioso[5]. Para este também existem pressupostos daquilo que encaixa ou não dentro dessa nomenclatura.

Por muito tempo – e arrisco dizer que até hoje vemos alguns resquícios-, religião era aquela entendida como algo relacionado à igreja e, esse modelo institucional, muito tem a dizer sobre quais bases estão assentadas muitas abordagens sobre o par secular-religioso. Dessa forma de perceber religião já inferimos que as religiões de matrizes africanas não estão incluídas.

Parece ser sempre uma tensão quando o debate tenta fazer as religiões de matrizes africanas encaixar na articulação do par secular-religioso porque estão posicionadas nem em um, nem somente no outro. Como afirma a Iyalorixá Watusi Ti Oya, ex-superintendente de Igualdade Racial de Goiânia, "Nós não temos essa coisa de secular e religioso, ou melhor, é que nós temos esses dois juntos, só que o tempo todo. Não tenho como dizer que hora é o secular e que hora é somente o religioso porque não vivemos

[5] Talal Asad (2010) argumentou contra as tentativas de elaborar definições universalistas para religião. "O meu argumento é de que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma produto histórico de processos discursivos" (ASAD, 2010, p.264). Já as referidas autoras, na tentativa de abranger outras religiões e fugir dos supostos que implicavam uma base de análise cristã, optam pelo termo religioso.

assim! O barracão é sagrado mas minha casa também é assim como minha vida, assim como o ato de comer". Essas afirmações viram motivo para acusações porque quebram a regra mestra da modernidade - a separação, e daí vemos a dificuldade de posicionar essas religiões de acordo com o modo de classificação dos modernos.

Acusações estas que desqualificam e começam a tentar dizer o que é religião ou não. Os reflexos dessas separações podem ser vistos, por exemplo, na decisão de um juiz[6] Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Afirmou que candomblé e umbanda não são religiões porque não possuem um livro base, a crença em um deus e estrutura hierárquica. A ação tratava sobre o pedido de retirada de vídeos do YouTube que ofendem essas religiões.

As separações entre secular e religioso, natureza e cultura, colocam o cenário como em função de regimes de verdade. O jeito moderno de pensar a vida coloca os ocidentais como aqueles que sabem e os outros, nesse caso as religiões de matrizes africanas, como aqueles que creem (LATOUR, 2013). Coloca os modernos com uma vantagem epistemológica.

Um exemplo é aquele em que os saberes ocidentais e modernos, objetivos, científicos, são indicados como verdadeiros, em contraposição aos saberes populares, de curandeiros, rezadeiras, raizeiras, tratados como crendices, cultura popular. Por estarem localizados nessa chave, da cultura, podem ser colocados no domínio do incerto, podem mudar, inclusive deixar de existir. Aqui somos remetidos à uma crítica a um excesso do relativismo cultural que entende tudo como cultura, anula das diferenças e que tolera muitos "aspectos culturais" porque o que nos une é a natureza que temos em comum- essa sim, inquestionável para os modernos (LATOUR, 2002).

Um outro par decorrente do modo moderno de classificar é o da tolerância/ intolerância. Vejamos mais a seguir.

Racismo religioso como operação de um dispositivo de racialidade

Neste tópico, a ideia é de tentar mostrar como o conceito de dispositivo de racialidade nos permite entender os fatos e acontecimentos citados, no tópico sobre aspectos históricos e modernidade, como racismo religioso. Essa expressão é entendida,

[6] Disponível em: <https://dellacellasouzaadvogados.jusbrasil.com.br/noticias/119874570/oab-critica-decisao-de-juiz-que-disse-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes>

então, como uma das operações do dispositivo de racialidade. Para tal intento comentarei sobre o par tolerância- intolerância e utilizarei como base os escritos de Sueli Carneiro (2005) sobre o dispositivo de racialidade. Comentarei alguns efeitos do dispositivo olhando para algumas legislações e casos mais recentes.

Outro par que a modernidade faz emergir é o da tolerância- intolerância. Também tem sido de grande interesse dos estudos de religiões assim como o secular, as religiões no espaço público. O suposto de que os modernos estejam no polo da natureza e os outros no da cultura, aponta para uma divisão assimétrica que confere aos primeiros uma espécie de possibilidade de escolher, optar por aquilo que pode ser tolerado ou não. Uma certa arrogância faz parte desse agenciamento que desqualifica as religiões de matrizes africanas em diferentes aspectos. A religião aparece também como opcional de um modo que a ciência não é (ASAD, 2010, p.275).

Tolerar sugere uma constante tensão de que ora pode vigorar sob a construída imagem de respeito ora pode se decidir apagar. Como bem coloca Goldman (Jornal Adital,2014), "significa que a tolerância sempre envolve um sentimento de superioridade que permite até mesmo ser "tolerante" com os outros". Num mesmo sentido, Tomás y Valiente, segundo Fernandes (2017, p.125), rejeita a tolerância e a define como uma 'concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase– te tolero, pero podría no hacerlo". A tolerância vista então como uma indulgência.

Enrique Dussel (s/d) faz uma discussão sobre a intolerância indicando que ela articula uma certa unidade entre teoria da verdade e o poder político. Segundo este autor "el intolerante afirma "poseer" la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como "verdadero" (s/d, p.01). De acordo com o autor a tolerância só pode ser promovida ao sujeito com menos poder, uma vez que "o sujeito dominante/ hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele" (DUSSEL apud FERNANDES 2017, p.125).

O par tolerância/intolerância faz parte do mesmo viés assimétrico que separou natureza e cultura, e está diretamente relacionado à atitude de tomar as religiões de matrizes africanas como crença. Embora o projeto de um Estado secular e o discurso sobre o pluralismo religioso sejam centrais no Brasil atualmente, o que observamos é que ainda parece existir uma percepção tácita de que algumas religiões "seriam menos propensas do que o cristianismo à modernidade, à racionalidade e à democracia" (MONTERO, 2012, p.176). Isso nos remete ao que Mariano (2007, p.176) conseguiu

apreender de Habermas (2003) sobre as leis acerca da liberdade religiosa e a tolerância recíproca entre os diferentes grupos religiosos serem consideradas precursoras da democracia moderna.

O entendimento que se tem nesse texto é de que a articulação do par tolerância/intolerância não consegue abranger a profundidade do que movimenta as violências praticadas contra as religiões de matrizes africanas. O racismo religioso, expressão em que aposto aqui seria, então, parte da operação de um dispositivo de racialidade. Ao compreender mais sobre este termo conseguiremos refletir sobre a coerência dele para tratar do racismo religioso como forma de qualificar as violências contra as comunidades de terreiro.

Esse conceito, elaborado Sueli Carneiro (2005) na tese de doutoramento, é de base foucaultiana. A partir da noção de dispositivo de Michael Foucault, a autora constrói sua argumentação sobre a formação do dispositivo de racialidade. Segundo Carneiro (idem, p.39), a

> noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas.

E ainda, como essas práticas se articulam e realimentam, cumprindo funções estratégicas. Esse argumento é também o que faz com que esse conceito tenha ganhado espaço dentro da abordagem que procuro construir.

A partir de Foucault compreende-se que o dispositivo é um articulador de poder, que engendra uma multiplicidade de elementos; um conjunto que engloba desde discursos, instituições, enunciados científicos, leis, a moralidades. Todo dispositivo cumpre, ainda, determinados objetivos e funções estratégicas. Este conceito, aplicado ao campo da racialidade, permite apreender "as relações raciais no Brasil como um domínio que produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação, conformando um dispositivo de racialidade" (CARNEIRO, 2005, p.34).

Tendo em vista a base teórica acionada pela autora, observa-se que a formação de um dispositivo tem a ver com a colaboração de outros dispositivos de poder. Ela cita o biopoder como um daqueles que permitiram a formação do dispositivo de racialidade. Foucault (2002), discorre sobre a Guerra das raças verificada antes do século XIX. Comentando aqui de modo breve, e por vezes superficial sobre o que o autor escreveu, as

técnicas[7] disciplinares e o poder começam a ser estatizados a partir da mudança desse modo de guerra, que passa a ser uma guerra das classes.

O controle da vida e do biológico, apropriados pelo Estado passam a ser instrumentos. Ou seja, ocorreu também a estatização do biológico. As mudanças e tensões das relações de poder transformaram a luta de raças em lutas de classes, mas 'raça' não foi deixada de lado. A retomada aparece no formato de racismo de Estado, configurando um novo poder.

Esse novo poder, na leitura de Sueli Carneiro (2005) permite vislumbrar a influência do biopoder nessa outra época citada que, agora articulado num racismo de Estado, revela o dispositivo de racialidade/ biopoder. O racismo de Estado, então, passa a ter uma função estratégica, que se funda no controle sobre a vida. Essa tecnologia de poder trata da questão sobre quem você faz viver ou deixa morrer.

Uma função estratégica que vai cumprir dentro do Estado configurando uma tecnologia de poder que sucede as técnicas disciplinares mas não as dispensa. Na verdade, transforma-as, adequando aos novos objetivos. Afirma o autor que "a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização" (FOUCAULT, 2002, p.305). A função assassina do Estado poderá ser assegurada desde que o Estado funcione no modo biopoder, pelo racismo (idem).

Talvez entendamos melhor quando Sueli Carneiro (2005, p.94) indica que

> concorrem no domínio da racialidade no Brasil os dois gabaritos de inteligibilidade: o do dispositivo de poder, voltado para o adestramento e eleição/ subordinação das racialidades; e, em dimensão mais ampla, opera a lógica do biopoder conformando em nosso entendimento um dispositivo de poder híbrido: o dispositivo de racialidade/ biopoder um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte. (...) O biopoder instala os segmentos no polo dominado da racialidade numa dinâmica em que os cídios em suas diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela conivência, tolerância ou indiferença da sociedade.

O dispositivo de racialidade vai se informar de todas as caracterizações, estereótipos, estigmas, relacionados aos negros ao longo do processo histórico de colonização e depois das perspectivas racialistas do século XIX (CARNEIRO, 2005). Agrega tudo isso e adequa a sua nova estratégia, sua nova função estratégica constituindo,

[7] Para o autor aparecem primeiro tecnologias disciplinares do trabalho, técnicas de poder centradas no corpo que tentavam organizar espacialmente os corpos.

então, uma outra estrutura social. E isso significa articular, no caso brasileiro, configurar a nova estrutura social que se fez necessária depois da abolição da escravatura e advento da República. Todo esse arcabouço vem também no bojo de um projeto de modernidade que essa República traz na sua formação. É o que conseguimos acessar, por exemplo, a partir da produção do discurso médico e jurídico assim como nos materiais produzidos pela imprensa, contra as populações negras.

Sueli Carneiro (2005) concordando com Foucault, fala que uma das melhores maneiras de se pensar o dispositivo é a partir dos efeitos de poder que ele provoca, dos efeitos de poder que determinados domínios instituem. O epistemicídio é fundamental na constituição do dispositivo de racialidade e configura um desses efeitos. Já que um dispositivo é sustentado e sustenta poderes e saberes. Tomar as religiões de matrizes africanas e os saberes tradicionais como crença faz parte desse processo de epistemicídio.

A autora comenta sobre a instalação do epistemicídio no Brasil, enfatizando a atuação da Igreja Católica através da censura, condenação, supressão do conhecimento nos processos de controle (idem, p.102). Num primeiro momento as violências foram justificadas porque negros eram vistos como sem almas; depois, a razão toma o lugar desta última categoria para justifica a não- educabilidade dos negros num processo de laicização do Estado (idem, p.104). Ao mesmo tempo em que endossava a desqualificação de saberes e de sujeitos.

É o que vemos na afirmação da autora que tem nos acompanhado nesse diálogo, quando fala que o epistemicídio atua como operador para consolidar hierarquias produzidas pelo dispositivo da racialidade. Ele realiza, nas suas vinculações com a racialidade, a perspectiva de seres humanos instituídos como diferentes e inferiores; distribui e marca o bem e o mal entre as raças. Isso se vê refletido diretamente no tratamento dado às religiões de matrizes africanas.

A perspectiva adotada por Sueli Carneiro (2005, p.97), para o epistemicídio, é de que se trata de um processo de "anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados" e como "um processo persistente de produção da indigência cultural", isso porque – continua Sueli Carneiro – "não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes". Ocorre um sequestro da racionalidade do Outro e em alguns –muitos – casos, a assimilação cultural que lhe é imposta (idem). Eu diria que para além do nível epistemológico, os agenciamentos deste dispositivo se dão a nível ontológico.

O dispositivo de racialidade, foi articulado e atualizado conforme os períodos sociais, o que incluiu a formação de discursos no Brasil que colocaram o uso do termo raça como algo a ser abolido e quase um crime de etiqueta. Antônio Sérgio Guimarães (1999) discorreu sobre isso com maestria. A racialidade vigorante no Brasil tem âncoras no processo histórico colonialista que toma raça como um operador fundamental para estabelecer hierarquias e empreender a colonialidade do poder (do ser, do saber, da economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, cosmogônica...).

Os agenciamentos desenrolados a partir desse contexto marcam nosso país duramente até hoje e seguem se modificando, atualizando... É, então, a especificidade do modo como as relações raciais se constituíram no Brasil, ou seja, fundadas numa hierarquia racial, que nos autoriza pensar num dispositivo de racialidade como estruturador das relações raciais no nosso país. As violências praticadas contra as comunidades de terreiro não escapam ao racismo. Tipificar como caso de intolerância parece silenciar mais uma vez a complexidade e as imbricações dessas violências com uma estrutura racializada.

Efeitos do dispositivo de racialidade podem ser encontrados na legislação relacionada às religiões de matrizes africanas, que acaba por construir a legitimação do discurso da tolerância/ intolerância. Aponto nesse sentido que uma das implicações é a invisibilização do racismo religioso porque a construção através do dispositivo desvia o olhar do campo da racialidade embora seja fundado nela. Temos, então, propostas de leis que promovem o discurso da tolerância e que em sua maioria não são aplicadas minimamente. Algumas formulações legislativas convergem em função de estratégias racistas.

Conseguir identificar em um boletim de ocorrência que a violência sofrida foi um caso de 'intolerância religiosa' está muito distante da eficácia de proibir um terreiro de seguir seu modo próprio de funcionamento e existência, como aconteceu em Santa Luzia-Minas Gerais, em 2017. Estipularam dia, horário e como devem ser realizados os cultos do terreiro de Candomblé da cidade e, "caso as normas não sejam cumpridas, o terreiro está sujeito a multa diária de R$ 100. O documento proíbe, inclusive, a prática de cultos silenciosos fora das datas" (JUSTIFICANDO, julho de 2017).

Outras operações do dispositivo de racialidade podem ser vistas nos casos que aconteceram em Sergipe foram apresentados por Ilzver Oliveira (2014, p.19). O autor deu enfoque a dois processos que foram instaurados em 2011 para apurar infrações de

perturbação de sossego alheio:

> a proibição de funcionamento do Templo Espírita Umbandista São Bartolomeu, no Estado de Sergipe, referente ao Processo Judicial n.o 201188701190, que tramita perante o 1º Juizado Especial Cível e Criminal da Comarca de Nossa Senhora de Socorro, Estado de Sergipe, e do Inquérito Civil Público contra o Abassá Ogum Megê, da cidade de Aracaju.

Este mesmo autor (2014, p.18) relembra que o aparato de medidas legislativas que se referem às comunidades tradicionais no país tem lá sua robustez. Vejamos: a Constituição de 1988, com ênfase no Artigo 5º que trata da liberdade de expressão; a Lei Caó" (Lei 7.716/89; modificada pela Lei 9.459/97) e o Estatuto da Igualdade Racial, Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que aborda especificamente o tema da religiosidade no Capítulo III; criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; a Lei federal no 11.635 de 2007, do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, comemorado no dia 21 de janeiro; o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; a presença de um parágrafo no Código Estadual[8] de Proteção aos Animais que destaca a liberdade das religiões de matriz africana para realizarem os procedimentos ritualísticos com a utilização de animais.

Houve também a criação do disque 100, órgão ligado à ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), um dos mecanismos utilizados para a denúncia de violações de direitos, e que tem recebido um número crescente de denúncia com relação ao racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas.

Em concordância com Oliveira (idem), de fato temos atualmente muitas leis que permitiriam melhores condições de vida às comunidades de terreiro. Contudo, pensando a operação do dispositivo de racialidade, a mesma instância que produz essas leis é a que nega os direitos dessas comunidades. Oliveira (2014, 62) percebe que se "a repressão policial e dos órgãos do sistema de justiça não são explícitas", é porque "apresentam de outras formas- sutis- veladas de negação de direitos dos afrorreligiosos". E no caso de Santa Luzia- MG nem podemos dizer que a justiça agiu de modo 'sutil' e 'velado'.

As legislações cumprem o que o Brasil assinou em acordos e termos internacionais. Quem procurar vai encontrar a existência delas. Já o funcionamento e

[8] Necessário verificar ainda a amplitude disso nos estados brasileiros.

efetividade constituem outro assunto. Geraram algumas mudanças e atitudes que servem para remediar, entretanto, não avançam tanto quanto necessário porque não rompem com a estrutura que é racializada. Por exemplo, conseguir a acesso à isenção de IPTU para templos religiosos- uma movimentação homérica que na maioria dos casos não resulta em nada. Para além de um registros com CNPJ, outras exigências ficam por vezes inacessíveis e rompem com o modo de existência e funcionamento dos povos de terreiro. Logo, entende-se que a noção de "templo religioso" não inclui as especificidades dos povos de terreiro.

Muitas acusações assolam as comunidades de terreiro atualmente, que chegam a fechar casas das religiões de matrizes africanas sob a alegação de perturbação do sossego, poluição sonora, poluição ambiental e maus-tratos a animais, casos de cobrança de impostos. Verifica-se que ainda que exista uma legislação que 'ampara' as religiões de matrizes africanas, outras formas de operação do racismo de estado encontra formatos de acusações que tornam a inviabilizar a existência dos terreiros. É o uso funcional de categorias de que falou Catherine Walsh (2009) que não tencionam as estruturas racializadas e as assimetrias sociais. É também uma das formas de decidir quem o Estado deixa viver ou faz morrer.

Recentemente, após discussões levantadas por proposições de leis, que possam regular o sacrifício ritual de animais, em diferentes estados do país (ORO, 2005; GOLDMAN, 2015; COELHO et al, 2016; VIEIRA e SILVA, 2016, dentre outros). Assim, outros setores começaram a se pronunciar sobre as questões, como aqueles que advogam pelos direitos animais. Outros abordam o tema como forma de evidenciar que se trata de, mais uma vez, posicionamento racistas do Estado e dos proponentes das leis para com as religiões de matriz africana. Uma vez que o discurso camuflaria a tentativa de embaraçar a prática religiosa desses grupos, o que contradiz o próprio Estatuto da Igualdade Racial- para citar ao menos um dos instrumentos jurídicos.

Conforme exemplifica Ilzver Oliveira (2014, p.141), "no Rio Grande do Sul, por pressão de políticos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais tem sido acionado na tentativa de coibir os sacrifícios rituais do candomblé". Um trecho da proposta vedava a realização de cerimônias religiosas em que fossem feitas imolações de animais. Mas segundo Silva (2007 apud Oliveira, 2014), ainda que tenha sido barrada a ação, ocorreram alguns processos como aquele contra a Mãe de santo Gisele Monteiro da Silva, "condenada a trinta dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro".

Em São Paulo, por mais de uma vez pudemos ver a tentativa de emplacar uma legislação semelhante. Em 2001, foi proposto o projeto de lei 992/2011[9], que proíbe o sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no estado de São Paulo. Em 2016, no município de Cotia (SP), propuseram a lei 1960 que dispunha "sobre a proibição da utilização mutilação e/ou sacrifício de animais em pesquisas, em rituais religiosos ou de qualquer natureza" (COTIA, 2016). A votação em 2017 gerou grande mobilização por parte dos afrorreligiosos. De acordo com matéria divulgada em abril de 2017, pelo ConJur, o advogado Hédio Silva Júnior declarou que "a norma também viola leis federais que já tratam de maus tratos contra animais e discrimina religiões ao presumir que todo abate desses seres é errado, enquanto a morte para fins comerciais é sempre considerada legítima".

O tema sobre a imolação de animais é complexo porque envolve a capacidade dos julgadores de compreenderem que trata-se de uma outra forma de viver muito além de mera crença em que se supõe que as práticas podem ser facilmente alteradas. Toca na questão de segurança alimentar também, uma vez que os animais são preparados ritualisticamente para alimentarem às divindades e também toda a comunidade, já que não se desperdiça. Mexer nesse ponto é modificar a relação que as comunidades estabelecem com os animais, os territórios, as divindades, as pessoas. Este é um assunto que será melhor desenvolvido noutro lugar.

O que se pode observar é que para além da existência de leis que possam melhorar as condições de vida das comunidades de terreiro, o discurso da tolerância segue invisibilizando o racismo religioso e jogando com as possíveis operações do dispositivo de racialidade. Este, por ser uma rede de elementos heterógenos, consegue operar em esferas diferentes que atingem as religiões de matrizes africanas, atualizando-se.

Considerações finais

A proposta apresentada neste texto foi a de estabelecer um breve diálogo com bibliografias que nos permitissem falar sobre o histórico do tratamento relegado às religiões de matrizes africanas, sobre as consequências da modernidade, bem como que possibilitassem o debate sobre tolerância/intolerância e racismo religioso.

[9] Projeto de lei proíbe sacrifício de animais em rituais religiosos em SP. Nota do dia 18/ outubro/2011. Disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/10/projeto-de-lei-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-em-sp.html > Acesso 27/07/2017.

A expressão racismo religioso parece-me mais adequada, portanto, para abordar as violências contra as religiões de matrizes africanas. Retomamos alguns aspectos da história e também, um trecho talvez mais teórico, sobre o dispositivo de racialidade, abordado para ajudar a refletir sobre o racismo religioso. O que vimos nas primeiras partes do texto foi que o tratamento dado às religiões de matrizes africanas esteve respaldado por práticas e concepções racistas, seja num racismo biológico seja no uso de raça como um conceito social.

O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas divisórias de efeitos ontológicos e também respaldado o racismo de Estado. É importante assumirmos condutas anti-racistas para romper diariamente com este dispositivo. Igualmente importa romper com as separações impostas pelo que Latour (2013) chamou de Constituição moderna.

Movimentar a noção de racismo religioso em detrimento de intolerância religiosa faz parte do que venho desenvolvendo no mestrado. A intenção é continuar seguindo as operações do dispositivo de racialidade mas dando ênfase nos aspectos das resistências, já que toda situação de poder, todo dispositivo de poder, produz a sua própria resistência. Os mundos possíveis, o *outrem* deleuziano também estarão nos horizontes da pesquisa.

As questões relacionadas às legislações e às tensões com Estado e espaço público, já são temas desenvolvidos por outros pesquisadores. O que interessa para seguir com esse trabalho, agora, é a possibilidade de aprender com as comunidades de terreiro, que seguem resistindo independente das inúmeras atualizações do dispositivo.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: R. de Almeida & C. Mafra (orgs.). *Religião e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome. 2009.

ANPOCS. Mesa 28- Pesquisar religião, pensar a sociedade: um panorama dos estudos em religião no Brasil. Caxambu, Minas Gerais. 41º Encontro Anual Anpocs, 2017.

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

ASSIS, Maria Elisabete A.; SANTOS, Taís V. (Org.) *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres* / Maria Elisabete Arruda de Assis; Taís Valente dos Santos. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. 246 p. : il.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade,* v. 32, nº 1: 209-226. 2012

BRASIL, Lei 12.288/10. *Estatuto da Igualdade Racial*. Brasília, DF: Presidência da República, 2010.

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado. Faculdade de Educação. USP. 2005.

COELHO, Carla Jeane H.; OLIVEIRA, Liziane Paixão S.; LIMA, Kellen Josephine M. Sacrifício Ritual de animais não –humanos nas liturgias religiosas de matriz Africana: "Medo do Feitiço" e intolerância religiosa na pauta legislativa. *RBDA*, Salvador. v. 11, n. 22, pp 53-82, Mai -Ago 2016.

CONJUR. Limites ao ritual: TJ-SP fica lotado em julgamento sobre sacrifício religioso de animais. Abril/2017. Disponível em: http://www.conjur.com.br/2017-abr-26/tj-sp-lota-durante-julgamento-sacrificio-religioso-animal

CORRÊA. Alexandre Fernandes. A Coleçao Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil.In: Mneme- Revista de humanidades. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. v.07. n. 18, out/nov 2005. p.404-438.

COTIA, São Paulo. Leis municipais. Lei ordinária 1960 de 2016. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/sp/c/cotia/lei-ordinaria/2016/196/1960/lei-ordinaria-n-1960-2016-dispoe-sobre-a-proibicao-da-utilizacao-mutilacao-e-ou-o-sacrificio-de-

animais-em-pesquisas-em-rituais-religiosos-ou-de-qualquer-natureza-no-municipio-de-cotia-e-da-outras-providencias?q=religiosos#

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. EM: *Religião e sociedade,* Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Em : *Horizontes antropológicos,* Porto Alegre, ano 17, n.35, p.327-356, jan/jun.2011.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. Mapa da Intolerância Religiosa Violação ao Direito de Culto no Brasil . Realização *Aamap- Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao próximo*. Editora eletrônica: Multiplike- Tecnologia/ informação/comunicação. 2011

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tania Stolze. Como se faz um Grande Divisor?. In Goldman, Marcio. *Alguma Antropologia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio. Semióticas modernas y semióticas reaccionarias contra las religiones de origen afro. Em: *Diversa- Red de estúdios de la diversidade religiosa en Argentina.* 11-abril-2015.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, 2005, p.102-120.

DUSSEL, Enrique. *Desconstrucción del concepto de "tolerância*" (De la intolerância a la solidaridad). Sem data. UAM-Iz., México. Disponível em: http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância

religiosa contra religiões de matriz africana. Em: *Revista Calundu*. Vol 1,n .1, jan-jun 2017. p.117-136

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

JORNAL ADITAL. Entrevista com Marcio Goldman. Em 28 de maio de 2014.

JUSTIFICANDO. Carta Capital. Justiça impõe regras para cultos de Candomblé em MG quinta-feira 15 de julho de 2017. Disponível em: http://justificando.cartacapital.com.br/2017/07/20/justica-impoe-regras-para-cultos-de-candomble-em-mg/

LATOUR, Bruno. *War Of The Worlds:* what about Peace?. Prickly Paradigm Press, Chicago. 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: editora 34, 2013. (3ª edição)

LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. *Luzes para uma face no escuro*: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015.

MARIANO, Ricardo. "Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros". Em: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) *Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos,* 74: 47-65. 2006.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. In: *Religião e sociedade*, Rio de janeiro, 32(1): 167-183, 2012

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Afrorreligiosidade na mira do racismo. *Correio Brasiliense* / DF – Opinião - pág.: A11. Seg., 3 de Março de 2014.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Intolerância ou racismo?. *Hora Grande.* Outubro de 2016- ano XXI- edição 167

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. Modernidade, raça e intolerância: direitos humanos na encruzilhada. Em: *Anais Encontro da ANDHEP*- Direitos humanos, sustentabilidade, circulação global e povos indígenas. Vitória (ES). 2016

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. A experiência de falar sobre as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Calundu.* Vol.1, n.1, jan-jun 2017. p.142-146

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. *Calem os tambores e parem as palmas*: repressão às religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2014. 239f

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das Religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no direito brasileiro. Em: *Revista de Direito Brasileira.* Ano 5 Vol 10, 2015 p.169-199. DOI: 10.5585/rdb.v10i5.256

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, Novembro de 1997. p. 10-36.

