

# REVISTA OQ

## DOSSIÊ RACISMO RELIGIOSO, CUIDADO E COMUNIDADES NEGRAS TRADICIONAIS



observatório  
**quilombola**  
e Territórios negros



**KOINONIA**  
Presença Ecológica e Serviço  
afetividade



# SUMÁRIO

## 2 APRESENTAÇÃO

### ARTIGOS

- 5 O DEBATE ACERCA DAS NOÇÕES DE “INTOLERÂNCIA RELIGIOSA” E “RACISMO RELIGIOSO” PARA A COMPREENSÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS - **MARCELO CAMURÇA E OZAIAS DA SILVA RODRIGUES**
- 31 TEM BATUQUE NA POLÍTICA: O CASO DA FRENTE PARLAMENTAR DE MATRIZ AFRICANA NO CONGRESSO NACIONAL BRASILEIRO - **CHRISTINA VITAL**
- 61 PLURALIDADE, DIVERSIDADE E RACISMO TERAPÊUTICO: DESAFIOS NAS POLÍTICAS PARA QUILOMBOS - **FÁTIMA TAVARES E CARLOS CAROSO**
- 82 MARCO ZERO: INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, RESISTÊNCIAS E CONTROVÉRSIAS NO CAMPO ÉTNICO-RELIGIOSO EM SÃO GONÇALO, RIO DE JANEIRO - **JOANA BAHIA, CAMILLA FOGAÇA AGUIAR E FARLEN DE JESUS NOGUEIRA**

### OPINIÃO

- 100 O COMITÊ NACIONAL DA DIVERSIDADE RELIGIOSA E SUA IMPORTÂNCIA NOS ENFRENTAMENTOS AOS RACISMOS RELIGIOSOS - **TATIANE DOS SANTOS DUARTE**

### RELATOS DE EXPERIÊNCIAS

- 108 ANTROPOLOGIA “DE GABINETE”: TERAPÊUTICAS E RELIGIOSIDADES QUILOMBOLAS NA PESQUISA BIBLIOGRÁFICA - **GISELE SOUZA E LÍDIA BRADY MIR**
- 113 ASSESSORIA JURÍDICA PARA COMUNIDADES NEGRAS TRADICIONAIS: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA - **CAMILA CHAGAS**
- 118 UMA DEUSA EM GBANAMÈ, BENIM: “REFORMISMO CATÓLICO ROMANO” E ATAQUES À RELIGIÃO VODUN - **HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI**

# APRESENTAÇÃO

## *Sobre intolerância e racismo em religião e saúde em comunidades negras tradicionais*

A partir de um convite da equipe de KOINONIA, é com grande alegria que apresento o Dossiê Racismo religioso, cuidado e comunidades negras tradicionais na edição de janeiro de 2022 da Revista OQ, totalmente remodelada, uma publicação digital criada por KOINONIA em 2012, anteriormente focada em quilombos, e que ampliou a abordagem para temas relacionados às comunidades negras tradicionais. Este dossiê é fruto de uma parceria entre o Grupo de pesquisa ObservaBaía/UFBA e o Comitê Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Este Dossiê é mais do que bem-vindo como uma iniciativa que busca reunir questões de religião e saúde que atravessam diferentes segmentos da população negra no Brasil em suas pautas mais recentemente identificadas com o problema do racismo estrutural, que ganha cada vez mais visibilidade no espaço público, ainda mais no contexto de recrudescimento da intolerância religiosa e racismo religioso – como denunciado por lideranças afrorreligiosas e pesquisadores. Acrescento, ainda, que dossiês como este são importantes para fazer circular questões convergentes aos povos de terreiro e comunidades rurais negras, (autoidentificadas ou não como quilombolas): para além da luta pelo reconhecimento de direitos territoriais - questão de maior antiguidade e investimento das pesquisas antropológicas -, desafios em relação à educação, saúde, religião e patrimônio são pontos levantados nos textos ora apresentados.

Iniciamos este Dossiê com o artigo de Marcelo Camurça e Ozaias da Silva Rodrigues, intitulado “O debate acerca das noções de ‘intolerância religiosa’ e ‘racismo religioso’ para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras”, que recupera com detalhes a trajetória de cada um desses conceitos em seus efeitos mobilizadores no espaço público. A apresentação do debate compreende seus usos tanto por acadêmicos como por ativistas dos movimentos sociais, traçando os pontos de divergência no debate que operam hierarquias, ora tendo como referência englobante a “religião” (intolerância religiosa), ora a cultura (racismo religioso). Na conclusão, indicando que ambos os “lados” reconhecem a importância dos conceitos, os autores enfatizam a necessidade de ampliação do seu uso de forma intercambiada, de acordo com a necessidade do contexto, para ativação de sua eficácia.

Saindo do mapeamento do debate para seguir de perto os acontecimentos no “tempo quente” da política, como sugere Latour no artigo “Tem batuque na política: o caso da Frente Parlamentar de Matriz Africana no Congresso Nacional Brasileiro”, Christina Vital esquadrinha as relações entre religião e política, no apelo aos ideais da laicidade e democracia. Por meio da análise da atuação da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional entre a 54<sup>a</sup> e 55<sup>a</sup> legislaturas, a autora lança luz sobre as modalidades contemporâneas de inserção pública de religiosos de matriz afro-brasileira.

Ampliando a questão da intolerância e racismo religioso para o racismo no âmbito das práticas terapêuticas, o texto de Fátima Tavares e Carlos Caroso, “Pluralidade, diversidade e racismo terapêutico: desafios nas políticas para quilombos”, toma como questão central os desafios da universalização das políticas públicas e as demandas por políticas públicas de saúde diferenciadas, em sua relação com processos de visibilização e de reconhecimento de direitos de comunidades quilombolas. A análise se detém no contexto das comunidades quilombolas do município de Cachoeira, BA, focando os modos de viver sustentados por práticas terapêuticas afrorreligiosas que precisam ser reconhecidas em sua diferença, no sentido “forte” das transformações da pessoa, e não apenas como patrimônio cultural.

A seguir, em “Marco Zero: intolerância religiosa, resistências e controvérsias no campo étnico-religioso em São Gonçalo, Rio de Janeiro”, de Joana Bahia, Camilla Fogaça Aguiar e Farlen de Jesus Nogueira, temos uma mudança de nível: dos debates mais gerais em torno das categorias e políticas, mapeados nos artigos anteriores, passamos a acompanhar as categorias em ação numa situação etnográfica. A construção do Marco Zero em São Gonçalo, RJ, um espaço de memória umbandista constituído a partir da memória do fundador “oficial” da religião, Zélio de Moraes, cujo centro localizava-se nesse endereço, é mapeada por meio das controvérsias dos agentes religiosos envolvidos nesse processo, ao mesmo tempo de fortalecimento étnico e de luta contra o racismo religioso.

Na seção “Opinião”, o trabalho de Tatiane dos Santos Duarte, “O Comitê Nacional da Diversidade Religiosa e sua importância nos enfrentamentos aos racismos religiosos”, apresenta os desafios em torno da extinção do referido comitê no bojo do processo mais amplo de redução da importância de colegiados como esse, com ampla participação da sociedade civil, para o reconhecimento dos direitos das minorias no país. Na avaliação da autora, as consequências não se restringem aos sujeitos historicamente violentados, mas amplia-se para a fragilidade da democracia que se pretende construir no Brasil.

Por fim, a seção “Relato de Experiência” reúne três textos. O primeiro, de Gisele Souza e Lidia Bradymir, apresenta os desafios e resultados iniciais do levantamento de trabalhos (artigos, trabalhos publicados em Anais, dissertações, teses, livros e capítulos de livros) sobre religião e saúde em quilombos no Brasil, entre 2000 e 2020, que conta com 337 títulos das áreas das Humanidades, Ciências da Natureza e Saúde. No segundo texto, “Assessoria Jurídica para comunidades negras tradicionais: um relato de experiência”, Camila Chagas discorre sobre sua experiência de advocacia em KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, com os desafios de trabalhar “com” as comunidades negras tradicionais da Bahia (povos de terreiro e quilombolas) na luta pelo reconhecimento de direitos. Encerrando o Dossiê, o relato de Hippolyte Brice Sogbossi, “Uma deusa em Gbanamè, Benim: ‘reformismo católico romano’ e ataques à religião vodun”, apresenta os desafios da intolerância religiosa do lado de lá do Atlântico, no berço de tradições religiosas locais, como o vodun, no Benim. Sua narrativa presente em eventos críticos recentes envolvendo a nova onda reformista católica, sendo uma das líderes uma mulher conhecida por Parfaite de Gbanamè, nos dá uma ideia dos desafios desse problema para além das fronteiras de um país de religiões da diáspora como o Brasil.

## **Fátima Tavares**

**Professora do Departamento de Antropologia e do PPGA/UFBA. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA; membro da Comissão Laicidade e Democracia e do Comitê de Antropologia e Saúde da ABA.**

# Expediente



**DIRETOR EXECUTIVO DE  
KOINONIA  
RAFAEL SOARES DE OLIVEIRA**



**EDITORA DO OBSERVATÓRIO  
QUILOMBOLA REVISTA OQ  
ANA GUALBERTO**



**EDITORA DA REVISTA OQ  
DANIELA YABETA**



**COLABORADORES  
CAMILA CHAGAS E PEDRO REBELO**



**NORMALIZAÇÃO E APOIO  
KÁTIA SIMÕES**



**JORNALISTA RESPONSÁVEL E REVISÃO  
ANA LETÍCIA RIBEIRO**



**DIAGRAMAÇÃO  
PATRÍCIA SANTANA**



# O DEBATE ACERCA DAS NOÇÕES DE “INTOLERÂNCIA RELIGIOSA” E “RACISMO RELIGIOSO” PARA A COMPREENSÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Marcelo Camurça e Ozaias da Silva  
Rodrigues



## O debate acerca das noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras

Marcelo Camurça<sup>1</sup>

Ozaias da Silva Rodrigues<sup>2</sup>

“Crioulos empilhados no porão, de caravelas no alto mar. Tem que bater, tem que matar, engrossa a gritaria. Filha do medo, a raiva é mãe da covardia”. *As caravanas*, Chico Buarque.

“Andá com fé eu vou. Que a fé não costuma faía ...” *Andar com Fé*. Gilberto Gil.

### Resumo

Este artigo busca discutir a significação das categorias “intolerância religiosa” e “racismo religioso” através do seu emprego por acadêmicos, ativistas e lideranças religiosas. Examina a gênese e o desenvolvimento destas ideias-chave como respostas às situações de perseguição e violência sofridas pelas religiões afro-brasileiras. Estabelecemos três modalidades de presença delas: 1- utilizadas de um modo naturalizado como nomenclatura e descrição dos processos em curso; 2- tendo por trás uma justificativa para a escolha de um dos termos; 3- justificando a opção por uma através da crítica à limitação da outra na sua capacidade interpretativa. Vemos que os defensores de cada categoria não negam a importância da outra, mas defendem que aquela de sua preferência é mais ampla e precisa. Por fim, examinamos a possibilidade de tomá-las ambas de forma complementar e articulada.

**Palavras-chave:** Intolerância Religiosa. Racismo Religioso. Debate. Religiões Afro-Brasileiras.

### Abstract

---

<sup>1</sup> Professor Titular aposentado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) atualmente professor convidado nesta instituição. Professor Visitante no PPG História Social da Uerj. Bolsista de Produtividade do CNPQ. Membro do Comitê de Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e do Comitê da Diversidade Religiosa da Prefeitura de Juiz de Fora.

<sup>2</sup> Mestre em Antropologia pelo PPGA-UFC/Unilab (2020) e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS-Ufam. No mestrado pesquisou sobre racismo religioso/intolerância e Candomblé. No doutorado desenvolve pesquisa sobre os efeitos da pandemia da Covid-19 em comunidades remanescentes de quilombos, no Ceará e no Amazonas. É integrante do Tierno Bokar: Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre o Fenômeno Religioso (Unilab-CE) e bolsista Fapeam.

This article seeks to discuss the significance of the categories “religious intolerance” and “religious racism” through their use by academics, activists and religious leaders. It examines the genesis and development of these key ideas as responses to situations of persecution and violence suffered by Afro-Brazilian religions. We established three modalities of their presence: 1- used in a naturalized way as a nomination and description of ongoing processes, 2- having behind a justification for choosing one of the terms; 3- justifying the option for one by criticizing the limitation of the other in its interpretive capacity. We see that the defenders of each category do not deny the importance of the other, but defend that the one they prefer is broader and more precise. Finally, we examine the possibility of taking them both in a complementary and articulated way.

**Keywords:** Religious Intolerance. Religious Racism. Debate. Afro-Brazilian Religions.

## Introdução

Este texto busca fazer uma reflexão sobre o emprego das noções de “intolerância religiosa” e de “racismo religioso” dentro de análises acadêmicas e ativismos militantes acerca dos preconceitos, discriminações, vilipêndios, ataques e perseguições que as religiões de matrizes africanas<sup>3</sup> vêm sofrendo na atualidade, mas que deita raízes na história deste país<sup>4</sup>.

Se de fato, há uma relação entre as “palavras e as coisas” (Foucault, 2002), ou seja, entre conceituações e realidades, há que haver também uma investigação sobre a historicidade destes conceitos: gênese, maturação, consolidação, crise, ocaso e reabilitação nestas suas relações com a esfera do social, num empreendimento de “arqueologia do saber” (FOUCAULT, 2012).

Lídia Bradymir no seu Projeto de Dissertação de Mestrado no PPGAS/UFBA (2021), que versa sobre um olhar teórico-acadêmico acerca dos conflitos religiosos em Salvador, faz uma primeira exploração dos conceitos utilizados para se compreender os ataques (neo)pentecostais às religiões afro-brasileiras no país. O próprio título do trabalho busca recobrir a extensão temporal onde se plasmou a variabilidade destes conceitos: “Da guerra santa ao racismo religioso”. Título que expressa um esboço de tipologia onde a autora situa dois momentos. Primeiramente nos anos 1990, a prevalência nos textos acadêmicos da utilização das noções de “guerra santa” e “batalha

<sup>3</sup> Em alguns momentos esse termo será abreviado por RMAs – Religiões de Matrizes Africanas.

<sup>4</sup> Estamos neste texto tomando como correspondentes e sinônimos as designações: “noções”, “conceitos”, “categorias”, “termos”, enfim, todas essas expressões que dizem respeito a “intolerância religiosa” e ao “racismo religioso”.



espiritual”<sup>5</sup> provenientes do jargão dos pastores e bispos (neo)pentecostais. E para o fim dos 1990 e anos 2000, a adoção dos termos “intolerância religiosa” e ainda mais recentemente o de “racismo religioso”, o primeiro para expressar a aversão dos pentecostais as demais religiões e o segundo, o caráter racial da perseguição destes ao Candomblé e a Umbanda<sup>6</sup> (BRADYMIR, 2021, p. 8).

Se lemos bem o argumento de Bradymir, o foco nas expressões do próprio léxico pentecostal do primeiro acaso, se explicava na opção por uma *análise do discurso* belicoso destes, que tinha obtido grande destaque na mídia da época; ao passo que no segundo caso, a opção pelas noções de “intolerância” e “racismo” privilegiava as estratégias surgidas dentro das próprias religiões de matriz africana, expressando uma conjuntura em que já se notava uma postura reativa por parte destas às perseguições e vilipêndios sofridos. Intuímos que a inspiração para esse exercício inicial de taxinomia contido no Projeto de Bradimyr teve sua origem na Dissertação de Bortoleto (2014), na qual este estabeleceu uma periodização de três momentos para examinar o conflito neopentecostal com as religiões afro-brasileiras<sup>7</sup>

O desuso gradativo da noção de “guerra religiosa” em prol do de “intolerância religiosa”, segundo Oro, que a adotou, se deveu pelo fato que o evento “guerra” configura um conflito em que dois lados se confrontam e, no caso, o que ocorria era uma agressão unilateral e desproporcional de um lado sobre o outro, dos (neo)pentecostais, os algozes, aos afro-brasileiros, as vítimas (ORO, 2007, p. 53). Por isso a noção de “intolerância” foi ganhando razoabilidade para caracterizar os seguidos atos de preconceito e agressão contra as religiões de matriz africana no Brasil.