ORO, Ari Pedro. Igreja Universal: um poder político. In: A. P. Oro, A. Corten, J. P. Dozon (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas. 2003

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma

polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 11-31.2005

ORO, Ari Pedro. "Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais". Em: Ari Pedro Oro, Carlos Steil, Roberto Cipriani, Emerson Giumbelli (orgs). A religião no espaço público: atores e objetos. São Paulo: Terceiro nome, 2012 p.181-193

SERRA, Ordep. A tenacidade do racismo. *Rev. Tempo e presença*- Racismo ambiental e Criminalidade: desafios à democracia. Ano 6 - Nº 24 Abril de 2011 Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/24_A_TENACIDADE_DORACISMO_ORDEP_Rev.pdf

SERRA, Ordep. *Os Olhos Negros do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2014. 381p.

SILVA, Carolina Rocha. As múltiplas relações entre traficantes "evangelizados" e adeptos das religiões afro-brasileiras em favelas cariocas. *ANPOCS*- Caxambu-MG, 2017.

SILVA Jr., Hédio."Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil". In: V.G. Silva (org.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP. 2007

SILVA Jr., Hédio. "Intolerância Religiosa e Direitos Humanos". In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs). *Intolerância Religiosa X Democracia*. 1a edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 205-216.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, São Paulo, n 55, setembro/novembro 2002.p. 82-111

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n.67 setembro/novembro 2005.p.150-175.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões afro-brasileiras: significados dos ataques aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *MANA* 13(1): 207-236, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro- Brazilians and Neopentecostalism. Vibrant, Virtual Braz.Anthr. vol.11 n.2.Brasília July/Dec. 2014

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009. 48p.

VIEIRA, Tereza Rodrigues e SILVA, Camilo Henrique. O sacrifício animal em rituais religiosos ou crenças. Em: *Revista de Biodireito e Direito dos Animais* e-ISSN: 2525-9695. Curitiba . v. 2 n. 2 p. 97 - 117 . Jul/Dez. 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re- viver. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural na América Latina:* entre concepções, tensões e propostas. E-book. DocSlide. 2009

Recebido em: 30/01/2018
Aceito em: 10/04/2018

A QUESTÃO DA LAICIDADE DO ESTADO BRASILEIRO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nilo Sérgio Nogueira[1]

Guilherme Dantas Nogueira[2]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9544

Resumo:

Debatemos neste texto, a partir de pesquisa sócio-histórica e de um olhar desde dentro dos Calundus, a questão da laicidade do Estado brasileiro, problematizando algumas consequências da ausência de neutralidade do poder público sobre as comunidades de terreiro. Recuperamos como marco teórico os conceitos de secularismo e laicidade, movendo-nos, em seguida, a demonstrar como a ideia de Estado laico, historicamente, não se aplica ao Brasil. O tema, como debate, é campo de disputa não exclusivo no Brasil para a Sociologia da Religião, e torna-se mais complexo quando exposto junto a elementos que consubstanciam o cenário de racismo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Secularismo; Laicidade; Estado brasileiro; Afrorreligiosidade.

LA CUESTIÓN DE LA LAICIDAD DEL ESTADO BRASILEÑO Y LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS

Resumen:

Debatimos em este texto, a partir de la investigación socio-histórica y de una mirada desde dentro de los Calundus, la cuestión de la laicidad del Estado brasileño, problematizando algunas consecuencias de la ausencia de neutralidad del poder público sobre las comunidades de *terreiro*. Recuperamos como marco teórico los conceptos de secularismo y laicidad, moviéndonos, a continuación, a demostrar cómo la idea del Estado laico, históricamente, no se aplica a Brasil. El tema, como debate, es campo de disputa no exclusivo en el Brasil para la Sociología de la Religión, y se torna mas

[1]Administrador com larga experiência em Gestão Social e Pública. Foi Assessor técnico da Secretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR-PR, tendo responsabilizado-se pela articulação de políticas públicas para terreiros. Tata Kivonda da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i. n.nogueira1@gmail.com.

[2] Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília, sob a orientação da professora Tânia Mara Campos de Almeida. Membro do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Sua participação na escrita deste texto foi apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i. guidantasnog@gmail.com.

complejo cuando es expuesto junto a elementos que consubstancian el escenario de racismo religioso brasileño.

Palabras clave: Secularismo; Laicidad; Estado brasileño; Afroreligiosidad.

Introdução

Objetivamos com o presente artigo debater a questão da laicidade do Estado brasileiro, problematizando algumas consequências da (não) neutralidade religiosa do poder público sobre as comunidades de terreiro e suas religiões afro-brasileiras.

Colonizado por portugueses e pela Igreja Católica – instituição com a qual aqueles chegaram às Américas associados – e criado como Estado a partir de sua herança colonial, o Brasil vivenciou um longo período (Colônia e Império) em que o Catolicismo era a sua religião oficial. No presente, todavia, debates e movimentos em prol de secularismo e de laicidade, condições basilares à concepção de um Estado moderno típico-ideal, são frequentes nesta parte do planeta.

Dentre os grupos sociais que mais clamam por neutralidade religiosa por parte do Estado, destacam-se as minorias populacionais e políticas formadas por afrorreligiosos (o povo de santo), lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (o grupo LGBTTT); e os movimentos políticos feminista (que representa as mulheres, que são a maioria populacional feita minoria política no Brasil) e negro (que representa os negros – que também são maioria populacional feita minoria política no Brasil – e defendem as religiões afro-brasileiras).

Suas reivindicações, vistas como um todo, são por mais direitos individuais e coletivos (direito ao corpo, à não-discriminação por gênero, raça ou sexo, etc.) e por segurança e garantias para a livre prática religiosa, prevista na Constituição brasileira. Esta, por sua vez, não é neutra no que tange à religião e cita ao deus cristão em seu preâmbulo. Igualmente, não traz em nenhuma linha o verbete "laico" ou quaisquer de suas derivações (BRASIL, 1988).

O texto deste artigo está dividido em dois momentos principais, trabalhados em três itens: no primeiro momento, restrito ao primeiro item, recuperamos, como marco teórico, o debate sobre os conceitos de secularismo e laicidade; no segundo momento, dividido em dois itens, fazemos um apanhado geral, histórico, sobre a (não) aplicação do conceito de laicidade no Brasil desde os tempos da Colônia até o presente, passando

pelo Regime Militar. Como forma de finalização, há uma última sessão, que apresenta as breves considerações finais do texto.

Ainda relevante à construção da pesquisa que embasa este artigo e sua discussão, apresentamos nosso lugar de fala, ademais de pesquisadores, como ogans do terreiro Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i, de Belo Horizonte/MG, que pratica a Umbanda e o Candomblé. É este que nos permite situarmo-nos e falarmos desde dentro dos terreiros e do movimento afrorreligioso, do qual fazemos parte como ativistas. Nosso terreiro é familiar e sexagenário e nossa inserção a partir dele na vivência comunitário-afrorreligiosa, a partir de cargos de liderança, é uma experiência de toda a vida. Como ogans, ademais, somos atores políticos de nossa comunidade religiosa (NOGUEIRA, 2017) e participamos ativamente de suas relações públicas.

Laicidade e secularismo estatais – definindo os conceitos

O conceito de laicidade é polissêmico, todavia, suas diversas interpretações convergem para a ideia de neutralidade de posições com relação à religião (NASCIMENTO, 2011; BALDI; 2016; ABUMANSUR, 2016). Aplicado ao Estado, implica, portanto, na neutralidade estatal em assuntos religiosos. Em outras palavras, Estado laico é aquele que se mantém neutro/afastado/apartado da esfera religiosa e seus debates.

Há diferentes maneiras em que a laicidade, como princípio, pode ser observada em um Estado-nação concreto, que vão variar desde um afastamento mais pronunciado entre a esfera política e a religiosa, até casos em que a separação de Estado e religião – e com isso a própria laicidade – é questionada. Como exemplos latino-americanos opostos, representando cada um desses extremos, é possível citar a Uruguai, México e Cuba por um lado, como os três únicos países que não mencionam ao deus cristão no preâmbulo de suas constituições (ABUMANSUR, 2016; CUBA, 2003); e à Argentina por outro, em que a Carta Magna do país, mesmo após reforma realizada em 1994, assegura a liberdade de credo a todos, mas mantém, em seu segundo artigo, que "*el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano*" (ARGENTINA, 1994).

O cientista social Edin Abumansur (2016) explica que o fato de um Estado manter uma religião oficial não implica que não possa ser visto como laico, ainda que por premissa conceitual um Estado laico típico-ideal deva ser totalmente a-religioso.

Segundo explica o autor, o central para a laicidade na prática é que o Estado não interfira nos direitos à livre crença e à livre prática religiosa das/dos cidadãs/ãos – que os assegure, mais adiante – e que se mantenha aberto ao diálogo democrático entre as diversas visões de mundo – religiosas ou não – presentes em seu território. Para o autor, é a partir deste diálogo democrático que o Estado deve se pautar, e não por uma única visão de mundo religiosa (ainda que oficial). Ou seja, a laicidade estatal não tem que implicar em ateísmo generalizado, mas em um Estado mais democrático, ainda que isso leve à constante presença pública de instituições religiosas.

O sociólogo Ricardo Mariano (2011), por sua vez, também defensor da ideia de que laicidade implica em pluralidade de possibilidades no que tange a crenças (ou mesmo a ausência destas), oferece a seguinte definição:

> A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Conforme Abumansur (2016, p. 19), "a expressão mais visível da laicidade do Estado foi a emergência de um campo religioso que se configurou na forma de um mercado desregulado de religiões, diferentes agentes e agências oferecendo seus produtos religiosos em uma situação de livre concorrência"[3]. Esses produtos, por sua vez, estão ao alcance de todas e todos, sem que caiba ao Estado determinar qual deve ser escolhido e consumido por cada cidadã/ão.

Segundo Mariano (2011), o conceito de laicidade é quase sinônimo daquele outro de secularismo – inclusive, o verbete "laico" e suas derivações se traduzem para a língua inglesa e alemã, dentre outras, como os equivalentes literais à palavra portuguesa "secular" e suas derivadas. Em português, espanhol e francês, conforme o mesmo autor

[3] A ideia de de "mercado religioso" advém da Sociologia da Religião. Grosso modo, compara a forma como as diferentes religiões são apresentadas às pessoas com aquela de produtos de consumo no mercado. Assim, a laicidade interfere na regulação do mercado religioso. Em um mercado totalmente desregulado (Estado laico), pessoas podem consumir a religião que quiserem – ou não consumir. Em um mercado religioso regulado (Estado religioso), pessoas são forçadas a escolher a religião oficial, que exerceria, no limite, monopólio religioso. Cenários intermediários também se aplicam.

há diferenciação das palavras, sendo a ideia de laicidade mais exata/operacional do que a de secularismo. Este, segundo explica, refere-se a

> processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas (idem, p. 244).

Ainda assim, Mariano (2011) concorda com o postulado de Abumansur (2016), de que os conceitos de laicidade e secularização são confundidos na prática, sem que isso cause maiores problemas teóricos.

De acordo com o sociólogo José Casanova (1994), o termo secularização tem dois sentidos conceituais. O primeiro advém, historicamente, de uma noção da Igreja Católica medieval, que separava o mundo dos humanos (a terra) em duas esferas. Uma era apenas acessível à própria Igreja, sendo assim interna e religiosa; e a outra, externa, possuía acesso amplo, com contato entre templos religiosos e o mundo a seu redor. Esta segunda era nomeada secular.

Havia na estrutura do catolicismo medieval dois grupos de religiosos: (1) os que passavam a vida enclausurados/internados na esfera religiosa; e (2) os que tomavam parte em atividades externas a essa clausura, como padres que rezam missas, estabelecendo contato, portanto, com a esfera secular. A transição de religiosos da esfera interna para a externa era o que se denominava como secularização. Nesse sentido, enquanto conceito histórico, secularização é um termo específico do catolicismo, aplicado à sua forma de ver o mundo, dividida entre as esferas interna e externa, religiosa e secular – e essa divisão de mundo contava com a mediação exclusiva da igreja católica, a única capaz de transitar entre as duas esferas (CASANOVA, 1994).

O segundo sentido de secularização explanado por Casanova (1994) é aquele que se assemelha no Brasil (na língua portuguesa) ao conceito de laicidade. Conforme o autor, o estudo do verbete católico histórico só faz sentido enquanto origem etimológica do termo hodierno, que se refere "ao processo histórico em que esse sistema dualista dentro" da terra "e as estruturas sacramentais de mediação" entre essa e o paraíso – a terceira esfera do sistema católico, que é um mundo próprio, externo à terra – "progressivamente se quebram até que todo o sistema medieval de classificação

desaparece, para ser substituído por sistemas novos de estruturação espacial das esferas" (CASANOVA, 1994, p.15).

Uma característica central desta seqüência de mudanças históricas, que impede sua verificação em diferentes locais do planeta, é sua dimensão geográfica. Trata-se de um processo definido em função de mudanças no ocidente europeu, conforme salienta o mesmo Casanova (1994, 2006). Refere-se ao progresso, na concepção weberiana, da Europa ocidental. Isso, pois ainda que o catolicismo tenha se espalhado pelo mundo, o processo de secularização descrito por Casanova (1994) é característico da região do mundo que era dominada pela Igreja Católica. Região essa que, via colonização, expandiu sua presença política e dominação, produzindo com isso conceitos e sistemas coloniais próprios, mas também carregando consigo o modo de pensar e de funcionar europeu às terras colonizadas – Américas, inclusive (QUIJANO, 2005).

Ainda que historicamente o processo de secularização tenha sido um fenômeno social localizado ao continente europeu, Estados seculares, ou, ainda, laicos, não são encontrados apenas na Europa. Pelo contrário, como posto acima, encontram-se por todo o planeta, sempre que haja diferenciação formal entre religião e política na estrutura do poder público, com verificável lastro dessa diferenciação e consequente neutralidade na postura que o Estado assume diante de questões religiosas. Isso, sem que tal postura neutra abra espaço para negligências estatais face intolerâncias e racismos religiosos e impedimentos à livre prática de uma ou mais religiões por parte de outra(s).

Notamos, por outro lado, que embora não restritos à Europa, clamores populares por Estados laicos e/ou a efetiva laicização do poder público não são supostos para a verificação de índices elevados que apontam para desenvolvimento de um país em diferentes esferas. Alguns países islâmicos, neste sentido, são exemplos de que Estados religiosos (*strictu sensu*, não modernos), *i.e.* Arábia Saudia e Emirados Árabes Unidos, podem ser economicamente desenvolvidos e religiosos ao mesmo tempo. Igualmente, há Estados islâmicos que, por razões diversas e que não excluem conflitos e dominação imperialista estadunidense, *i.e.* Afeganistão, são exemplos do contrário.

O resultado do processo de secularização é a separação em esferas diferentes entre Estado – circunscrito à esfera pública – e religião – circunscrita à esfera privada/íntima, condição basilar do que conhecemos como modernidade (CASANOVA, 1994; MARIANO, 2011; ABUMANSUR, 2016) – que na América Latina permanece colonial (QUIJANO, 2005). Isso não impede, todavia, conforme argumenta Casanova

(1994), a verificação da presença de religiões na vida pública de um país que se defina – ou que possa ser definido – como moderno.

Finalmente, o debate sociológico sobre secularização e laicidade do Estado, ainda que conceitual, não deve ser considerado como completo sob a premissa de que o total e completo confinamento da religião à esfera privada/íntima, com sua consequente extirpação da esfera e do debate público, seja um ideal a ser alcançado. Com efeito, a proposição de Estados e sociedades ideais não é objeto sociológico. Contrapondo-se, no caso brasileiro, ao discurso de um Estado completamente apartado do debate religioso, defendido por parte da elite letrada nacional, Abumansur (2016) argumenta o seguinte:

> Esse é um grande problema para a democracia [também central ao Estado moderno], pois ele diz respeito diretamente à extensão e à disponibilidade de um dos mais fundamentais direitos da cidadania, que é a participação na esfera pública. Quem defende um Estado laico ideal, supra-histórico, fundado exclusivamente numa racionalidade também ideal e que, em razão disso, gostaria de ver a religião alijada dos debates públicos, acaba promovendo o oposto daquilo que defende: a exclusão política de grandes contingentes da população.
> O secularismo torna-se uma ideologia quando distorce os ideais do pensamento liberal originário. Como ideologia, ele se recusa a reconhecer o papel e o lugar das organizações religiosas no ordenamento social e do Estado, e imagina que a vida moderna e cosmopolita é uma espécie de "fuga da cultura para o reino da razão", no qual não há lugar para a religião. O secularismo torna-se uma ideologia quando pensa ser possível o olhar político sobre o mundo sem a concorrência da forma particular, como a religião o faz. O Estado laico, nesses casos, torna-se uma ideologia e uma bandeira a serviço de interesses de segmentos sociais, em geral da classe média branca, mais receptiva às ideias secularizantes (ABUMANSUR, 2016, p. 20).

O jurista César Augusto Baldi (2016) segue a mesma linha de pensamento de Abumansur (2016) e argumenta que o secularismo não é conceitualmente democrático, nem relacionado por princípio a noções de direitos humanos ou mesmo direitos das mulheres. Igualmente, subordina os conhecimentos advindos da religião e inferioriza o espaço doméstico e suas contribuições à vida pública. Pela mesma forma, estabelece uma noção de normalidade eurocêntrica e, assim, patriarcal e racista. Em suma, para o autor, "colonialidade, sexismo e racismo são o outro lado" do secularismo (BALDI, 2016).

Política e religião no Brasil da formação do Estado ao Regime Militar

Conforme Casanova (1994), fora da Europa nunca se configurou um fervor revolucionário contra a atuação pública e estatal da Igreja Católica, possivelmente porque apenas naquele continente o passado medieval e inquisidor dessa instituição foi vivido. Demais países, conforme o autor, mesmo os dominados e colonizados por europeus como os americanos, nunca apresentaram levantes fervorosos contra a presença pública da Igreja Católica, pois seus Estados já teriam nascido emancipados da mesma.

No caso brasileiro, em particular, esse pensamento precisa ser ponderado. Ao passo que é certo que o Brasil não vivenciou as crueldades do cristianismo na Europa medieval (nem poderia, por simples questão geográfica), o Estado não nasceu emancipado do Catolicismo, que efetivamente foi a religião oficial desde a Colônia até a promulgação da primeira constituição republicana – após o fim do Império – no fim do século XIX (SILVEIRA, 2006; SILVA, 2017). Além disso, ainda que o Tribunal da Inquisição não tenha sido muito atuante no Brasil – apenas duas pessoas, ambas mães de santo calunduzeiras[4], efetivamente foram enviadas a julgamento em Lisboa e condenadas por bruxaria (SILVEIRA, 2006) – indígenas e africanos, escravizados ou não, não possuíam permissão para o livre credo durante os domínios da coroa luso-brasileira, e eram catequizados e convertidos ao Catolicismo.

O preto velho Pai Guiné de Aruanda[5] – mentor espiritual de nosso terreiro e guardião-mor de sua tradição oral –, em diálogo que tivemos sobre as mães de santo calunduzeiras da Colônia, foi enfático em dizer que as mesmas eram forçadas a adotar o catolicismo como religião, jamais sendo a conversão voluntária.

Grosso modo, há dois períodos muito distintos que devem ser considerados no que tange ao estudo das relações entre religião e poder público no Brasil: o primeiro circunscreve os períodos Colônia e Império, ambos oficialmente católicos; o segundo se inicia com a República e, oficialmente, separa Estado e religião. Todavia, neste segundo

[4] O termo Calundu é polissêmico. No sentido usado neste texto, resgatado pela historiadora Laura de Mello e Souza (2002), nomeia o grupo heterogêneo das primeiras religiões de matrizes africanas formadas no Brasil, durante o período colonial – Calundus coloniais.

[5] Lições de pretos velhos são basilares à afrorreligiosidade brasileira e, caso possa haver estranhesa quanto à validade sociológica das palavras dessas entidades na condição de informantes históricos (que aqui sustentamos), as mesmas não devem ser questionadas como guardiãs das tradições orais e das histórias de terreiros. Pelo contrário, as Ciências Sociais brasileiras podem se enriquecer muito com o aprendizado de lições de pretos velhos e demais seres de Umbanda.

período, ainda cabem problematizações – históricas e hodiernas – sobre a efetiva neutralidade do Estado em questões de interesse religioso.

Segundo o antropólogo Renato da Silveira (2006), a presença católica no Brasil Colônia era vasta e estrutural. Ainda que o controle da Igreja estivesse submetido à coroa lusitana via regime do padroado, o Catolicismo tinha o papel de organizar a vida civil no país e o território colonial era ordenado sempre a partir de pequenas vizinhanças, estabelecidas ao redor de um templo católico, que as controlava por meio das Irmandades Católicas. Todas as pessoas, inclusive as escravizadas, deviam tomar parte nessas instituições para que tivessem acesso à vida pública (esse sistema perdurou até a segunda metade do século XIX). Analogamente, as Irmandades funcionavam como associações de bairro, que planejavam, executavam e controlavam todos os âmbitos da vida cívica local. Não pertencer a uma Irmandade era uma possibilidade, mas isso implicava em não tomar parte da vida pública (ainda que sem poder de decisão sobre a mesma) – o que para pessoas escravizadas poderia significar o confinamento total e exclusivo ao trabalho e à senzala[6].

Além do ordenamento territorial desde a ponta, Silveira (2006) chama a atenção para o fato de que o Direito Eclesiástico era também oficial, pelo que as normas jurídicas católicas tinham a mesma valia do Direito Português e, após a independência, do Direito Imperial Brasileiro. E estes ordenamentos jurídicos não permitiam a livre prática religiosa. Curiosamente, entretanto, as religiões afro-brasileiras, configuradas heterogeneamente como Calundus coloniais, eram toleradas durante a Colônia e sua prática era permitida, desde que o deus cristão e os santos católicos fossem reconhecidos como superiores. Em outros termos, Calundus eram permitidos sempre e quando se submetessem ao domínio católico, o que igualmente implicava na criação de sincretismos. Estes eram entendidos pela Igreja Católica como um passo útil à sua própria expansão territorial e domínio religioso – compreensão estratégica e colonial, desenvolvida em anos de expansão do Catolicismo pela própria Europa.

A independência brasileira de Portugal e consequente advento do Império implicou nos primeiros esforços de modernização do país e fundação do Estado brasileiro, sob Dom Pedro I. Todavia, a permissão tácita para a prática calunduzeira

[6] Ao contrário do que indica o senso comum brasileiro, labor forçado e senzala não eram as duas únicas experiências vivenciadas por pessoas escravizadas no Brasil. Nada diminui a tragédia do período escravocrata brasileiro e algumas pessoas eram sujeitadas a destinos ainda piores do que o confinamento ao trabalho e à senzala – alguns escravos mineradores em Ouro Preto/MG, por exemplo, viviam em minas sem jamais ver a luz do dia – mas havia outras atividades em que a participação de pessoas cativas era permitida. Essas, em sua quase totalidade, eram organizadas/tutoreadas pelas Irmandades Católicas.

recrudesceu neste momento, posto que ao Império interessava o embranquecimento da raça e a extinção de quaisquer traços culturais africanos/afro-brasileiros que existissem no Brasil (SILVEIRA, 2006). Concomitantemente, este mesmo Império, mesmo católico, aprovou norma constitucional – na Constituição de 1824 – concedendo liberdade para a prática privada/doméstica de religiões diferentes do catolicismo (IMPÉRIO, 1824). Silveira (2006) explica que essas eram endereçadas particularmente à prática de religiões cristãs protestantes, adotadas, dentre outros, por alguns corpos diplomáticos estrangeiros, com os quais a coroa (agora luso-brasileira) se interessava por manter relações.

O *status* de religião oficial do Catolicismo foi mantido no Brasil até a promulgação, em 1891, da primeira constituição republicana do país. Esta inovou face à Carta Magna anterior realizando a separação formal entre religião e política e assegurando a possibilidade de ampla liberdade de culto religioso a todos os cidadãos (BRASIL, 1891). O politólogo Luis Gustavo Teixeira da Silva (2017, p. 225) explica que havia naquele momento no Brasil tendências seculares, como "liberalismo, racionalismo, positivismo e o comunismo", que influenciavam em certa medida o pensamento de algumas frações das elites brasileiras, impondo desafios à atuação pública da Igreja. Todavia, o mesmo autor indica que o início do período republicano brasileiro não implicou em grande abalo nas relações entre esfera política e religiosa. Pelo contrário, a Igreja se dedicou nos primeiros anos da República, entre 1891 a 1920, a se reorganizar institucionalmente – inclusive financeiramente, posto que perdera o suporte do Estado – mas manteve o ímpeto de defesa de sua hegemonia religiosa e visão de mundo – que passa pelos princípios da moral católica – no país, sempre encontrando lastro e mantendo peso em sua atuação pública.

O início do período republicano marca também a emergência nos campos religioso e social brasileiros, para além da prática doméstica, do protestantismo, com destaque ao pentecostalismo, que em um segundo momento, já na segunda metade do século XX, configurou-se como a única força capaz de desafiar o monopólio religioso católico no país (SILVA, 2017). Por outro lado, organizando-se estrategicamente para enfrentar seus desafios e reforçar seu poderio,

> a Igreja católica construiu um discurso sustentado pela dualidade bem/mal, onde o mundo moderno, representado por novas concepções de organização social, era tratado como nocivo e contrário a deus, aos valores morais, a família e a autoridade. De igual modo, esta

> dualidade foi utilizada no tocante às religiões que logravam ascensão popular, entre estas o pentecostalismo e o espiritismo. Portanto, segundo Marina Bandeira, a Igreja se apresentava como guardiã dos valores "vitais" para a ordem social, ao mesmo tempo em que a única via de comunicação com deus, tendo em vista as campanhas contra as religiões que emergiam, consideradas seitas (idem, 2017, p. 228).

Silva (2017) explica ainda que a Igreja Católica, na primeira metade do século XX, organizou-se politicamente, via organizações oficiais, para influenciar os rumos políticos do país diretamente. Isso passou, inclusive, pela eleição de políticos ligados ao Catolicismo e controle de suas ações durante os mandatos, o que possibilitou à Igreja assegurar a preservação de seus interesses (em forma de princípios defendidos) até mesmo no texto da Constituição de 1933. Posteriormente, aliou-se formalmente com o Governo Vargas, estabelecendo um relacionamento de respaldos políticos e sociais benéfico a ambos, o que permitiu à Igreja assegurar a manutenção de sua agenda pública até o fim de 1945.

No lado negro da equação Estado-religião brasileira, Mariano (2011) chama atenção para o fato de que

> a polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando-os como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (Maggie, 1986). Por isso, muitos pais e mães de santo da umbanda, na tentativa de proteger-se das investidas policiais e da mira seletiva do Código Penal, foram progressivamente assumindo-se como religião, registrando em cartório suas casas e tendas como espíritas em vez de registrá-las como "macumba" em delegacias de polícia (Montero, 2006, p. 53; Negrão, 1996) (MARIANO, 2011, p. 246).

A antropóloga Diana Brown (1994), por sua vez, lembra que uma das ações políticas populistas do governo de Getúlio Vargas foi, sob argumento nacionalista, tratar publicamente a Umbanda dentro da categoria simbólica de verdadeira religião nacional. Isso, sob a ideia de que a mesma cultuava todos os símbolos e figuras nacionais, desde ex-escravos (pretos velhos) e indígenas (caboclos) até o deus cristão. Conforme a autora, inúmeros terreiros por ela visitados no Rio de Janeiro/RJ, já após o fim da Era Vargas, mantinham fotos do já falecido ditador em seus *gongás*[7], exaltando-o como um líder benéfico aos umbandistas. Todavia, a mesma Brown (1994) argumenta que os números da violência e opressão contra terreiros durante a Era Vargas atestam para o

[7] Altares

contrário, e mostram que aquele não foi um momento próspero para a livre prática umbandista – afrorreligiosa como um todo – no Brasil.