Esta formulação passa a nomear iniciativas como a que surgiu na Bahia nos anos 2000 com o título de “Movimento contra a Intolerância Religiosa” para reagir à injúria e vilipêndio que ocasionou a morte por infarto da ialorixá mãe Gilda, que teve sua foto

---

<sup>5</sup> Oro (1997, p. 10) acrescenta alguns termos empregados por autores do período no qual expressam uma confluência para a ideia de “guerra”: “alguns autores chamam de ‘conflito religioso’ (M.C. Soares, 1990), ‘guerra religiosa’ (L.E. Soares, 1993) ou ‘guerra espiritual’ (Corten, 1996)”.

<sup>6</sup> Estas religiões, e seus adeptos, serão designadas neste artigo como: religiões afro-brasileiras, religiões de matriz africana e afrorreligiosas. Todas estas designações funcionam também correlatas.

<sup>7</sup> Milton Bortoleto (2014) afirma que as pesquisas sobre as Igrejas Pentecostais em função de sua relação e conflito com as religiões afro-brasileiras se dividiram em três enfoques ao longo do tempo: de 1980 a 1990, análises que privilegiaram o conflito através do discurso midiático que o retratava; em meados dos anos 1990, interpretações dos ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras através de estudos de caso e etnografias e final dos 1990-2000, exame das reações dos segmentos afro-religiosos aos ataques neopentecostais.

exposta na Folha Universal com a legenda de “macumbeira”. Esta mobilização culminou com a oficialização no espaço público do “Dia de Luta contra a Intolerância Religiosa” no município de Salvador, que depois se tornou por decreto do presidente Lula, em 2007, “Dia Nacional de Luta contra a Intolerância Religiosa”.

Foi ainda este qualificativo que nomeou a “Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR)”, criada em 2008 no Rio de Janeiro, como resposta à expulsão por traficantes, que se diziam/dizem evangélicos, de religiosos afro-brasileiros no morro do Dendê, Ilha do Governador. Funcionando como uma organização da resistência a estes atos abusivos e criminosos, a Comissão passou a realizar as “Caminhadas” que tinham por finalidade se posicionar “contra a intolerância religiosa”, sendo essas Caminhadas eventos que reúnem, na praia de Copacabana, lideranças das mais diversas religiões, adeptos e simpatizantes.

E também foi dentro da nomenclatura de “intolerância religiosa” que os estudos acadêmicos do período buscaram uma interpretação para as agressões as religiões afro-brasileiras, quando se produziu um livro referência organizado por Vagner Gonçalves da Silva, que tomou o sugestivo título de “Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro” (2007). E ainda, foi sob esta expressão da “intolerância” que Ana Paula Miranda estabeleceu uma chave analítica para abordar os atos de preconceito e agressões aos afro-religiosos, dentro da reivindicação pelas vítimas, por reconhecimento de direitos no acionamento ao sistema judiciário (MIRANDA, 2010, 2012).

Por outro lado, a partir do final dos anos 2010, irrompendo do ativismo dos movimentos negros (MIRANDA 2012, p. 61,70) e da formulação de seus “intelectuais orgânicos” presentes na academia, que a noção de “racismo religioso” vem ganhando força. Para Wanderson Flor do Nascimento do Departamento de Filosofia da UNB e defensor desta noção, “a primeira vez que a expressão ‘racismo religioso’ foi utilizada em texto acadêmico brasileiro foi em 2012 no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudilene dos Santos Lima” no curso de Pedagogia da Universidade Estadual da Paraíba (Flor do Nascimento, 2017, p. 59). Mas ele também afirma que já em 2009, num encontro promovido em Brasília pela Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial com as comunidades de terreiro, as yalorixás Mãe Beata de Yemonjá e Makota Valdina expressaram a opinião de que “não queremos ser

toleradas. Queremos ser respeitadas”. Para o autor, “neste momento, a ideia de intolerância religiosa e seu enfrentamento pela promoção da tolerância se mostrava insuficiente ou inadequada” e para ele “foi aí que apareceu a expressão racismo, racismo religioso” (2017: 59, nota 03).

Para os defensores da categoria, “racismo religioso” expressa o racismo estrutural vigente na sociedade brasileira. Os ataques às religiões afro-brasileiras se circunscrevem dentro da mentalidade escravocrata/racista que quer manter padrões de moralidade e costumes restritos à cultura dominante branca e cristã que exclui tudo o que não estiver de acordo com ela (SANGENIS e COSTA, 2021, 1987).

Segundo a interpretação de Christina Vital da Cunha (2021), houve a partir de 2010, duas estratégias diferenciadas de atuação político-parlamentar no enfrentamento à discriminação e preconceito as comunidades de terreiros da tradição afro-brasileira. Estas corresponderam à articulação de Frentes Parlamentares no Câmara Federal para encaminhar ações e medidas legislativas. No nosso entender, elas correspondem às concepções de enfrentamento, ora da “intolerância religiosa” ora do “racismo religioso”.

A primeira estratégia concretizou a articulação de uma Frente Parlamentar, criada em 2011 na 54ª legislatura da Câmara Federal, que tomou o nome de “Frente Parlamentar em defesa das comunidades tradicionais de Terreiros” e centrou sua atuação na defesa da “liberdade religiosa, de crença e de culto”. A segunda estratégia, por sua vez, se dá com a formação em 2015 na 55ª legislatura da “Frente em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana”. Esta não se circunscreve à questão da religião e tem na noção de cultura negra o seu eixo de organização (VITAL DA CUNHA, 2021).

A partir das linhas gerais deste percurso histórico, nossa intenção neste texto é propor um esquema interpretativo para as duas noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” em algumas modalidades. Primeiramente aplicadas tanto por acadêmicos quanto por ativistas de um modo *naturalizado* como nominação e descrição dos processos em curso. Em seguida, possuindo uma justificação para a escolha de um dos termos para análise e/ou tomada de posição. E mais recentemente, justificando a opção por uma ou outra noção através da crítica à limitação da outra na sua capacidade heurística de dar conta do fenômeno. Passemos então à descrição e comentários de cada uma destas modalidades.

## 1. “Intolerância religiosa” e “racismo religioso” aplicados em descrições acadêmicas sobre situações de preconceito e violência contra religiões afro-brasileiras

Muitas vezes encontramos os termos “intolerância religiosa” e “racismo religioso” colocados nos textos que discutem a questão da discriminação e preconceito contra as religiões afro-brasileiras sem uma distinção no seu emprego. Eles estão lá, como noções aplicadas aos fenômenos. Muitas vezes aparecem até como intercambiáveis e comunicantes. Serge Péchiné (2011, p. 171) se refere à “intolerância religiosa” como “um cavalo de batalha do racismo”.

Já para outros autores, embora com distinções, eles funcionam enquanto complementaridade. Sangenis e Costa (2021, p. 1519-2324) no título do seu capítulo na coletânea organizada por Santos e Gino, já revelam a convivência dos dois termos embutidos no mesmo argumento: “Neopentecostalismo, *racismo religioso* e *intolerância religiosa*: as religiões afro-brasileiras nas páginas dos jornais” (grifo nosso, 2021, p. 1519). E ao longo do texto eles permutam os termos para se referir as perseguições e ataques que os neopentecostais realizam contra o povo de santo. Sob o nome de “racismo religioso” são descritas as invasões de terreiros com depredações, incêndios, agressões físicas, verbais e apedrejamentos (2021, p. 1670). Mas em outro trecho falam de “sentimento de intolerância”, ligados aos “atos persecutórios” (2021, p. 1539) e dos “atos de intolerância” com que se revestem as violências praticadas contra membros e instituições das religiões afro-brasileiras (2021, p. 1558-1564). Em outros trechos do capítulo, os autores se referem às falas de incentivo ao ódio e preconceito contra os afro-religiosos, promovidas por traficantes que se denominam evangélicos, de “racismo religioso” (2021, p. 1898) e, em seguida, nomeiam os afetados por essas ações como “vítimas de intolerância religiosa” (2021, p. 1916).

Mas, também há entre os autores uma nítida opção por um destes dois conceitos, um em detrimento do outro, devido à capacidade heurística e de precisão do que foi escolhido para a análise e interpretação da realidade. Para Ana Paula Miranda (2012, p. 61), “[...] a força da expressão: intolerância religiosa”, se configura num lema “capaz de

aglutinar pessoas [...] e representa esforço de buscar identidade comum em grupos que historicamente se diferenciaram.”

Já para Wanderson Flores do Nascimento é dentro da questão do racismo e da resistência a este que se pode compreender os ataques às religiões de matrizes africanas (2017, p. 52). Para ele, a razão do preconceito a estas religiões se explica no racismo, pelo fato de “serem religiões não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa” introjetou nos povos colonizados e “serem constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas” (2017, p. 53). Enfim, se encontra no racismo oculto na nossa sociedade, enquanto uma herança colonial da escravidão, o motivo da violência contra as religiões que expressam esse “modo de vida” negro. O “racismo religioso” é a projeção para o terreno das religiões do racismo voltado às expressões africanas vigentes no Brasil (2017, p. 55).

Da mesma forma, segundo Ariadne Oliveira (2017), há uma relação direta entre o racismo estrutural e o racismo religioso. A autora enfatiza o caráter social e estrutural do racismo religioso nos seguintes termos:

As violências que as religiões afro-brasileiras sofrem são [...] reflexo de um racismo estrutural brasileiro. Não se trata de um ato individual contra outros indivíduos, se trata de um racismo basilar em nossa sociedade, presente também nas instituições estatais e se reflete, entre outros momentos e formas, nos preconceitos, discriminações, ataques e violações que aqueles que vivem as religiões afro-brasileiras sofrem. (OLIVEIRA, 2017, p. 15-16).

Assim, a noção mais de fundo de “racismo estrutural” fornece as bases para a interpretação de todas as manifestações discriminatórias de cunho étnico-racial, sendo o “racismo religioso” uma dessas manifestações. Ariadne Oliveira (2017) ressalta um aspecto fundamental do racismo estrutural: ele não é uma atitude individual, mas uma atitude coletiva e naturalizada contra determinados grupos, nesse caso, os afro-religiosos.

## **2. “Intolerância religiosa” e “racismo religioso” assumidos por ativistas das religiões afro-brasileiras como consignas para exprimir situações de perseguição e vilipêndio**



Como dissemos acima, a palavra de ordem da luta contra a “intolerância religiosa” animou as mobilizações a partir da resistência à agressão sofrida por Mãe Gilda em Salvador, e deu nome ao “Movimento contra a *Intolerância Religiosa*” em 2000, na cidade que culminou a instituição do “Dia de Luta contra a *Intolerância Religiosa*” local e, depois, nacional em 2007. No Rio de Janeiro, nominou a Comissão de Combate à *Intolerância Religiosa*” e sua “Caminhada contra a *Intolerância Religiosa*” a partir de 2008 (MIRANDA, 2017, p. 62; SANTOS, 2019, p. 220-25, grifos nossos). Ainda no Rio, em 2013, sob o patrocínio da Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos foi criado um Grupo de Trabalho para se debruçar sobre os casos de vilipêndio religioso, que tomou o nome de “Grupo de Trabalho de Enfrentamento da *Intolerância e Discriminação Religiosa* para a Promoção dos Direitos Humanos” (MIRANDA, 2017, p. 62, grifo nosso)

A formulação da luta contra a “intolerância” se espalhou para outras regiões do país como bandeira para organizar movimentos de resistência ao preconceito contra as religiões de matriz africana. Em Maceió batizou a luta contra normas restritivas baixadas pela prefeitura contra a colocação de oferendas a Iemanjá e, em 2009, coroou a promulgação do Dia de Combate à *Intolerância Religiosa*” pelo governo do Estado (MIRANDA, 2017, p. 11-12, grifo nosso).

No município de Nova Iguaçu, Estado do Rio de Janeiro, em 31 de janeiro de 2020, foi realizado o “I Fórum de Resistência e Combate à *Intolerância Religiosa*”, reunindo segmentos da sociedade civil e do governo municipal, iniciativa que redundou na criação pela prefeitura do “Núcleo de Atendimento a Vítimas de *Intolerância Religiosa*” (SANGENIUS e COSTA, 2021, p. 1882, grifo nosso). Vital da Cunha chama atenção para a ocasião da formação da “Frente Parlamentar em defesa das comunidades de Terreiros” na Câmara Federal, que na *fanpage* do *site* desta articulação figurava “promover ações contra a *intolerância religiosa*”, “audiências contra a *intolerância religiosa*”, “luta contra a violência contra afro-religiosos materializada na *intolerância religiosa*” (VITAL DA CUNHA, 2021, grifo nosso)

No que diz respeito à irrupção e disseminação do conceito de “racismo religioso” enquanto “palavra de ordem” para o ativismo, segundo Flor do Nascimento, foi no final dos anos 2000 “que a ideia já percebida por muitas pessoas que militavam

contra o preconceito que atinge as comunidades de terreiro toma nome: “[...] foi aí que apareceu a expressão racismo: *racismo religioso*.” (2017, p.55, n. 3). Ela ganha corpo, como conceito para identificar as agressões sofridas pelas comunidades de terreiro, tanto em lideranças religiosas quanto em agentes públicos. Mãe Menininha de Oxum afirma em entrevista à imprensa que “grupos fanáticos que adentram em nossos terreiros e destroem nosso Sagrado por conta do preconceito e *racismo*” (SANGENIS e COSTA, 2021, p. 1876, grifo nosso). O Procurador da República Jaime Mitropoulos afirmou também à imprensa que “ataques sistemáticos e orquestrados é mais que intolerância, é [...] impunidade decorrente do *racismo* entranhado nas instituições que leva ao fomento do ódio religioso” (SANGENIS e COSTA, 2021:1876, grifo nosso).

Na pesquisa realizada por Rodrigues (2020) com o “povo de santo” em Fortaleza e região metropolitana, entre 2018-2020, transparece nos depoimentos acerca dos dramas de discriminação e preconceito sofridos a noção de “racismo religioso” fornecendo sentido a estes ataques. No relato do ogã Armando, do Ilê Omo Tifé, podemos ver que ele atribui ao “racismo religioso” as “portas fechadas” para a obtenção de empregos. Interessante notar que ele se torna um alvo mais visado pelo fato de assumir, sem receios, o seu pertencimento religioso:

Eu encontrei uma resistência, não consegui alguns empregos, porque eu nunca neguei, sempre ia com minhas contas, mesmo quando não era feito dessa casa aqui - Ilê Omo Tifé -, enquanto capoeirista sempre falei das religiões de matriz africana... Eu venci o racismo religioso; mas quando eu tô bastante caracterizado, transparente da minha opção religiosa. (RODRIGUES, 2020, p. 107).

Já para o ogã Leno Farias está na noção do “racismo religioso” a especificidade de uma intolerância mais geral, servindo à explicação das situações de discriminação vividas por ele na escola e da violência perpetradas pela organização do tráfico de drogas, de coloração evangélica, contra o terreiro de sua família:

Quando eu fui criança, a gente tá na quinta geração da nossa família de terreiro [...], o povo na escola dizia: “Ah, lá. O filho da macumbeira”. Isso é doloroso para uma criança. O racismo está instaurado [...] No terreiro da mamãe, mesmo sendo mestra da cultura, um dia desses o tráfico foi lá e disse: “Minha vó, hoje a senhora não pode tocar não”. É difícil encontrar algum terreiro que não tenha passado por algum problema” [...] O problema aí é achar que nós somos minorias, minorias que têm que ser aniquiladas. Então o termo

correto é realmente racismo religioso, porque o racismo religioso é provocado pela intolerância. Intolerância, porque eu não consigo respeitar, não consigo tolerar, eu não consigo dialogar com aquela diferença, então eu vou atacar porque aquela diferença vem do preto. (RODRIGUES, 2020, p. 107).

Não só os ambientes profissionais, a escola primária e de 2º grau são palcos de manifestações classificadas pelas vítimas como racismo religioso. Surpreendentemente, nas universidades, enquanto símbolo do pensamento crítico, também se reproduzem esses preconceitos. Segundo um dos interlocutores, o babalaxé George, a experiência que ele teve na universidade foi a seguinte:

[...] Mesmo na faculdade, nas ciências humanas, que eu pensava que eu teria algum bálsamo [...] no meu preceito, durante o período do kelê, eu tive que ir pra faculdade. [...] Sofri várias violências simbólicas que hoje a gente entende que é da ordem do racismo religioso” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

No entanto, da mesma maneira do que veio ocorrendo com a aplicação das duas noções para análises acadêmicas, aqui também no seu uso como bandeira de luta e consequente ação institucional, estas podem se intercambiar e funcionar como similares e/ou complementares, como Rodrigues (2020) apontou em sua pesquisa. Dependendo de cada caso, há interlocutores que usam preferencialmente “racismo religioso” e há aqueles que usam “intolerância religiosa”, geralmente, fazendo algumas menções ao racismo.

Além disso, prova do intercâmbio entre essas noções podemos ver na criação de uma delegacia, em 2017, pelo governo do Estado do Rio de Janeiro que tomou o nome de “Delegacia de Crimes *Raciais* e Delitos de *Intolerância*” (LEANDRO e SANFILIPO, 2018, p. 92, grifos nossos). Do mesmo modo, no município de Nova Iguaçu, um projeto realizado nas escolas da região foi nomeado como: “Minha Escola contra o *Racismo*: menos *intolerância* e mais respeito à diversidade” (SANGENIUS e COSTA, 2021, p. 18, grifos nossos).

### **3. O debate entre as duas noções na capacidade heurística de cada uma na análise de realidade e na formulação de proposições**

O debate entre as duas concepções sobre como se dá o fenômeno histórico-social da perseguição às religiões de matriz africanas por religiões cristãs conservadoras pode ser circunstanciado nas seguintes posições: aqueles para quem os ataques tem relação “com uma ofensa a um direito civil básico que é a liberdade de expressão”, o que corresponderia à noção de “intolerância religiosa” e aqueles “que desejam determinar que as agressões sofridas estariam relacionadas a um racismo religioso difuso”, o que corresponderia a de “racismo religioso” (MIRANDA, 2012, p. 70).

Uma série de argumentos são perfilados por defensores de uma ou outra noção. Como já dissemos acima, numa ordem cronológica, a formulação da “intolerância religiosa” veio primeiro, mas ela já se demarcava com “o que o movimento negro [tinha] feito nos últimos anos” (MIRANDA, 2012, p. 61). Ou seja, para a antropóloga Ana Paula Miranda - ainda que o “racismo religioso” só aparecesse como uma formulação pronta e acabada mais tarde, dizemos nós – o movimento negro nas suas mobilizações se atinha na prática apenas ao aspecto racial da discriminação e não na questão maior da cidadania e reconhecimento de direitos, que a consigna da luta contra a “intolerância religiosa” propiciaria:

[...] faz-se necessário compreender qual o significado dado à intolerância religiosa como bandeira de luta, já que ela tem sido considerada como a “outra face do racismo” por integrantes do movimento negro, sendo que a mesma expressão não é compreendida da mesma forma por vários religiosos que atuam na Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, para quem a dimensão religiosa predomina sobre a racial. (MIRANDA; CORRÊA; ALMEIDA, 2017, p. 10-11).

Miranda, ao estudar o caso dos reclamos de membros das religiões afro-brasileiras às instâncias jurídicas através do Comitê de Combate à Intolerância Religiosa no Rio, defende a pertinência da categoria tolerância para interpretar as petições por direitos de cidadania providas de seus membros diante do Estado. Justamente porque a ideia de tolerância não oculta, mas evidencia e até escancara a condição assimétrica da posição dos afroreligiosos perante outras religiões e dentro da sociedade. Para ela, tolerância representa tão somente uma “concordância provisória em face de um conflito iminente relacionado a manifestações de situações de intolerância em contextos

anteriores”, sem expectativas de que represente “o reconhecimento legítimo da diferença, a partir da compreensão da alteridade” (2010, p. 127). E ao recuperar Sahel, para quem “a ideia de guerra e esforço subjazem à noção de tolerância” (1993, p. 12), afirma que tolerar não necessariamente significa suportar, mas implica em ação reivindicativa, pois se pode exigir a incriminação “na letra da lei” de indivíduos e grupos, por manifestações de intolerância (MIRANDA, 2010, p.127).

Na direção contrária da interpretação de Miranda, acerca das potencialidades que o conceito de “tolerância” enseja enquanto revelador das desigualdades de direitos e propiciador de ações que visam a incriminação daqueles que praticam a “intolerância”, Fernandes e Adad sublinham um teor de “condescendência” que o termo sugere para com os “intolerantes”, justamente na sua capacidade de incriminar os praticantes das “discriminações e perseguições” às RMAs. As autoras colocam essa questão nos seguintes termos:

[...] o significado de indulgência, condescendência que a palavra “tolerância” carrega é realçado no seu sentido semântico quando expresso literalmente. Mesmo quando consideramos o conceito de tolerância como a “convivência com comportamentos, ideias e discursos diferentes e requer, pelo menos, que alguns princípios de convivência sejam respeitados” (SANZ, 2012, p. 249), imprimindo uma perspectiva multicultural de convivência e inclusão entre raças, etnias e culturas diferentes, há uma insuficiência com o uso do seu antônimo, ou seja, a intolerância, para classificar as discriminações e perseguições sofridas pelas religiões de matriz africana, principalmente se levarmos em consideração a questão histórica e cultural. (FERNANDES e ADAD, 2017, p. 9).

Para Flor do Nascimento “as ‘religiões’ afro-brasileiras” (o autor coloca religiões ente aspas) são muito mais do que “religiões” no sentido que o Ocidente as entende, elas são “modos de vida” (2017, p. 54), “espaços de articulação (2017, p. 53), “tradições” (2017, p. 53) dentro de um sentido político de reconstruir “comunidades” destruídas pelo colonialismo, escravismo e racismo. Esta tríade usurpou o “modo de vida ancestral” que existia na África (2017, p. 54). Como resposta a esse processo de etnocídio, na atualidade, as “comunidades de terreiro” são mais do que religiões, pois buscam reconstituir esses “modos de vida” ancestrais na sua pluralidade de grupos sócio



culturais trazidos escravizados da África: Ketu, Angola, Jêje. Não é por outra, que eles se chamam de “nações” (2017, p. 53).

Também para Mendes, os ataques às religiões de matriz africana no Brasil não são fundados apenas no preconceito religioso, mas numa visão racializada/racista onde o “modo de viver segundo uma cultura de origem africana é tomado como o mal” (MENDES, 2021, p. 1490-95). Configura-se, então, “racismo religioso” quando o preconceito não é apenas contra uma religião em si, mas contra o “modo de vida negro” (concepção social, política, econômica, religiosa) (2021, p. 1308). Segundo ela pode também haver discriminação contra outras religiões, mas a discriminação sofrida pelas de matriz africana tem como característica principal a questão racial (2021, p. 1320). Neste quesito, Flor do Nascimento considera que há uma desproporcionalidade na intensidade da virulência, ele que diz que no Brasil, sinagogas, mesquitas, grupos *New Age*, como a *Wicca* não são atacadas no nível do que ocorre com as religiões de matriz africana. (2017, p. 54).

#### **4. As hierarquias do elemento que engloba e do que é englobado**

No debate entabulado sobre a pertinência de um conceito em relação ao outro, não vimos a intenção de um dos lados propugnar a nulidade do outro conceito. A crítica feita um em relação ao outro foi no sentido de apontar a limitação daquele criticado em alcançar uma análise mais precisa e complexa da realidade. O que está em jogo para nós é qual será o nível mais englobante e o secundário no exercício teórico de compreensão desta problemática.

Antes mesmo que a formulação de “racismo religioso” viesse à tona nos anos 2010, Ari Oro já afirmava em 1997 que “a *intolerância religiosa* neopentecostal em relação às religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo, constitui, ao menos, uma situação de *heterofobia*” (1997, p. 31-32, grifos nossos). Aqui, Oro, sem descartar a prática de racismo, coloca sua ênfase na assertiva da existência de uma fobia em relação ao outro (“heterofobia”), transformada em agressividade contra este. Para ele a qualificação desta relação de anulação do outro, ou seja, heterofobia, vem sob a forma de “intolerância religiosa”.

Mas é na formulação de Miranda, Corrêa e Almeida que a noção de “intolerância religiosa” adquire foros de ampliação numa agenda contra a discriminação, para além do que os movimentos negros específicos até então vocalizavam como política de enfrentamento. Para as autoras é o formato de “identidade religiosa” que tem permitido aos atores sociais pautarem reivindicações de direitos para além de uma “cultura negra” (2017, p. 04). É a bandeira de luta contra a “intolerância religiosa” tomada enquanto categoria moral que logra superar não apenas a questão da discriminação racial, alvo dos movimentos negros, mas principalmente a “discriminação cívica”, que é a negação do reconhecimento de direitos (2017, p. 08). Citam o *babalawo* Ivanir dos Santos, uma das lideranças do Candomblé engajadas no “Comitê contra a Intolerância Religiosa”, quando este afirma que a bandeira contra a intolerância “une”: enquanto que a da discriminação racial atinge apenas determinados segmentos, a questão da intolerância aglutina negros, religiosos, homossexuais etc.

Neste caso, a categoria englobante é a *religião*, aquela que pode levar a uma agenda política mais ampla de luta por reconhecimento de direitos. A *cultura* muitas vezes corre o risco de ser associada à redução da questão da negritude ao samba e futebol como forma de exotismo; ao passo que a luta pela liberdade religiosa e contra a intolerância implica em extensão para os adeptos das religiões afro-brasileiras do direito de cidadania e da existência destas religiões como um problema público<sup>8</sup> (2017, p. 1-2). Para as autoras, ao invocar o combate à intolerância, a legitimidade das religiões afro-brasileiras passa de uma associação à “ideia de um ‘legado cultural’” para um patamar de reivindicação de “direitos civis” (2017, p. 01), onde se busca sua legitimação no “espaço público” (2017, p. 02).

No entender de Ana Paula Miranda, as lideranças das religiões afro-brasileiras agrupadas em torno do “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa”, ao tornar a intolerância religiosa o alvo da luta a ser travada, possibilitaram uma ampliação do alcance do movimento. O Comitê foi inicialmente uma iniciativa de integrantes da Umbanda e do Candomblé, mas logrou obter o ingresso no seu espaço de “espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, malês, baha’is, evangélicos, hare Krishnas, budistas,

---

<sup>8</sup> No artigo de Vital da Cunha (2021), ela faz menção a uma visão que propugna que é sob a esfera da religião que se alcança um reconhecimento público, ao contrário da dimensão da cultura que pode ser associada ao folclore.

ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, ateus e agnósticos.” (2012, p. 62, n. 9). Ao centrar seus atos e caminhadas na defesa do pluralismo e da convivência harmônica entre as religiões conseguiu atrair distintos atores e instituições sociais como aliados (MIRANDA, 2012, p. 63-64). Para seus idealizadores, a forma “inter-religiosa” de combate à intolerância permite uma “identidade comum e grupos religiosos historicamente diferentes” (MIRANDA, CORRÊA, ALMEIDA, 2017, p. 10). A bandeira de luta contra a “intolerância religiosa”, fundamentada em base religiosa diversa, terminava por apaziguar os conflitos internos contribuindo para o fortalecimento do movimento como um todo (VITAL DA CUNHA, 2021). Em concordância com estas avaliações, Ivanir dos Santos considera que a ação dos religiosos membros do “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa” tem como “horizonte expor criticamente o problema da imposição de determinadas religiões sobre as outras” (2019, p. 37). Aqui ele se referia às ações de intolerância de determinados grupos e igrejas evangélicas e pentecostais contra os afroreligiosos. E arremata com a constatação da “falta de igualitarismo no tratamento das religiões presentes na sociedade brasileira” (2019, p. 37). Para ele a bandeira do combate à intolerância é a que permite “formatar vias de interlocução entre diferentes extratos sociais sobre questões relacionadas à pluralidade religiosa e política no Brasil” (2019, p. 37).

Porém, para os defensores da ideia de “racismo religioso”, como Mota (2017), a categorização da “intolerância” é insuficiente para entender as violências perpetradas contra as comunidades afro-brasileiras. O que qualifica a intolerância com relação a estes segmentos é o seu fundo racista. É o racismo que dá a motivação para os atos de preconceito e agressões contra estes segmentos negros (2017).

Também Fernandes e Adad (2017) sinalizam uma crítica feita ao conceito de intolerância religiosa nos marcos da “insuficiência” do termo para tipificar as discriminações e perseguições às religiões de matriz africana pelo Estado ou pelas igrejas cristãs. Mais do que uma perseguição religiosa, trata-se de um preconceito étnico, cultural praticado ao longo da história, a partir da escravidão a um “modo de vida negro”, que também se expressa religiosamente. E aí este argumento desemboca no conceito mais apropriado para elas que é o de “racismo religioso”.

Da mesma forma, para Flor do Nascimento, se encontra na “insuficiência da categoria da intolerância religiosa” a “dificuldade para se compreender o que acontece

no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas” (2017, p. 52). No mesmo diapasão, ele afirma que a “noção de intolerância não é suficiente para entender” a perseguição ao que chama de “comunidades tradicionais de matriz africana”, pois não é “o caráter religioso que é recusado”, mas o “modo de vida negro”. Para ele, não se trata de intolerância a outra religião diferente, o que está em jogo é um desrespeito específico a “um modo negro de organizar as relações com o mundo” (2017, p. 54). Aqui, na nossa análise do debate, o elemento hierarquicamente englobante é a *cultura*, expressa no “modo negro de vida” e o englobado é a *religião* vista apenas como um dos elementos deste complexo maior. Seu argumento está centrado na ordem de importância entre as duas dimensões: “não se deve reduzir a complexidade dos modos de vida africanos”, que se atualizam nas comunidades produtos de sua diáspora em um “caráter religioso” centrada em “rituais”; “não se deve simplificar toda uma matriz cultural” a uma “prática religiosa” (2017, p. 55).

Para Leandro e Sanfilipo (2018, p. 97), o “racismo religioso” é aquilo que qualifica – no sentido de dar qualidade – a identificação dos discursos gerais de ódio e intolerância, quando estes são voltados contra os negros. Portanto, no que tange à questão da perseguição às religiões afro-brasileiras, esta nomenclatura garante mais precisão na identificação do que está em jogo. De igual maneira, para Sangenis e Costa, a intolerância contra as religiões de matriz africana no Brasil é, de fato, expressão de um “racismo religioso”, quando o racismo existente é “aplicado à religião” (2021, p. 1525). Isto se justifica na ideia de que “ataques as religiões de matriz africana não afetam única e exclusivamente a questão religiosa [mas] se ligam diretamente aos preconceitos ao negro e tudo que a ele pertence” (2021, p. 1525). Para este conjunto de autores, “racismo” é englobante em relação à “religião”, e é essa dimensão e não a da “intolerância” que define o caráter do preconceito e discriminação.