O primeiro período democrático, que durou de 1946 a 1964, foi marcado por um maior afastamento entre o Catolicismo e o Estado, se comparado à Era Vargas. Igualmente, foi um período de crescimento da urbanização do país, o que favoreceu o crescimento do pentecostalismo, cuja força se concentrava nos centros urbanos. A Igreja Católica se mantinha neste momento mais próxima às elites rurais, posição que começou a rever, até sua completa adesão à pauta/política de amparo e defesa das classes sociais mais empobrecidas – em 1961, a partir do Concílio Vaticano II. Esse período também marcou a emergência de atores católicos leigos (que não formam parte do clero oficial) com atuação política e a formação dos pilares das Comunidades Eclesiásticas de Base e da Teologia da Libertação. Este movimento católico de esquerda veio a influenciar decisivamente, na década de 1980, dentre outros, a fundação do Partido dos Trabalhadores (SILVA, 2017).

Apesar da forte emergência da esquerda católica e do posicionamento oficial em prol dos mais pobres, oriundo do Concílio Vaticano II, Silva (2017) explica que a cúpula conservadora do Catolicismo no Brasil aliou-se com os militares, respaldando socialmente suas ações, e a Igreja apoiou o golpe de 1964. Esta aliança marca uma reaproximação entre Estado e Catolicismo no Brasil, em um movimento que apenas perde força na década de 1970, em que posturas contrárias ao militarismo ganham espaço na estrutura da Igreja brasileira.

> Nos anos de 1970 alguns setores da Igreja católica iniciaram uma nova etapa na ligação da instituição com as elites e a política. Outrora a Igreja era parte integrante desse arranjo, neste período se converteu em contestadora da acumulação financeira, das desigualdades, do latifúndio e da autoridade política vigente. Tal postura estabeleceu conflitos com o Estado, que culminou em copiosos episódios de repressão militar. Por exemplo, alguns setores militares consideravam a Igreja católica uma das principais inimigas do país (SILVA, 2017).

A ruptura do governo militar com o Catolicismo teve importante peso na derrocada daquele. Frações progressistas da Igreja se dedicaram a denunciar – inclusive via documentos oficiais – o regime ditatorial e a pressionar para o seu fim. Esse movimento terminou por ajudar a minar o militarismo e impulsionar a redemocratização, que ocorreu em 1985 – o que forçosamente, ainda que em prol de

uma causa justa, atesta para o peso da religião católica sobre a política brasileira e para o caráter nada laico do Estado (SILVA, 2017).

Desde dentro dos terreiros, não obstante, lembramos que durante a ditadura a vida social era amplamente controlada pelo governo autoritário. Toda e qualquer organização social ou esportiva era monitorada. Organizações políticas não puderam existir oficialmente por um longo tempo (ainda que atuassem clandestinamente) e qualquer grupo com mais de duas pessoas era marginalizado. Havia a temida "denúncia vazia" e o medo generalizado impedia as pessoas de se reunirem. O governo ditatorial dispunha de órgãos de informação em todos os setores, inclusive em Igrejas, mesmo com os estranhamentos entre Estado e clero.

Uma forma de mostrar que o Estado era laico e que tudo acontecia de maneira livre era deixar que as instituições religiosas não católicas se manifestassem e constituíssem seus templos. Comunidades afrorreligiosas, contudo, tinham que registrar seus terreiros civilmente e, mensalmente, encaminhar as atas de reuniões para a Delegacia de Costumes, criada objetivamente para controlar o que acontecia nessas e outras instituições indesejadas. Apesar do governo ser militar, essa delegacia era comandada pela Policia Civil, subordinada ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), órgão de fiscalização e combate aos insatisfeitos com o poder vigente àquela época. Foram instituídos toques de recolher a partir das 22h e, diante disso, os Candomblés e terreiros de Umbanda reforçaram sua concentração nas periferias das cidades, distantes dos centros urbanos, onde podiam tocar seus atabaques e cultuar seus ancestrais sem incomodar os vizinhos e, com isso, correrem maiores riscos de serem denunciados. O controle quantitativo dos terreiros era feito através de inscrição no Cartório de Registro Civil das Pessoas Jurídicas e a fiscalização dos atos na Delegacia de Costumes. Essa forma de controle do governo autoritário só terminou no governo Collor, pois o anterior ainda era de transição.

Por outro lado, apesar da demonstração de força imposta pela ditadura e de seus ataques contra a afrorreligiosidade, todas as suas medidas acabaram por (re)forçar a organização política interna das comunidades de terreiro. Forçou-lhes buscar meios para sua institucionalização jurídica – que vemos como positiva no presente – e forçou a que suas lideranças buscassem o conhecimento das leis. Igualmente, as casas mantinham dentre suas/seus filhas/os de santo, pessoas com formação/conhecimento jurídico, que eram encarregados de acompanhar o desenrolar dos fatos. Potencializou, ainda, a mobilização do já antigo (ver SILVEIRA, 2006) movimento social afrorreligioso e o

envolvimento social dos terreiros com suas vizinhanças, fortalecendo a consolidação de lideranças comunitárias afrorreligiosas, em um contexto em que a maioria das/dos moradoras/es vizinhas/os era negra e pobre.

Estado e religião pós Regime Militar

Com a redemocratização do país, outro ator religioso ganha peso no cenário político nacional: o neopentecostalismo. Potencializado em um primeiro momento pela estratégia de interferência na política iniciada pela Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo evangélico Edir Macedo, o movimento político neopentecostal organizou-se para influenciar a constituinte estabelecida após o fim do regime militar e, com isso, a formulação da Constituição de 1988. Igualmente, movimentos políticos católicos também se organizaram com o mesmo propósito, ainda que a Igreja sustentasse já neste momento uma postura de não envolvimento político (SILVA, 2017).

A Constituição de 1988 é considerada a mais secular de todas as Cartas Magnas já elaboradas no Brasil. Todavia, os movimentos religiosos cristãos que se organizaram para influenciar a escrita de seu texto lograram sucesso em pontos caros à sua agenda, como a manutenção da proibição ao aborto. Da mesma forma, o movimento político neopentecostal teve sucesso em sua pauta de não permitir que apenas católicos influenciassem a constituinte e, conseqüentemente, lograssem dificultar o avanço do Neopentecostalismo, já então configurado como a segunda força religiosa no país (MARIANO, 2011; SILVA, 2017).

Afrorreligiosos, por sua vez, queriam apenas cultuar seu sagrado, sem demandar (pelo menos não que tenhamos conhecimento ou encontremos referências sobre o assunto) ou ter espaço na política estatal, ou textos oficiais referenciando suas divindades (tal qual a constituição referencia a divindade cristã). Todavia, seguiam alvos de autoritarismos e reprimendas – inclusive imposições a nível moral. Por exemplo, em exaltação à sua verdade, constitucionalmente respaldada, a Igreja Católica incutia na opinião pública, à exemplo do que hoje também fazem neopentecostais, que terreiros cultuavam vários deuses e que isso era errado, pois deus era um só.

Mariano (2011) e Silva (2017) destacam, cada um enfocando um lado, duas formas em que Catolicismo e Neopentecostalismo interacionaram na vida público-política brasileira desde a redemocratização. Por um lado, Mariano (2011) enfatiza o

fato de que denominações neopentecostais, organizadas entre si ou não, vêm buscando se sobrepor ao Catolicismo e tomar seu lugar como denominação religiosa hegemônica. De fato, o censo brasileiro de 2010 mostra um crescimento de 61,45% em 10 anos de praticantes de religiões classificadas como evangélicas – que são em maioria neopentecostais[8]. Com este aumento, os religiosos chegaram a 22,2% do total de brasileiros. Católicos, por sua vez, eram 73,6% dos brasileiros em 2000, tendo se reduzido a 64,6% 10 anos depois (IBGE, 2010). No que tange à presença no Estado, a Bancada Evangélica, formada por religiosos declaradamente evangélicos, é significativa no parlamento brasileiro na atualidade, com 18% de todos os deputados. O tamanho da bancada, conforme Silva (2017) está relacionado com ação estratégica no sentido de ampliar sua participação política e impor sua agenda ao Estado brasileiro.

Católicos, por sua vez, não aguardam passivos a ação dos evangélicos e, em 2010, lograram que o Estado brasileiro – então sob governo Lula – firmasse uma concordata com a Santa Sé, que em linhas gerais reafirma as relações privilegiadas entre o Catolicismo e a vida pública brasileira. Este mesmo documento cita, dentre outros, a abundância de edifícios católicos tombados como Patrimônio Nacional brasileiro – como símbolos nacionais, portanto – e concede liberdades para, desde que sem ferir a Constituição brasileira vigente, a Igreja siga em sua ação ordenadora de territórios, missionária e expansionista (que pode ser entendida como colonizadora) pelo Brasil (BRASIL, 2010).

Em postura hodierna mais incipiente, porém bem recebida pelo movimento afrorreligioso – que faz grande publicidade do assunto – padres católicos vêm abrindo suas igrejas a candomblecistas e outros afrorreligiosos, bem como dando declarações públicas em defesa das religiões afro-brasileiras. Curiosamente – e, possivelmente, cinicamente – esse posicionamento se dá em momento em que a força dos neopentecostais contra o próprio Catolicismo e seu discurso conservador e de ódio contra a afrorreligiosidade chega a seu ápice. Mesmo que a Igreja Católica ainda mantenha inegável força, acolher/defender afrorreligiosos é, também, conseguir aliados contra um inimigo comum poderoso.

Comunidades de terreiro são o alvo-mor do racismo religioso de neopentecostais, que muitas vezes erigem suas igrejas sobre o discurso de

[8] A termos quantitativos, também fazem parte do grupo de evangélicos, em minoria, os chamados protestantes históricos, ou seja, luteranos, batistas, dentre outros (IBGE, 2010). A termos de representação política oficial, dentro do grupo dos evangélicos os neopentecostais são ampla maioria – mesmo porque protestantes clássicos no Brasil, em maioria, são aversos ao envolvimento com a política (SILVA, 2017).

enfrentamento ao demônio bíblico, por eles identificado nas deusas e nos deuses africanas/os. O filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2011), todavia, chama atenção para o fato que a figura do demônio pertence à tradição judaico-cristã e não faz parte da crença afrorreligiosa. O Estado brasileiro, por sua vez, se mostra passivo à violência neopentecostal contra as religiões de matriz africana e, igualmente, também age com racismo religioso contra elas (com legislações que seguem tentando impedir cultos e crenças, fechar e criminalizar terreiros, *e.g.* leis de silêncio, leis contra abate religioso de animais), ou se omite em atuar contra ataques violentos a terreiros e seus frequentadores (MATHIAS e NOGUEIRA, 2017). Justamente por isso, está sendo desde 2017 processado na Corte Interamericana por juristas afrorreligiosos apoiados pelos movimentos afrorreligioso e negro (PAI RODNEY, 2017). Nesse cenário, a postura de respeito apresentada pelos padres católicos, ainda que gere desconfiança, é celebrada pelo povo de santo.

A então Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR) tentou, durante o governo Lula, dirimir o cenário de amplo racismo religioso contra os terreiros, mas a tentativa foi frustrada com o não lançamento do plano de combate à intolerância, vetado pela então Ministra da Casa Civil Dilma Rousseff. Pressões sofridas pela política, que então concorria ao cargo de Presidenta da República, de religiosos contrários ao plano, inclusive da bancada evangélica, foram fatores preponderantes em sua não aprovação (FERNANDES e OLIVEIRA, 2017). A pouca coesão interna dos movimentos negro e afrorreligioso, bem como ausência de alianças políticas mais influentes, também tiveram parte neste desfecho.

Enfatizando lado oposto ao de Mariano (2011) na relação entre católicos e neopentecostais, Silva (2017) enfatiza que esses religiosos atuam juntos politicamente, no sentido de defender uma agenda cristã no Estado brasileiro. Assim, em diversos assuntos, parlamentares da Bancada Evangélica votam articulados com parlamentares assumidamente católicos – ainda que não exista uma bancada oficial, existe uma frente parlamentar católica – e, desta forma, asseguram a manutenção de seus valores religiosos na vida pública brasileira. Esses valores, invariavelmente, passam pelos princípios do conservadorismo cristão – defesa da família nuclear heteronormativa, proibição ao aborto, proibição às drogas, etc. – que ainda são protegidos por lei ou mesmo pela Constituição brasileira.

Seja atuando em conjunto ou como opostos, é inegável que o Estado brasileiro é permeado pela política cristã e não é neutro com relação a ela. O cenário, todavia, não

se completa sem a resistência secular que estes grupos recebem de parcelas da sociedade:

> Num contexto sociocultural pluralista e formalmente democrático, grupos laicos e laicistas têm intensificado sua luta para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos humanos, sexuais, sociais e reprodutivos. Com tal propósito, têm reagido às aspirações, propostas e ações de seus adversários religiosos, recorrendo, fundamentalmente, à defesa da laicidade estatal contra interferências religiosas na educação, na saúde, no corpo, nas pesquisas científicas, nas políticas públicas, no ordenamento jurídico-político e nos órgãos estatais (MARIANO, 2011, p. 252).

Como anedota ilustrativa, lembramos a postura de mãe Lúcia de Omidewa, importante mãe de santo candomblecista e juremeira de João Pessoa/PB, ativista afrorreligiosa e ex-conselheira do Conselho Nacional de Segurança Religiosa (ocupou o cargo durante parte dos governos Lula e Dilma). A religiosa anda diuturnamente, em sua bolsa, com uma pequena imagem de Oxum, sua orixá mãe. Ao nos explicar o porquê disso, contou que sempre que entra em uma instituição pública para fazer algo e há uma imagem cristã em destaque, saca sua santa da bolsa e, ao ser atendida, coloca-a sobre a mesa. Ao ser demandada a retirar a imagem, o que sempre acontece, a mãe de santo responde: "tira o seu que eu tiro o meu".

A resistência política aos grupos laicos e laicistas, todavia, é contínua no Brasil:

> De outro lado, em contraste, católicos e evangélicos têm recrudescido seu ativismo religioso, político e midiático para ampliar a ocupação religiosa do espaço público, influenciar a esfera pública e estatal, promover sua moralidade cristã tradicional e tentar estendê-la ao conjunto da sociedade por meio de *lobby* e da participação na política-partidária (MARIANO, 2011, p. 252).

Considerações finais

O Brasil não é um Estado laico. Não há neste país – ainda que passados processos secularizantes – neutralidade estatal face a assuntos de religião. Para, além disso, em um cenário social plurirreligioso, em que a laicidade irredutível poderia implicar em danos para a nossa já frágil (e questionável) democracia, pela não inclusão de grandes parcelas da população sensíveis ao discurso, aos conhecimentos e à

representação religiosa, a mesma democracia é abalada por um Estado susceptível tão somente ao pensamento da parcela populacional conservadora cristã.

Os debates sobre laicidade e secularismo no Brasil estão distantes de serem objeto teórico exclusivo da Sociologia da Religião. São, pelo contrário, campo de disputa social, em um país em que a ampla religiosidade é ainda marca característica de um povo (ou diversos povos brasileiros) que nunca buscou o ateísmo generalizado. O Estado brasileiro, todavia, longe de ser um mediador competente em assuntos de religião, reitera sua faceta colonial em sua tão idiossincrática modernidade. E, com isso, a agenda e os princípios dos direitos humanos e das minorias – como LGBTTTs, mulheres e negras/os (as maiorias feitas minorias políticas), afrorreligiosas/os e outras/os – seguem afastados da vida pública, impedidos por um cristianismo nada privado ou tolerante/respeitoso.

Comunidades de terreiros, a seu lado, seguem estruturando-se e resistindo aos ataques que sempre sofreram da esfera pública e das religiões cristãs (atuando como Estado ou não). Em suas dinâmicas internas, as/os afrorreligiosas/os se adaptam para resistir à violência institucionalizada da religiosidade normativa e, a despeito da inquisição hodierna, seguem tocando seus atabaques e cultuando seu sagrado.

Referências bibliográficas

ABUMANSUR, Edin Sued. "Religião e Democracia, questões à laicidade do Estado". *In*: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade: Volume 1 - Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas.* São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016, v.1.

ARGENTINA. *Constituição (1994). Constituição Nacional de 1994: promulgada em 22 de agosto de 1994.* Santa Fé: Senado de la Nación Argentina, 1994. Acessada em 08/11/2017. Disponível em: https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.senado.gov.ar%2Fbundles%2Fsenadoparlamentario%2Fpdf%2Finstitucional%2Fconstitucion_nacional_argentina.pdf&pdf=true.

BALDI, Cesar Augusto. "Novo constitucionalismo, religiões afro e laicismo/secularismo: uma (não) discussão pendente". *In*: *Blog Racismo Ambiental. Boletim Combate Racismo Ambiental*, 30 de agosto de 2016. Disponível em: https://racismoambiental.net.br/2016/08/30/novo-constitucionalismo-religioes-afro-e-laicismosecularismo-uma-nao-discussao-pendente-1/. Acessado em 06/11/2017.

BRASIL. "Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)". *In*: *Diário Oficial da União.* Rio de Janeiro: DOU, 24/02/1891.

BRASIL. "Constituição da República Federativa do Brasil de 1988". *In*: *Diário Oficial da União*. Brasília: DOU, 05/10/1988.

BRASIL. "Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010". *In*: *Diário Oficial da União.* Brasília: DOU, 12/02/2010.

BROWN, D. Umbanda: *Religion and politics in urban Brazil.* Nova York: Columbia University Press, 1994.

CASANOVA, J. *Public religions in the modern world.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. "Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective". *In*: *The Hedgehog Review*. Charlottesville: IASC – University of Virginia, 2006, vol. 8, n. 1-2, primavera-verão.

FERNANDES, N. V. E, OLIVEIRA, A. M. B. "Plano Nacional de Liberdade Religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso". *In*: *Revista Calundu*. Brasília: Calundu, 2017, v.1, n.2, jul-dec.

Império do Brazil (IMPÉRIO). "Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824)". *In*: *Secretaria de Estado dos Negocios do Imperio do Brazil. Livro 4º de Leis, Alvarás e Cartas Imperiaes.* Rio de Janeiro: Império do Brazil, 22 de Abril de 1824, fls. 17.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). "Censo 2010". *In*: *Portal do IBGE. Censo 2010.* Disponível em: https://censo2010.ibge.gov.br/. Acessado em 10/11/2017.

MARIANO, R. "Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". *In*: *Revista Civitas.* Porto Alegre: PUCRS, 2011, mai-ago, v. 11, n. 2, pp. 238-258.

MATHIAS, A., NOGUEIRA, G. D. "Comunidades de Terreiro e Direitos Humanos: limites e resistências frente ao Estado brasileiro". *In*: OLIVEIRA, M. *Direitos Humanos e Pluriversalidade: conexões temáticas*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

NASCIMENTO, Wandersor Flor. "As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas..." *In*: *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: NACE, 2011. Disponível em: http://naceafro.blogspot.mx/2011/11/memorias-de-baoba-ii.htm/. Acesso em: 05/11/2017.

NOGUEIRA. G. D. "Faxinando com a Vodunsi". *In*: *Revista Calundu*. Brasília: Calundu, 2017, v.1, n.1, jan-jun.

PAI RODNEY. "Um jurista contra a intolerância religiosa". *In*: *Carta Capital – Blog Diálogos da Fé.* Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/um-jurista-contra-a-intolerancia-religiosa. Acesso em: 10/11/2017.

QUIJANO, A. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". *In*: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278.

República de Cuba (CUBA). "Constitución de la República de Cuba". *In*: *Gaceta Oficial de la República de Cuba.* La Habana: Ministerio de Justicia, 31/01/2003.

SILVA, Luís Gustavo Teixeira. "Religião e Política no Brasil". *In*: *Revista Latinoamérica.* Cidade do México: UNAN, 2017, n. 1, pp. 223-256.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto.* Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. "Revisitando o calundu". *In*: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaios sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo.* São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

Recebido em: 15/05/2018
Aceito em: 30/05/2018

UM PANORAMA DAS VIOLAÇÕES E DISCRIMINAÇÕES ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO EXPRESSÃO DO RACISMO RELIGIOSO[1]

Ariadne Moreira Basílio de Oliveira[2]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9545

Resumo:

O presente artigo visa evidenciar as formas com que as religiões afro- brasileiras têm sido discriminadas e o embasamento racista dessas discriminações. Para tanto, selecionei alguns casos emblemáticos que expressam um panorama das variadas formas de discriminação e violações a essas religiões, sem, contudo, esgotar a questão. Esse panorama, que foi dividido em tópicos para expressar a variedade de casos, contém relatos, dados jurídicos, sociais, midiáticos, que, mesclados, esboçam um histórico, assim como aponta para os percursos das discriminações.

Palavras chave: Religiões afro-brasileiras; discriminação; violação de direitos; criminalização; racismo religioso.

UN PANORAMA DE LAS VIOLACIONES Y DISCRIMINACIONES A LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS COMO EXPRESIÓN DEL RACISMO RELIGIOSO

Resumen

El presente artículo pretende evidenciar las formas en que las religiones afrobrasileñas han sido discriminadas y el fundamento racista de esas discriminaciones. Para tanto, seleccioné algunos casos emblemáticos que expresan un panorama de las variadas formas de discriminación y violaciones a esas religiones, sin, no obstante, agotar la

[1] Este artigo é derivado do terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Gradução em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília defendida em agosto de 2017.

[2] Mestra em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. ariadnebasilio@gmail.com

cuestión. Este panorama, que fue dividido en tópicos para expresar la variedad de casos, contiene relatos, datos jurídicos, sociales, mediáticos, que, mezclados, esbozan un histórico, así como también apunta para los itinerarios de las discriminaciones.

Palabras clave: Religiones afrobrasileñas; discriminación; violación de derechos; criminalización; racismo religioso.

Introdução

A prática de discriminação às religiões afro-brasileiras se inicia antes mesmo da estruturação dessas religiões no Brasil quando as crenças e rituais trazidos da África a partir da vinda forçada de africanos e africanas escravizados são proibidas em suas variadas dimensões. De fato, as religiões, cultos e crenças que respaldaram a construção das religiões afro em terras brasileiras já eram em África discriminadas pelos colonizadores europeus.

A partir da imposição de uma colonização violenta, respaldada pelo mito salvacionista cristão, as diversas práticas, valores, conhecimentos e saberes trazidos de África para o Brasil ou ainda as práticas e conhecimentos dos vários povos indígenas, que se contrapunham as ocidentais, ou que não as auxiliassem na explicação, justificação ou manutenção do domínio do colonizador foram rechaçadas, proibidas, para dar lugar a imposição da lógica ocidental de compreensão e funcionamento do mundo (DUSSEL, 2014; QUIJANO; 1991).

A partir de uma série de cenários que contemplam a historicidade de leis, medidas sociais, atuação midiática e policial, entre outros, forja-se este artigo que tem por intuito evidenciar como as perseguições, discriminações e violações às religiões afro-brasileiras ocorreram e ocorrem no Brasil e como o racismo fundamenta a da construção desse complexo panorama.

Inicialmente trago o cenário histórico das criminalizações, seguido das imbricações políticas e midiáticas no envolvimento com intervenções policiais; posteriormente há uma explanação sobre as discriminações no contexto escolar que se encontra associada à obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas, assim como a adoção das religiões cristãs como padrão universal, o que serve de conexão para o próximo cenário que traz as discriminações realizadas por integrantes de religiões neopentecostais. Por fim, trago uma reflexão a partir dos ataques deferidos

aos espaços dos terreiros, assim como aos membros das comunidades de terreiro, em especial nos últimos anos.

A liberdade religiosa

Na atual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada aos cinco de outubro de 1988 (CF/88), a liberdade de crença e de expressão, assim como a não interferência do Estado na esfera religiosa, estão asseguradas no artigo 5º, incisos VI e VIII, e no artigo 19, inciso 1º (BRASIL, 1988).

Além disso, há uma série de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção sobre os Direitos da Criança, o Pacto Internacional pelos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e a Convenção Americana de Direitos Humanos, dos quais o Brasil é signatário, que garantem a liberdade de crença e o respeito à diversidade cultural (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010).

Em especial, deve-se destacar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, aprovada em 25 de novembro de 1981 pelas Nações Unidas, que afirma, em seu preâmbulo, que a religião ou as convicções constituem elementos fundamentais para a constituição da vida daquelas e daqueles que as professam, devendo as convicções e a liberdade de crença serem garantidas e respeitadas integralmente. (BLANCARTE, 2003).

Contudo, só um regime de tolerância ou mesmo a garantia formal de liberdade religiosa não impedem a discriminação, como salienta Blancarte:

> […] *en materia religiosa se debe hacer una distinción importante entre discriminación y tolerancia. Se puede ser tolerante con una religión, al mismo tiempo que se le discrimina. La instauración de un régimen de tolerancia hacia diversos cultos no es garantía de la eliminación de la discriminación legal, por no hablar de la social. Pero tampoco la libertad religiosa es sinónimo de no discriminación religiosa.* (BLANCARTE, 2003, p.280).

Ademais, o fato de o texto constitucional contar com dispositivos que garantem secularismo e a liberdade da prática religiosa do ponto de vista jurídico, não significa que o Estado seja laico, ou seja, totalmente apartado da presença da religião na

burocracia pública. Igualmente, tampouco implica que não haja uma religião – ou pensamento religioso – hegemônica, que atue como religiões públicas, forçando a que todas as outras apenas sejam toleradas como religiões privadas (CASANOVA, 1994).

A expressão "Estado laico", *strictu sensu*, não está presente em nenhuma linha do texto. Além disso, há uma expressa alusão a Deus no preâmbulo da Constituição o que pode ser interpretado como um reflexo da prevalência de proximidade entre Igreja e Estado.

No Brasil, são ilustrativos deste argumento, dentre outros, a presença e atuação institucional da Bancada Evangélica (cristã), ou todos os crucifixos (cristãos) pendurados em repartições públicas – inclusive na Câmara dos Deputados.

Os dispositivos que garantem a laicidade de um Estado, portanto, não são suficientes para assegurar que não haja discriminação religiosa. Mesmo porque a simples garantia de liberdade religiosa não exclui a existência de leis que criminalizam religiões minoritárias, ou seja, que não façam parte do arcabouço cristão.

As leis que criminalizaram as religiões afro-brasileiras eram explícitas nos ordenamentos jurídicos, penais e constitucionais que regiam o Brasil no período do império e mesmo após a proclamação da república e a instituição de um novo ordenamento jurídico. Apesar da garantia jurídica da liberdade religiosa, as religiões afro-brasileiras continuaram a ser criminalizadas, agora disfarçadas em uma roupagem evolucionista e higienista.

A criminalização das religiões e práticas afro-brasileiras

O período que inicia a colonização da região hoje conhecida como Brasil pelos portugueses foi caracterizado pelo atrelamento entre o Estado e a Igreja Católica, derivado da forma com que Portugal – que era um reino católico – regia seu império e suas colônias.

As primeiras normas jurídicas produzidas pelo Império português e estendidas ao Brasil foram derivadas das Ordenações Filipinas, que consistiam no ordenamento jurídico que regeu Portugal a partir de 1603 e que, no Brasil, teve vigência até 1916 (PAES, 2011).

As Ordenações Filipinas tinham evidente influência do catolicismo em sua formação e suas primeiras normas jurídicas produzidas pelo Império Português para regulamentar a escravidão obrigavam a conversão dos escravos ao catolicismo e a adoção de nome cristão (PAES, 2011); a proibição de manifestações coletivas dos africanos e seus descendentes, assim como a criminalização da feitiçaria[3].

Em 1824, segundo o regime de padroado, a religião católica apostólica romana é estabelecida na Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, como religião oficial do Estado[4], todas as demais religiões são reduzidas ao culto doméstico e o Código Criminal do Império criminaliza as religiões não oficiais: "Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado." (BRASIL, 1830)

Com a proclamação da república, em 1889, é formulada uma Constituição para o Brasil – a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, promulgada aos 24 de fevereiro de 1891, que preconiza a separação entre o Estado e a Igreja[5]. Desde então essa separação[6] é apresentada nas demais Constituições elaboradas no Brasil. (PAULY, 2004; BLANCARTE, 2008).

Todavia, o Código Penal da República (1890) é anterior a Constituição e seus artigos 156, 157 e 158 criminalizam a falsa prática ou prática ilegal da medicina, a prática do espiritismo e magia, e o curandeirismo, respectivamente. (GIUMBELLI,

[3] Ordenações Filipinas, disponível em http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5ind.htm

[4] Nos termos do artigo 5 da Constituição Imperial: "Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo."

[5] São vários os dispositivos constitucionais de 1891 que permitem a interpretação da separação entre Estado e Igreja. Começando pelo texto do preâmbulo, que não menciona Deus ou realiza qualquer outra menção à religiosidade, e atingindo o corpo de dispositivos, cuja leitura permite a interpretação da separação. São exemplos: "Art 11 - É vedado aos Estados, como à União: [...] 2 °) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos; [...]"; e "Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.; § 3° - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.; [...] § 5° - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.; § 6° - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.; § 7° - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. [...]".

[6] OBSERVAÇÃO: as Constituições continuam fazendo menção a um Deus único no texto dos preâmbulos.

2008; MAGGIE, 1992). Portanto, mesmo com a separação entre Estado e Igreja Católica, há a discriminação religiosa e consequente criminalização das religiões não hegemônicas.

Não é preciso muito para compreender que as pessoas criminalizadas por esses artigos eram negras e praticantes de religiosidade de origem africana haja vista que o cerne dessas práticas gira em torno de uma compreensão das plantas de usos medicinais e que estas são utilizadas nos tratamentos de pessoas que a elas busquem.

É interessante notar, entretanto, que havia uma hierarquização entre os praticantes do chamado alto espiritismo, associado a práticas kardecistas, e o baixo espiritismo relacionado à macumba e ao candomblé, sendo o primeiro mais tolerado que o segundo e hierarquicamente superior, como sugere a própria designação. (MAGGIE, 1992)

A função da criminalização da prática do espiritismo não é a extinção do mesmo, mas sim criminalizar a prática, reconhecê-la hierarquicamente de forma inferiorizada. O intuito é instituir o inimigo.

Em seu livro "Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil", Yvonne Maggie (1992) traz um panorama das criminalizações das religiões afro-brasileiras a partir dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal republicano de 1890, como acima referido. A autora afirma que o código penal de 1890 foi inovador ao criminalizar a prática ilegal da medicina, a prática da magia e espiritismo e o curandeirismo, sinalizando que estas não eram criminalizadas anteriormente.

A autora sustenta a argumentação de que o que era efetivamente reprimido pelos referidos artigos, eram as más práticas, seriam as práticas que teriam como fim a enganação e o lucro, o charlatanismo, baseada na categorização referente aos casos jurídicos por ela analisados e da formulação de Viveiros de Castro, juiz maranhense que defendia uma separação entre a má e a boa prática.

A meu ver, por traz do discurso higienista, positivista e comteano que sustenta tais decretos e que foi largamente utilizado na construção da república, há o racismo de toda e qualquer prática religiosa que não fosse a eurocentrada - cristã que, nesse caso, abre espaço para o espiritismo científico, tendo em vista a estruturação cristã e a larga influência do positivismo em sua formulação.

A opção de uma abordagem que não preza pelo eixo racial, indispensável para a leitura do contexto de criminalização de tais práticas, fez com que Maggie negligenciasse uma abordagem crítica do referido contexto. Apesar de inserir ao que ela denomina nova política repressiva, uma política higienista, proposta a partir da preocupação com a saúde da população, escapa a sua argumentação o ideário racista da mesma.

O advento das políticas higienistas está envolta de um ideário racista e finda por formular uma política de cunho modernista que prega a homogeneização da população através de uma imposição educacional e cultural preconizada pelo Estado.

Tendo em vista que a proclamação da república foi forjada em decorrência da abolição da escravidão no Brasil e que esta preza pela separação entre Igreja e Estado, os artigos que criminalizam as religiões afro-brasileiras são derivados da necessidade de se separar quais eram as práticas religiosas reconhecidas pelo Estado e quais não eram.

O Estado se ausenta da relação com a Igreja Católica, mas não deixa de determinar quais práticas religiosas são consideradas religiões e como essas serão praticadas. (MAGGIE, 1992)

O código penal atual, que data de 1940, herdou alguns dos artigos do código penal anterior, de 1890, sendo dois deles do processo de criminalização da prática de curandeirismo e do crime de charlatanismo:

> **Charlatanismo**
> Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:
> Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.
>
> **Curandeirismo**
> Art. 284. Exercer o curandeirismo:
> I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;
> II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;
> III - fazendo diagnósticos:
> Pena - detenção, de seis meses a dois anos.
> Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica tambem sujeito à multa, de um a cinco contos de réis. (BRASIL, 1940)

Portanto, a criminalização das religiões afro-brasileiras é passível de ocorrer dentro do enquadramento dos artigos anteriores já que, como dito anteriormente, se trata de uma prática religiosa que compreende a saúde como um bem importante e que preza para a sua existência de acordo com saberes medicinais calcados em um amplo conhecimento de plantas medicinais e de uso culinário.

O próprio fato de que religiões afro-brasileiras tenham sido criminalizadas sob a acusação de curandeirismo enquanto práticas religiosas pentecostais, que diariamente são retratadas nos canais televisivos, inculcam a cura através do processo de cura pelo espírito santo, nunca terem sido condenadas, demonstra as características racistas de tais leis[7].

Soma-se a repressão e as formas de controle às religiões afro-brasileiras o registro obrigatório em delegacias de polícias dessas religiões e a permissão para a concretização de festas em terreiros, como também o pagamento de uma taxa por essas religiões a delegacia. Essa prática foi exercida até recentemente, pois a revogação dessa lei é posterior a 1976, sendo o estado da Bahia o primeiro a ter o decreto revogado:

> O indicador final e sintomático do *status* das religiões afro-brasileiras na sociedade do país está na exigência que dura séculos, de serem os seus templos as únicas instituições religiosas no Brasil com registro obrigatório na polícia. Esta medida de caráter compulsório continua vigorando atualmente em todos estados da República exceto na Bahia, cujo Governador, um ano atrás, revogou aquela exigência pelo decreto 25.095, de 15 de janeiro de 1976. (NASCIMENTO, 1978, p. 104)

Atualmente, apesar de avanços na legislação com relação à garantia de liberdade religiosa e aos direitos a ela referentes, ainda temos um cenário de discriminação e criminalização das religiões afro-brasileiras. O caso mais expressivo se trata da criminalização dos sacrifícios de animais por religiões afro-brasileiras sob a justificativa de maus tratos aos animais[8]. Além de ser infundada tal afirmação, já que não há não forma de maus tratos ao animal a ser sacrificado[9], expressa mais uma vez o racismo de tal lei ao ser uma proibição específica ao sacrifício nas referidas religiões enquanto outras denominações religiosas, como o judaísmo e o islamismo, não passam por situações de proibições ou coibições semelhantes.

É importante salientar ainda que, atualmente, várias outras leis são utilizadas para a criminalização das religiões afro-brasileiras, como é o caso da lei do silêncio, ou

---

[7] Mais sobre a questão das condenações as práticas afrorreligiosas: *SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004. 204 p.*

[8] Derivada de uma legislação do estado do Rio Grande do Sul concedida pelo Tribunal de Justiça do estado, tramita no Supremo Tribunal Federal uma ação do Ministério Público do Rio Grande do Sul que pede a inconstitucionalidade do abate religioso previsto na lei 12.131/04-RS. O Recurso Extraordinário 494601 ainda será discutido.

[9] Para ver mais sobre o assunto: FLOR DO NASCIMENTO, 2015

ainda a lei fundiária devido à falta de regularização imobiliária de muitos terreiros (GUALBERTO, 2011).

Essas criminalizações através de leis que não vinculam as religiões afro diretamente em seu conteúdo deve ser interpretada como uma das várias articulações de camuflagem do racismo em nossa sociedade que continua a negar sua existência (FLOR DO NASCIMENTO, 2017).

Exemplo disso foi o fato ocorrido aos 27 de fevereiro de 2008, dia em que o terreiro Oyá Onipó Neto foi parcialmente destruído, com a autorização do então prefeito de Salvador, João Henrique (PMDB/BA), sob a alegação de irregularidade fundiária. A Mãe de Santo responsável pelo terreiro, Rosalice do Amor Divino, alegou que nunca havia recebido notificação sobre a referida demolição. O fato desencadeou uma grande movimentação das entidades sociais em defesa do terreiro e acarretou em um pedido de desculpas do prefeito João Henrique (GUALBERTO, 2011, p. 126-127). Atualmente, o terreiro encontra-se reconstruído.

Casos como esse não são incomuns e mostram as fragilidades que essas religiões têm que enfrentar dentro do ordenamento jurídico atual.

Perseguição política, mídia e polícia

Durante os anos em que a mídia era representada majoritariamente pela via impressa, é possível perceber como os jornais, a partir da adoção de uma postura política atrelada ao desenvolvimentismo moderno, "eram um apêndice da política visto que seu surgimento está diretamente ligado a interesses dos grupos oligárquicos" (PACHECO, 2015, p. 9). Referidos jornais se vincularam a uma forma frequente de atuação que buscava ser identificada como guardiã da moral da sociedade e dos bons costumes, discriminando de forma racista as religiões afro-brasileiras, assim como todos os símbolos, performances, festas e crenças que tivessem origens africanas.

Ao referenciar o grande ataque às religiões afro-brasileiras em Maceió, o "Quebra de Xangô" em 1912, devido a uma disputa política entre os poderes oligárquicos da região que acabou com a expulsão do então governador Euclides da Mata e uma perseguição política, encabeçada por jornais oposicionistas, que associavam o então governador à prática de cultos africanos, findou por promover no dia 1° de fevereiro de 1912 a destruição de vários terreiros e estabelecer a proibição dos cultos

afro-brasileiros, o que levou ao exercício da prática do chamado Xangô rezado baixo. Essa proibição durou longos anos e marcou profundamente as comunidades do Xangô dessa região. (RAFAEL, 2004; PACHECO, 2015)

> [...] é, associado aos adjetivos *fetiche ignorante*, *antros endemoniados*, *feitiçaria barata* vê-se a declaração de que Euclides Malta construiu uma oligarquia longa graças, justamente, ao apoio que tinha de tais Casas e que essa ligação desorganizava o Estado, a polícia e as demais esferas do poder. (PACHECO, 2015, p. 91)

O trabalho de Rafael (2004) traz a forte associação da perseguição das religiões afro-brasileiras, nesse caso em específico do Xangô em Alagoas, e aos conflitos políticos das oligarquias. Nesse mesmo sentido, Santos (2009) mostra como essa trama não é específica de Alagoas, tendo também reverberação nas disputas políticas das oligarquias do recôncavo baiano.

Tais disputas políticas foram largamente abordadas pelos jornais do estado de Alagoas e puderam promover a forma estereotipada com que as religiões afro-brasileiras ficaram conhecidas:

> as expressões linguísticas difundidas popularmente sobre as religiões de matriz africana, se tornam o principal mote de relação para com as mesmas. E, à medida que tais expressões são corroboradas oficialmente, como no caso dos jornais impressos, a relação entre a população racista e tais Casas religiosas, que antes era de caráter privado, ganha legitimidade de ação pública racista.
> A estratégia política de associar a figura do oligarca Euclides Malta às Casas de Xangô, misturando e intensificando o descontentamento com ambos, favoreceu uma explicitação hostil frente ao Xangô, ao passo que assumir a hostilidade ao oligarca era o comportamento esperado (PACHECO, 2015, p. 90)

Santos (2009) demonstra, através do noticiário do jornal *A Ordem*, jornal de maior circulação no interior do Estado baiano, assim como demais jornais encontrados nos arquivos baianos, no período delimitado pelo autor, entre 1901 a 1934, como as oligarquias políticas expressavam suas ambições e agiam de forma a proteger o seus interesses ao passo em que atacavam as religiões afro-brasileiras, em especial o jornal em questão. (p. 22-23)

> Mediante cuidadoso levantamento feito nos jornais da época foi possível notar um discurso elucidativo sobre o olhar de setores letrados a respeito das noções de civilização que informavam e justificavam suas posições. Aparentemente elaborada por representações fragmentadas, elas acabam por construir um quadro mais ou

> menos coerente do período estudado, mostrando como o discurso civilizador dissimulava o racismo que trespassava as relações sociais (SANTOS, 2009, p. 22)

As noções que balizavam as discussões, argumentações, opiniões e reivindicações nestes meios midiáticos tiveram base na adoção de uma política modernista que prezava pela modernização urbana; repressão da vadiagem; repressão aos divertimentos populares que feriam a moral cristã; a valorização de padrões culturais europeus; o expurgo das heranças africanas, o qual estaria vinculado o sucesso da implementação da civilização (SANTOS, 2009, p. 22-25).

A notícia vinculada ao jornal A Ordem, de 22 de julho de 1914, é exemplo dos ideais representados por tal jornal:

> Chega-nos reclamações de um fato triste e deponente que se está dando em plena cidade. À rua Martins Gomes, no prédio n.º 67, há, quase diariamente, as encenações da *missa negra* dos africanos, transplantada infelizmente para os nossos costumes antes da lei Euzébio de Queiroz, que aboliu o tráfico de escravos. Essas encenações são sempre acompanhadas de incomodativo e ensurdecedor *candomblé*.
> E porque a época que atravessamos traz o rótulo de *Civilizemo-nos*! Bem será que o sr. major delegado, cujas atribuições são manter a ordem em bem da civilização indígena, volva a sua vista perscrutadora para as *missas negras* da rua Martins Gomes. (SANTOS, 2009, p. 25)

"É interessante notar que o jornal que frequentemente identificava o candomblé com a degeneração da família, da sociedade e até mesmo da raça, representando-o como o lugar de bródios e orgias" (SANTOS, 2009, p. 25), ao que acrescento o forte apelo a polícia, acima retratado pela figura do delegado, como se o jornal fosse uma espécie de paladino em busca da moral e dos bons costumes da sociedade.

Petean (2011), também aborda o racismo incidido sobre as religiões afro-brasileiras através do jornal Diário da Manhã, de Ribeirão Preto, São Paulo, no qual eram exigidas providências ao combate de tais religiões. O autor associa tais investidas do referido jornal como contribuinte de uma imagem negativa sobre as religiões afro-brasileiras na cidade de Ribeirão Preto. (p. 23)

> Em nossa edição de sábado tivemos a opportunidade de chamar a attenção do dr. Raymundo Moreira da Cunha, o novo delegado da cidade, para o assoberbante desenvolvimento que vem tendo, em nossa cidade, a prática nefanda do falso espiritismo, do curandeirismo e outras tantas mazellas, flagrante desprestígio para o índice de cultura e progresso de Ribeirão Preto. Na allegação de pretextos ridículos, invocando a necessidade de agradar a "paes de santos" e protectores, macumbeiros, cartomantes e falsos espíritas exploram sordidamente a crendice simplória de pessoas incautas, extorquindo-lhes quantias que, embora à primeira vista pareçam

> insignificantes, tornam-se mais tarde, de algum vulto, pela sua repetida freqüência. (Diário da Manhã, 21 de julho de 1936) (PETEAN, 2011, p. 23)

> Os leitores têm visto: - esta folha, com o propósito de collaborar na acção policial na repressão aos macumbeiros e outros illaqueadores da fé, da crendice alheia, todos elles na funcção damnosa de propagar o mal. (Ribeirão Preto, Diário da Manhã, domingo, 26 de julho de 1936) (PETEAN, 2011, p. 24)

A citação acima mostra a interação que existia entre os meios midiáticos, representados nesse caso por jornais, e as ações de repressão policial contra as religiões afro-brasileiras.

> MACUMBEIROS, CURANDEIROS & CIA. SANEAR, É A ORDEM. E NESSA MISSÃO AS AUTORIDADES POLICIAIS DEVEM ATTINGIR, TAMBÉM, AS CHAMADAS FAZEDORAS DE ANJOS.
> Sanear! Sanear a cidade de todos os seus péssimos elementos, é a ordem do momento. Por isso estão as nossas autoridades policiaes empenhadas em forte campanha que venha pôr um termo á nefasta exploração da crendice e superstição populares, que venha eliminar do convívio social riberopretano toda essa canalha sórdida formada pelos macumbeiros, curandeiros, chiromantes, pytonisas, etc.
> Sanear, é a ordem!
> Dahi a atividade incessante que, nesse sentido, vem empregando o dr. Raymundo Moreira da Cunha, delegado da, que tem feito localizar vários centros, para onde a bruxaria, a macumba, o falso espiritismo e outra actividades illicitas e malsãs, falsamente rotuladas attraem grande número de pessoas, umas pela sua simplicidade e ignorância. Muitas por serem verdadeiros papalvos, todas, porem, deixando-se explorar vilmente, sob ridículas allegações. (Diário da Manhã, Ribeirão Preto, 28 de julho de 1938) (PETEAN, 2011, p. 25)

A última citação consegue exemplificar de maneira sintética as relações entre a posição política, a convocação da atuação policial, ou seja, a atuação estatal, e a criminalização das religiões afro-brasileiras sob a argumentação higienista que embasava os artigos que eram utilizados para a criminalização dessas religiões, como citado na sessão anterior desse artigo.

Atualmente, o vínculo entre atuação política e mídia está atrelado, principalmente, as grandes corporações religiosas proprietárias de canais televisivos, como também autorizadas, através da concessão de horário de algumas emissoras, há uma programação religiosa proselitista e jornais impressos que disseminam de forma frequente e racista ataques às religiões afro-brasileiras através de seu proselitismo religioso.

O dia de combate à intolerância religiosa, 21 de janeiro, é uma data que não foi escolhida por acaso, mas como uma homenagem a Mãe Gilda, do Ilê Axé Abassá de

Ogum, pelo dia de sua morte, 21 de janeiro de 2000, em decorrência de um caso de discriminação efetivado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

A imagem de Mãe Gilda foi utilizada pelo jornal impresso da Igreja Universal do reino de Deus, em outubro de 1999, sem a sua autorização, e abaixo de sua imagem continham os dizeres: "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes".

A aparição da imagem de Mãe Gilda no jornal Folha Universal trouxe vários problemas, o mais evidente deles seria a vinculação de sua imagem com o ato de charlatanismo, a discriminação com relação às religiões afro-brasileiras, e outras consequências vieram a partir de sua associação equivocada com a produção do próprio jornal. Todos esses episódios somados causaram grande pesar a vida de Mãe Gilda que veio a falecer após assinar uma procuração em que dava ao seu advogado a permissão de processar a Igreja Universal do Reino de Deus por seu ato. A filha biológica de Mãe Gilda e também herdeira do Ilê Axé Abassá de Ogum, Mãe Jaciara de Oxum, atribui ao episódio de discriminação a morte de sua mãe.

O caso correu judicialmente por alguns anos e em 06 de julho de 2005 o Tribunal de Justiça da Bahia confirmou a sentença, em decisão unânime, de condenação da Igreja universal do Reino de Deus à indenização por danos morais a família de Mãe Gilda. A sentença foi comemorada pela comunidade de terreiro como uma vitória do povo de santo. (GUALBERTO. p. 110, 2011)

Recentemente as comunidades de terreiro puderam comemorar mais uma vitória contra a emissora Record no dia 5 de abril de 2018. Com o embasamento dos discursos de ódio, de preconceito e violação das religiões afro-brasileiras perpetrados pela Rede Record de Televisão e pela extinta Rede Mulher, comprada pela Record, a ação foi movida em 2004 pelo Ministério Público Federal acionado pela Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão de São Paulo em conjunto com Centro de Estudos das Relações de Trabalho e da Desigualdade (CEERT) e pelo Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro Brasileira (Intercab). Depois de 14 anos, e ainda sob a possibilidade de recursal no Supremo Tribunal Federal, a determinação da exibição de uma programação de 16 horas realizada em horário nobre na Rede Record com conteúdo elaborado pelas religiões afro-brasileiras mostra uma vitória de toda a comunidade de terreiro, assim

como evidencia a resistência das mesmas contra as violências e violações de seus direitos[10].

Discriminações no contexto escolar

As discriminações no contexto escolar são frequentes e tem por base a reprodução dos preconceitos que permeiam nossa sociedade. A discriminação das religiões afro-brasileiras nesse contexto pode ser ainda mais evidente devido à obrigatoriedade do ensino religioso em escolas públicas.

Reintroduzido pelo decreto 19.1941 de 1931, após a sua extinção com o advento da República, pela atuação do Ministro da Educação e Saúde, Francisco Campos, em articulação com a hierarquia católica (PAULY, 2004), e posteriormente incorporado pela constituição de 1934, artigo 153, (Brasil, 1934), o ensino religioso volta a tomar posição dentro da educação pública e se mantem até os dias atuais.

Após a inclusão do ensino religioso na Constituição de 1988, com o artigo 210, § 1°; é a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), de 1996 e posterior reformulação em 1997, quem dita a forma com que o ensino religioso será ministrado.

Em seu artigo 33, reformulado pela lei 9475/97 liderada pelo deputado padre Roque Zimmermann (PT/PR) influenciado pelo *lobby eclesiástico* (PAULY, 2004)[11], a LDB garante a obrigatoriedade da oferta do ensino religioso e o caráter facultativo da matrícula na disciplina, além de vedar quaisquer formas de proselitismo religioso. Além disso, o Estado transfere para as Secretarias de Educação estaduais e municipais a responsabilidade de formação de um conteúdo para este ensino que deve ser elaborado juntamente com entidades civis [12].

---

[10] Informações disponíveis em : https://mundonegro.inf.br/ppopulacoes-de-matrizes-africanas-vencem-por-unanimidade-acao-contra-rede-record/; http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/religioes-afro-brasileiras-ganham-direito-de-resposta-na-record/; https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/a-rede-record-e-o-direito-de-respostas-as-religioes-de-matriz-africana

[11] A citação do termo lobby eclesiástico e sua influencia na mudança do artigo 33 da LDB está presente na obra de Evaldo Luis Pauly: *O dilema epistemológico do ensino religioso* (2004)

[12] Para a elaboração destes conteúdos foram criadas o Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), que é uma associação voluntária; e os Conselhos para o Ensino Religioso (Coner), que em alguns estados já eram articulados e atuavam juntos ao estado na implementação do ensino religioso. As duas entidades foram, e muitas ainda são, fortemente marcadas pela presença de entidades e representantes cristãs e a não incorporação de demais entidades religiosas. (Dickie, 1996; Diniz;Lionço; Carrião, 2010)

Contudo, o veto ao proselitismo religioso foi colocado em questão depois que o Supremo Tribunal Federal se posicionou de forma contrária a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, demandada pela Procuradoria Geral da República (PGR), que pedia a desvinculação do ensino de religiões específicas e que fosse proibido o ensino religioso ministrado por representantes de instituições religiosas. Com a rejeição da ADI 4439 e a aprovação do modelo confessional coloca em cheque o veto ao proselitismo[13].

Mesmo antes do atual posicionamento do STF com relação ao modelo confessional, em 27 de setembro de 2017, apesar da existência do veto ao proselitismo religioso nas escolas públicas, na prática isso não é totalmente alcançado, (CAVALIERI, 2007). Ademais, o caráter facultativo da disciplina também não é garantido visto a dificuldade das instituições de ensino em criar outras disciplinas ou a ausência de professores, devido a carência dos mesmos no sistema de ensino público, para ministrar uma atividade que seja realizada no mesmo horário em que a de ensino religioso.

Portanto, não é incomum o aparecimento de notícias que divulgam a discriminação e o desrespeito aos direitos de alunos e alunas que não são de confissões cristãs.

O caso se agrava ainda mais quando se considera que o ensino religioso nas escolas públicas aumenta a discriminação. Foi o que constatou a jornalista Stela Guedes Caputo, em sua pesquisa de doutorado que descreve a realidade das crianças adeptas ao Candomblé no contexto das escolas públicas do Rio de Janeiro[14].

> A autora destaca, sobretudo, a opinião dos professores de Umbanda que lecionam ensino religioso: a dificuldade de encontrar livros e outros materiais escolares direcionados para esse trabalho que não sejam produzidos por católicos e evangélicos. Também não são oferecidas, conforme estabelece a Lei, alternativas para quem não quer assistir às aulas e, além disso, orações católicas e/ou evangélicas são tratadas como "universais", sendo muito comum encontrar, nesse contexto, a tentativa de conversão dos alunos ou, pior, a negação e o silenciamento quanto à existência de adeptos de outros credos. (RUSSO; ALMEIDA, 2016, p. 473)

[13] A Ação Direta de Inconstitucionalidade requerida pela Procuradoria Geral da República pode ser lida na integra em:
http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=635016&tipo=TP&descricao=ADI%2F4439

[14] *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé*. Stela Guedes Caputo. (2012)

Em setembro de 2014 um aluno de doze anos, da Escola Municipal Francisco Campos, da Zona Norte do Rio de Janeiro, foi impedido de entrar na referida escola pela direção da mesma por portar guias[15] referentes à sua religião, o candomblé.

Em Rondônia uma aluna de oito anos, adepta de religião afro-brasileira, relatou sofrer insultos e xingamentos dentro da escola, proferidos por sua professora que era evangélica[16].

O relato de dois psicólogos que atuavam como supervisores de estágio em psicologia escolar afirmam que relatos que descrevem a discriminação religiosa no ambiente escolar são frequentes e que é um desafio pensar na atuação dos psicólogos escolares frente a essas discriminações tendo em vista que:

> compartilhamos um imaginário coletivo habitado por estereótipos negativos de África, africanos, seus descendentes e tudo o mais que diga respeito a eles. Por isso, discursos psicológicos superficiais e estereotipados dificilmente atingem o âmago do problema. (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 212)

O estudo acima referido tem por base o relato de um aluno do ensino fundamental da rede pública:

> Bruno é um menino de oito anos cujos pais são adeptos da religião tradicional iorubá. Na semana passada, esteve ausente porque estava sendo iniciado em Ifá. Retorna hoje aos bancos escolares, orgulhoso de ser agora um iniciado de Ifá, integrante de um coletivo internacional de iniciados nesse Orixá, divindade da sabedoria do povo iorubá. Exibe, com respeito e reverência, a marca de sua pertença a esse coletivo: uma discreta pulseirinha de contas marrons alternadas com contas verdes. De resto, ele aparece aos olhos de todos como o mesmo menino de sempre.
> A professora aproxima-se dele, observa a pulseirinha, dirige-se ao armário da classe, pega uma tesoura, volta para perto de Bruno, corta a pulseira e, com gestos dramáticos e expressão facial dura, a atira, com raiva, no cesto de lixo. Os coleguinhas assistem à cena e acham muito engraçado. (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 211)

Ao que seguem: "Evidentemente, o gesto de repulsa da professora diante de um símbolo sagrado africano finca raízes em sua intolerância religiosa, sim, mas também em relação à diversidade étnico-racial porque, afinal de contas, 'macumba é coisa de preto!'" (FRIAS; RIBEIRO, 2016, p. 212)

---

[15] Guias são fios de contas feitos de miçangas que representam os orixás, voduns, inquices e outras entidades presentes no complexo religioso afro-brasileiro.

[16] Notícia disponível em na revista Fórum online: http://www.revistaforum.com.br/blog/2015/02/pequenos-fieis-quando-intolerancia-religiosa-atinge-criancas/ Acesso 12/03/2015 – 19:50.