Da mesma forma, para os articuladores da “Frente em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana” que atuou na Câmara Federal a partir de 2015, o que reduz o arco de atuação do movimento é a perspectiva de luta contra a “intolerância religiosa”. Segundo o depoimento de uma de suas lideranças, uma feminista negra, a luta só pela religião não leva a reivindicação “para fora do terreiro”, como se a questão ficasse restrita a esfera do privado: “afirmar só o religioso foi uma perda. Porque o

religioso é ir para o interior do terreiro e não para fora” (VITAL DA CUNHA, 2021, nota 22). A ampliação da luta para estes setores significa incorporar novos temas para além do religioso, como a questão da posse do território, da alimentação, do gênero etc. (VITAL DA CUNHA, 2021).

Ainda no debate sobre qual a prevalência de nível explicativo, se a questão religiosa sobre a racial, ou vice-versa, Ana Paula Miranda, defensora da *religião* como móvel principal, afirmou que os “sinais exteriores que suscitam as agressões não são apenas o fenótipo da pessoa que caracteriza [...] o racismo à brasileira [...] pois, afinal o que evidencia estes atores é principalmente seu vestuário (o ‘vestir branco’ o uso de ‘guias’, etc.)” (2012, p. 70). Esses sinais diacríticos das religiões afro-brasileiras seriam, para ela, interpretados pelos setores intolerantes e excludentes da sociedade como “uma marcação negativa das pessoas [que os portam] o que impediria a construção de uma imagem social de igualdade na esfera pública” (2012, p. 70). Em outro texto, Miranda, em coautoria com Corrêa e Almeida, levanta a questão – de que, pelo fato de figurarem entre as vítimas dos ataques as religiões afro-brasileiras, pessoas brancas praticantes destas religiões – se, de fato, seria o indicador racial a marca causadora das agressões? (2017, p. 04).

Flor do Nascimento por sua vez, contestaria tal afirmação, pois para ele o móvel do ataque preconceituosos e discriminatórios é o “modo de vida negro”, “mesmo vivenciado por pessoas não negras [...] [pois] mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originalmente destinado a elementos negros destas tradições” (Flor do Nascimento, 2017, p. 54).

Embora tenhamos observado que os argumentos dos dois campos de defensores das categorias de intolerância e racismo coloquem uma principalidade de uma em relação a outra sem negar, contudo, a antagonista, uma outra relação entre os argumentos também pode ser sublinhada. Esta diz respeito ao fato de que ambos apontam a existência de um mesmo mecanismo diversionista que dissimula em cada caso, a existência, seja da intolerância, seja do racismo, como se ambos não existissem enquanto prática social no Brasil.

Miranda atribui como uma das características da intolerância religiosa no Brasil, “a sua dissimulação” pois “a explicitação de preconceitos não é algo socialmente aprovado na nossa sociedade” (2012, p. 69). Em outro texto ela fala da



“desqualificação” dos conflitos de intolerância religiosa por agentes públicos, sejam eles, delegados de polícia, procuradores e juízes que consideram as manifestações explícitas de discriminações e agressões como “‘picuinha de vizinho’ e /ou ‘abobrinha’ [...] ‘falta de educação’ [...] devendo ficar fora do âmbito judiciário” (2010, p. 140-141). Há uma “recusa” em muitos desses agentes públicos para “tratar a intolerância religiosa como crime”, e isto significa uma “reprivatização do conflito, mantendo-o no ambiente familiar ou de vizinhança” (2010, p. 140). Ao contrário, os reclamantes adeptos das RMAs ao recorrer ao sistema judiciário – mesmo sentindo-se “menosprezadas” e tendo seu problema subestimado – buscam nestas instâncias a reparação de uma “ofensa a um direito civil básico, que é a liberdade de expressão” e a liberdade de crença (2012, p. 144).

Flor do Nascimento por sua vez ao examinar as “práticas racistas” vigentes, utiliza argumento semelhante do encobrimento deste problema pela nossa sociedade: “em nosso país, o racismo costuma se camuflar e se justificar para não aparecer como tal (2017:55). Relaciona como falsa aparência da questão de fundo do racismo as “brigas de vizinho”, ‘vandalismo’, ‘injúria’, ‘lesões corporais’” (2017, p. 55). E associa a obtenção da cidadania com a luta contra a “violência [...] destruidora dos lugares de identificação [...] de *marcas culturais*” (2017, p. 55, grifo nosso).

## **5. As duas noções como perspectivas e estratégias diferenciadas para conhecimento e atuação no campo acadêmico e social**

Ivanir dos Santos, ao relatar que no início de sua pesquisa de doutorado, em 2008, tinha a intenção de fazer um estudo comparado entre a “Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa” realizada em Salvador e a “Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa” no Rio de Janeiro, revela que a distinção entre ambas estava em que a primeira era voltada para os adeptos das religiões de matriz africana e a segunda organizada por diversos segmentos religiosos (2019, p. 30). No primeiro caso era uma manifestação originada no seio dos afroreligiosos e, no segundo, uma iniciativa inter-religiosa de solidariedade à intolerância religiosa perpetrada contra o “povo de santo” e a violência social e física advinda desta. Pode-se depreender das duas iniciativas em

termos de atores, perspectivas e estratégias, que o primeiro evento se conecta à ideia do “racismo religioso”, ao passo que o segundo à da “intolerância religiosa”.

Foi através da consigna da luta contra a intolerância que lideranças de terreiros, centros e casas das religiões de matriz africana no Brasil se articularam criando o “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa” para uma estratégia de ação. Apresentando-se como “vítimas de intolerância”, articularam demandas por reconhecimento de direitos junto às instituições do Estado, através de registros em delegacias de polícia e em processos no sistema da justiça criminal (Defensorias, Ministério Público e Juízes” (MIRANDA, CORRÊA, ALMEIDA, 2017, p. 02). Com isso, lograram tornar a intolerância um “problema público”, que exige um tratamento pelos poderes públicos (MIRANDA, CORRÊA, ALMEIDA, 2017, p. 02,04). Da mesma maneira, através desta consigna, tiveram sucesso em utilizar a mídia e a justiça como instâncias de publicização e palco de uma reação às agressões sofridas (MIRANDA, CORRÊA, ALMEIDA, 2017, p. 04).

Já para setores protagonistas do Movimento Negro, que se expressou na última “Frente em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana” e atuou na Câmara Federal a partir de 2015, a forma de publicizar e politizar a violência contra os povos de terreiro, deveria ultrapassar o formato religioso e se centrar no “modo negro de vida” e nos seus “lugares de identificação” (VITAL DA CUNHA, 2021). Vemos que ambas as argumentações defendem a sua validade como forma de gerar um programa e uma agenda política de intervenção no cenário público.

Para as lideranças religiosas afro-brasileiras e seus aliados do movimento inter-religioso no “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa”, a sua estratégia de focar a questão da “intolerância” termina por retirar o conflito da esfera privada e a leva para a esfera pública em cima das garantias de tratamento igualitário a todas as religiões que um Estado Laico e Democrático de Direito deve assegurar (MIRANDA, 2012, p. 68). Essa forma de luta tem permitido a “mobilização e aglutinação de pessoas e grupos em torno de *reivindicações políticas*” (MIRANDA, CORRÊA, ALMEIDA, 2017, p. 10, grifo nosso). Para o *babalawo* Ivanir dos Santos, um dos articuladores do “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa”, neste particular, numa reflexão acadêmica sobre a experiência do Comitê, que foi sua tese de doutoramento e tomou a forma do livro “Marchar não é caminhar...”:

Foi possível perceber que esses grupos religiosos afro-brasileiros se valeram do próprio sistema legal, ora questionando o descumprimento constitucional no que tange à liberdade religiosa e à laicidade do Estado, ora cultivando alianças políticas em prol de promulgações de leis que os beneficiassem como o projeto contra a Lei do Silêncio. (2019, p. 38).

A atuação do “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa” centra-se na defesa da liberdade religiosa frente à situação de “intolerância” predominante que é impeditiva para o convívio de uma sociedade plural. Por isso é preciso pugnar pelo respeito às diferenças, pelas liberdades individuais associadas à liberdade de expressão e de crença, inclusive a de não ter fé religiosa (MIRANDA, 2012, p. 63).

Nesse sentido, a estratégia foi de recorrer ao sistema jurídico brasileiro, como forma de dar visibilidade aos atos de discriminação ocultos e privatizados na sociedade. Por meio deste expediente, a questão da intolerância é traduzida no mundo público como “crime de discriminação, inafiançável conforme a lei 7.716/89”, numa perspectiva de buscar a criminalização das agressões ocorridas no cotidiano no espaço da esfera pública (MIRANDA, 2010, p. 133-137; 2012, p. 65).

Todavia, para aqueles a quem a dimensão mais importante e crucial são os “lugares de identificação” e os seus “marcos culturais” que estão acima das “experiências religiosas”, este é o móvel de luta que vai propiciar a luta “pela cidadania” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 55-56).

Talvez um olhar para as duas estratégias das Frentes Parlamentares mencionadas acima, a de 2011 e a de 2015, espelhe bem as distinções entre as modalidades de atuação pública contra a discriminação e o preconceito contra as comunidades afro-brasileiras (VITAL DA CUNHA, 2021). Enquanto a primeira, a *Frente Parlamentar em defesa das comunidades tradicionais de Terreiros*, concentrou-se na luta pelo reconhecimento e legitimidade dos cultos afro-brasileiros e garantia do seu pleno exercício, reafirmando o direito civil da liberdade de crença e o ordenamento jurídico como palco de suas demandas e mobilizações, dentro do modelo da “Comitê de Combate à Intolerância Religiosa”; a segunda, “Frente em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana”, buscou o reconhecimento da cultura africana, “como

povo originário de uma civilidade distinta daquela que recobre a nação brasileira” (VITAL DA CUNHA, 2021). Neste segundo caso, a luta pela garantia de direitos, no lugar da liberdade (individual) de crença, invocava direitos de uma coletividade, de restituição de territórios originários numa tensão entre questionamento da ordem jurídica (ocupações, “retomadas”) e utilização dos marcos legais para tal (demarcações).

Numa comparação entre as duas proposições enquanto reivindicação sobre o que está ultrapassado e o que está na “ordem do dia” e é atual, observamos também divergências de avaliação.

Segundo afirma Ana Paula Miranda: na década de 1940-1950 a “luta contra a intolerância foi marcada pela discussão do preconceito racial, o debate contemporâneo tem apresentado outra dimensão que é a manifestação de conflitos de natureza religiosa” (2012, p. 60-61). Já para os articuladores da “Frente em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana” que atuou na Câmara Federal a partir de 2015 - a luta contra a “intolerância religiosa” já foi “tipificada”, trata-se agora de avançar dentro da bandeira de luta da restituição do “modo vida negro”, para a reparação de direitos e devolução dos territórios sagrados (VITAL DA CUNHA, 2021).

## Conclusão

Interessante podermos extrair deste debate que, entre as posições divergentes, não existe uma postura de eliminar o argumento antagônico, mas, como dissemos acima, hierarquizar-los um em relação ao outro, numa dimensão principal e outra secundária.

Flor do Nascimento, defensor da noção de “racismo religioso” afirma que “não se trata, portanto, de negar a *importância* da noção de *intolerância religiosa*” (2017, p. 55, grifo nosso). Para ele a estratégia correta seria “aliar à *importante* abordagem da chamada *intolerância*, o enfrentamento do racismo” (2017, p. 55, grifo nosso). Já Ana Paula Miranda, que propugna o rendimento analítico da categoria da “intolerância religiosa”, reconhece que a luta pela liberdade religiosa está relacionada à resistência à “associação entre *discriminação étnica* e perseguição religiosa” (2012, p. 67, grifo nosso). E que esta luta deve contrapor-se a “situações de vitimização por preconceitos provocados por opções religiosas e/ou *identidades étnicas*” (2012, p. 68, grifo nosso).

Também como vimos acima – a despeito dos debates argumentativos da validade de um conceito em detrimento do outro – como que nas análises acadêmicas e nas intervenções públicas do ativismo militante e na institucionalização de suas conquistas, os termos “intolerância religiosa” e “racismo religioso” se equivaliam, permutavam e se complementavam.

Voltando ao caso do debate sobre a eficácia dos conceitos, verificamos, então, que não há contradição entre o emprego das duas noções segundo seus mais representativos formuladores. Apenas que para eles, na relação, uma sobrepuja a outra enquanto capacidade heurística de examinar de forma mais precisa a realidade de perseguição e violência contra as religiões afro-brasileiras. Neste particular, lembramos da noção de “oposição hierárquica” de Louis Dumont, em que um elemento está contido substancialmente no outro, mas que também trava uma oposição com o que o engloba (1978),

[...] essa consistiria na relação que se dá entre um todo e um elemento componente: o elemento que faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido substancial ou idêntico e, ao mesmo tempo, se distingue ou se opõe a ele. É o que Dumont chama de “englobamento do contrário”. (DUARTE, 2015, p. 193).

No caso, se aplicarmos a formulação de Dumont para a questão da relação de englobamento hierárquico e de oposição entre as duas esferas, no caso dos defensores da noção de “intolerância religiosa”, o elemento englobante/oposto é a *religião* e o englobado/oposto a *cultura*; ao passo que, para o caso dos defensores da noção de “racismo religioso”, a situação se inverte entre os mesmos termos.

Porém o que estamos propondo como perspectiva neste texto – após a análise dos dois conceitos, suas possibilidades, tensões e divergências – não é uma relação entre os dois termos marcadas pela hierarquia e oposição, mas pela complementaridade. Consideramos que cada um pode ser acionado de acordo com a ocasião, em recortes e níveis de articulação diferentes, sem que isto signifique um grau de imprecisão ou de limitação de seu rendimento explicativo ou mobilizador. Tanto em fóruns acadêmicos quanto naqueles de ativismo militante, as duas noções devem funcionar nesta complementaridade. Não foi por acaso que mencionamos alguns artigos que

empregavam as duas noções no mesmo texto para se referir aos ataques sofridos pelas RMAs.

Como dissemos na introdução deste texto, devido ao vasto arco de preconceitos, discriminações, vilipêndios, ataques e perseguições que as religiões de matriz africana sofreram ao longo da história deste país – que se estenderam a outros segmentos étnicos, religiosos, de gênero e sexualidade –, e que agora recrudesce no bojo do avanço de uma corrente de extrema direita que irrompe, faz-se mister o uso das duas noções. De fato, a “intolerância religiosa” e o “racismo religioso” fazem parte de forma indelével da realidade social, cultural e simbólica do Brasil, e é na identificação de ambas enquanto tais que poderemos lutar contra elas e, um dia, erradicá-las do cenário brasileiro para que reine entre todos as cidadãs e cidadãos deste país a justiça, a igualdade, a paz e a fraternidade.

## Referências

BORTOLETO, Milton. **“Não viemos para fazer aliança”**: Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro brasileiras. Dissertação (Mestre em Antropologia Social) -- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BRADYMIR, Lidia Ribeiro dos Santos. **Da Guerra Santa ao Racismo Religioso**: desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2021, p. 03-24.

CUNHA, Christina Vital da. Ativismo Negro e Religioso: o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional Brasileiro. **Cadernos Novos Estudos Cebrap**, v. 40, p. 243-259, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando; DUMONT, Louis; ROCHA, Everardo; FRID, Marian (org.) **Os Antropólogos**: de Edward Tylor a Pierre Clastres. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora da PUC, 2015, p.193-206.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**. Paris: Gallimard, 1978.