O trabalho de Eduardo Quintana (2013), intitulado "Intolerância Religiosa na Escola: o que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência", foi construído a partir de uma análise de sua experiência como docente, assim como no depoimento de três professoras, que são também filhas de santo, aponta para a realidade da discriminação das religiões afro-brasileiras no contexto escolar e o fato de que tanto alunos e alunas, como professores e professoras, se vêm impelidos, muitas vezes, em negar a sua filiação religiosa por terem medo de serem discriminados. (QUINTANA, 2013, p.128)

Nos três depoimentos há a afirmação de que os adeptos das religiões afro-brasileiras sofrem com a discriminação e o preconceito:

> Sobre como a escola trata os praticantes de religiões afro-brasileiras, Graça afirma que há muito preconceito, fazendo com que eles se sintam intimidados em assumir sua orientação religiosa. Ela assegura que essa lógica se replica na relação entre pares. Nos últimos anos, ela tem observado que, nas escolas onde há maior número de professores evangélicos, os docentes que praticam o candomblé se sentem discriminados, o que acontece com a anuência dos diretores. (QUINTANA, 2013, p. 130)

A professora afirma, então, que o espaço onde ela aprendeu a lidar com a diferença foi em uma religião afro-brasileira, através de sua vivência nessa religião:

> Nesse sentido, Graça afirma que o candomblé é uma grande escola, pois ensina aos seus praticantes que "as pessoas têm qualidades e defeitos" e, por isso, não devemos emitir juízo de valor sobre elas. Em sua opinião, é o candomblé e não a escola que tem ensinado aos seus praticantes a lidar com a diferença, a se relacionar com as outras religiões. (QUINTANA, 2013, p. 130)

As implicações cristãs neopentecostais

Houve um crescente número de ataques e perseguições exercidas pelos neopentecostais nas últimas décadas, principalmente após a década de 80 (REINHARDT, 2006; SILVA, 2007). Casos de discriminação, caracterizados por meio de cultos evangélicos, que eram anteriormente irrisórios passaram a ocupar o espaço público devido à abrangência e gravidade dos mesmos, assim como a maior ocupação deste espaço pelos neopentecostais o que passa incitar uma disputa pelo domínio do mesmo. Esses ataques são caracterizados por meio de cultos com vieses proselitistas; agressões físicas a filhos e filhas de santo, como também aos espaços dos terreiros;

ataques às representações públicas das religiões afro-brasileiras, em festas públicas ou a monumentos em espaço público; e ataques políticos devido ao vínculo de políticos a filiações evangélicas. (SILVA, 2007, p. 9-10)

O embasamento dos discursos proselitistas das religiões neopentecostais está fortemente embasado com a questão da existência polarizada do bem e do mal no mundo espiritual. A partir dessa polarização o lado associado ao bem, o lado positivo, seria retratado por Deus e o lado mal, negativo, estaria associado à figura do diabo. O que ocorre é que devido a essa interpretação tudo o que não é derivado da tríade: deus, pai; Jesus, filho, e o espírito santo, é associado ao mal, ou seja, ao diabo.

A partir dessa interpretação e embasados em uma busca pela conversão dos povos da terra, encarando o papel missionário e salvacionista cristão em suas últimas consequências, muitos dos adeptos e adeptas de tais religiões terminam por promover ataques às religiões afro-brasileiras tendo como justificativa uma espécie de guerra santa que já vem se desenrolando a alguns anos no Brasil e também em alguns países da América Latina, devido a expansão de ambas religiões a países como Argentina, Uruguai e Chile. (SILVA, 2007)

São muitos os ataques registrados, como:

> No Rio de Janeiro, umbandistas do Centro Espírita Irmãos Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd situada ao lado desse Centro, na Abolição . Uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola, no bairro do Irajá, foi mantida por dois dias em cárcere privado numa igreja evangélica em Duque de Caxias, com o objetivo de que esta renunciasse à sua crença e se convertesse ao evangelismo.
> Em Salvador, tida como a "capital da macumbaria" ou a "Sodoma e Gamorra da magia negra" pelos neopentecostais, uma iniciada no candomblé teve sua casa, no bairro de Tancredo Neves, invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa. Essas substâncias também são atiradas em automóveis que possuem colar de contas (guias) pendurado no espelho retrovisor (SILVA, 2007, p. 12).

Quando se trata de eventos públicos produzidos pelas religiões afro-brasileiras:

> Durante uma festa de Iemanjá ocorrida na praia do Leme, Rio de Janeiro, neopentecostais pregaram contra a cerimônia com auxílio de alto-falantes e destruíram os presentes ofertados à entidade, associada ao mar. O mesmo ocorreu durante uma festa de erês (entidades infantis) realizada na Quinta da Boa Vista, quando os neopentecostais quebraram imagens e queimaram roupas de santo. (SILVA, 2007, p.14)

Com relação aos símbolos dessas religiões expostos em ambientes públicos, como o caso das estatuas de orixás no dique do Tororo, em Salvador, e a prainha em Brasília, além de terem uma série de críticas relacionadas a exposição pública de símbolos "demoníacos" (SILVA, 2007), são frequentemente alvo de destruição e depredação, como evidencia essa notícia de 26 de maio de 2006:

> Nesta semana foram registrados mais casos de inflexibilidade religiosa com as esculturas dos Orixás encontrados na Prainha do Lago Sul. Desde o ano passado, tais obras vêm sendo destruídas e desrespeitadas pela população. Desconfia-se de que essas ações derivam de outras religiões, por existir uma aversão as seitas umbanda e candomblé.[17]

Essa é datada de 29 de dezembro de 2015:

> Representantes de religiões de matrizes africanas do Distrito Federal denunciaram mais um ataque de intolerância contra símbolos sagrados. Um grupo de três pessoas tentou arrancar o cajado da estátua de Oxalá na Praça dos Orixás, na Prainha do Lago Paranoá. O ato de vandalismo aconteceu dias antes de uma das mais importantes comemorações dos praticantes. Um morador de rua impediu que a peça fosse completamente destruída. [18]

Ou ainda em 11 de abril de 2016:

> Representantes de religiões de matrizes africanas do Distrito Federal denunciaram mais um ataque de intolerância contra um símbolo sagrado. Na madrugada desta segunda-feira (11/4), por volta de 0h, um grupo de criminosos ainda não identificado, incendiaram uma das estátuas, na Praça dos Orixás, na Prainha do Lago Paranoá. A estátua de Oxalá ficou totalmente destruída. [19]

O que embasa esse confrontos, essa situação de guerra santa reivindicada pelos neopentecostais é o racismo presente em sua construção proselitista.

Segundo Petean (2011) o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), está finamente embasado em uma ideia evolucionista que resgata práticas do ideal de branqueamento (p. 15). O argumento defendido pelo autor em seu trabalho

---

[17] Artigo informativo de autoria de Suely Frota, disponível em: http://horariodebrasilia.blogspot.com.br/2006/05/

[18] Reportagem do jornal Correio Brasiliense, disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/12/29/interna_cidadesdf,512294/grupo-de-vandalos-destroi-estatua-de-orixa-na-prainha-do-lago-paranoa.shtml

[19] Reportagem do jornal Correio Brasiliense, disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2016/04/11/interna_cidadesdf,526657/vandalos-ateiam-fogo-em-imagem-de-orixas-na-prainha-do-lago-sul.shtml

intitulado: "O Racismo como Questão Epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus" é de que as noções racistas presentes na ideologia do branqueamento e nas higienistas embasam a referência teológica dos discursos proferidos pelos representantes dessa nominação religiosa:

> partimos da hipótese de que o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus construiu uma lógica muito particular combinando com elementos do discurso calvinista, presente na tradição da política econômica dos EUA, com as práticas de higienização e branqueamento que já fizeram parte das políticas públicas do Estado nacional. (PETEAN, 2011, p. 15)

A IURD foi criada tendo como centro argumentativo de sua teologia a crença no deus cristão em evidente oposição as religiões afro-brasileiras. Assim, toda a referência de mal que possa impedir o desenvolvimento de um adepto dessa nominação religiosa é derivada de um impedimento espiritual maligno associado a algumas das entidades espirituais das religiões afro-brasileiras.

Assim como a Igreja Universal do Reino de Deus, as religiões neopentecostais apresentam como características:

> i) A influência da 'teologia da prosperidade', que potencializa as dimensões econômicas não ascéticas do cristianismo pela ênfase da realização cotidiana de milagres tendo em vista uma 'vida abundante'; ii) a liberalização dos 'usos e costumes' que desmonta o controle estrito do comportamento [...] e iii) o papel central ocupado em sua cosmologia pelas entidades demoníacas, de onde resulta o frequente recurso ritual ao exorcismo e os intensos conflitos com as religiões mediúnicas, principalmente as afro-brasileiras, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. (REINHARDT, 2006, p, 22)

A especificidade da Igreja Universal do Reino de Deus é que esta foi construída com uma base central de oposição as religiões afro-brasileiras sendo a elas atribuídas todas as formas de personificação material e espiritual atreladas ao mal, ou seja ao demônio. A sua posição extrema de ataque as religiões afro-brasileiras fez com que algumas denominações religiosas se colocassem contrárias a sua atuação ao mesmo tempo em que passou a influenciar outras denominações religiosas evangélicas. (REINHARDT, 2006)

O fato é que, a partir do estabelecimento de única detentora da verdade e a consequente inferiorização das religiões afro-brasileiras, torna-se evidente o racismo epistêmico desenvolvido por essas denominações religiosas.

Tomando como base a construção da Igreja Universal do Reino de Deus e as demais denominações religiosas por ela influenciadas, acredito que o preconceito e a discriminação das religiões afro-brasileiras não é respaldado por uma falta de conhecimento ou ignorâncias de tais religiões. O que existe é um atrelamento hierarquizado e inferiorizante a todo o universo religioso afro-brasileiro, sendo este um ato deliberado que sustenta a criação do inimigo dentro de tais religiões.

> A firme convicção que têm os evangélicos, principalmente os neopentecostais, de que somente sua visão religiosa é a certa, é a verdadeira, já implica numa concepção preconceituosa e racista na qual as religiões afro-brasileiras são taxadas de feitiçaria, bruxaria, macumba e outros termos depreciativos. (GUALBERTO, 2011, p. 16)

Vários são os estudos que trazem a temática da discriminação às religiões afro-brasileiras a atuação das religiões neopentecostais. Entretanto, este é um dos cenários das discriminações sofridas, considerando que grande parte do racismo religioso que essas religiões estão sujeitas e sofrem, advém do Estado através de suas instituições e agentes, deflagrando sua estrutura racista, seja pela ação ou omissão.

> Este Mapa da Intolerância Religiosa nasce do desejo de várias pessoas e organizações que ao longo da última década empreenderam ações no país inteiro de combate ao desrespeito religioso que é flagrantemente cometido por indivíduos, instituições e pelos próprios órgãos do Estado, inclusive aqueles que teriam como papel fundamental proteger o direito de culto no país: o aparato de segurança pública, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário. (GUALBERTO, 2011, p. 8)

Ataques aos terreiros

A prática de ataques e destruição de terreiros, seja pelo Estado, através de batidas policiais ou de mandatos de desapropriação20, ou ainda como ataques de cunho discriminador, sejam por denominações religiosas ou não, tem sido frequentemente relatados pelos meios midiáticos nos últimos anos.

Desde que o Ministério dos Direitos Humanos da Presidência da República instituiu o disque 100 como um canal de denuncia de violação de direitos humanos os números de denúncias de casos de discriminação religiosa tiveram um aumento

[20] Como no caso acima referido da Mãe de Santo Rosalice do Amor Divino que teve seu terreiro parcialmente por agentes estatais sem que tenho sido notificada da ação, em Salvador, Bahia.

assustador[21]. E no Estado do Rio de Janeiro, no ano de 2017, foram registrados um caso de intolerância por semana[22].

No ano de 2015 ocorreram uma série de ataques a terreiros no Distrito Federal e entorno que foram noticiados pela mídia, assim como um ataque ocorrido em março de 2016, que alardeou toda a comunidade de terreiro e gerou uma movimentação política das mesmas de forma a cobrar das autoridades a solução e posicionamento do Estado frente aos ataques.

Foi um momento que desencadeou a elaboração e convocação da comunidade de terreiro para discussão sobre o cenário de violação e discriminação que sofrem, como a promoção de audiências públicas e o lançamento de frentes parlamentares para o enfrentamento da discriminação religiosa.

No Distrito Federal e entorno, entre agosto e dezembro de 2015, foram registrados mais de cinco ataques à terreiros de candomblé[23]. No dia 5 de agosto, o terreiro *Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun*, em Santo Antônio do Descoberto - Goiás, sofreu um primeiro ataque quando foi violado e parte de suas representações do seu sagrado[24] foram destruídas e alguns objetos roubados, como geladeira e fogão. Posteriormente houve mais dois ataques ao mesmo terreiro. No mês de setembro houve uma tentativa de incêndio ao *Ilê Axé Omi Gbato Jegede*, em Águas Lindas, que foi concomitante ao segundo ataque ao terreiro em Santo Antônio do Descoberto e o ataque ao Ilê axé Onibô Aráiko, em Valparaiso. Em outubro o ataque foi à casa de pai Adauto Alves da Silva, também em Valparaíso. O último ataque registrado pela mídia em tal ano resultou na queima total do *Ilê Axé Oyá Bagan*, no dia 27 de novembro de 2015, no Paranoá, que teve o laudo da perícia questionado pela comunidade de terreiro[25].

O reflexo de tantos ataques a terreiros de candomblé levou ao anúncio do atual governador do Distrito Federal, Rodrigo Rollemberg (Partido Socialista Brasileiro – PSB/DF), da criação de uma delegacia que tem como intuito o registro e apuração de

[21] Dados estatísticos disponíveis em: http://www.mdh.gov.br/disque100/balanco-2017-1
[22] Informação disponível em: https://www.menorahnet.com.br/11390-2/
[23] É importante frisar que existem muitos casos que não são midiatizados ou se quer denunciados o que faz com que o número de ataques possa ser ainda maior. A Fundação Palmares tem o registro de que foram 27 casos de violações de terreiros no ano de 2015.
[24] Foi assim que o Babalorixá responsável pelo tereiro Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun caracterizou a destruição de seu terreiro.
[25] O laudo da perícia apontou que a causa do incêndio teria sido um curto circuito na fiação do terreiro. Este laudo foi questionado pelos adeptos que acreditam que essa seria uma forma de encobertar a intolerância religiosa.

crimes de racismo e intolerância[26]. O anúncio foi simbólico, até por ter sido feito ao lado da mãe de santo do *Ilê Axé Oyá Bagan,* sobre as cinzas do terreiro queimado.

No ano de 2017 quatro terreiros de umbanda foram atacados dentro do período de uma semana, em Teresina, capital do estado do Piauí. [27]

O enorme número de casos de discriminação no Estado do Rio de Janeiro nos anos de 2017 e 2018, com o requinte de crueldade demonstrado através de um vídeo que circulou nas redes sociais em que a Mãe de Santo Carmem de Oxum se vê obrigada a destruir seu terreiro para que não fosse morta por um homem que a ameaçava[28], também fez com que o então governador do Rio de Janeiro, Luiz Fernando Pezão, anunciasse a criação de uma Delegacia de Combate a Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), em agosto de 2017[29], e sancionou, em 16 de janeiro de 2018, uma lei que obriga as delegacias a classificarem como crime de intolerância religiosa os casos de agressão e ofensa a adeptos e templos de qualquer denominação religiosa[30].

Os casos acima relatados cumprem o papel de exemplificar os caos de ataques a terreiros, mas não tem o intuito de esgotá-los, pois mesmo nos estados citados como em outras regiões do Brasil houveram demais casos de discriminação e violação a terreiros.

Atentando para a denominação das delegacias instituídas no estado do Rio de Janeiro e no Distrito Federal, que inclui o combate a crimes raciais já pode ser considerado como um reconhecimento institucional, em algum nível, de que há uma associação entre a intolerância sofrida por afrorreligiosos e o racismo.

Contudo, é curiosa a sanção de uma lei que visa a obrigatoriedade da classificação de crimes contra adeptos e templos de denominações religiosas, pois tal lei e classificação já existem. O que fica demonstrado é o racismo institucional com a não aplicação da mesma e a necessidade de sanção de uma nova lei para que possa haver efetividade.

A lei Caó engloba os crimes resultantes de discriminação ou preconceito relacionados à religião. Nesse sentido, é possível associar, como feito anteriormente, a

---

[26] Trata-se da Delegacia de Repressão aos Crimes de Discriminação, criada em 21 de janeiro de 2016

[27] Informação disponível em: http://www.gp1.com.br/noticias/policia-investiga-ataques-em-terreiros-de-umbanda-em-teresina-417347.html

[28] Informação disponível em: https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/10/11/Como-a-intoler%C3%A2ncia-religiosa-tem-se-manifestado-no-Brasil

[29] Informação disponível em: http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-08/rio-tera-delegacia-especializada-para-combater-crimes-raciais-e

[30] Informação disponível em: https://pleno.news/brasil/cidades/policia-registrara-como-crime-casos-de-intolerancia-religiosa.html

dificuldade de se reconhecer o racismo nesse caso expresso pelo termo intolerância e que se encontra como uma tipificação da lei.

> Ao tratar de crimes ligados à discriminação de raça, etnia, credo e procedência nacional, o que se vê é que a maioria dos casos são relacionados como injúria ou ofensa, não havendo, por parte do aparato de segurança pública e do judiciário um real conhecimento - ou vontade - ao que se refere à aplicação e ao alcance desta lei. (GUALBERTO, 2011, p. 27)

Gualberto salienta ainda que até o ano de 2008 a Lei Caó não constava no sistema de delegacias legais no estado do Rio de Janeiro e acrescenta que após a inclusão no sistema os registros passaram a ser quase diários. (2011, p. 26-27).

Essa dificuldade em se nomear o racismo deriva-se da forma com que o racismo foi construído no Brasil. A classificação não é feita porque não se quer assumir o racismo presente na sociedade assim como na estruturação de todas as instituições estatais. Fato que acaba por fortalecer a invisibilização do racismo em sua vertente religiosa.

Para além de demonstrar uma espécie de racismo institucional que demonstra quão distante as instituições estão da sociedade, mostrando assim uma das faces de sua exterioridade; também comprova a distância entre as comunidades de terreiro e o Estado, isso porque, como evidencia Segato (2007) o estado não é um aliado das comunidades de terreiro. Pelo contrário, é um de seus maiores violadores. O Estado age assim, como um perpetrador do racismo religioso mediado pelo racismo institucional.

Considerações finais

O histórico de violações e discriminações as religiões afro-brasileiras exemplificado a partir de alguns casos em suas variadas instâncias tem como embasamento o racismo. Essa afirmação pode ser evidenciada com a condenação, criminalização, perseguição e proibição das práticas, valores, saberes, conhecimentos e compreensões de mundo que destoem da construção hegemônica preconizada pelo ideal civilizacional ocidental.

Concordo com Flor do Nascimento (2017) quando afirma que o que está em jogo e presente nas várias atuações da intolerância religiosa é o fato de que as origens africanas e indígenas das religiões afro-brasileira que, mais que religiões, são expressões de uma forma de vida complexa e 'outra' que se difere a partir de sua

compreensão de mundo, valores, saberes do que é proposto como "norte" civilizacional europeu ocidental. E, exatamente por ser outra forma, é que as comunidades de terreiros devem ser reconhecidas como comunidades de resistência ao racismo. (p. 54)

Referências Bibliográficas

BLANCARTE, Roberto J. Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para uma discusión. *Estudios Sociológicos*, v. XXI, n. 2, pp.279- 307, 2003.

_____. *Laicidad y laicismo en América latina.* Notas críticas de Estudios Sociológicos, v. XXVI, n. 76, pp. 139-164, 2008.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf Acesso em: 10 mai. 2015.

_____ *Um panorama da diversidade religiosa.* Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Disponível em http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/diversidade-religiosa Acesso em: 10 mai. 2015.

_____ Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. *In*: *Diário Oficial da União. Rio de Janeiro*: DOU, 1940. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html

_____ Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989. *In*: *Diário Oficial da União*. Brasília: DOU, 1989.

_____ Código Criminal, 1830. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm

_____ Decreto 2.710 de 04 de agosto de 1998. *In*: *Diário Oficial do Distrito Federal*. Brasília: DOU, 1998.

CAPUTO, Stella. G. *Educação nos terreiros – e como a escola se relaciona com as crianças do candomblé.* Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2012. 296p

CARBONARI, Paulo C. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. In: SILVEIRA, Rosa M. et al. *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos.* João Pessoa: Universitária, 2007.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CAVALIERE, Ana M. *O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas.* Cadernos de Pesquisa, v. 37, p. 303-332, 2007.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil.* Brasília: UNESCO: Letras Livres: Ed. UnB, 2010. 112p

DUSSEL, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad:* La Paz: Plural editores: UMSA,1994. Disponível em: < http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf >

FERNANDES, Nathália V. E. *A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana.* Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson Flor. *Intolerância ou racismo?* Jornal Hora Grande, Outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016

_____. *O Fenômeno do Racismo Religioso: Desafios para os Povos Tradicionais de Matriz Africana.* Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017

FRIAS, Eduardo R.; RIBEIRO, Ronilda. *A professora destruiu minha pulseira de orixá e todo mundo riu: o psicólogo escolar diante da discriminação religiosa.* In: Psicologia, Laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1. São Paulo, 2016.

GIUMBELLI, Emerson. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil.* Religião e Sociedade, v. 28, n. 2: Rio de Janeiro. 2008

GUALBERTO, Márcio Alexandre M. *Mapa da Intolerância Religiosa: violação ao direito de culto no Brasil* – 2011. Ed. Multiplike.

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

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. *Modernidade, raça e intolerância: direitos humanos na encruzilhada.* Em: Anais Encontro da ANDHEP- Direitos humanos, sustentabilidade, circulação global e povos indígenas. Vitória (ES). 2016

_____. *Religiões afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso.* Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RODRIGUES, Marcelino Euzébio**.** *A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca.* In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM EDUCAÇÃO, 36., 2013, Goiânia. *Anais.* Goiânia: Anped, 2013.

PAES, Mariana D. *O tratamento jurídico dos escravos nas Ordenações Manuelinas e Filipinas.* Comunicação apresentada no V Congresso Brasileiro de História do Direito (Curitiba). 2011

PACHECO. Lwdimila C. *Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940.* Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VIII, NºXV, Agosto, pp. 80-109, 2015.

PAULY, Evaldo Luís. *O dilema epistemológico do ensino religioso.* Revista Brasileira de Educação, n. 27, p. 172-182, 2004.

PETEAN. Antônio Carlos L. *O racismo como questão epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus.* Tese (Doutorado) programa de pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciênciase Letras da Universidade Estadual Paulista. 2011

QUIJANO, Aníbal. *La modernidade, el capital y América Latina nascen el mismo día.* ILLA – Revista del Centro de Educación y Cultura, n.10, Lima, janeiro, pp. 42-57, 1991.

_____. *Colonialidad y modernidad-racionalidad.* In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

QUINTANA, Eduardo. *INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ESCOLA: O que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência.* Revista Forum Identidades. GEPIADDE, Ano 07, Volume 14 | jul./dez. de 2013.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.* 2004. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ - IFCS: Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro. 2004.

REINHARDT, Bruno M. N. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador.* Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2006.

RUSSO, Kelly e ALMEIDA, Alessandra. *Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas.* Cadernos de Pesquisa v.46 n.160 p.466-483 abr./jun. 2016 477

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.* Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Ivair. *Direitos Humanos e as Práticas de Racismo. Direitos Humanos e as Práticas de racismo: o que faremos com os brancos racistas.* 2009. 514f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2009

SEGATO, Rita L. *Ciudadania: Por que no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño.* In: La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidade religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil.* In: Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo, EDUSP, 2007.

Recebido em: 15/05/208

Aceito em: 30/05/2018

OS TERREIROS COMO ESPAÇO DA DIFERENÇA: ANÁLISE SOBRE AS INTERVENÇÕES DO ESTADO NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Andréa Letícia Carvalho Guimarães[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9601

Resumo:
O presente artigo pretende analisar as exigências e as intervenções estatais que tem sido feitas em diversos estados brasileiros nos terreiros dos povos tradicionais de matriz africana. Considera-se que a forma como tais intervenções vêm sendo feitas – de maneira arbitrária e sem considerar as especificidades desses povos – devem ser avaliadas e modificadas, haja vista que os terreiros se constituem como espaço da diferença, como territórios tradicionais, sendo salvaguardados por inúmeras disposições normativas de âmbito nacional e internacional. Por isso, este trabalho analisará o histórico de perseguição que essas práticas sofreram ao longo da história do País, exigindo políticas de inclusão e proteção dessas comunidades, o que fica claro na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que reconheceu as religiões afro-brasileiras como povos tradicionais de matriz africana. Além disso, apresentará as normativas existentes que salvaguardam esses povos, concluindo ao final a necessidade de respeito e reconhecimento dessas comunidades e a possibilidade de construção de outras formas de regulamentação pelo Estado que respeitem as suas condições diferenciadas.

Palavras-chaves: Terreiros; Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Direito à Diferença; Direito de Consulta.

LOS TERREIROS COMO ESPACIO DE LA DIFERENCIA: ANÁLISIS SOBRE LAS INTERVENCIONES DEL ESTADO EN LAS COMUNIDADES TRADICIONALES DE MATRIZ AFRICANA

[1] Mestra em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Advogada. Professora de Direito Público. Integrante do Calundu – grupo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras (UnB). Integrante do Centro Cultural Orè. andreacarvalhoguimaraes@gmail.com

Resumen

El presente artículo pretende analizar las exigencias y las intervenciones estatales que han sido realizadas en diversos estados brasileños en los *terreiros* de los pueblos tradicionales de matriz africana. Se considera que la manera en que tales intervenciones vienen siendo realizadas – de forma arbitraria y sin considerar las especificidades de esos pueblos – deben ser evaluadas y modificadas, teniendo en cuenta que los *terreiros* se constituyen como espacio de la diferencia, como territorios tradicionales, siendo salvaguardados por innumerables disposiciones normativas de ámbito nacional e internacional. Por eso, este trabajo analizará el histórico de persecución que esas prácticas sufrieron a lo largo de la historia del país, exigiendo políticas de inclusión y protección de esas comunidades, lo que queda claro en la Política Nacional de Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales, que reconoció las religiones afrobrasileñas como pueblos tradicionales de matriz africana. Además, presentará las normativas existentes que salvaguardan esos pueblos, concluyendo al final la necesidad de respeto y reconocimiento de esas comunidades y la posibilidad de construcción de otras formas de reglamentación por el Estado que respeten sus condiciones diferenciadas.

Palabras clave: Terreiros; Pueblos y Comunidades Tradicionales de Matriz Africana; Derecho a la Diferencia; Derecho de Consulta.

Introdução

Os Povos Tradicionais de Matriz Africana tem sofrido limitações por parte do Estado para exercer suas práticas religiosas. Apesar de existir inúmeras normativas nacionais e internacionais, que buscam salvaguardar suas formas diferenciadas de vida, essa situação ainda perdura, pois o Estado, por meio dos seus agentes públicos, tem interferido constantemente na sistemática dos rituais, invadindo terreiros, multando e impedindo o seu funcionamento[2]. Esses limites que discursivamente se apresentam como formas de fiscalização e proteção da *"ordem pública"* ou do meio ambiente, na verdade configuram-se como racismo religioso em relação a esses povos, pois conforme explica Wanderson Flor Nascimento:

> O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as 'religiões' de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o

[2] Algumas notícias sobre as intervenções do Estado nos terreiros de forma arbitrária: Desacato, 2015. Disponível em: http://desacato.info/floram-multa-terreiros-de-umbanda-por-barulho/. Acesso: 15.05.2018; Defensoria Pública da União, 2017. Disponível em: http://www.dpu.def.br/noticias-santa-catarina/158-noticias-sc-slideshow/36864-garantias-para-cultos-de-religioes-de-matriz-africana-sao-discutidas-em-sc. Acesso: 15.05.2018.

> proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas 'religiões'. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso. (NASCIMENTO, 2016, p.168).

Essa atuação do Estado não impede somente que essas comunidades vivenciem suas práticas religiosas, mas também sua forma de ser, estar e viver no mundo como povos tradicionais, que tem no espaço do terreiro a construção e preservação, de forma dinâmica, da sua cultura, língua, alimentação, constituído e reconhecido como *locus* de resistência e diferença.

Os dados contidos no Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) publicado na época pela Secretária de Direitos Humanos da Presidência da República, indicam que os adeptos das religiões de matriz africana como grupo mais vitimizado por casos de intolerância religiosa, incluindo situações de conflitos de vizinhança e de racismo institucional (RIVIR, 2015).

Como exemplo dessa realidade cito o ocorrido no município de Florianópolis em que a FLORAM (Fundação Municipal do Meio Ambiente de Florianópolis) multou, impôs impedimentos de várias ordens e até fechou vários terreiros, sob o argumento do barulho e questões ambientais. Além disso, a própria legislação do município associa os terreiros a estabelecimentos comerciais, fazendo exigências de limites para emissão sonora, de horários e de arquitetura que vão de encontro às características dos cultos afro-brasileiros. A situação chegou a tal ponto que o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis denunciou à Defensoria Pública da União (DPU) os ataques que vêm sendo perpetrados contra os terreiros, levando a instauração de ação civil pública, que encontra em trâmite, contra a União, IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), Estado de Santa Catarina, Município de Florianópolis, Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis (IPUF), Fundação do Meio Ambiente (FATMA) e Fundação Municipal do Meio Ambiente (Floram) a fim de proteger e salvaguardar os terreiros das ingerências do Estado.

Além disso, recentemente, os Ministérios Públicos de diversos estados brasileiros, como Paraná, Bahia e Pernambuco têm lançado recomendações para orientar a atuação do Estado no tratamento dos povos tradicionais de matriz africana, a fim de diminuir os danos que essas interferências *"regulatórias"* tem feito na dinâmica desses cultos. Por exemplo, o Ministério Público do Paraná recomendou, nos termos do

art.27, inciso II, da Lei Federal nº 8625-93, à Secretaria de Segurança Pública e Administração Penitenciária do Estado do Paraná, ao Comando-Geral da Polícia Militar do Estado do Paraná, ao Comando do Batalhão de Polícia Ambiental – Força Verde e ao Instituto Ambiental do Paraná

> que nas situações de constatação de perturbação do sossego ou poluição sonora (que exigem efetiva configuração dos requisitos legais necessários para sua cauterização) em cultos religiosos de matriz africana, sem prejuízo das diligências proporcionais de apuração e da remoção imediata do ilícito, não procedam à apreensão dos seus instrumentos musicais em razão da especial proteção destes como patrimônio cultural, sendo, portanto, excepcionalmente inaplicável o disposto no art. 25, caput, §5º, da Lei Federal 9605 -98, nessas hipóteses; nas mesmas hipóteses de perturbação do sossego ou poluição sonora em cultos religiosos de matriz africana, sem prejuízo das diligências proporcionais de apuração e da remoção imediata do ilícito, não impeçam a continuidade da cerimônia religiosa; nas abordagens e fiscalizações nos templos das religiões de matriz africana, procedam sempre de modo a conferir tratamento digno e respeitoso ao local e aos adeptos, não gerando qualquer espécie de constrangimento, ultraje ou discriminação (MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARANÁ, 2018, p.9).

Do mesmo modo, o Ministério Público da Bahia elaborou a nota técnica nº02, de 18 de novembro de 2016[3], que apresenta aportes teóricos que contribuem para a atuação

---

[3] *Sugere-se aos membros do Ministério Público, dentre outras medidas:*
1) aprofundar investigações sobre notícias de poluição sonora provocada por locais de culto das religiões de matriz africana, a fim de impedir que pessoas ou grupos de pessoas se valham do aparato estatal para perpetuar a intolerância religiosa;
2) solicitar, sempre que necessário, apoio de equipe multidisciplinar que reúna conhecimentos e habilidades relevantes para a compreensão dos conflitos dessa natureza, como, por exemplo, servidores das áreas das ciências sociais (CIMOS) e de meio ambiente; das áreas específicas dos Municípios, dos órgãos de proteção do patrimônio cultural, étnico e histórico, material e imaterial do Estado e da União (IPAC, IPHAN e Conselhos de Cultura);
3) promover reuniões públicas com vistas à mediação comunitária e difusão de informações de enfrentamento à intolerância religiosa, fomentando o debate e incentivando a cooperação entre grupos de pessoas de diversas crenças e convicções, buscando aproximá-los por intermédio do princípio do respeito mútuo;
4) valer-se – nos casos de conflito entre o direito à liberdade religiosa e o direito ao ambiente livre de poluição sonora – da utilização de técnicas de negociação, na busca de soluções ponderadas;
5) promover, em parceria com o Comando da Polícia Militar e Guardas Municipais, medidas de orientação e capacitação dos agentes sobre os cultos e festividades de matrizes africanas, com o fito de evitar e minimizar possíveis constrangimentos durante as diligências relacionadas à perturbação do sossego e ou poluição sonora;
6) tomar conhecimento sobre a legislação municipal que regula os limites sonoros no território; caso inexista, que o debate seja fomentado no sentido de implementação de ações afirmativas no plano normativo municipal, a exemplo do que ocorre em Salvador e no Distrito Federal;
7) participar (ou enviar representante) das reuniões do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, levando para o âmbito do Conselho os casos envolvendo intolerância religiosa;

dos órgãos de execução em demandas envolvendo o conflito entre os direitos à igual liberdade religiosa e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. A instituição ressaltou que o MP não pode se esquivar da tarefa de enfrentar os contornos discriminatórios que se escondem nas entrelinhas das denúncias que visam a restringir o direito à liberdade religiosa e até mesmo a impedir o exercício das manifestações litúrgicas das religiões de matriz africana (MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA, 2016).

Desse modo, observa-se a necessária compreensão da constituição dos terreiros, para que se evitem arbitrariedades por parte do Estado, para que se desconstitua esse histórico racista de perseguição e exclusão de direitos. Por isso, esse artigo busca apresentar o histórico de perseguição sofrido pelas religiões afro-brasileiras, analisando o real significado dos terreiros e o reconhecimento normativo dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, além de elencar as normativas nacionais e internacionais que salvaguardam esses povos, a fim de que se justifique a construção de medidas inclusivas e diferenciadas para a regulação estatal frente a esses povos, sugerindo, em especial, que se oriente pelas diretrizes previstas na Convenção 169 da OIT, que estabelece o direito de consulta prévia a esses povos, a fim de que as normativas sejam adequadas ao modo diferenciado de vida dessas comunidades.

O histórico de perseguição dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana

Historicamente, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana sofreram várias formas de discriminação e de perseguição, inclusive - e especialmente - do Estado. É importante observar o passado, em que tais povos eram ora silenciados, ora perseguidos, porquanto identificados com atraso e desvio dos modelos civilizatórios europeus. Se esse olhar retrospectivo resulta salutar ao constatar o quanto se avançou, ele também nos alerta para o quanto ainda se precisa avançar, pois os discursos da

8) fiscalizar e fomentar a implementação da Lei de Diretrizes e Base - LDB, alterada pela Lei nº 10.639/03, que obriga o ensino da cultura e da história afro- brasileira nas escolas, com vistas à promoção de uma cultura de valorização e respeito às diferenças na sociedade;
8) excepcionalmente, o órgão de execução do Ministério Público analisará a conveniência/necessidade de firmar Termo de Ajustamento de Conduta, cujas cláusulas deverão considerar as características da edificação, condições socioeconômicas do proprietário do local de culto (terreiro), dentre outras de ordem técnica, antropológica, histórica e científica, de modo a não exigir condições que impeçam o funcionamento do templo religioso.

intolerância religiosa como já mencionado se alastram até hoje, embora em novas roupagens, com os mesmos efeitos destrutivos. Por isso, se faz importante compreender a complexidade do passado para, através dele, compreender os paradoxos do presente (PARÉS, prefácio, SANTOS, 2007, p.13).

A perseguição começa no próprio processo da diáspora africana, sendo a característica essencial da própria lógica da colonização, seja pela conversão, extinção, ou transformação das práticas religiosas, culturais, alimentares do povo africano, que aqui foi racializado e identificado como negro.

O processo de "intolerância" tem as suas raízes na perversidade do período colonial, deixando suas marcas por toda a história brasileira, sendo marcado por um universo de ambiguidades entre povos indígenas, colonizadores portugueses, povos africanos. Estas ambiguidades podem ser percebidas no choque entre culturas e na necessidade de dominação demonstrada pelos portugueses, através do trabalho escravo, em que se utilizavam dos recursos da opressão cultural e religiosa para criarem uma rede de manutenção da sua superioridade em relação aos demais povos, principalmente, africanos e indígenas. Durante todo o período colonialista, o Brasil tinha como religião oficial a religião católica. Mesmo após a declaração de Independência brasileira, a Constituição de 1824 manteve o Estado confessional, como previsto no

> Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.

Com a abolição da escravatura e a Proclamação da República reconstitui-se o cenário brasileiro estabelecendo-se o Estado laico, com a Constituição de 1891, que trouxe normativamente mudanças significativas para a liberdade religiosa, separando a Igreja Católica e o Estado brasileiro, o que já estava previsto, através do Decreto 119 A do Governo provisório, o fim do padroado. Ademais, ampliou-se o direito à liberdade religiosa, como previsto no artigo 72 da Constituição:

> Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

> § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e
> livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

Contudo, mesmo com a proclamação da República e a separação formal do Estado Brasileiro da igreja, mantêm-se os dogmas eclesiásticos católicos. Apesar da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 admitir a liberdade de qualquer culto religioso, foi o catolicismo que sempre gozou de maior prestígio, a ponto de outras vertentes religiosas existentes, como o espiritismo, as religiões evangélicas e os cultos afro-brasileiros terem sido colocados sob constante vigilância. (GUIMARÃES, 2014 *apud* RAFAEL, 2012, p.105 e 106).

Durante a maior parte do período de construção de nosso país existiram leis que criminalizavam as religiões afro-brasileiras, como as que ainda hoje figuram no Código Penal nos artigos que criminalizam o charlatanismo e a prática de curandeirismo com os artigos 283 e 284, respectivamente. O Código Criminal de 1830, em seu art. 276, criminalizava a celebração pública, em templos, de cultos de outras religiões que não o Catolicismo, religião oficial do Estado, nos termos da Constituição Imperial de 1824.

O Código Penal de 1890, posterior à abolição da escravatura, tipificava práticas como o espiritismo e o curandeirismo, diretamente associadas às religiões de matriz africana. A intervenção do poder público nas religiões de matriz africana evidenciava-se também na imposição – a partir da Lei nº 3.097/1972 – de cadastramento dos templos (terreiros) junto às Delegacias de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, para que fossem autorizadas suas atividades litúrgicas. Tal obrigatoriedade, consistente em evidente restrição à liberdade religiosa, apenas foi abolida em 15 de janeiro de 1976, por meio do Decreto-lei nº 25.095. Antes deste, a ostensiva repressão jurídico-policial aos terreiros era habitual, com intervenções que iam desde a interrupção de atividades religiosas, até a prisão de filhos de santo e apreensão de objetos sagrados.

Com a formação da República brasileira iniciou-se a tentativa de construção de uma identidade nacional homogênea e, para isso, instituiu-se uma política de branqueamento, que tinha como fundamento a inferioridade da raça negra, impulsionando a perseguição e a tentativa de eliminação da religiosidade negra na primeira metade do século XX.

Assim, com a construção "científica" da inferioridade negra, continua-se uma relação de dominação sobre as religiões afro-brasileiras, o que disseminou na sociedade brasileira umaideologia racista, contribuindo para a negação da religiosidade negra, na medida em que eliminação da identidade dessas comunidades corroboraria para a manutenção do discurso
oficial da nação brasileira. Sueli Carneiro apresenta que:

> no Brasil, também emergiu um tipo peculiar de dispositivo, o da racialidade, ou seja, durante a formação da ideia de nação no Brasil republicano, a negação da identidade negra surgiu como alvo privilegiado do projeto da elite branca. Todas as instituições do Estado e da sociedade tinham na eliminação da racialidade negra o modo de ser de suas práticas (CARNEIRO apud ARAÚJO, 2007, p.20).

Após este período de negação da cor negra, há um projeto de construção da identidade nacional, que tem como fundamento a miscigenação, com a ideologia da democracia racial, cujos defensores acreditam que as relações sexuais inter-raciais aplainaram na família as possibilidades de conflito. A emergência dessa nova verdade discursiva sobre as relações raciais no país convergiu com o projeto nacional – desenvolvimentista, era tempo de desenvolver a nação, mas, para tanto seria preciso fomentar um mito que ao mesmo tempo superasse a imagem negativa da miscigenação no Brasil e permitisse o enraizamento, no senso comum, da ideia de que diferentemente de outros países, a formação da sociedade brasileira havia sido marcada pela harmonia e tolerância social (GUIMARÃES, 2014).

No entanto, a miscigenação entre as três culturas fundantes da identidade nacional não se constituía propriamente na colaboração em igualdade de condições, na medida em que o modelo civilizatório branco afirmava-se como marco de referência, mantendo, assim, a biopolítica do branqueamento da sociedade e a negação das diferentes identidades negras e indígenas. Neste caso, a exaltação da mestiçagem transformada em valor dava continuidade ao percurso das ideias que naturalizavam a inferioridade da população negra (GUIMARÃES, 2014).

Dessa forma, a construção do ideário de paraíso racial enraizou-se na sociedade brasileira sobre o seguinte pressuposto, a colonização portuguesa fora diferenciada das demais, devido à plasticidade do colonizador português, o que provocou, de acordo com Gilberto Freyre, uma escravidão mais humana e suportável, justamente pelo fato de que não

existia barreira racial para o relacionamento social e sexual entre negros e brancos. Assim, o imaginário da democracia racial que passou a orientar as relações raciais e as políticas do Estado brasileiro sob o argumento de valorização da influência negra no país construiu uma imagem folclorizada, exótica e reificada das religiões de Matriz Africana (GUIMARÃES, 2014).

O mito da democracia racial tornou-se o vetor de explicação das relações raciais no País, mas trouxe em si uma contradição interna, surgiu como uma crítica às concepções oriundas do racismo científico das primeiras décadas da república, porém carregou em seu bojo a nova conformação do dispositivo da racialidade sobre a população negra. Ou seja, a disseminação de um discurso ideológico que possibilitou a permanência da hierarquia econômica, social, religiosa, política e cultural calcada no racismo enquanto fator de desigualdade e discriminação da população negra e mais especificamente das manifestações religiosas na diáspora africana no Brasil. Na exaltação da democracia racial, floresce uma tolerância assimilacionista e paternalista no discurso, porém racista nas práticas sociais que permanecem disseminadas na capilaridade do fascismo sócio-racial e do racismo institucional (GUIMARÃES,2014).

Observa-se, então, que a demanda por reconhecimento da liberdade de ser e praticar as tradições de matriz africana tornava-se uma ameaça ao projeto de nacionalidade em curso. Assim sendo, o dispositivo da racialidade produz os interditos sobre as religiões africanas enquadrando-as como práticas religiosas residuais, primitivas e cuja anormalidade deve ser controlada pelo Estado, impedindo, de alguma forma, a falta de reconhecimento jurídico desses sujeitos de se tornarem titulares do direito à liberdade religiosa (GUIMARÃES, 2014).

Neste cenário, os discursos oficiais promovem uma retórica de democracia marcada pela harmonia e livre manifestação das raças que compõem a identidade miscigenada do Brasil, camuflando os mecanismos de exclusão das manifestações culturais negras e impedindo a articulação de uma demanda por direitos, construindo um conjunto de práticas normalizadoras assentadas em um suposto sincretismo racial e cultural, e é neste contexto que emerge a prática difundida de uma tolerância assimilacionista.

Portanto, todas estas questões sobre nosso processo de formação histórica contribuíram para a construção da identidade dos povos de matriz africana. Estes povos, mesmo diante da repressão e da assimilação souberam elaborar mecanismos de diálogo e uso estratégico de alianças com intelectuais e políticos que possibilitaram a sua

sobrevivência e mais, a expansão da religião que, após o período de repressão cresceu consideravelmente, chegando a contabilizar cerca de três mil terreiros apenas em Salvador, o mesmo fenômeno podendo ser percebido em todo o território nacional. Essa capacidade de negociação que marcou a resistência negra na diáspora teve na luta das comunidades-terreiros, um modelo paradigmático.

Contudo, mesmo resistindo sua matriz religiosa, esses povos continuaram a ser alvo de práticas intolerantes, ao tempo que via a possibilidade de proteção jurídica de sua religiosidade ser refutada, sob o fundamento de que qualquer demanda de combate ao racismo e legitimação das alteridades africanas significava uma subversão ao modelo de democracia racial. Uma nova articulação do racismo, que mantinha as religiões excluídas da gramática dos direitos fundamentais, assim "criou-se intencionalmente uma dicotomia entre o que está consagrado nas leis e no discurso político genérico de conteúdo isonômico e a realidade profundamente desigual das relações sócio raciais, permitindo a construção do mito da harmonia racial" (VIDA, 1999 apud ARAÚJO, 2007, p. 38).

O terreiro como espaço de diferença / território tradicional – o reconhecimento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Após analisar o histórico de como os povos e comunidades tradicionais de matriz africana foram tratados no Brasil, nota-se como os terreiros constituíram-se historicamente como espaços de resistência contra a conjuntura colonial e racista, devendo ser considerado como lugar de *territorialização* dos povos advindos da diáspora africana. Por essa razão, é fundamental considerá-los muito mais do que um templo religioso, sendo constituído por elementos que ultrapassam o entendimento hegemônico cristão, colonizador e ocidental de igreja, templo, pois se traduz como um território tradicional que ultrapassa a própria dimensão física e geograficamente delimitada pelos marcos burocráticos estatais. Conforme avalia Muniz Sodré:

> E como se tratava de uma cultura desterritorializada, constituiam-se [sic] associações (ebé) que, com o pretexto religioso (ora visto com maus olhos, ora reprimido, ora ridicularizado, mas sempre entendido como prática de natureza religiosa pela ideologia dominante) se instalaram em espaços territoriais urbanos, conhecidos como roças ou

> terreiros. O terreiro implica, ao mesmo tempo (a) num continuum cultural, isto é, na persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados com relação ao ser posto pela ordem mítica original, e (b) num impulso de resistência à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui reposta comporta um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente de poder. [...] As práticas do terreiro rompem limites espaciais, para ocupar lugares imprevistos na trama das relações sociais da vida brasileira. (SODRÉ, 1983, p. 121-122).

O território onde se encontra o terreiro é algo ligado à identidade cultural desses povos descendentes da África. Assim, a iniciação de um devoto, o axé e os princípios simbólicos do ritual implicam em uma soma de procedimentos (verbais e não verbais), "[...] destinados a fazer aparecerem os princípios simbólicos do grupo, aquilo que os gregos acabaram chamando de verdade (alétheia)". (SODRÉ, 1983, p. 130).

As comunidades de matriz africana são reconhecidas como povos tradicionais, tendo em vista que se caracterizam pela manutenção de um contínuo diaspórico da civilização africana civilizatório africano, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais e pelo fato de ser uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira. Nestes termos, é o texto proferido por Makota Valdina[4] no Seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR – Conselho Nacional de Políticas para Igualdade Racial, em que ela elabora os seguintes significados:

> 1. **Povos Tradicionais de Matriz Africana** - referindo ao conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;
> 2. **Comunidades Tradicionais de Matriz Africana** - Territórios ou Casas Tradicionais - constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africana, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios

[4] Valdina Oliveira Pinto ocupa o cargo de Makota (auxiliar direta da Iyálorisá) do Tanuri Junsara, Terreiro de Candomblé Angola, na Bahia. Professora aposentada da rede pública municipal e Educadora do bloco afro Ilê Aiyê, Valdina Pinto é uma referência para as comunidades negras de Salvador, sendo reconhecida como mestra nos ambientes intelectuais nacionais e internacionais pela articulação entre a prática e a teoria da sabedoria bantu. Makota Valdina é ainda membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia e do Fórum Cultural Mundial.

> próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.
> 3. **Autoridades Tradicionais de Matriz Africana** - são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;
> 4. **Lideranças Tradicionais de Matriz Africana** - demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;
> 5. **Intolerância Religiosa** - expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;
> 6. **Expressões Culturais de Matriz Africana** - Trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, (BRASIL, 2005).

As comunidades de terreiro mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, são espaços que a partir de valores, símbolos e traços culturais, salvaguardam a tradição africana preservada no Brasil. O documento produzido na CONAPIR reconhece que essas comunidades também tiveram forte influência no cotidiano da vida nacional apresentando novas formas de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostando na construção coletiva do espaço social (BRASIL, 2005, p.105).

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana apresenta o histórico dessas religiões no Brasil, destacando a importância do patrimônio afro-brasileiro do qual esses povos são guardiões. Neste ponto essas contribuições são caracterizadas como patrimônio imaterial e apontando em favor de uma política de reparação do Estado: "A preservação e promoção de ações para melhoria da qualidade de vida das pessoas pertencentes às Comunidades de Terreiro, concretiza o reconhecimento, o respeito e a reparação política e social do Estado para com as comunidades" (PNCT, 2010, p.6).

O documento também aponta as características destas comunidades, demonstrando não somente as características de relação com o espaço físico em uma perspectiva socioambiental de preservação e respeito à natureza, como da sua importância sociocultural para as culturas afro-brasileiras a partir da perspectiva da tradição oral. São características dessas comunidades a organização e a liderança religiosa matriarcal; o respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução física, social, econômica e cultural da

coletividade; os costumes africanos e afro-brasileiros; a utilização de línguas indígenas, bantu, yorubá, fon e a aplicação de saberes transmitidos pela tradição e pela oralidade. Terreiro é, em essência, a raiz familiar extirpada na África e soerguida no solo nutrido pelas
feições e peculiaridades brasileiras (PNCT, 2010).

As Comunidades de Terreiro são reconhecidas por preservarem a cultura, modos de vida e cosmovisão africana no Brasil, não desconsiderando que essa construção também envolveu peculiaridades vivenciadas neste país através da influência ameríndia, por exemplo, que herdou diversas expressões do complexo cultural africano na comida, na religiosidade, na música, na língua, etc. Além disso, os povos de terreiro constituíram-se em um verdadeiro movimento de resistência, superação e solidariedade aos povos africanos durante toda a história do Brasil. O Terreiro é o espaço manifesto da ancestralidade, aspecto simbólico da resistência negra onde o movimento negro e a luta pela igualdade racial reafirmam as suas origens. E é por esse motivo que o segundo ponto considerado de importante avanço no PNCT, é a constatação de racismo na intolerância religiosa. Em primeiro lugar é importante pontuar que a questão do combate ao racismo, em documentos que tratam de políticas para povos e comunidades de matriz africana é frequente por razões óbvias – a composição majoritária de afrodescendentes no contingente populacional brasileiro – contudo, a relação entre a prática de intolerância religiosa contra religiões de matriz africana e racismo não se apresenta a mesma obviedade. Como exemplo, temos no Relatório da I CONAPIR, na secção dedicada às Religiões de Matriz Africana – Comunidades de Terreiro, nº 4 das diretrizes gerais:

> Combater a intolerância religiosa e assegurar, no Plano Nacional de Direitos Humanos, a inclusão de legislações que definam e punam a intolerância étnico-religiosa, a discriminação e o preconceito contra as religiões, de modo a dar cumprimento ao preceito constitucional que assegura o livre exercício da fé e da coletividade afrodescendente e indígena (BRASIL, 2005, p.106).

A inclusão das Comunidades de Terreiro ou Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, ressalta-se que a medida foi importante para dar visibilidade às demandas específicas e para que fossem destinatários da política nacional. A PNPCT no seu inciso I, do artigo 3°, define povos e comunidades tradicionais 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, on-line).

De maneira mais específica, Povos e comunidades de Matriz Africana são definidos como:

> Os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios trazidos para o Brasil por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório no país, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade, com base na cosmovisão africana (BRASIL, 2016, p.4).

Assim, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais ao reconhecer os povos e comunidades tradicionais de matriz africana como Povos e Comunidades Tradicionais na destina proteção jurídica específica, que incorpora a "erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa" e o

> reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade (art. 1º, incisos I e XIII, do Anexo do Decreto Federal 6040 – 2007).

Portanto, essa inclusão juntamente com as normativas nacionais e internacionais que serão apresentadas no próximo tópico, possibilitam como resultado indireto, conquanto também relevante, uma maior visibilidade para os reais problemas enfrentados por estes povos – advindos, principalmente, do racismo –, o que possibilita um diálogo com outras esferas do poder e da sociedade, dinamizando a própria ação do Estado para a valorização da ancestralidade africana, importante elemento constitutivo da pluralidade rica, complexa e tendencialmente aberta que forja a identidade constitucional do povo brasileiro, na luta contra o racismo e pelo reconhecimento da diversidade ínsita à Nação (GUIMARÃES, 2014).

Normativas nacionais e internacionais que salvaguardam os povos e comunidades de matriz africana

A Constituição de 1988[5], de acordo com a procuradora Débora Duprat, constrói não só a concepção de direitos coletivos, mas também de espaços de pertencimento, em territórios, com configuração em tudo distinta da propriedade privada. Esta, de natureza individual, com o viés da apropriação econômica. Aqueles, como *locus* étnico e cultural. Nesse sentido, o §1° do art. 215, expressamente impõe a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras: "O Estado protegerá as manifestações das culturas indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Além disso, o artigo 216 da Constituição Federal, ainda que não explicitamente, descreve-os como espaços onde os diversos grupos formadores da sociedade nacional têm modos próprios de expressão e de criar, fazer e viver (incisos I e II)[6].

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural faz constar, em seu preâmbulo, que a:

> cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças; a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma cultura fundada no saber(Declaração Universal de Diversidade Cultural, 2002).

---

[5] Além disso, a Constituição da República de 1988, no artigo 5°, inciso VI, garante a inviolabilidade da "liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias". No inciso VIII, estabelece que "ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei". O artigo 19, inciso I, veda aos Estados, aos Municípios, à União e ao Distrito Federal "estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público". Por isso, em razão do princípio da laicidade, o Estado tem a obrigação de garantir e proteger o exercício pleno dos seguintes direitos derivados da liberdade religiosa e de consciência: 1) a liberdade do indivíduo de ter crença religiosa ou não; 2) a liberdade do indivíduo de professar a sua fé religiosa, caso a tenha; 3) a liberdade do indivíduo de trocar de religião; 4) a liberdade do indivíduo de não ser perseguido nem ofendido em razão de suas escolhas religiosas; 5) a liberdade dos familiares de decidirem pela educação religiosa, ou não, de seus descendentes; 6) a garantia de que esta educação religiosa não se choque com suas convicções, mas que as respeite; 7) a garantia de não ser discriminado em função de sua(s) crença(s). O direito à liberdade religiosa, além de estar assegurado pela Constituição de 1988, também encontra proteção na legislação infraconstitucional (Lei n° 9.394/96, Lei n° 4.898/65, Lei n° 7.716/89, etc.), bem como em Tratados Internacionais dos quais o Brasil é signatário, a exemplo da Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos; Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos; Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções; Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas; a Declaração de Princípios sobre a Tolerância.

[6] DUPRAT, Débora. "O direito sob o marco da plurietnicidade- multiculturalidade"

Seguindo esse entendimento, a Constituição Federal de 1988, a partir dessa visão passa a reconhecer os mais diversos modos de vida existentes na sociedade brasileira. Por isso, reconheceu direitos específicos aos grupos e às comunidades que tenham formas próprias de expressão e de viver, criar e fazer.