FERNANDES, Natália; ADAD, Clara. Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana. **Intolerância Religiosa**, v. 2, n. 1, p. 2-17, 2017.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPO, Lúcio Bernard. Deus e o Diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. **Revista Periferia: educação, cultura e comunicação**, v.10, n.1, p.89-99, 2018.

MENDES, Sarah Ramos Cruz. Notas sobre Racismo Religioso e o Estado: controvérsias entre o público e o privado. *In*: SANTO, Ivanir dos; GINO, Marian (org.) **História Social da Intolerância Religiosa no Brasil: desafios na contemporaneidade**. Kline Editora, 2021, p.1519-2323. *E-book*.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, n. 2, p. 125-152, 2010.

\_\_\_\_\_. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. **Comunicações do ISER**, v. 66, p. 60-73, 2012.

MIRANDA, Ana Paula Mendes; CORRÊA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. Intolerância Religiosa: a construção de um problema público. **Revista Intolerância Religiosa**, v. 2 n. 1, p. 01-19, 2017.

MOTA, Emília Guimarães Mota. **Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas**. GT 29 Religião, Política e Direitos Humanos na Contemporaneidade. 2017.

NASCIMENTO do, Wanderson Flor. Fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africana. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

OLIVEIRA, Ariadne. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília – UnB, Brasília, DF, 2017.

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

\_\_\_\_\_. *In*: Vagner Gonçalves da Silva (org.) **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 29-69.

PÉCHINÉ, Serge. Intolerância religiosa em Salvador da Bahia – o vis-à-vis entre igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. **Revista Magistro**, v. 2, n. 4, p. 165-179, 2011.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **A força dos que resistem e a sanha dos que atacam: casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região**

metropolitana. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Ceará/Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Fortaleza, CE, 2020.

SANGENIS, Luís Fernando Conde; COSTA, Graziane Angélica. Neo Pentecostalismo, Racismo religioso e Intolerância Religiosa: as religiões afro brasileiras nas páginas dos jornais. In: Ivanir dos Santos e Marian Gino (orgs.) **História Social da Intolerância Religiosa no Brasil**: desafios na contemporaneidade. Kline Editora, 2021, p. 1240-1518. *E-book*.

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

SILVA, Vagner Gonçalves. **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.



# TEM BATUQUE NA POLÍTICA: O CASO DA FRENTE PARLAMENTAR DE MATRIZ AFRICANA NO CONGRESSO NACIONAL BRASILEIRO

Christina Vital



## Tem batuque na política: o caso da Frente Parlamentar de Matriz Africana no Congresso Nacional Brasileiro<sup>1</sup>

Christina Vital<sup>2</sup>

### Resumo

Desde o estabelecimento da República no Brasil a interface entre religião e política se conformou com um *sujet sensible* sendo alvo de atenção pública continuada. De modo renovado, tomou a mídia e o interesse acadêmico desde os anos 1990 sob a égide de uma reflexão sobre laicidade, ideais democráticos e liberdades civis. Neste artigo proponho uma análise da atuação da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional entre a 54<sup>a</sup> e 55<sup>a</sup> legislaturas com o objetivo de refletir sobre modalidades de inserção pública de religiosos de matriz afro-brasileira, em especial, na política. Com financiamento da Faperj e do CNPq, além de apoio do Iser, realizei trabalho de campo em Brasília acompanhando eventos de lançamento da Frente no Congresso Nacional, ocasiões nas quais entrevistei articuladores e deputados a ela integrados. A defesa da liberdade e a luta por reconhecimento emergiram como forças motrizes da frente em suas distintas formações afirmando-se predominantemente em cada período ora por sua dimensão religiosa, ora por sua singularidade cultural e tradicional.

**Palavras-chave:** Frente Parlamentar de Terreiros. Religiões Afro-brasileiras. Intolerância Religiosa. Religião e Política.

### Abstract

Since the establishment of the Republic in Brazil, the interface between religion and politics has conformed to a *sujet sensible* being an issue of continued public attention. Renewed, it has taken the media and academic interest since the 1990s under the umbrella of reflection of secular perspectives, democratic ideals and civil liberties. In this article I propose an analysis of the performance of the Parliamentary Front of Terreiros in the National Congress between the 54th and 55th legislatures in order to reflect on modalities of public insertion of Afro-Brazilian religious, especially in politics. With funding from Faperj and CNPq, in addition to support from Iser, I carried out fieldwork in Brasilia following events for launching the Front in the National Congress, occasions when I interviewed articulators and deputies integrated into it. The defense of freedom and the struggle for recognition emerged as the driving forces of the front in their different formations, asserting themselves predominantly in each period, sometimes because of their religious dimension, sometimes because of their cultural singularity.

**Keywords:** Parliamentary Front of Terreiros Politics. Afro-Brazilian Religions. Religious Intolerance. Religion and Policy.

---

<sup>1</sup> Uma versão resumida deste artigo foi publicada originalmente na revista Novos Estudos Cebrap, vol. 40, n. 2 sob o título “Ativismo negro e religioso> o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional”. Acessível no link <https://www.scielo.br/j/nec/a/dwTG3D5d7nf9cSsvZgWZqXj/>. Acesso em 25 de outubro de 2021.

<sup>2</sup> Professora Associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói – Rio de Janeiro, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4867-1500>

Mudanças internas da religião não significam necessariamente perigo para a sua sobrevivência institucional, não implicam apenas separação e ruptura. Ao contrário, quem não muda não sobrevive.

(Prandi, 2004, p. 232)

Desde o estabelecimento da República no Brasil, a interface entre religião e política se conformou com um *sujet sensible* sendo alvo de atenção pública continuada. Neste sentido, sob a aura de noções de modernidade que se opunham à religião, foi-se reforçando uma percepção social de que a presença religiosa no espaço público se estabelecia em oposição à laicidade. No entanto, uma série de trabalhos argumenta que o estatuto do religioso, o processo de legitimação de diferentes atores se construiu na interação com o Estado (DULLO, 2015, entre outros), reforçando ideais de laicidade e de legalidade, e não o seu contrário. Segundo Giumbelli (2008), em artigo constantemente referido nesta discussão, o processo de legitimação das religiões no espaço público brasileiro teria se dado por duas vias: uma diferencialista e outra generalista. Esta última teria sido o recurso utilizado pela Igreja Católica e pelo Kardecismo, posteriormente pelos evangélicos, pois defendiam seu lugar como entidades coletivas e públicas, de notório interesse social dado o exercício constante da caridade e da assistência social, provedoras, portanto, do bem comum ativando aqui uma noção de religião extensivamente analisada por Mauss (2003 [1902]).

Outra via de legitimação seria a diferencialista. Esta, mobilizada pelo Candomblé e Umbanda, seria caracterizada pelo recurso à cultura e ao patrimônio, negando, assim, o estatuto de seita, magia, bruxaria. A partir de 1930, argumenta o autor, a busca pelo status religioso neste grupo ocorreu pela afirmação de bases culturalistas, étnicas que justificariam sua origem e formas de existência, sua territorialidade, ritualísticas, cosmovisão. A afirmação de uma contiguidade entre cultura, patrimônio, religião fundamentava a luta por reconhecimento. Para Mafra (2011), a aura da cultura que passaria a recobrir os religiosos de matriz afro-brasileira seria resultado de um trabalho conjunto de religiosos, artistas, intelectuais e políticos. Esta aura recairia, principalmente,

sobre o Candomblé que teria domínio de uma tradição cultural específica. Na mesma direção, Prandi assinala que a legitimidade que o Candomblé desfrutaria como bastião da cultura negra foi “gestada a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e de São Paulo, nas décadas de 1960 e 1970, que adotou e valorizou mais do que nunca aspectos negros da cultura baiana, seus artistas e intelectuais” (PRANDI, 2004, p. 224). A partir de então, um processo de africanização do Candomblé se afigurou (PRANDI, 1991). Este se caracterizaria pelo “retorno deliberado à tradição [com] o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da Diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público” (PRANDI, 2004, p. 224). Esta africanização corresponderia a um processo de transformação do Candomblé em religião universal<sup>3</sup>.

O tom alvissareiro de Prandi no trecho acima retrata o espírito de um tempo no qual um espaço vinha sendo conquistado. Sendo assim, a despeito de parte da bibliografia especializada sinalizar um acentuado desinteresse de religiosos de matriz afro-brasileira pela vida política em décadas anteriores, a partir dos anos 2000 multiplicaram-se as ações de combate à intolerância religiosa envolvendo poder público e sociedade civil organizada tomando a mídia e o debate público (SANTOS; ESTEVES FILHO, 2009; SILVA, 2007; MIRANDA, 2012; MIRANDA e BONIOLO 2017; VITAL DA CUNHA, 2012, 2016; BORTOLETO, 2015, entre outros). Neste contexto, de mãos dadas com diferentes atores do movimento negro, o Candomblé e a Umbanda chegaram ao Palácio do Planalto. Seja pela via de políticas públicas impulsionadas pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, criada no âmbito do Poder Executivo do Brasil em 2003, seja pela representação no Congresso Nacional. Sem dúvida, esta presença na política institucional não foi resultado do apaziguamento de tensões internas a estes grupos religiosos. Revelou-se, sobretudo, estratégico em um contexto específico que favoreceu as lutas por reconhecimento e valorização da diversidade, como destaca Novaes (2014) ao analisar a atuação de organizações internacionais e do movimento

---

<sup>3</sup> Prandi destaca: “Esse processo de africanização, evidentemente, é muito desigual e depende das diferentes situações com que se depara aqui e ali. Podemos, contudo, afirmar com segurança que o candomblé que mais se espalha pelo Brasil, o que mais cresce, é esse que vai cada vez mais deixando de lado as ligações com o catolicismo” (2004, p. 228).

social e religioso no Brasil dos anos 1980 aos anos 2000. Ao mesmo tempo, naquele período crescia e se diversificava a prática da intolerância religiosa na base social e no próprio meio político, convidando à mobilização, à luta (BORTOLETO, 2015; MIRANDA 2014; MONTERO, 2017; VITAL DA CUNHA, 2012, 2016; SILVA JR., 2009, entre outros).

Aos laços de solidariedade frágeis e circunstanciais entre os religiosos de matriz afro-brasileira, se somava uma falta de representação unificada, como destacou Prandi (2004). Segundo o autor, “nem o candomblé em suas diferentes denominações nem a umbanda têm quem fale por eles, muito menos quem os defenda” (PRANDI, 2004, p. 229). Mas a roda da história gira em sentidos muitas vezes surpreendentes. Assim, seguindo a própria reflexão do autor de que “quem não muda não sobrevive”, citado em epígrafe, observamos entre 2005 e 2015 inúmeras situações públicas de união de candomblecistas entre si e deles com umbandistas em prol da defesa de suas religiões, de seus modos de vida, uma luta por respeito e sobrevivência.

Esse contexto deu ensejo à criação da Frente Parlamentar de Terreiros, como ficou popularmente conhecida. Neste artigo, analisarei comparativamente sua atuação no Congresso Nacional na 54<sup>a</sup> (2011 a 2014) e 55<sup>a</sup> (2015 a 2018) legislaturas com o objetivo de refletir sobre modalidades de inserção pública de religiosos de matriz afro-brasileira na política. Com financiamento da Faperj e do CNPq<sup>4</sup>, além de apoio do Iser, realizei trabalho de campo em Brasília acompanhando eventos de lançamento da Frente no Congresso Nacional, ocasiões nas quais fiz contato com articuladores e deputados a ela integrados. Foram realizadas entrevistas presenciais, por e-mail e por telefone, além de conversas informais durante eventos com estes atores sociais.

O presente artigo está dividido em três partes. Na primeira e segunda apresento, respectivamente, as distintas formações da Frente dando conhecimento sobre seus principais atores, propostas e redes de apoio na sociedade civil. Esta construção visa

---

<sup>4</sup> As análises e dados aqui apresentados são fruto das pesquisas “Religiões no Espaço Público: uma análise socioantropológica da Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros” (FAPERJ 2011-2012), “Religiões no Espaço Público: reflexões sobre repertórios e atuações da Frente Parlamentar Afro-Brasileira no Congresso Nacional” (PIBIC-CNPq/UFF 2012-2013) e “‘A aura da cultura’: uma análise da presença das religiões afro-brasileiras no espaço público através do acompanhamento da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros no Congresso Nacional” (PIBIC-CNPq/UFF 2014-2015), todas sob minha coordenação. Agradeço à Franciene Reis, Ariadne Trindade, Raquel Fabeni e Livia Bravin pela dedicação ao longo desses anos de trabalho coletivo. No ISER agradeço especialmente a Pedro Strozenberg e a Helena Mendonça pela disponibilização do espaço de trabalho e pelas trocas com a equipe da casa à época destas pesquisas.

propiciar subsídios para o acompanhamento da reflexão comparativa a qual este artigo se pretende. Na terceira e última parte apresento algumas considerações sobre as agendas propostas nos diferentes momentos da frente como meio de analisar demandas por reconhecimento que gravitam entre narrativas em defesa ora da religião, ora da cultura afro-brasileira.

### **A formação da Frente Parlamentar de Terreiros**

A Frente Parlamentar Mista em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros foi lançada em 29 de junho de 2011. Conforme alguns dos protagonistas da frente relataram à pesquisa, sua criação foi resultado de uma articulação específica entre movimento social e parlamentares em março de 2011. Dois grupos foram explicitamente reconhecidos como os principais impulsionadores da sua formalização: Fórum Religioso Afro-brasileiro do Distrito Federal e Entorno (FOAFRO) e Coletivo de Entidades Negras (CEN), que representa mais de 1.100 terreiros em 18 estados. Este coletivo, inclusive, arroga a si o lugar de principal articulador. Nas palavras de Marcos Rezende: “somos nós do CEN que estamos articulando esta ação em benefício dos Religiosos de Matrizes Africanas”<sup>5</sup>. No blog do repórter Paulo Henrique Amorim, Marcos Rezende ressaltou: “A criação da Frente Parlamentar foi uma demanda de organizações do movimento negro e contou com o apoio dos deputados Valmir Assunção (PT-BA) e Érika Kokai (PT-DF)”<sup>6</sup>. Segundo noticiado pela CEN do Brasil, as conversações entre movimento social e parlamentares para a criação da frente tiveram início em março de 2011. Como já destacamos na introdução deste artigo, o contexto político e social propício a uma iniciativa desta natureza tem origem em uma série de fatores dentre os quais podemos

---

<sup>5</sup> Conf.: blog Conversa Afiada. Sobre Marcos Rezende: “é membro do Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos e bacharel em História, lecionou em escolas públicas e particulares buscando aproximação dos alunos com a história da cidade, enfatizando a questão da desigualdade social e racial. Presta auxílio a pequenas entidades e afoxés que participam do Carnaval e atua com destaque no Coletivo de Entidades Negras (CEN), organização não-governamental, sem fins lucrativos e sem vínculos político-partidários, que tem o objetivo de estabelecer o diálogo e diminuir a intolerância entre diferentes segmentos raciais e sociais. Também é Conselheiro Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça, recebeu a Medalha Zumbi dos Palmares da Câmara Municipal de Salvador por serviços prestados a comunidade negra. É religioso do Candomblé”. Disponível em: <http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/02/25/marcos-rezende-e-o-negro-da-casa-grande>. Acesso em março de 2011.

<sup>6</sup><http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2011/03/21/frente-parlamentar-para-defender-religoes-de-matriz-africana/>. Acesso em março de 2011.

destacar a criação da própria Seppir no início do primeiro mandato do presidente Lula, identificado como o “presidente mais negro do Brasil” pela então deputada federal Janete Pietá (PT-SP)<sup>7</sup> e a criação do Estatuto da Igualdade Racial<sup>8</sup>. A estes fatores que comporiam condições de possibilidade positivas, digamos, se somou a necessidade de enfrentamento da Frente Parlamentar Evangélica, oficializada em 2003.