Nesse sentido, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, pelo Decreto n. 6.040, de fevereiro de 2007, da Casa Civil da Presidência da República, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais que estabelece a necessidade de um olhar específico da legislação para esses povos, haja vista a forma diferenciada e plural em que se constitui. Seguindo essa diretriz a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e pela Secretaria Nacional de Políticas para Comunidades Tradicionais elaborou o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana o qual prevê que:

> os territórios tradicionais compreendidos como os espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica são a base da organização social e da identidade cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana" e que a "questão fundiária e a preservação do patrimônio cultural são temas centrais para a promoção do desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (BRASIL, 2012).

Além disso, é importante mencionar as normativas internacionais que reconhecem e protegem esses povos, como a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, da Organização das Nações Unidas (artigo V), ratificada por meio do Decreto Federal nº 65.810, de 08 de dezembro de 1969, no sentido de que o Estado brasileiro venha a adotar providências com vistas a eliminar a discriminação racial em todas as suas formas, bem como empreender medidas concretas a fim de garantir o pleno exercício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais em condições de igualdade (Brasil, 1969,art. II, item 2).

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO (art.2, item 1), ratificada por meio do Decreto Federal nº 5753, de 12 de abril de 2006, prevê que os instrumentos e as expressões, assim como as práticas objetos e **lugares** a eles associados integram o patrimônio cultural imaterial.

A Convenção sobre Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura – UNESCO, ratificada por meio do Decreto Federal nº 6177, de 1º de agosto de 2007, estabelece a multiplicidade de formas pelas quais os grupos e sociedades encontram sua expressão cultural. A Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Estado brasileiro, em seu art.5º determina que sejam reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos tradicionais, com respeito à integridade dos valores, práticas e instituições desses povos e medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam.

O Pacto de Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais, da Organização das Nações Unidas, ratificado pelo Estado brasileiro e incorporado por meio do Decreto nº591-92, em cujo art.2º, item 2, compromete o Brasil a garantir que os Direitos nele enunciados serão exercidos sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política.

O Art. 208 Código Penal, dispõe sobre os crimes contra o sentimento religioso, especificando a conduta de ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo, bem como o art. 140, §3º, do mesmo diploma, tipifica o crime de injúria racial quanto ao elemento religião. Há também a Lei 7716 de 05 de janeiro de 1989, que estabelece os crimes resultantes de preconceito também por questões religiosas e os artigos 23, 24 e 26 do Estatuto da Igualdade Racial.

Além disso, o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) enumera entre seus objetivos estratégicos a "igualdade e proteção dos direitos das populações negras, historicamente afetadas pela discriminação e outras formas de intolerância", com ações programáticas no sentido de "elaborar programas de combate ao racismo institucional e estrutural, implementando normas administrativas e legislação nacional e internacional", racismo este que também atinge as religiões de matriz africana e povos de terreiro.

Ademais, reafirmando a responsabilidade do Brasil em relação ao combate ao racismo, no dia 3 de março de 2007, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) publicou, em seu relatório anual, a decisão de mérito do caso Simone André Diniz, na qual recomendou ao Estado brasileiro que envide esforços no sentido de: i) " realizar as modificações legislativas e administrativas necessárias para que a legislação antirracismo seja efetiva, com o fim de sanar os obstáculos demonstrados nos parágrafos 78 e 94 dos referido relatório"; ii) " adotar e instrumentalizar medidas de

educação dos funcionários de justiça e da polícia a fim de evitar ações que impliquem discriminação nas investigações, no processo ou na condenação civil ou penal das denúncias de discriminação racial e racismo".

Portanto, diante de todo esse arcabouço normativo, é imperativo que o Estado brasileiro tem o dever de proteger manifestações culturais afro-brasileiras portadoras de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, no que se refere às suas formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, seus objetos litúrgicos e espaços e elas destinadas.

Considerações finais: a necessidade de um regulamento inclusivo e distinto para os povos tradicionais de matriz africana na cidade.

Diante todo o contexto exposto nesse trabalho, é notória a responsabilidade do Estado em proteger os terreiros e de não criar impedimentos para a realização das suas práticas tradicionais. As "regulamentações" precisam considerar as especificidades desses povos. Por isso, considera-se relevante a criação de regulamentos inclusivos e distintos que levem em conta as características dessas comunidades, sendo estas: a forma comunitária, oral, a comunicação com as divindades por meio dos atabaques, a relação dos rituais com a natureza. Como explica o Wanderson Flor Nascimento:

> os candomblés, de modo generoso, oferecem às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro. Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida como um modo de vida que se mostra como um continuum criativo entre nosso país e alguns lugares do continente africano. (NASCISMENTO, 2016, p.10)

Conforme apresentado, há toda uma legislação nacional e internacional que reconhece a proteção do direito à diversidade nas democracias contemporâneas. Em razão disso, há de se estimular o reconhecimento e o respeito mútuo entre as diversas culturas que coexistem em nossa sociedade. O direito à própria identidade e ao acesso aos modos de viver, de se expressar e de se portar diante do mundo, de acordo com essa identidade, devem sempre ser levados em consideração pelo Estado, incumbido de zelar pela preservação das minorias e sua identidade cultural.

De acordo com a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, os instrumentos e as expressões, assim como as práticas, objetos e lugares a eles associados, integram esse patrimônio imaterial, o que demanda uma ação do Estado não apenas para protegê-los, mas também para promover sua valorização e sua transmissão. As minorias étnicas e religiosas têm o direito à preservação de sua herança cultural mediante a proteção de cada um dos aspectos que integram sua identidade e sua memória ancestral.

A partir dessa perspectiva, cabe, portanto, ao Estado brasileiro o dever de preservá-los, inclusive em face de interferências eventualmente desmedidas. É importante lembrar da Declaração sobre a Eliminação de todas as formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, para observar que toda pessoa tem o direito de manifestar sua religião através de cultos e do uso de objetos litúrgicos, sendo que qualquer discriminação entre as pessoas por motivo de religião constitui violação aos direitos humanos e às garantias fundamentais. Sendo assim, há um direito de preservação dessas manifestações religiosas e culturais, a partir da continuidade de suas tradições e de acordo com as visões do mundo herdadas há séculos. É o que se denomina de herança cultural.

Nessa linha de entendimento, o Estado não deve analisar a questão utilizando "lentes" de uma cultura ou religião predominante, mas sim através da ótica da pluralidade e do respeito pela diversidade. Com esse pensar, deve-se partir da premissa de que toda intervenção nesse patrimônio cultural deve procurar integrar, em seu processo de decisão, o sentimento de pertencimento que emana do grupo humano que sofrerá as consequências em caso de intromissão.

O Estado Democrático, assim, exige que normas e atos administrativos que não sejam capturados ou utilizados por ideologias ou preferências religiosas, a fim de distribuir benesses para uns enquanto cria dificuldades burocráticas para outros. De fato não é raro verificar a existência de atos que, a pretexto de tutelar a "ordem pública" ou a "paz pública", inviabilizam a prática de direitos das minorias ou as empurram para lugares mais afastados.

Portanto, para que se possa distribuir justiça, equidade e eficiência, toda decisão administrativa deve guardar os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade, assegurando que grupos minoritários não se vejam impedidos de manifestar suas crenças religiosas e de ter acesso à sua própria cultura, por meio do uso de seus objetos litúrgicos. Em outros termos, não se pode pretender impor um padrão de vida a partir de

limitações exacerbadas que possam sufocar por completo o exercício de direitos fundamentais inerentes à dignidade da pessoa humana.

Não se quer dizer que práticas tradicionais estejam ou sejam imunes à lei, mas sim que precisam de uma análise mais aprofundada, que considere os legados e valores culturais colocados em risco, e que não podem ser aferidos nos parâmetros cartesiano.

O Poder Público pode impor restrições ao exercício de determinado direito, mas desde que isso não conduza ao patamar de anulá-lo ou descaracterizá-lo. Por isso que, diante do caso concreto, é necessária uma análise mais ampla e acurada dos impactos envolvendo os rituais religiosos, para que se verifique se há, ou não, afronta à liberdade de culto. Do contrário, o sistema de justiça continuará a adotar posturas reticentes e tímidas diante de situações complexas que afetam diretamente as religiões de matriz africana e as suas práticas.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Mauricio de Azevedo. *Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico* - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília. 2007.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Rio de janeiro: Editora Pioneira, 1985.

BLANCARTE, Roberto J. *Discriminación por motivos religiosos y Estado laico*: elementos para uma discusión. Estudios Sociológicos, v. XXI, n. 2, pp.279- 307, 2003.

BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Império do Brazil*. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 05 fev.2018.

BRASIL. Constituição (1891). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1891. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em 05 fev.2018.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 05 fev. 2018.

BRASIL. *Lei n° 10639 de 09 jan. 2003.* Estabelece ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileria nos sistemas de ensino. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 05 fev. 2018.

BRASIL. *Decreto n° 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 05 fev. 2018.

BRASIL. *Projeto de Lei n° 7447 de 05 set. 2010.* Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Disponível em http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=E53BB73560D87BDA04B5BEDDE88C4B55.node1?codteor=991955&filename=Parecer-CEC-15-05-2012. Acesso em: 05 fev. 2018.

BRASIL, I *Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial*: Brasília, 30 de junho a 2 de julho de 2005: Relatório Final/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005.

BRASIL. *Guia Orientador para Mapeamentos Junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Ministério da Justiça e Cidadania Secretaria Especial

de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, 2016. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/central-deconteudos/publicacoes/pub-seppir/guia.pdf. Acesso em: 14.05.2018.

BRASIL. *Decreto nº 6.040 de 7 fev. 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 14.05.2018.

BRASIL. *Projeto de Lei n° 7447 de 05 set. 2010*. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=480122. Acesso em: 14.15.2018.

Defensoria Pública da União, 2017. Disponível em: http://www.dpu.def.br/noticias-santa-catarina/158-noticias-sc-slideshow/36864-garantias-para-cultos-de-religioes-de-matriz-africana-sao-discutidas-em-sc. Acesso: 15.05.2018.

Desacato, 2015. Disponível em: http://desacato.info/floram-multa-terreiros-de-umbanda-por-barulho/. Acesso: 15.05.2018.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO: Letras Livres: Ed. UnB, 2010. 112p.

DUARTE, Evandro Piza C. *Do medo da diferença à liberdade a partir da igualdade: identidade racial e políticas de ação afirmativa no ensino superior*. 2011. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito: Universidade de Brasília, Brasília. 2011.

DUSSEL, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro* : hacia el origen del mito de la modernidad: La Paz: Plural editores: UMSA,1994. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf

ESTADÃO, Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evitar nova crise, 21-01-2010. Disponível em: http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adialegalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975. Acesso em:15.05.2018.

FERNANDES, Nathália V. E.; OLIVEIRA, Ariadne M. B. Plano Nacional de Liberdade Religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso. *Revista Calundu* -vol. 1, n.2, jul-dez 2017.

FERNANDES, Nathália V. E. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu* - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

FERNANDES, Nathália V. E. e ADAD, Clara J. *Intolerância ou Racismo Religioso: Discriminação e Violênciacontra As Religiões De Matriz Africana.* Revista Intolerância Religiosa 2(1), jul-dez, 2017.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson Flor. *Intolerância ou racismo?* Jornal Hora Grande, Outubro - Ano XXI - Edição 167. 2016ª.

GONZALEZ, Lélia. *A categoría político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, núm. 92/93 (enero/junio), pp. 69-82, 1988.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. *ÈTÓ FÚN ÀWÓN TÓ YÀTÒ*: análise do I Plano Nacional de inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. Dissertação de Mestrado em Direito pela Universidade de Brasília – UnB. Brasília, 2014.

HALL, Stuart. *Da Diáspora:* Identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá*: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: Edufba, 2010. 520 p.

MACHADO, Sara Abreu da Mata. *Saberes e fazeres na capoeira angola*: a autonomia no jogo de Muleekes. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador. 2012.

MACHADO, Vanda. Tradição Oral e Vida Africana e Afro-brasileira. In: SOUZA, Fiorentina, LIMA, Maria Nazaré. *Literatura Afro-brasileira.* Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2006.

MAKOTA VALDINA. *Povos Tradicionais de Matriz Africana.* Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, Brasília, 2013. (Texto apresentado na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR).

MIGNOLO, Walter. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: GONZALES, S.B. *Cultura y tercer mundo*: câmbios em el saber académico. Cap. IV: Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 99-136. 1996.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (2007). Antecedentes da Política Nacional dos Povos Tradicionais de Terreiro (PNPCT). Brasília, 2007. Disponível em: http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf. Acesso em: 15.05.2018.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Plano nacional de implementação das Diretrizes curriculares nacionais paraeducação das relações Etnicorraciais e para o ensino de história e cultura afrobrasileira e africana*. Brasília (2004). Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=10098 Itemid=. Acesso: 26.04.2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA (2016). *Nota técnica nº02 de 18 de novembro de 2016.* Referente à imposição de limites sonoros durante cultos e liturgias de religiões de

matriz africana. Disponível em: https://www.mpba.mp.br/content/nota-t%C3%A9cnica-n%C2%BA-02-de-16-de-novembro-de-2016. Acesso em 15.05.2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARANÁ (2018). *Recomendação Conjunta nº01/2018.* Disponível em: http://www.urbanismo.mppr.mp.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=63. Acesso em: 15.08.2018.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra.* Petrópolis: Vozes, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. In: *Ensaios Filosóficos*. Agosto/2016. Vol.13. Rio de Janeiro: UERJ, 2016. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco:* estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Ariadne M. B. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, 2017.

QUIJANO, Aníbal. La modernidade, el capital y América Latina nascen el mismo día. ILLA – *Revista del Centro de Educación y Cultura*, n.10, Lima, janeiro, pp. 42-57, 1991.

_____. Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina. *Estudos Avançados*, v.19, n.55, p. 9-31, 2005a.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas Buenos Aires .CLACSO. 2005b.

_____. *¿Sobrevivirá América Latina?* In: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. 2004. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ -IFCS: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro. 2004.

_____. *Xangô rezado baixo:* religião e política na primeira república. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

ROCHA, Emerson Ferreira. *Os códigos da raça*: uma perspectiva teórica sobre o racismo. Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). 2010. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2545/1/emersonferreirarocha.pdf. Acesso em: 15/11/2017.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira-Bahia*: A construção ideológica da cidade do feitiço. 2007. 214 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador. 2007.

SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS (SDH). *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015)*: resultados preliminares. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

SEGATO, Rita L. Cotas: Porque reagimos? *REVISTA USP,* São Paulo, n.68, p. 76-87, dezembro/fevereiro 2005-2006.

_____. La perspectiva de la colonialidad del poder. In: Aníbal Quijano. *Textos de fundación.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014

_____. La guerra contra las mujeres. Madri: Traficantes de Sueños. 2016

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha*: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*: por um conceito de cultura no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *O Terreiro e a Cidade*: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

VEIGA, Cláudio Kieffer; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, 2017. DOI: 10.1590/2179-8966/2017/25624.

Recebido em: 15/05/2018
Aceito em: 30/05/2018

ENSINAMENTOS CANDOMBLECISTAS NAS MINAS GERAIS

Adalberto de Salles Lima[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9556

Resenha do livro: NOGUEIRA, Nelson Mateus. *O Moxicongo nas Minas Gerais: Raízes e Tradição*. Cabana Senhora da Glória, 2017.

O livro *O Moxicongo nas Minas Gerais: Raízes e Tradição* de Nelson Mateus Nogueira é uma coletânea de ensinamentos e experiências de um homem religioso. Durante sua vida se dedicou ao fortalecimento das raízes cultural cultura afro-brasileira através da entrada do Candomblé Moxicongo em Minas Gerais, em 1966. Como pai de santo do Candomblé Angola, seu Nelson Nogueira possui a *dijina* (nome religioso) de Tateto Nepanji.

O livro está dividido em quinze momentos: Prefácio, Prólogo: De Nelson a Nepanji, Introdução, Nossas raízes, Candomblé - Uma Dádiva Afro-Brasileira, Hierarquia, Formação dos Fiéis e Aperfeiçoamento para o Candomblé, Como São Chamados os Inquices no Candomblé Moxicongo, Saudações, Súplicas aos Inquices, Lágrimas dos Inquices, Sonetos, O Poder dos Sacrifícios e Sacodimentos no Moxicongo, Normas para os Iniciados nas tradições do Candomblé Moxicongo nas Minas Gerais e o Posfácio.

O prefácio foi elaborado por Nilo Nogueira (Tata Kis'ange), Kivonda da Cabana Senhora da Glória – Nzo kuna Nkos'i, filho biológico de Tateto Nepanji. Nilo Nogueira apresenta alguns pontos sobre o terreiro Cabana Senhora da Glória e expõe seus afetos por seu pai, além de indicar que naquela casa praticava-se a Umbanda anteriormente ao Candomblé Moxicongo. Este passou a ser tocado/cultuado também, a partir de desígnios do mentor espiritual da casa, o preto velho Pai Guiné de Aruanda. No prólogo: De Nelson a Nepanji, Guilherme Dantas Nogueira (Tata Mub'nzazi), ogan da Cabana Senhora da Glória e neto biológico de Tateto Nepanji, fornece alguns detalhes: marcos históricos do Candomblé Moxicongo, parte da biografia de seu avô, a relação entre a entrada do Candomblé Moxicongo em Minas Gerais, em 1966, e as determinações de Pai Guine de Aruanda e do trabalho de Tateto Nepanji.

[1] Doutorando em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília. Bolsista CAPES. sallesvitoria01@gmail.com

Após os sentimentos positivos, afetos e pontos relevantes, situando o leitor acerca do Candomblé Moxicongo em Minas Gerais, por meio de parte da experiência de vida de Nelson Mateus Nogueira/Tateto Nepanji, brota a vontade de continuar a leitura.

Na introdução, Tateto Nepanji dedica o livro aos participantes do Candomblé e ressalta a importância central da religião na construção de felicidades das pessoas e o cuidado rigoroso da obra em expor somente o permitido dos sagrados fundamentos da religião, preservando a ética e o respeito. Destaca-se também as orientações recebidas daqueles que o influenciaram a vivenciar o candomblé na década de 1960, sendo eles sua Mãe de Santo Helena Dias Nascimento (Mameto Oloiá) e seu filho carnal Domiense Pereira Amorim (Tata Mebandu).

Essa experiência candomblecista se iniciou através dos assentamentos dos fundamentos desta religião em sua casa, a Cabana Senhora da Glória – a partir de então também chamada de Nzo Kuna Nkos'i. A tradição assentada na Cabana Senhora da Glória foi justamente o Candomblé Moxicongo, da nação religiosa candomblecista Congo-Angola.

Tateto Nepanji conta um pouco de sua vivência religiosa. Antes de se tornar candomblecista, buscou um centro espírita umbandista para frequentar e ampliar seus conhecimentos. Com isso, encontrou a Tenda Espírita Jesus Amor em 13 de maio de 1952, localizada no bairro da Concórdia em Belo Horizonte. Naquele tempo, Tateto Nepanji recebia o preto velho Pai Zeferino Rei Congo de Angola e chegou a ser vice-presidente da Tenda no início do ano de 1954. Tateto Nepanji permaneceu nessa casa até 1961, quando, por determinação de Pai Guiné de Aruanda, fundou a Cabana Senhora da Glória, de onde partiu, posteriormente, em busca da iniciação no Candomblé.

Em "Nossas Raízes", o autor fala da entrada da tradição Moxicongo em Minas Gerais, especificamente em Belo Horizonte, quando foram assentados seus fundamentos na Cabana Senhora da Glória em 13 de maio de 1966. Segundo seu Nelson Nogueira, até então se percebia em Belo Horizonte a ausência do Candomblé e uma mistura de um pouco de várias outras religiões afro-brasileiras. Com a sua iniciação, Tateto Nepanji iniciou um processo de desabrochamento e transição de elementos espirituais da Umbanda para o Candomblé, influenciando outros umbandistas a escolherem o Candomblé Moxicongo como prática definitiva de sua fé.

Em "Candomblé - Uma Dádiva Afro-Brasileira", Tateto Nepanji, um homem grato a sua religião, enfatiza as raízes africanas milenares do Candomblé, por ter contribuído significativamente para a prática de fé de milhares de pessoas no país. O Candomblé é um espaço de acolhimento, independente da classe social e raça/cor das pessoas. O pai de santo

reflete sobre a relevância da manutenção da fé religiosa na geração de atividades comerciais no âmbito nacional e internacional.

Tateto Nepanji enfatiza não ser fundamento do Candomblé a discórdia, como afirmam alguns fanáticos religiosos neopentecostais. Ele observa a contradição entre a caridade apregoada em reuniões que colocam os neopentecostais fanáticos na condição de o verdadeiro Messias e a insatisfação em suas mentes doentias alimentadas, fomentadas por construções sociais enviesadas. Apesar disso, seu Nelson Nogueira se afasta de qualquer sentimento de vingança para afirmar: "A prestação de contas se dará sim, através de atos que dignifiquem a nossa alma e consciência e, o nosso procedimento deve ser correto e pacífico, pois somente com muito amor conseguiremos a verdadeira união de todos os candomblecistas e de todas as religiões" (p. 28).

Na “Herança”, Tateto Nepanji ressalta “como em muitos aspectos da vida, aquele que hierarquicamente respeita o outro aprende muito mais" (p. 29). A hierarquia no Candomblé é fundamental na conservação de sua cultura religiosa e se materializa através do respeito ao mais velho. Os cargos hierárquicos se diferem nas casas de Candomblé. Na nação Moxicongo os cargos mais altos são do Tateto Kuna Nkis'i (Pai de Santo) ou Mameto Kuna Nkis'i (Mãe de Santo), sempre apenas um dos dois ocupando o cargo e sem distinção de gênero.

Em “Formação dos Fiéis e Aperfeiçoamento para o Candomblé”, seu Nelson Nogueira trata da formação e aperfeiçoamento dos fiéis, com base no médium iniciado e não dos frequentadores não iniciados nas tradições religiosas. Dentro do terreiro é necessária a conscientização da prática do equilíbrio emocional, tolerância e amor ao próximo, possibilitando a plena religiosidade. Para Seu Nelson Nogueira, o iniciante deve ter uma formação e aperfeiçoamento adequado para não haver desequilíbrio no seu processo de iniciação, no terreiro e no seu convívio com outras pessoas. Acredita ser necessário o perdão e pregar a não violência no combate à demanda (ataques energéticos recebidos).

Em “Como São Chamados os Inquices no Candomblé Moxicongo”, o autor apresenta os Inquices - divindades de origem africana cultuadas no Brasil pelo Candomblé Angola. Os Inquices são forças da natureza – a natureza é a principal manifestação dessas divindades. Na “Súplicas aos Inquices”, há orações particulares a cada Inquice. Em “Lágrimas dos Inquices”, os textos trazem o lamento dos Inquices diante das tristezas do mundo. Os “Sonetos”, posteriormente, reforçam elementos de agradecimento, superação, motivação, amor, fé e esperança.

No subitem “O Poder dos Sacrifícios e Sacodimentos no Moxicongo”, Tateto Nepanji explica a situação de muitas vezes os trabalhos de magia realizados pelos praticantes da religião são equivocados pelo insuficiente conhecimento do significado de cada material e isso implica nos perigos de não usar animais e folhas sadias levadas aos sacrifícios. Os materiais devem ser usados com cuidado para produzir efeitos positivos em todo o ritual do sacrifício e ao consulente (pessoa que busca o Pai de Santo/Mãe de Santo ou um médium para atendimento espiritual).

No subitem “Normas para os Iniciados nas tradições do Candomblé Moxicongo nas Minas Gerais”, o autor se inspira em alguns fundamentos do livro “Maçonaria Mística” para refletir princípios orientadores de um bom comportamento do iniciado no Candomblé como: "iniciado deve evitar que entre quaisquer irmãos surjam questões pessoais ou campeie a maledicência, a inveja, a calúnia e a lisonja" (p. 65).

No Posfácio, Guilherme Nogueira encerra o livro evidenciando a oportunidade de aprendermos com as memórias e experiências vividas do Tateto Nepanji, responsável por popularizar o Candomblé Angola nas Minas Gerais, ao continuar um movimento religioso de longa duração histórica nas Minas Gerais. Esse movimento tem antecedentes, a exemplo de Mãe Luzia Pinta em seu Calundu colonial no século XVIII. Ao concluir, Guilherme Nogueira observa algumas semelhanças entre processos históricos vividos entre o Moxicongo reorganizado por Pai Nepanji em irmandade com a Umbanda nas Minas gerais e o Calundu de Mãe Luzia.

Para quem o conhece com intimidade, como Nilo e Guilherme, Tateto Nepanji "[...] é um homem simples, humilde, marido exemplar e honrado, grande pai de família, avô em todo seu esplendor, fiel e leal à sua fé e seus amigos. Justo no discernimento dos seus atos” (p. 07). No meu caso, na condição de um jovem leitor, as memórias de resistência, amor e fé de seu Nelson lidas nesse livro ajudam a criar e fortalecer laços de afeto e solidariedade entre sujeitos e religião historicamente perseguidos pelo Estado.

Seu Nelson é um homem sábio, amado por sua família e dedicado à sua fé. Tateto Nepanji dedicou à autobiografia analisada aos participantes do Candomblé. Após a leitura do referido material, destaco pelo menos cinco palavras que alicerçam os sentimentos percebidos na obra: Candomblé, Gratidão, Respeito, Amor e Família.

O livro reúne aspectos particulares: não é de natureza acadêmica; possui valor sociocultural ao contribuir para o conhecimento do Candomblé Moxicongo, particularmente em sua forma praticada em Minas Gerais; referência para o campo dos estudos antirracistas ao

mostrar problemáticas estruturais e em curso, como intolerância religiosa, discriminação e racismo. Também recomendo a leitura da obra aos sujeitos cujo espíritos intolerantes tem dificuldades de enxergar a diversidade cultural do mundo.

Para esses espíritos guiados por uma lógica de pensamento colonialista o mundo tem uma estrutura hierárquica inquestionável. Isso é um dos resultados do universalismo europeu. Diferentemente, para nós, sobretudo as populações negras de religião afro-brasileira, as relações humanas e seus aspectos culturais são intermediados por uma palavra muito usada na obra por seu Nelson Nogueira: *respeito.* Tal palavra traz a noção de um mundo visto horizontalmente. O respeito é a condição imprescindível contra a intolerância religiosa.

Por fim, o livro mostrou que a memória de um homem negro, velho e religioso é fundamental para contar sobre experiências de vidas silenciadas pela negação da cultura negra na construção da sociedade brasileira. É mister considerar a importância de o povo de candomblé publicar livros sobre si mesmo, como mecanismos de autodefesa e combate ao racismo e intolerância religiosa. Apesar de essa resenha ter a finalidade de mostrar ao leitor os pontos principais da obra, não substitui o contato pessoal com Tateto Nepanji para ouvi-lo acerca de seu livro.

Recebido em: 15/02/2018
Aceito em: 30/05/2018

RESTRITOS E COLETIVOS – UMA REALIDADE ESPACIAL NO TERREIRO DE CANDOMBLÉ NZO JIMONA RIA NZAMBI

Aisha - Angéle Leandro Diéne[1]
Iyaromi Feitosa Ahualli[2]
DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9703

Caminhos de Nzambi

Calundus coloniais existiram desde sempre no Brasil, tendo sido mormente rurais até o século XIX. Os terreiros de Candomblé, já urbanos, nasceram em Salvador, que era um centro urbano. Apesar de o Brasil, até o século XIX, ter sido sobretudo rural, possuía alguns "minúsculos" centros urbanos. Efetivamente o Brasil torna-se mais urbano que rural na década de 70 do século XX. Existir em espaços rurais era ter acesso a natureza, logo, ter acesso à essência do culto à ancestralidade.

No início do século XX, os terreiros de Candomblé eram significados enquanto territorialidades negras das cidades baianas.

> Reafirmando identidades culturais diferentes, aglutinando populações excluídas, e assumindo o papel do poder público na educação, saúde, alimentação e até mesmo moradia, à essas populações (OLIVEIRA, 2011).