O lançamento da FPT foi marcado por algumas dificuldades. Segundo o deputado Jean Wyllys (Psol-RJ), um dos seus principais articuladores, não foi possível conseguir nenhum plenário da Câmara dos Deputados para a realização da solenidade de sua criação, por exemplo. Foi necessário que usassem o espaço do restaurante da casa. Sobre isso o deputado comentou na imprensa à época: “Há uma clara discriminação religiosa nesse espaço que deveria ser laico”. E disse que iria “testar” a igualdade que a administração da casa diz ter no tratamento dispensado às religiões com o pedido de reserva de um plenário para a realização de um culto a Iansã em 4 de dezembro, data consagrada ao orixá: “Vamos ver se existe mesmo essa tolerância toda. Posso dizer que, hoje, não é o que se percebe”, afirma Wyllys<sup>9</sup>.

Sabemos que toda frente parlamentar no Congresso Nacional deve obter ao menos 177 assinaturas para que seja registrada. No entanto, em todos os casos também observamos que há os membros ativos que não correspondem ao total dos signatários. Em umas frentes a relação entre assinaturas e membros ativos é menos discrepante. Ao longo de nossas pesquisas observamos que as Frentes Parlamentares no Congresso Nacional têm funcionamentos diversos, mas se organizam sempre em torno de membros

---

<sup>7</sup> A deputada destaca a criação da Seppir, posteriormente transformada em ministério, como um dos maiores legados do governo petista à comunidade negra brasileira. “A princesa Isabel assinou a Lei Áurea, e o presidente Lula trabalhou nestes oito anos para dar plenas condições para concluirmos o processo de abolição da escravidão, iniciado há 122 anos”, <http://www.ptnacamara.org.br/index.php/noticias/item/3666-petistas-destacam-a%20a7%20B5es-do-governo-lula-para-repara%20a7%20A3o-dos-350-anos-de-escravid%20A3o>. 12 de maio de 2010. Acesso em 05 de maio de 2013.

<sup>8</sup> Entre as medidas previstas no estatuto, Santana destacou as ações voltadas para o reconhecimento das religiões afrodescendentes. “Elas vêm sofrendo um ataque frontal no Brasil. Temos diversos casos de invasão e depredação de terreiros e centros de Axé. Ao mesmo tempo, há também um ataque muito forte comandado por outras religiões na televisão. O estatuto trata isso e sugere uma política para as religiões afro”, afirmou. <http://www.ptnacamara.org.br/index.php/noticias/item/3666-petistas-destacam-a%20a7%20B5es-do-governo-lula-para-repara%20a7%20A3o-dos-350-anos-de-escravid%20A3o>. Uma importante discussão sobre o Estatuto pode ser vista também em Giumbelli e Scola (2016).

<sup>9</sup> [http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2012/11/03/interna\\_politica,331682/deputados-podem-utilizar-os-plenarios-das-comissoes-para-expressar-a-fe.shtml](http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2012/11/03/interna_politica,331682/deputados-podem-utilizar-os-plenarios-das-comissoes-para-expressar-a-fe.shtml). Acesso em 12 de novembro de 2012.

ativos e apoiadores. O primeiro grupo pode ser dividido entre núcleo de articulação política e engajados em ações. O núcleo de articulação política é composto por um número pequeno de parlamentares em relação ao total dos que a subscreveram. Integram os quadros orgânicos da frente e são os que normalmente se pronunciam em nome dela no parlamento e nas mídias sociais. São os principais proponentes de ações e de interlocução junto aos grupos sociais que elas defendem. Os membros engajados em ações são aqueles integrantes com afinidade direta à temática da frente e que se reúnem em torno das pautas apresentadas pelos articuladores. Normalmente não ocupam cargos na administração da frente e nem se pronunciam publicamente com frequência e incidência em seu nome. Por fim, há os apoiadores da frente considerados aqui os parlamentares signatários do documento de sua criação, mas não compõem sua dinâmica de funcionamento. Conforme Cascione e Araújo (2019), embora bancadas temáticas estivessem presentes no cotidiano legislativo desde, pelo menos, os anos 1960, foi apenas em 2005 que as frentes foram formalmente incorporadas aos regimentos do Legislativo<sup>10</sup>. Não substituem os partidos, mas são importantes atores na formação da base aliada, sendo, assim, forças significativas no contexto do presidencialismo de coalizão.

No caso da FPT, dentre todos os subscritos, somente 13 eram membros ativos correspondendo ao seu núcleo de articulação política. Eram eles a deputada federal Erika Kokay (PT-DF), além dos deputados federais Valmir Assunção (PT-BA), Luiz Alberto (PT-BA), então presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial, e Jean Wyllys (Psol-RJ).

**Tabela 1: Núcleo de articulação política da FPT entre os deputados na 54ª legislatura**

Deputados Federais	Partidos Políticos/Estado
Erika Kokay (presidente)	PT-DF

<sup>10</sup> Ato da Mesa da Câmara dos Deputados nº 69, 10/11/2005, que “cria o registro de Frentes Parlamentares na Câmara dos Deputados”.



Daniel Almeida	PCdoB-BA
Domingos Dutra	PT-MA
Edson Santos	PT-RJ
Amauri Teixeira	PT-BA
Eudes Xavier	PT-CE
Janete Rocha Pietá	PT-SP
Jean Wyllys	Psol-RJ
João Paulo Lima	PT-PE
Luiz Alberto	PT-BA
Sarney Filho	PV-MA
Valmir Assunção	PT-BA
Vicente Cândido	PT-SP

Fonte: Dados coletados na pesquisa Religiões no Espaço Público, Faperj/CNPq-UFF (2011-2013).

Dos 13 parlamentares que compunham o núcleo de articulação de política da frente, 10 eram do Partido dos Trabalhadores (PT) e 3 de outros partidos (PCdoB, Psol e PV). Sobre os integrantes desse núcleo podemos dizer que: são deputados com alta participação parlamentar (proposições legislativas, integrantes titulares de comissões); grande parte era oriunda do movimento social; a maioria dos parlamentares é negra; boa parte deles filiados ao PT desde a década de 1980; maioria nordestina com destaque para deputados baianos. Um ponto interessante é que esta frente não era integrada por nenhuma liderança religiosa autodeclarada. Assim, não legitimavam sua participação

política ou sua integração à FPT a partir de seus lugares como lideranças religiosas. Antes disso, se apresentam como defensores dos direitos humanos, das minorais, da diversidade.

No estatuto da frente eram enfatizados os seguintes objetivos:

- 1) Avaliar e monitorar políticas públicas, projetos e programas direcionados às comunidades de terreiros no Brasil;
- 2) Atuar como interlocutor entre comunidades de terreiros e Congresso Nacional;
- 3) Promover encontros, debates, seminários e eventos que tematizem as comunidades de terreiros;
- 4) Incentivar a adoção de políticas de desenvolvimento das comunidades tradicionais de terreiros em âmbito público (executivo, legislativo e judiciário) e privado;
- 5) Incentivar a produção de material didático e campanhas educativas sobre a população e a religiosidade negra no Brasil.
- 6) Incentivar a preservação e a patrimonialização da cultura afro-brasileira (destacadas ali a arte e a religião).

Na *fanpage* da FPT, a defesa da religião e o combate à intolerância religiosa emergiam como seu primeiro objetivo:

- 1) Promover, no marco legislativo, ações em defesa das religiões de matrizes africanas, pela liberdade de culto e contra a intolerância religiosa;
- 2) Propor leis que deem às casas religiosas de matrizes africanas os mesmos tratamentos que outras tradições religiosas gozam em nosso país;
- 3) Fiscalizar o Poder Executivo para que este aplique as políticas públicas às comunidades de terreiro propostas por elas mesmas e por organizações a elas ligadas;
- 4) Fortalecer o diálogo interinstitucional entre os três poderes da República para fazer valer as leis que defendem a liberdade religiosa em nosso país;
- 5) Promover ações que efetivem a liberdade religiosa tais como audiências públicas, seminários e eventos que ensejem em si a defesa do direito de culto;
- 6) Propor ações ao Executivo tais como a realização da Conferência Nacional Sobre Liberdade Religiosa, objetivando fazer com que os setores religiosos do país dialoguem entre si e construam um pacto de não-agressão;

7) Ainda no marco legislativo, agir para que o Estado, em suas esferas Federal, Estaduais e Municipais, não se torne, ele mesmo, violador do direito de culto no Brasil, com ações que visem destruir o patrimônio religioso das casas de terreiro<sup>11</sup>.

Interessante destacar, então, que no veículo de maior acesso ao público e nos pronunciamentos de parlamentares e de ativistas do movimento social ligados à FPT, a religião era sempre enfatizada, seja pela via da defesa da liberdade de crença e culto, seja nas demandas por reconhecimento desta religião como elemento cultural fundamental não só dos negros no Brasil, mas também de toda a sociedade compondo o que chamavam de brasilidade. Esse arranjo narrativo ganha relevância em minha análise na medida em que a defesa da laicidade foi um dos princípios fundantes da FPT. O deputado federal Jean Wyllys (Psol-RJ) era um dos que afirmava a diferença desta frente em relação à Evangélico, calcado na defesa da laicidade que a primeira fazia em contraposição à segunda que a infringiria. Sabemos que os discursos são formulados em relação a outros. Emergem como reativos ou em consonância com aqueles proferidos em algum momento da história ou em voga no contexto de ação. Neste sentido, uma breve explicitação do contexto no qual a oposição narrativa entre laico e não laico acontecia é necessária.

Após uma série de mobilizações sociais em torno de variadas agendas que culminaram nas grandes passeatas de Junho de 2013, diversos grupos passaram a disputar os sentidos daquelas ações. Alguns deles anunciavam as violações ao Estado Laico como um dos principais problemas a serem enfrentados. Dentre elas poderíamos citar casos emblemáticos como a suspensão do material didático do MEC de combate à homofobia na escola, popularmente chamado “kit gay”, em 2011, por intervenção direta de parlamentares evangélicos cujo líder foi o então deputado federal Anthony Garotinho (PR-RJ), a ascensão ao cargo de presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados pelo pastor da Assembleia de Deus e deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP) em março de 2013. O crescente dessas ações orquestradas de evangélicos no Congresso Nacional passou a simbolizar no movimento social uma afronta à laicidade. Naquele contexto, o respeito à laicidade virou uma bandeira de luta política renovada,

---

<sup>11</sup> [https://www.facebook.com/frenteemdefesadosterreiros?hc\\_location=timeline](https://www.facebook.com/frenteemdefesadosterreiros?hc_location=timeline). Primeiro acesso em 01 de maio de 2013.

unindo em torno dela parlamentares, diferentes líderes de esquerda (religiosos e não religiosos), além de ativistas LGBTs, feministas, negros, entre outros. Como reação organizada foi criado o MEEL – Movimento Estratégico pelo Estado Laico – em 18 de junho de 2013. O Manifesto de seu lançamento foi divulgado na mídia, em meios universitários e do movimento social de base religiosa e não religiosa, entre políticos, nos conselhos de classe. Este manifesto tem importância sociológica neste debate porque, ao mesmo tempo em que reúne em seus parágrafos afirmações correntes sobre democracia, liberdade e laicidade, divulga-as e amplia sua visibilidade e potência no debate político. Em seu texto o Brasil aparece como nação “ameaçada” pelo chamado “fundamentalismo religioso”<sup>12</sup> que comprometeria o livre exercício da democracia obstaculizando a ampliação e comprometendo a garantia de direitos para os diferentes grupos que compõem a sociedade. A solução que se apresentava no documento era tornar efetiva a laicidade do Estado. No manifesto ela foi definida assim:

Um Estado laico não é um Estado ateu, plurirreligioso ou intolerante às liberdades religiosas. Em um Estado laico, não há nem perseguição religiosa, nem favorecimento das religiões. É exatamente a laicidade do Estado que garante a liberdade religiosa e de crença de cada cidadão e cidadã. Em um Estado laico, **os órgãos públicos devem ser neutros em matéria religiosa** [grifo do original]. Isso não significa que quem os integra não possa professar suas crenças individualmente ou com suas famílias e tampouco que sua liberdade de expressão possa ser cerceada. Significa apenas que sua atuação profissional não deve se pautar pelas suas crenças religiosas. (Manifesto do MEEL, 18 de junho de 2013<sup>13</sup>)

Esta acepção de laicidade era corrente à época em distintos segmentos sociais, dentre eles, parlamentares de esquerda como os integrantes da FPT. Pareceria contraditório, então, que estes parlamentares defendessem a laicidade do Estado e ao mesmo tempo militassem no Congresso Nacional pelas religiões de matriz afro-brasileiras. No entanto, no regimento da frente e nos pronunciamentos de parlamentares nos eventos oficiais da FPT, o tratamento principal dado ao Candomblé era como tradição afro-brasileira e comunidade tradicional. A ênfase narrativa oficial recaía sobre a dimensão cultural na qual a defesa da religião fazia sentido por dois vetores: o diferencialista, sobre o qual falamos ao início do texto, e outro democrático/legal cujo

<sup>12</sup> Os termos entre aspas são aqueles usados pelo coletivo MEEL.

<sup>13</sup> <http://www.meel.org.br/manifesto/>.

marco seria a garantia do direito à liberdade de culto prevista na Carta Magna. Nos pronunciamentos de parlamentares no Congresso Nacional, o vetor diferencialista reforçando a cultura e, principalmente, a garantia ao livre exercício de crença eram majoritariamente ativados. Já nos meios de contato com as bases sociais pela via das redes sociais, a FPT se apresentava como defensora da religião em dois sentidos: 1) pela igualdade de condições para afro-brasileiros; 2) na luta contra uma forma específica de violência contra afros materializada na intolerância religiosa. Esta era uma estratégia política importante dado que as mães e pais de santo reivindicavam seu lugar não como cultura ou “folclore”, como pude observar em várias situações em campo e em reuniões dos grupos de trabalho de combate à intolerância religiosa aos quais integrei durante alguns anos<sup>14</sup>. Demandavam por respeito pela religião que, como um fato social total, marcava seus meios de lidar com a espiritualidade e com a vida pública, como também observaram em etnografias recentes de Miranda e Boniolo (2017).

Assim, podemos analisar o posicionamento dos políticos da FPT como performances, em consonância com as perspectivas da Sociologia Cultural de Jeffrey Alexander (2014a; 2014b). Nela performances correspondem a estratégias narrativas, imagéticas e emocionais para alcançar ganhos políticos específicos. A ampliação da “comunidade de sofrimento” é uma estratégia que as “performances fortes” ligadas ao movimento social e outros grupos possibilitam alcançar. As comunidades de sofrimento são compostas pelos atores que estão envolvidos diretamente no problema social, suas vítimas. No caso particular aqui analisado, as performances parlamentares visavam à exposição do trauma vivido por escravos africanos no Brasil e do vilipêndio experimentado diuturnamente por eles e seus descendentes. Sua finalidade seria construir um discurso público que provocasse empatia em atores externos a esta “comunidade de sofrimento”, mobilizando-os em torno de sua causa. O objetivo maior seria o fortalecimento político da pauta. A expansão do trauma seria um mecanismo importante para se comunicar com os “outros” desta cultura afro. Para os “de dentro” (notadamente Ialorixás e Babalorixás, assim como filhos e filhas de santo e também ativistas do movimento negro), a conexão discursiva se dava por meio do recurso ao religioso e

---

<sup>14</sup> Comitê Nacional de Diversidade Religiosa – SDH/DF entre 2011 e 2018; Grupo de Trabalho de Enfrentamento À Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos - GTIREL-RJ, da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos entre 2008 e 2016.

espiritual, compreendidos aí a singularidade de um axé/uma força da negritude<sup>15</sup>. As estratégias narrativas empreendidas pelos líderes dos movimentos que buscam se comunicar com esta base religiosa tão diversa procurou na luta contra a intolerância religiosa e na incorporação do ambientalismo na sacralização da natureza transformar rupturas em “equilíbrios situacionais provisórios. Unir-se em público representava uma necessidade, mas essa estratégia não pode ser incorporada de forma perene, pois configuraria formas de submissão a grupos adversários” (MIRANDA e BONIOLO, 2017: 112). Neste momento da FPT o combate à intolerância religiosa era sobremaneira identificado como uma bandeira de luta que apaziguava os conflitos internos contribuindo para o fortalecimento do movimento.

Desde sua formação, e durante toda a 54ª legislatura, a FPT estabeleceu parcerias com organizações da sociedade civil, no Parlamento e no Executivo Federal. Assim, atuavam em conjunto com os seguintes atores, para citar somente alguns deles:

- 1) Seppir (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial); Ministério da Cultura; Ministério do Desenvolvimento Social;
- 2) Frente Parlamentar em apoio à criação do Museu Afro-Brasileiro em Brasília (fundada em 2013), Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial – Dep. Carlos Santana, presidente da frente, Frente em Defesa dos Direitos Humanos;
- 3) Entidades do movimento social tais como Foafro (Fórum Afro-Brasileiro do DF e Entorno), CEN do Brasil, Cetrab (Centro de Tradições Afro-brasileiras), Meel (Movimento Estratégico pelo Estado Laico).

Como resultados da atuação nesta legislatura, a FPT conseguiu realizar algumas reuniões que resultaram na produção de seminários, eventos artísticos, além da articulação da audiência pública sobre a intolerância religiosa ensejando à realização de mapeamentos de terreiros em vários estados da federação e distrito federal<sup>16</sup>. Muitos dos

---

<sup>15</sup> A despeito de estudos apontarem o embranquecimento dos praticantes dos cultos afro-brasileiros com base em observação de campo e dados estatísticos de base nacional (PRANDI, 1991, 2014, entre outros)

<sup>16</sup> A Seppir disponibilizou para ampla consulta um material de orientação para realização de mapeamentos, além de guias com orientações para comunidades e povos tradicionais de matriz afro-brasileira. [https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias\\_seppir/noticias/2017/01-janeiro/seppir-lanca-publicacoes-com-a-tematica-201cmapeamento-de-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana-e-povos-de-terreiro201d-2](https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias_seppir/noticias/2017/01-janeiro/seppir-lanca-publicacoes-com-a-tematica-201cmapeamento-de-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana-e-povos-de-terreiro201d-2). Acesso em 18 de maio de 2020.

projetos de lei e demais ações legislativas propostas pelos deputados da FPT visavam à igualdade de acesso aos bens políticos, econômicos e sociais pelos afro-brasileiros. Assim, buscavam, por exemplo, o reconhecimento, pelo sistema previdenciário, da categoria de líder religioso dos terreiros de candomblé (Ialorixás e Babalorixás) para efeito de aposentadoria; a ampliação do número de cestas de alimentos designadas às comunidades tradicionais de terreiros do DF<sup>17</sup>, a extensão da imunidade tributária assegurada a territórios sagrados pela Constituição Federal, às casas de matriz africana; entre outras ações. Todas demandas por isonomia em relação aos outros grupos religiosos. Em 2012, foi instituído pela então presidenta Dilma Rousseff o dia 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda, e um selo e um carimbo foram criados pelos Correios em homenagem a este dia comemorativo. Essas conquistas foram atribuídas pela mídia e pelos ativistas religiosos ao trabalho da FPT.

### **Considerações gerais sobre a Frente Parlamentar de Terreiros na 54ª legislatura**

Em 2013 houve uma alteração no nome oficial para Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro (FPPTT). Segundo a secretária da frente, em entrevista concedida por telefone à pesquisa, esta mudança se inspirava nos povos indígenas e em suas exitosas estratégias de luta política com inúmeras conquistas registradas. Segundo Tata Edson<sup>18</sup>, articulador da FPPTT, o espelhamento na luta indígena ao mobilizar a noção de povos tradicionais para tratar dos afro-brasileiros ganhou corpo no movimento negro a partir do Fórum Social Mundial de 2011. Em suas palavras:

Conseguimos entender que a Comunidade Indígena, que era tutelada por algumas organizações de igrejas, saiu desta condição e disse: nós somos povos e nós queremos interagir. Considerando que existem mais de 200 povos indígenas no país... Nós nos perguntamos, se nós somos três troncos não poderíamos exercer este esforço?

---

<sup>17</sup> “A ampliação da política de cestas de alimentos é uma demanda segundo o movimento, de caráter transitório, com metas objetivas de sanar necessidades emergentes destas comunidades historicamente desassistidas pelo poder público”. Disponível em: <http://cenbrasil.blogspot.com.br/2011/04/as-condicoes-de-vida-das-comunidades.html>. Acesso em 05 de maio de 2013.

<sup>18</sup> À época da pesquisa, morava em São Paulo. Morou durante muitos anos no Rio Grande do Sul e lá iniciou-se no Candomblé e na atuação junto ao movimento negro. Iyá Vera emergia como uma interlocutora fundamental em sua trajetória.

E agora estamos caminhando nesta direção. Para este esforço em especial, nós constituímos há bem pouco tempo, uma proposta de entendimento, a discussão de Segurança Alimentar e Nutricional, que conseguia agregar neste aspecto todo esse sentimento para chegar a uma discussão de contraponto a esta sociedade e então criamos o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana.<sup>19</sup>

Vale destacar que, em 2007, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa – a ser celebrado anualmente em 21 de janeiro – e instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) através do decreto nº 6040. Nele podemos acessar quais eram os grupos a serem atingidos por estas políticas de desenvolvimento sustentáveis, dando ensejo às mudanças em curso posteriormente implementadas no âmbito desta frente parlamentar. A saber: “Povos e Comunidades Tradicionais: 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”<sup>20</sup>.

### **Mudanças na Frente na 55ª legislatura 2015**

No bojo das mudanças que já se anunciavam ao final da legislatura passada, em 14 de maio de 2015, a frente foi relançada com o nome de Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FPPTMA). Foram suprimidos do título, portanto, as palavras “terreiros” e “comunidade”. A FPPTMA assumiu um perfil pluripartidário, com uma coordenação vinculada a cinco diferentes partidos identificados com a esquerda ou centro-esquerda no Brasil. A presidência da frente permaneceu com Erika Kokay (PT-DF). O núcleo de articulação política da FPPTMA passou a contar com:

#### **Tabela 2: Núcleo de articulação política da FPPTMA entre os deputados na 55ª legislatura**

<sup>19</sup> [http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=130](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=130). Acesso em 16 de outubro de 15.

<sup>20</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em 16 de outubro de 2015.



Deputados Federais	Partidos Políticos/Estado
Erika Kokay (presidente)	PT-DF
Bebeto	PSB-BA
Jean Wyllys	Psol-RJ
Sub-tenente Gonzaga	PDT – MG
Orlando Silva	PCdoB – SP

Fonte: Dados coletados na pesquisa “‘A aura da cultura’: uma análise da presença das religiões afro-brasileiras no espaço público”, /CNPq-UFF (2014-2015).

A FPPTMA foi relançada em um evento realizado no Salão Verde da Câmara dos Deputados e contou com a participação de dezenas de religiosos de matriz afro-brasileira. A lista de políticos signatários da formação da FPPT possui 202 assinaturas<sup>21</sup>. É bastante heterogênea contando com deputados identificados seja com partidos de esquerda como Odorico Monteiro (PT-CE), Benedita da Silva (PT-RJ), Cabo Daciolo (Psol-RJ) e Edmilson Rodrigues (Psol-PA), seja com políticos de perfil mais à direita no espectro político como os deputados federais pastor Marco Feliciano (PSC-SP), André Moura (PSC-SE), Givaldo Carimbão (PROS-AL), Osmar Terra (PMDB-RS). A assinatura de parlamentares religiosos de comportamento notadamente intolerante e extremista chamou minha atenção. Como destaquei em trecho acima, a formação de uma frente parlamentar depende de um número mínimo de 177 assinaturas para sua criação e nem todos os signatários serão membros ativos na dinâmica parlamentar relativa à frente. Além disso, segundo o que me foi revelado por inúmeros parlamentares durante as etnografias que realizei no Congresso Nacional de modo intermitente desde 2007, não são raros os casos de adesão de parlamentares a projetos e frentes sem que tenham amplo conhecimento do que está sendo tratado. No caso específico da FPPTMA, segundo o seu então coordenador junto à sociedade civil, Tata Edson, em entrevista para a pesquisa: “A discussão [da frente agora] não é religiosa. Por isso não tem contradição [terem buscado assinatura de

<sup>21</sup> <http://www.camara.gov.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53560>. Acesso em 26 de outubro de 2015.

evangélicos e católicos e estes assinarem]”. Novamente aqui a noção de cultura como mediadora (ou arma) possibilitando a ampliação de apoios políticos situados.

A deputada Erika Kokay (PT-DF) coordenava os trabalhos na manhã de lançamento da FPPTMA. Em seu discurso apresentou as conquistas da frente na legislatura passada destacando preliminarmente as ações de combate à intolerância religiosa e em defesa da liberdade religiosa. Salientou, posteriormente, que a Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana não se circunscreve à religião. O relançamento da frente deveria ser visto como um sinal da necessidade do Brasil abraçar a sua diversidade.

O deputado Jean Wyllys (Psol-RJ) falou em seguida, sendo recebido com aplausos e apresentado pela deputada Erika como filho de Oxum. Em seu pronunciamento destacou a necessidade dos terreiros serem percebidos mais do que como um espaço religioso. Deveriam ser reconhecidos como espaços de execução de políticas e como pontos de cultura. Fez um discurso retomando o contexto histórico da luta dos povos de terreiro apontando avanços significativos nessa trajetória. Mas boa parte do seu pronunciamento foi para conclamar os religiosos à união, à percepção do outro pai ou mãe de santo não como concorrente. Por fim, para o sensível incômodo de uns e para o grande contentamento de outros presentes, o deputado convidou os religiosos a se engajarem em outras lutas que não só as da religião. Que se envolvessem na luta contra o racismo, a violência contra a mulher, contra o preconceito de classe e o extermínio da juventude de periferia no Brasil. Seu discurso anunciava algumas mudanças nas diretrizes de atuação da frente, como veremos.

Os principais articuladores da FPPTMA no movimento social estavam ligados ao Centro Memorial de Matriz Africana 13 de Agosto<sup>22</sup> e ao Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Fonsanpotma)<sup>23</sup>. Observa-se aí um deslocamento geográfico: anteriormente os principais articuladores no movimento social estavam vinculados a organizações com forte identidade com a Bahia e o DF e, como vimos, o tema do combate à intolerância religiosa era central, a partir de

<sup>22</sup> Centro localizado no Bairro Belém Velho, em Porto Alegre (RS), registrado em 2002 sob responsabilidade de Iyá Vera.

<sup>23</sup> Fonsanpotma- Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, sua primeira Assembleia permanente ocorre no mês de outubro de 2012 em Natal- RN, formatou sua coordenação nacional e estabeleceu pontos focais de organização em 24 estados brasileiros. Ver informações no site.

um respeito que gravitava pendularmente entre religião afro-brasileira e cultura afro. Nesta segunda formação da frente, a vinculação dos articuladores era forte com o movimento negro e com ativistas religiosos do Rio Grande do Sul na defesa principal de um estilo de vida tradicional, original dos povos de matriz africana no Brasil.

### **Objetivos da FPPTMA**

No documento oficial que consta no site da Câmara e que foi disponibilizado para nós pelo secretário da frente, não havia qualquer menção ao combate à intolerância religiosa. Destacava-se, em primeiro lugar, a defesa dos princípios constitucionais, sobretudo daqueles presentes nos artigos 1º, 3º, 4º e 5º da Constituição Federal. Em seguida, outros objetivos prioritários eram promover o conhecimento e valor universal dos povos tradicionais de matriz africana tal como consta na Conferência de Durban e na Convenção 169 da OIT<sup>24</sup> e acompanhar proposições legislativas que firmam os direitos dos povos tradicionais de matriz africana. Nas 10 finalidades destacadas no documento, observa-se a menção direta aos povos tradicionais de matriz africana em cinco delas. Em relação às finalidades apresentadas pela frente na legislatura anterior, há uma ampliação narrativa vinculando as ações da frente à defesa dos direitos humanos e de gênero.

### **Modos de atuação da Frente**

Nesta versão, a FPPTMA estava engajada na formação de “teias legislativas”. Estas seriam caracterizadas como uma estratégia com vistas à formação de frentes homônimas e unificadas em torno de um projeto político comum nas assembleias legislativas estaduais e nas câmaras municipais pelo Brasil afora<sup>25</sup>. Fazia parte também da articulação política da frente levar os seus temas às comissões e conselhos federais e

---

<sup>24</sup> A Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais contém 44 artigos orientando as relações estatais e sociais em relação aos povos originários. Foi gestada no âmbito da Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho, realizada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho em 7 de junho de 1989, em sua septuagésima sexta sessão. <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%A7enas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>.

<sup>25</sup> Em 27 de outubro de 2015, por exemplo, houve o lançamento da FPPT em Porto Alegre.

estaduais a fim de disputarem a pauta e o direcionamento de políticas públicas nos diferentes níveis da federação.

Outro trabalho previsto pelos articuladores da FPPTMA era o de elaborar marcos conceituais que unificassem os povos tradicionais na luta contra o genocídio<sup>26</sup>, na luta pela conquista da terra e pelo direito à “comida de verdade”. Posteriormente ao estabelecimento destes marcos conceituais, seriam propostos marcos legais capazes de reparar os sofrimentos causados a estes povos tradicionais. Neste sentido, os parlamentares da frente elaboravam planos de trabalho; promoviam debates sobre o abate tradicional de animais e pela formação da Primeira Cooperativa Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana.

Para os articuladores da FPPTMA, avançar na pauta da “comida de verdade” e da cooperativa nacional de PTMA seria confrontar o sistema através do enfrentamento da questão da saúde alimentar. Nessa perspectiva, garantir o reconhecimento de uma forma particular de alimentação seria reconhecer que havia uma civilidade anterior que lhes teria sido negada até então. Assim, o Fórum de segurança alimentar (cujo mote é “Comida de verdade só com soberania alimentar”) e o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, como dissemos acima, ganharam centralidade nas ações da frente, juntamente com a atuação coordenada no Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional de Povos de Matriz Africana, dentro do Consea (Conselho Nacional de Segurança Alimentar).

A questão da interseccionalidade foi também explorada nesta formação da FPPTMA. Ou seja, além das “teias legislativas”, do acento na questão racial, o fortalecimento da luta política se fazia com o apoio do movimento de mulheres. Um evento foi proposto para ser realizado em 16 de novembro de 2015, aproveitando a reunião de Ialorixás e filhas de santo em Brasília, por ocasião da Marcha de Mulheres Negras (realizada em Brasília em 18 de novembro de 2015). Articuladores da frente produziram um documento intitulado “Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana e a questão do gênero” convocando as mulheres para

---

<sup>26</sup> Segundo consta no documento da Fonsanpotma seria: “O Genocídio compreende a morte física de gerações, o genocídio da juventude e das mulheres negras, lei do ventre livre, a lei da vadiagem, a perseguição policial, as brigas entre a própria comunidade, a diminuição da maioridade penal, a morte do patrimônio imaterial, a perseguição a cultura ao sagrado, a desumanização dos povos o não financiamento de ações culturais, a apropriação indevida de conceitos e princípios civilizatórios, a desterritorialização do patrimônio material”. [http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=130](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=130). Acesso em 16 de outubro de 15.

participarem em uma reunião na Assembleia Legislativa com o objetivo maior de “propor estratégias de atuação conjunta aos membros a fim de que possamos avançar ao máximo na conquista de direitos, defesa e reconhecimento dos povos tradicionais de Matriz Africana”. O combate ao extermínio da cultura africana somaria, assim, aspectos ligados à religiosidade, ao território, ao alimento e ao gênero.