A construção de um terreiro de Candomblé passa por resgates históricos, não somente da trajetória específica de cada terreiro, mas também, pela trajetória da ancestralidade que o compõem como tal. Neste texto buscamos resgatar a discussão fenomenológica das relações dos espaços restritos e coletivos e o efeito de pertencimento motivado por essa dualidade dentro do terreiro, tendo como objeto de estudo o Terreiro de Candomblé da nação Angola *Tumba Nzo Jimona ria Nzambi*.

[1] Estudante de graduação em Arquitetura e Urbanismo, UniCEUB. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. aisha.diene@gmail.com
[2] Estudante de graduação Antropologia, UnB; e Direito, UniCEUB. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. ifahualli@gmail.com

Esse terreiro – da raiz *Tumba Junsara*[3], de Salvador/BA – foi fundado em 2007 pelo sacerdote *Tata Ngunz'tala* juntamente com seu mais velho[4], *Tata Atirezim*. Localizado na cidade de Águas Lindas de Goiás – entorno do Distrito Federal, a aproximadamente 60 quilômetros do centro de Brasília, o terreiro se encontra no setor de chácaras conhecido como *Quinta das águas lindas*, às margens do córrego *águas bonitas,* o qual deu origem ao nome do Bairro.

Para escrever este texto, visitamos o terreiro *Nzo Jimona ria Nzambi* com o intuito de, através de uma observação participante, poder entender a lógica espacial interna de circulação dos acessos das pessoas e como a concepção do "íntimo", tanto em seu contexto social, como em sentido de "seu", de "pertencer" a este local, caracterizava a concepção dos espaços no terreiro.

Ao adentrar o setor, vimos notamos uma diversidade de atividades culturais e de entretenimento. No caminho de entrada do setor *Quinta das águas bonitas,* vislumbra-se no trajeto da rua uma padaria, dois ou três bares, pequenas lojas na varanda de algumas casas, crianças parando o jogo de futebol na rua para o carro passar. Isso compõe o ambiente, que é rural. O caminho que nos direciona até o espaço religioso é seguido por uma estrada de terra.

A maioria dos terreiros de Candomblé na região do Distrito Federal faz parte da composição do entorno. Para esses terreiros do entorno, o estar "fora" da cidade não é apenas encarado como uma forma de manter contato com a natureza, mas também é uma forma de resistência e estratégia de preservação dos mesmos. É preciso ressaltar que, historicamente, os terreiros de Candomblé migraram para as periferias dos centros urbanos como forma de preservação ao culto. Porém, com o desenvolvimento urbano e o consequente crescimento, esses espaços foram alcançados pela expansão, passando a incorporar essa nova configuração urbana:

> Na luta pelo que pode ou não existir na cidade (no mundo real ou imaginário que ela representa), a presença física e institucional do terreiro foi motivo de grande perseguição e de resultados positivos de suas estratégias de permanência cultural (...) (p.165, Silva; 1995).

[3] Terreiro de Candomblé, da cidade de Salvador/BA, com ano de fundação em 1919 que deu origem ao *Tumba Nzo Jimona ria Nzambi*.

[4] Existe uma hierarquia na lógica social a qual o Candomblé é inserido. Dentro disto, a definição de "mais velho" diz respeito à uma pessoa que já possui uma determinada "idade" de santo. Ou seja, desde de seu nascimento dentro da lógica dos terreiros, o famoso "santo feito", a iniciação, até hoje, a pessoa alcançou uma idade de santo que lhe caracteriza enquanto mais velho naquela comunidade.

Nossos primeiros olhares do terreiro *Tumba Nzo Jimona* foram após uma chuva. Um grupo de crianças parava a brincadeira na porta de casa para olhar o *Jimona ria Nzambi.* Transitávamos por um caminho preenchido por pequenas chácaras, plantações de milho, de abacaxi, o som do carro ecoando dentro da garagem de uma das casas embalando o sábado. Alguns moradores ajudavam um carro atolado em meio à lama que passava. Um vaqueiro guiava alguns poucos gados para a beira da estrada. Tábuas cobriam alguns dos vários buracos na estrada e um vale verde ao horizonte complementava e conduzia a paisagem. Não mais tão distante aos olhos, da esquina de um bambuzal se avistava no alto, hasteada por uma haste de bambu, uma bandeira branca indicando que ali existia um terreiro de Candomblé de nação Angola.

Logo mais à frente visualizamos uma placa com o dizer: "Terreiro de Candomblé *Tumba Nzo Jimona ria Nzambi*". As portas do terreiro eram a divisória de um contexto social muito específico, cujas plantas, a terra e suas estruturas eram marcas de uma identidade constituída a partir de um jogo ímpar entre o restrito e o coletivo.

Ao entrar, logo à direita algumas plantas camuflavam os segredos do inquice que é considerado o guardião da porteira. Adiante avistamos uma primeira construção, era uma pequena casa em vermelho e branco que se estendia através de uma varanda até os pés de uma grande árvore. Alí também morava o inquice Mpambu Njila. Considerado dentro da tradição dos Candomblés de Angola o *senhor guardião dos caminhos* e de todo movimento da vida.

O trânsito de pessoas dentro desta pequena casa era indicado pela lógica hierárquica do terreiro. Nem todos os adeptos tinham permissão para transitar pelo local, tão pouco participar dos cultos que aconteciam nessa. Alí a passagem era restrita!

Caminhamos poucos passos após a casa de Mpambu Njila e nos vimos imersos à completa natureza. Algumas árvores embelezavam uma grande praça que ficava no centro do terreiro, por onde todas as pessoas passavam para chegar e para sair.

Esse local, o grande centro do terreiro, era o espaço ritualístico coletivo onde todos tinham acesso, considerando que todo o espaço do terreiro é ritualístico[5]. Este, especificamente, diz respeito ao centro de entrada do terreiro. Todas as pessoas, todos os caminhos até os locais de rito mais restritos, tinham o ínicio nas partes desse centro.

[5] O espaço do terreiro recebe, em sua fundação um rito, onde o ngunzo/axé é plantado, tornando toda aquela terra a base onde será cultuado o sagrado e por isso, o terreiro em si (geograficamente) torna-se, como um todo, espaço ritualístico.

Havia um balanço na praça central, embaixo de uma das primeiras árvores plantadas, onde as pessoas ficavam a socializar.

O balanço não era apenas usado para um momento em que as pessoas faziam a manutenção de suas relações, mas também era onde as crianças brincavam e por onde todas/os, em algum momento, passavam. Um espaço público no coração do terreiro, que recepcionava todos/as.

Ao seu redor se avistava o barracão – local que era composto inteiramente pela complementaridade espacial: restrito-coletivo.

O barracão era uma espécie de salão onde a maioria dos ritos abertos aconteciam e por onde a maioria dos ritos fechados passavam. Era a própria composição da comunidade, a junção do lado público e privado. Todos transitavam por esse espaço, mas nem todos transitavam por todas as partes internas que o compunham. No centro do barracão estava localizado uma espécie de umbigo do terreiro, aquele que liga todas as casas, todas as pessoas, todos os inquices.

O barracão também era um espaço político, que abrigava não somente a comunidade do terreiro, como também a comunidade de forma geral. Ele era um espaço ritualístico aberto à quem pertencesse à lógica do Candomblé e à quem não transitava pelo mesmo. Sendo também espaço de reunião e símbolo de resistência.[6]

Logo ao lado, uma grande casa com quartos, banheiros e uma pequena cozinha. Em sequência, um outro espaço com uma grande mesa no centro acomodava o lugar para as refeições, tendo como plano de fundo um grande fogão à lenha em que se fazia a comida que seria servida à comunidade e, também, quando necessário, o preparo das comidas ritualísticas. Logo atrás, uma outra cozinha destinada apenas para o preparo das comidas "de santo", ou seja, comidas especificamente direcionadas para o sagrado. Parte desse alimento também era direcionado para a comunidade. As cozinhas são parte primordial na composição da arquitetura dos terreiros, considerando que a alimentação dentro dos terreiros flui em composição com a lógica de *alimento ritualístico*, ou seja,

[6] Não que seja necessariamente uma regra, mas quando observamos os ataques aos terreiros de Candomblé, o barracão, por ser o *cordão umbilical* de todas as engrenagens necessárias para o funcionamento do Candomblé, é o espaço "alvo", o símbolo do núcleo e o primeiro a ser atacado como forma de expressar a intolerância à essa religiosidade. Isso talvez, por uma associação da estrutura do barracão enquanto núcleo comparado à estrutura de uma igreja; ambos os lugares reúnem pessoas para fins ritualísticos abertos a quem quiser participar,
https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2015/09/12/interna_cidadesdf,498369/dois-terreiros-de-religioes-afros-sao-incendiados-no-entorno-no-df.shtml
https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2017/02/14/interna_cidadesdf,573400/em-1-ano-delegacia-registra-163-ocorrencias-sobre-discriminacao.shtml

todo o rito envolve o alimento, sendo ele parte essencial para a constituição do sagrado e para manutenção da alimentação comunitária.

Passado alguns passos, seguindo na mesma sequência das construções que cercavam em primeiro plano essa grande praça, encontrava-se, do outro lado do portão, logo mais ao fundo uma casa em que abrigava o caseiro e sua família, juntamente com um grande galinheiro em seu quintal. Logo mais à frente, uma outra casa com quartos e banheiros acomodavam os demais frequentadores.

A concepção construtiva e espacial de um terreiro busca ser um espaço que acomode não só os deuses, mas também aqueles que buscam um lar, trazendo para dentro dessa espacialidade litúrgica o conceito de abrigo e de acolhimento, enquanto uma ideia, um valor pessoal.

Após as boas vindas dessa grande sala que nos recebeu, continuamos caminhando. Seguimos entrando um pouco mais nessa paisagem e percebemos outras partes que esse espaço litúrgico acomodava. Andando por entre o verde que conecta o barracão, saímos desse grande perímetro que circundava a grande sala e chegamos até as chamadas "casas de santo"[7]. No cenário desse espaço, as casas de santo se encontram mais reservadas, fazendo parte de um plano que já não é espontaneamente acessado. Sendo acessado na maioria das vezes por aqueles que vão até o seu interior.

Arquitetura hierarquizada

Ainda que, esse espaço faça parte do terreiro há toda uma lógica presente na arquitetura dos espaços que não diz respeito somente a construções levantadas pelas demandas da lógica da casa[8], como a construção de cozinhas, banheiros, dormitórios, praças de convivência etc. A estrutura espacial também perpassaria pela hierarquização dos espaços, sendo a estrutura um marco materialmente expresso da hierarquia do Candomblé.

A breve reflexão que propusemos, parte de uma reflexão fenomenológica das relações dos espaços restrito e coletivos, e o efeito de pertencimento motivado por essa dualidade dentro do terreiro. No terreiro *Tumba Nzo Jimona ria Nzambi*, através de uma

[7] Edificações que acomodam objetos materiais sagrados.
[8] Casa enquanto um local que pertence a uma "família de santo", uma comunidade construída a partir de algumas concepções de família, como o uso de termos "pai, mãe, irmãs, irmãos e filhxs". Com relações que envolvem uma estrutura de parentesco peculiar a este contexto.

experiência participante, foi observado um vínculo de pertencimento sensorial que passa pela limitação física do espaço, uma vez que o sentimento de pertencer ao lugar ultrapassa as barreiras físicas espaciais.

O íntimo nos pareceu um qualificador dos sentimentos de "ser" e "pertencer" à sua particular imensidão e sinestesia interna. Onde cada ser humano que por ali passa, pode, não apenas, manifestar, como também ter permissão para transitar por espaços físicos mais restritos do terreiro (desde que esteja integrado à lógica de funcionamento do terreiro). Subjacente à formação do íntimo correlacionado à transitoriedade dos espaços, temos a receptividade e o acolhimento que o espaço de terreiro oferece no contexto de comunidade. O restrito se define pelas barreiras físicas e ritualísticas dos espaços, além das hierárquicas. O coletivo integra a composição dos terreiros de Candomblé, que se reveste, também, por comportamentos de solidariedade que alimentam a noção de comunidade. Tais elementos criam uma composição espacial, onde ritual e construção afetiva caracterizam o espaço.

A estrutura espacial desses terreiros era composta por edificações como: barracão, *roncó*, casas de santo, cozinha, quartos e espaços à céu aberto onde se encontravam pequenas praças, que eram utilizadas para circulação e lazer. Todos esses locais faziam parte do espaço litúrgico que configurava a comunidade. É importante observar que a circulação entre os espaços dos terreiros seguia uma lógica própria, entre os diversos elementos litúrgicos, como a hierarquia e o pertencimento. A noção de íntimo tornou-se aspecto condutor da análise de circulação de pessoas pelos espaços do terreiro.

Todo este cenário das relações com a disposição espacial descritos pretende trazer uma reflexão do contexto sob essa perspectiva, para uma breve reflexão a respeito da complexidade que existe na relação entre pessoas e espaços no ambiente de terreiro.

Bibliografia

BARDOU, Patrick e ARZOUMANIAN, Varoujan. *Arquiteturas de Adobe*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1979.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NASCIMENTO, Iris Salles. *O espaço do terreiro e o espaço da cidade: cultura negra eestruturação do espaço urbano*. 1989. 132 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federalda Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1989.

NESBITT, Kate.*Uma Nova Agenda para a Arquitetura*. Antologia Teórica 1965-1995. São Paulo: Cosac Naify, 2006. Pág. 267 - 270.

PARÉS, Nicolau Luis. *A formação do Candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia.* 2° ed.rev. – Campinas,SP. Editora da Unicamp, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás na metrópoles*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Recebido em: 15/05/2018

Aceito em: 15/05/2018

PARA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI

Marcelo Rodrigues Barreto Regis[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9560

"Aira ó, ore gédé pá"

Pensei em começar falando sobre a discriminação, sobre as "intolerâncias", que nossos cultos, nossas tradições e comunidades afro ameríndias são submetidas. Enumeraria as barbaridades cometidas pelos chamados pentecostais ou neopentecostais, no seu discurso raivoso e invadindo nossos espaços sagrados; falaria da revolta que isso causa e o sentimento de impotência que a gente sente diante disso tudo. Citaria a incapacidade, intencional muita das vezes, das esferas de governo ao tratar esta questão. Lembraria também a intencionalidade explícita em ignorar o problema por parte daqueles que encabeçam o governo hoje.

Seria mais um texto denunciando as atrocidades já conhecidas e pedindo "providências às autoridades"; "chover no molhado". Óbvio que denunciar e lutar contra estas ações discriminatórias e "intolerantes", nos mais diversos níveis em que se manifestam, não se discute.

Só que alguma coisa me incomoda nesta luta. Justamente é o como lutar contra tudo isso. Adianto que não tenho receitas prontas ou caminhos revelados. Aqui tentarei levantar algumas questões que poderíamos pensar ao construir, ou reconstruir, nossas narrativas e ações de luta, de resistência. Estas questões se baseiam no que eu entendo ser a formação escravocrata e racista da nossa sociedade e, até certo ponto, na influência simbólica a que mesmo nós, povo de santo, estamos submetidos e, muita das vezes, contaminados.

Esta é minha contribuição com a conversa.

O Brasil foi construído economicamente na escravização de povos, sejam ameríndios, sejam africanos. A força de trabalho escrava foi que garantiu a construção material do país e sustentou oficialmente, durante mais de três séculos, a economia dos centros exploradores europeus. Não só com a exploração e apropriação da produção

[1] Airá Tilaió. Axogum (ogan responsável pelos cortes rituais de seu terreiro).

colonial, baseada na mão de obra escrava, mas com o próprio tráfico de escravizados. Ou alguém acha que os "europeus" fizeram tudo isso só por uma perversidade atávica? Sem chance.

O tráfico de escravos foi um dos pilares da economia europeia iniciado no século XVI e perdurou até a revolução industrial. Quando eu era criança a gente ouvia na escola sobre os ciclos econômicos do Brasil. O ciclo da cana, do ouro, do café, movidos pela força de trabalho escravizada sem mencionar em momento algum o tráfico como fonte de sustentação dessa economia colonial. O capitalismo europeu se consolida com a extração das riquezas das colônias e com o tráfico de gente.

O trabalho baseado na escravidão coisifica a força de trabalho. Aquele escravo não é um ser humano, é uma ferramenta de e para o trabalho. A relação não é entre pessoas, o escravo não é "gente", não é outro ser humano. É apenas uma ferramenta comercializada e utilizada até, literalmente, sua última gota de sangue. Sendo assim suas crenças, seus símbolos, sua história não existem ou não tem necessidade de existir.

Se essas relações de trabalho são mantidas a ferro e fogo por mais de 300 anos, é certo que foram naturalizadas nos "corações e mentes" desta sociedade. De um lado, as pessoas que trabalham e produzem e, do outro, o dono do que é produzido e que considera os outros como ferramentas.

Se não é "gente" qualquer manifestação de identidade deste "povo" não existe ou não deve existir. Esta é a base do que está no "não presta", "não serve", "é coisa de negro" (ou índio) e de todos os atos racistas que presenciamos. Ou melhor, que sempre presenciamos. Os exemplos são abundantes e constantes sendo desnecessário listá-los.

Friso que nossa sociedade é racista, construída material e simbolicamente com e na escravidão. Suas classes dominantes (material e simbolicamente dominantes) tentam "destruir" qualquer forma de manifestação que fortaleça a identidade da sua população majoritária de ascendência escravizada, negra e mestiça. Essas ações e práticas discriminatórias não são fenômenos novos ou inusitados. Basta lembrar os registros de invasão de casas de santo no início do século passado ou mesmo as perseguições e prisões de sambistas. Seja quais foram os pretextos para aquelas ações usados naqueles tempos, eles eram só mais uma forma de manifestação racista.

Aqui entram os pentecostais e/ou neopentecostais. Os tempos mudaram. Mas essencialmente, o discurso e os objetivos das suas ações não diferem muito do que já foi feito pela igreja católica. Usei antes o termo "destruir", mas me parece exagerado. É mais como tentassem dizer: "Vocês são escravos. Não são gente. Ponham-se no seu lugar."

No final das contas é disputar constantemente espaços de poder para que o outro continue como escravo, material e simbolicamente. Esse é o objetivo deles.

Daí é que não acho produtivo, a luta contra o racismo – e contra o racismo religioso mais precisamente – estar baseada em lemas que não consideram o próprio racismo. Lemas como "contra a intolerância", "pela paz" e outros tais tendem a cair na vala comum e não definem nada.

O que significa ser "contra a intolerância"? Se estamos falando de crenças, cultos, formas de perceber o mundo, formas de viver, a abrangência dessa "tolerância" estará circunscrita a estes formatos. Tolero o que acho que deve ser tolerado. Não mais que isso. A garantia do convívio entre essas diversas "tolerâncias" é mediada pelo estado. Este é o espaço de disputa. Pedir ao outro que me "tolere" não é pedido. É súplica. Assim, mesmo com todas as dificuldades que conhecemos, as agressões, invasões etc. tem que ser tratadas como são. Crimes que devem ser apurados, investigados e julgados.

Não pensem que estou, vamos dizer, desestimulando manifestações "contra a intolerância". Pelo contrário, é necessário denunciar e combater qualquer ato deste tipo. Só que este combate não pode perder a referência de ser um combate ao racismo religioso cujas manifestações são justamente tais atos.

Não tenho ilusões quanto a alguma possibilidade de convencimento destes setores, tropa de choque do racismo, para serem mais "tolerantes" ou atender a apelos de um pretenso convívio pacífico baseado em interpretações de crenças. Não me atrevo a dizer o que as crenças deles defendem ou não estão certas ou não. Isso sinceramente não me interessa e faz parte da visão de mundo lá deles. Somos diferentes nas crenças, nas formas de ver o mundo, no viver e pronto. O convívio dessas visões de mundo conflituosas só é garantido pelo estado. Cabe a nós definirmos melhor como atuar nesses espaços estatais já tão restritos.

E como lutar fora destes espaços, no dia a dia? E aqui temos um problema bem maior. A contaminação dos valores simbólicos da sociedade racista pelas nossas próprias comunidades religiosas.

Todos falam, quando nos referimos aos pentecostais e neopentecostais, que eles têm poder, dinheiro, canais de televisão, deputados etc. etc. etc. Mas por que tiveram esse crescimento de influência tão acentuado nos últimos quarenta, cinquenta anos, mais ou menos? Como tiveram uma inserção tão grande nas comunidades pobres e periféricas? Se respondermos porque eles tem poder, dinheiro, canais de TV etc. pode ser uma resposta mais não explica muita coisa, parece cobra engolindo a cauda.

E por que será que o discurso contra nossa religião é baseado justamente na identificação de elementos das nossas crenças como elementos malignos lá da religião deles? Eles não têm um discurso genérico, muito utilizado há séculos pela igreja católica, contra heresia ou contra discípulos do mal. Eles constroem seu discurso justamente com os elementos, muito bem identificados, que estavam presentes nas comunidades pobres e periféricas, que faziam e fazem parte das suas crenças.

Digo isso porque creio que nestes anos de ascensão dos crentes os terreiros "esqueceram" seus vínculos com a própria comunidade a que dava sustentação religiosa. Em algum momento, os terreiros começaram a tentar ser reconhecidos pela classe média urbana e branca que, estando fora das comunidades, não tinham obviamente os mesmos interesses, problemas, necessidades destas. Até aí, tudo bem. Pode ser até que fosse necessário este direcionamento para o reconhecimento das nossas casas como parte constituinte da sociedade. O problema é quando essa busca por reconhecimento passa a ser sinônimo de ganhar importância, seja para tentar ter influência em esferas fora da sua comunidade, seja pela arregimentação de adeptos também de fora.

Os vínculos (aqueles interesses, necessidades e problemas comuns) vão se esgarçando já que o foco é a aproximação com os de fora, e a importância da comunidade para a casa, e da casa para a comunidade, vai diminuindo. Os crentes disputam este espaço que alguns deixaram.

Motumbá.

Recebido em: 03/05/2018
Aceito em: 30/05/2018

O MENINO OMOLU

Cynthia Rachel Esperança[1]

DOI: https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9561

Em algum lugar desse mundo, no meio de uma aldeia rodeada de verde, frutos, flores, rios e mar, morava uma tribo chamada *Motumbá*. Lá as pessoas tinham uma cor tão escura quando a noite. Mas ninguém brilhava mais que OLOKUN, o ancião da aldeia. Ele tinha o poder da oralidade! Um verdadeiro *Griot*. Quando a noite caía, ele saía de seu bangalô e caminhava bem devagar para o centro da aldeia, ajudado por sua bengalinha.

Com ele, toda a tribo o seguia como um grande cortejo. Ao sentar-se na pedra de Xangô, o vovô brilhava, parecia o céu cheio de constelações. Bem de mansinho, fazia um som que mais parecia um canto de pássaro. As pessoas costumavam dizer que ele estava pedindo à benção da floresta sagrada para contar mais uma história. Pediu que colocasse sua moringa do seu lado.

Logo, ele anunciou que contaria a história do "Menino Omolu".

Os olhos dos moradores pareciam cristais em contato com o sol, o brilho estava por todos os lados. Estavam curiosos para ouvi-lo. Todos bem atentos foram tratando de se acomodar para melhor escutar a história contada pelo sagrado velho. Devagar, como de costume, ele encostou a bengala na pedra. Olhou nos olhos de cada morador e pausadamente disparou: "Peço licença aos meus Ancestrais e aos meus Herdeiros para contar essa história. Se atentem!".

Em um reinado distante, uma mulher prestes a dar à luz, caminhava pelo meio da mata na direção de um rio. Chegando às águas correntes, sentou-se bem na beirinha e pôs seus pés na água cristalina, que refletia a sua imagem. Passou bem devagar as mãos na barriga e sentiu a criança mexer. Pediu a proteção das águas e das forças da floresta para que tivesse uma boa hora. De repente, a criança veio ao mundo, como num passe de mágica. Ainda com os olhos fechados, a pele ferida e vestígios de sangue do parto. Silencioso, não deu um pio.

[1] Cynthia Rachel Pereira Lima. Graduanda em Letras - Literatura pela Escola de Formação de Professores da Universidade Castelo Branco – E-mail: cynthiarachell@gmail.com

A mãe arregalou os olhos, queria respostas para o que via. Mas, para as coisas da vida, nem sempre existem respostas. A mãe olhou para o menino. Enrolou ele com os tecidos que carregava consigo e partiu... O menino ficou ali, enroladinho às margens do rio. Neste momento, era possível notar o olhar triste das pessoas que ouviam atentamente a história.

E, o ancião continuou:

O dia raiou, e, caminhando pela floresta à procura de ervas sagradas, estava ANAÃN. Uma senhora rezadeira que passara os dias em busca de folhas para curar as pessoas de sua aldeia. ANAÃN achou na floresta: levante, manjerona, arruda, alecrim e outras ervas. Cansada da andança, resolveu repousar à beira do rio. Deixou o balaio no chão, forrou um tecido sobre o arbusto verde, colocou os pés na água e deitou-se em repouso. Com o sol na pele, ANAÃN mantinha os olhos fechados.

De longe, ouvira um barulho, porém manteve os olhos em descanso. Estava muito cansada das andanças na floresta. Quando novamente ouviu um chorinho. Desta vez, levantou-se e cuidadosamente, foi tentando descobrir de onde vinha tal barulho. ANAÃN colocou as mãos na terra e baixinho pediu: "sagrada mãe, já que aqui estou me ajude a entender esse chamado". Com os olhos fechados, segurava a terra. Pedia, pedia e pedia.

OLOKUN fez uma longa respiração e continuou:

O choro da criança foi ficando cada vez mais alto. ANAÃN correu à procura do som. Estava quase rodeando o rio inteiro, quando o som parou. Sem saber para onde seguir, a moça pediu as forças da natureza para ajuda-la. O tempo nesta hora começou a fechar. O vento levantou as folhas que fizeram um grande redemoinho na floresta. Chuva. Fortes relâmpagos. O menino voltou a chorar. E, ANAÃN a correr. Foi quando ela tropeçou e caiu no chão. Na queda, ela avistou o menino que estava em uma poça de lama, ainda enroladinho com os tecidos que a mãe colocara.

ANAÃN com sua sabedoria, calmamente, foi tira-lo da lama. Conseguiu. O pano que o cobria ficou no buraco. A chuva caia forte sobre os dois. ANAÃN emocionada, ainda sem acreditar no que via, admirava o menino que segurava em seus braços. Conforme a chuva caia, limpava os resquícios de lama do corpo da criança.

OLOKUN fez uma pausa. Pegou a moringa de barro que estava próxima, e molhou a palavra para que a história pudesse continuar. Todos os olhos estavam atentos a ele. E continuou.

Foi desta forma que aconteceu o encontro dessas duas almas. ANAÃN olhava para o menino, que pela primeira vez abria os seus olhos para ver o mundo. Abriu os

olhos para ver a mulher que lhe deu a segunda vida. Deixando tudo para trás, ANAÃN foi com o pequenino para sua aldeia. No seu *cazuá*, ela preparou um bom banho de ervas, e enquanto banhava o seu gurizinho, cantava uma cantiga de cura. O menino a observava com os seus grandes olhos. Com uma felicidade que não cabia em si, ANAÃN falou baixinho para ele: "de agora em diante, você se chamará OMOLU - o meu menino, que passou pelas agruras da vida e da morte, resistiu às dores e feridas, foi recebido, guardado e acobertado pelos sagrados elementos da natureza. Talvez a sua missão na vida não seja fácil, mas te dará ensinamentos e você terá que passar para todos os seus filhos e filhas, que serão muitos nesta terra".

E, o menino OMOLU sorriu!

OLOKUN pegou a sua bengala de madeira, levantou-se bem devagar, pediu passagem para os moradores da aldeia e disse como um legítimo sábio: "O que precisamos aprender é que nesta ou em outras vidas, nunca andamos sozinhos".

E, seguiu com seus passos lentos...

Recebido em: 26/01/2018
Aceito em: 10/05/2018