### **Considerações gerais sobre a FPPTMA na 55ª legislatura**

Os articuladores políticos da FPPTMA questionavam o *status quo* econômico e social. As conquistas de terras eram uma das reparações demandadas. Em um dos documentos da FPPTMA lê-se: “Os povos tradicionais de matriz africana se reconhecem como unidades de resistência no Brasil. Esses coletivos se caracterizam pela manutenção de um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais e são uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira”.<sup>27</sup>

A obsessão da perda, nos termos apresentados por José Reginaldo Gonçalves (2015), pode ser identificada nestes documentos justificando demandas por reparação e pela patrimonialização de bens desses povos tradicionais. Esta obsessão estabelece relação com o tempo, que nas reflexões do autor, provocado pela noção de François Hartog sobre a historicidade moderna e por Lévi-Strauss, seria experimentado sob a forma de um resfriamento no qual se poderia contrariar – simbolicamente – o curso da história e suspender o tempo. No debate levado pelos articuladores da frente, a questão do tempo e a obsessão em torno dele emergem nas demandas por terra. Na conquista da terra, dos territórios sacralizados pela via religiosa ou da cultura, os afro-brasileiros envolvidos teriam a possibilidade de ter reparado no presente o que lhes fora lesado no passado: a vida, a cultura, os saberes, a segurança alimentar, a identidade, a civilidade, o ser.

Em entrevista concedida à pesquisa, Tata Edson analisa que a questão do combate à intolerância religiosa foi uma estratégia importante no início da frente, em termos do reconhecimento político, social e jurídico da intolerância como crime. Como nos disse: “A discussão já foi vencida. [Intolerância religiosa] já é crime. Queremos reparação

---

<sup>27</sup> Disponível no documento “Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana e a questão do gênero” obtido pela pesquisa com Tata Edson em novembro de 2015.

Bantu, Jeje e Ioruba. Foco na reparação. Tem um holocausto de 400 anos. Queremos discutir isso em âmbito também internacional, considerar tratados internacionais. Como levar isso para o município”.

Ele e outros ativistas da FPPTMA negavam a luta pela via da preservação da religião por entenderem que isso significava sucumbir ao capitalismo, pois, ao lutarem pela preservação da religião, estariam lutando pelo reconhecimento de algo concernente à esfera privada. Nas palavras de Tata Edson: “[Que] me circunscreve a um núcleo específico me tirando da luta mais ampla pelo reconhecimento de uma civilização” e de um sistema distinto daquele vigente no moderno capitalismo ocidental. Segundo Regina Nogueira<sup>28</sup>, em entrevista para a pesquisa, a luta da FPPTMA deve ser para “me reconhecer como quem trouxe um conhecimento que me foi roubado”. Prossegue dizendo:

Afirmar só o religioso foi uma perda. Porque religioso é ir para o interior do terreiro e não para fora. É aceitar o capitalismo. Não viro movimento, não tenho consciência política. Me alimento daquele modo dentro do terreiro e não brigo contra a indústria de alimento, contra o açúcar porque é privado, é só religioso. Quero segurança alimentar não só para meu terreiro, mas para o meu povo. Tem que batalhar por terra para plantar. Brigar por terra coletiva, alimentação tradicional e soberania tradicional.

As lideranças do movimento social envolvidas na frente diziam que a manutenção do discurso de combate à intolerância religiosa vai perdendo centralidade, mas não pode ser integralmente subsumido agora porque ele produziu identidade de luta. Mas estavam batalhando pela uniformidade do discurso em torno da afirmação de direitos, do reconhecimento de uma nova civilidade e do direito à terra, à “comida de verdade”, reparações por perdas, como já destacamos acima. Concluem, inclusive, que a intolerância e a violência contra os povos de matriz africana vão aumentar quando começarem a avançar na questão da aquisição de terras coletivas e contra a indústria de alimentos. Em entrevista divulgada no site Ancestralidade Africana, Tata Edson, Coordenador Nacional de Articulação Política, do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Fonsapotema) disse:

---

<sup>28</sup> Regina Nogueira é médica pediatra, então integrante da Assessoria da Saúde da População Negra e da Saúde do Adulto de Embu das Artes e uma das coordenadoras da Marcha de Mulheres Negras (2015).

É que você tem que sair de dentro do terreiro. Então o que é Povos Tradicionais de Matriz Africana, que antes chamavam de “Povo de Terreiro”. Nós dizíamos que na África não existe nenhum país ou nenhuma estrutura que chama “terreiro”, pois essa é oriunda do processo da escravidão, ela se deu no Brasil, ela é uma resistência aqui. Agora, esta resistência pode ser pensada e organizada a partir do “embrião da resistência”, e ele pode ser como um grande consulado desses povos – esta é a grande expectativa futura. [...] Nós entendemos que estamos neste momento agora, histórico: a discussão sai do âmbito do mágico, das questões mais litúrgicas, de dentro da porta do terreiro pra ir para fora para o domínio público, do dia a dia da sociedade.<sup>29</sup>

Nas duas formações da frente, a noção de tradicional vai ganhando força como estratégia política de apresentação. Para além da evidente referência ao decreto nº 6040, talvez seja importante observar como no contexto político da época, o recurso ao “tradicional” atravessou outros embates, não em sentidos necessariamente convergentes com o empregado na FPPTMA, mas como princípio de ação. Este foi o caso, por exemplo, da defesa da família. Em um primeiro momento, os debates em torno da família nas gestões petistas foram se consolidando na medida em que se refletia publicamente sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Líderes e políticos evangélicos marcaram as fronteiras entre casamento e união estável em audiências públicas e pronunciamentos no Congresso Nacional a partir de argumentos legais que eram tratados dogmaticamente. Ou seja, casamento, conforme a constituição, se referia exclusivamente à união de homens e mulheres. Este debate deu ensejo, por parte destes líderes e políticos, principalmente católicos e evangélicos, à afirmação de um modelo “natural” de família que deveria ser, como o casamento, o padrão reconhecido do ponto de vista legal e também moral/social. As disputas em torno desta agenda foram amplamente cobertas pela mídia e reveladas em investigações de cientistas sociais naquele período (MACHADO, 2017; MACHADO e BURITY, 2014; CARRANZA e VITAL DA CUNHA, 2018, entre outros). Nos limites deste artigo interessa destacar que líderes e políticos católicos e evangélicos gravitaram de uma defesa da natureza das relações que justificariam seus pontos de vista sobre casamento e família para uma defesa pública cada vez mais virulenta da tradição. Em termos políticos, a defesa da tradição se tornou uma das principais bandeiras de luta, propulsora de uniões situadas que resultaram em configurações tais como vimos nas

---

<sup>29</sup> [http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=130](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=130). Acesso em 16 de outubro de 15.

eleições gerais de 2018. Estão na base de uma narrativa comum a diferentes atores afinados com a chamada “nova direita”, a saber, a Retórica da Perda (VITAL DA CUNHA, 2020). Uma demanda pelo retorno, uma retrotopia (BAUMAN, 2017), um espírito do tempo que vê no passado um lugar de segurança, lança uma ideia de tradição como ponta de lança do espírito do tempo presente.

Os articuladores da Frente de Matriz Afro-brasileira reforçaram o lugar da tradição não como resíduo cultural ou como meio de defesa do retorno de comportamentos e padrões, como observamos no caso da retórica da perda, mas como uma civilidade, um modo de vida original de uma minoria historicamente vilipendiada.

### **Considerações finais**

Gostaria de concluir lançando uma reflexão sobre noções de liberdade e de reconhecimento conforme tratados pelos articuladores da frente em duas diferentes formações. Observamos uma centralidade da noção de liberdade nas duas formações da frente. Na 54ª legislatura, grande parte dos esforços políticos foi em direção à defesa da liberdade de crença, a liberdade de culto. Uma chave que articulava liberdade e exercício individual de crença reafirmando o ordenamento jurídico e, nesta medida, o *establishment*. Este recurso vem sendo mobilizado por diferentes grupos de combate à intolerância religiosa, com destaque para a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR-RJ) organizadora da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, realizada desde 2008 na orla da praia de Copacabana (RJ). Guardadas as devidas proporções, esta mesma via de defesa da liberdade pela afirmação do direito individual de crença e expressão é também articulada por outros grupos religiosos, notadamente, evangélicos. Uma ampla bibliografia reflete sobre como evangélicos lutam historicamente pela liberdade religiosa (GIUMBELLI, 2002; MARIANO, 2002; VON SINNER, 2014, entre outros) a partir da afirmação de direitos individuais, como meio de defesa da laicidade e para garantir-lhes o livre exercício da leitura bíblica para além dos muros das igrejas.

Na legislatura seguinte, a defesa da liberdade privilegiava a garantia de seu exercício por uma coletividade e mediante uma confrontação da ordem. Sendo assim, a liberdade de se viver conforme a tradição estaria sendo demandada como meio de vida de um povo e só poderia ser reivindicada legitimamente tendo a coletividade como



unidade moral. A conquista dessa liberdade de viver conforme a tradição implicaria numa reformulação das bases sociais que sustentaram opressões, violências e desigualdades históricas neste país.

No segundo ponto destas considerações finais, o do reconhecimento, faço referência às reflexões de Luiz Roberto Cardoso de Oliveira ao tratar a dimensão do insulto moral no Brasil, comparativamente a outros dois países (Canadá e Estados Unidos). Para entender o insulto, Oliveira (2008) lançou mão da ideia-valor de consideração/desconsideração. Tal categoria remeteria a um tipo de atitude importante na definição das interações sociais e articula-se com, pelo menos, três tradições de reflexão sobre o tema e que têm marcado o desenvolvimento do seu trabalho: (a) discussão em torno da noção hegeliana de reconhecimento e de sua ausência, expressa na ideia de desrespeito ou desatenção, retomada contemporaneamente nos trabalhos de Taylor (1994) e Honneth (1996); (b) debate francês sobre a *considération* (e seu oposto, *déconsidération*), que remonta a Rousseau e mais recentemente a definiu como um direito humano; e (c) discussões associadas à noção maussiana de dádiva ou reciprocidade (OLIVEIRA, 2008, p. 136).

Na primeira formação, o reconhecimento da identidade religiosa afro-brasileira era o que anunciavam querer garantir a partir de um conjunto de ações como eventos, seminários, exposições fotográficas e políticas públicas. Disputavam reparação judicial e também social diante das violências sofridas. Os casos de violência física eram os mais reconhecidos no âmbito do judiciário e os mais destacados no âmbito político e midiático, contudo, o movimento social queria dar visibilidade e ter reconhecimento também da violência moral que lhes acometia historicamente e, de modo crescente, difuso e diuturno, na atualidade. Essa era uma chave importante porque o reconhecimento da violência moral sofrida era, de todo modo, o reconhecimento do legítimo direito ao exercício da crença, de sua religião. E como nos indaga ainda Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, “existe violência sem agressão moral?”. Sobre isso o autor assinala “arriscaria dizer que na ausência da “violência moral”, a existência da “violência física” seria uma mera abstração. Sempre que se discute a violência como um problema social tem-se como referência a ideia do uso ilegítimo da força, ainda que frequentemente este aspecto seja tomado como dado, fazendo com que a dimensão moral da violência seja pouco elaborada

e mal compreendida, mesmo quando constitui o cerne da agressão do ponto de vista das vítimas” (OLIVEIRA, 2008, p. 135).

Se o reconhecimento da religião, ou seja, da legitimidade dos cultos afro-brasileiros era a principal bandeira de luta da primeira formação da frente, o reconhecimento da cultura africana, de uma civilidade específica era demandado no segundo momento da frente. Se é possível verificarmos conquistas efetivas no que diz respeito ao combate à intolerância religiosa no Brasil, no que diz respeito ao reconhecimento dos afro-brasileiros como povo, como originários de uma civilidade distinta daquela que recobre a nação brasileira, pouco se caminhou. Uma valorização dos afro-brasileiros e de sua cultura pode ser verificada de modo crescente no início dos anos 2000 seja no *mainstream* cultural, seja sob a forma de reparações políticas, fundiárias e econômicas conquistadas e cuja própria existência da frente é símbolo. Contudo, a conquista de reconhecimento social por grupos sociais estigmatizados não está assegurada (OLIVEIRA, 2008) mesmo diante de notórios avanços. O novo status deve ser cultivado de modo perene até que sejam desfeitas as estruturas sob as quais se assentam os estigmas.

O acompanhamento dessas atuações parlamentares, do ativismo social e religioso afro, é fundamental para analisarmos os processos que se apresentam em curso desde que o mito da democracia racial no Brasil foi revisto e criticado. A perda de centralidade moral da noção de harmonia racial no debate público vem produzindo importantes frutos em nossa sociedade. Um novo momento político se anunciava em meados da 55ª legislatura e a FPPTMA suspendeu sua atuação em 2016, ano do impedimento da então presidenta Dilma Rousseff. Nesta legislatura (56ª), os trabalhos da frente foram retomados com seu relançamento oficial em julho de 2020. Importante notar que o movimento pendular entre demandas por reconhecimento social pela via da cultura (coletividade) e pela via da religião (individual/“privado”) nos dois momentos da frente aqui apresentados, continua recobrando o mecanismo de ação diferencialista (GIUMBELLI, 2008) articulado por líderes políticos e religiosos de matriz afro-brasileira.

## Referências

BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião & Sociedade**, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

BORTOLETO, Milton. Não cultuais imagens de escultura. Alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da “intolerância religiosa” e da “liberdade religiosa”. *In*: MONTERO, Paula. (org.). **Religiões e Controvérsias Públicas: Experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo & Campinas: Terceiro Nome, Ed. Unicamp e FAPESP, 2015, p. 127-162.

BURITY, Joanildo. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. *In*: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (org.). **Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 173-213.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2005.

CARNEIRO, Sandra de Sá; PINHEIRO, Marcia L. Cais do Valongo: patrimonialização de locais, objetos e herança africana. **Religião & Sociedade**, v. 35, p. 384-401, 2015.

CARRANZA, Brenda; VITA DA CUNHA, Christina. Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. **Social Compass**, v. 65, n. 4, p. 486-502, 2018. DOI: 10.1177/0037768618792810

CASCIONE, Silvio; ARAÚJO, Suely Mara. Obstáculos para protagonismo das frentes parlamentares em coalizões presidenciais no Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, v. 27, n. 72, p. 01-23, 2020.

CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Gráfica Minister, 2012, v.1. p. 232.

\_\_\_\_\_. Religiões X Democracia? Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional. **Comunicações do ISER – Religiões e Conexão: números, direitos, pessoas**, v. 69, p. 119-130, 2014.

\_\_\_\_\_. Intolerância religiosa, UPPs e traficantes em foco: processos e práticas performadas pelo Estado em favelas cariocas. *In*: ARAÚJO, Melvina Araújo e VITAL DA CUNHA, Christina (orgs.). **Religião e Conflito**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

\_\_\_\_\_. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. **Revista Plural: Antropologías desde América Latina y el Caribe**. Año 3, n. 6, p. 123-149, 2020.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. *In*: MONTERO, Paula. (org.). **Religiões e Controvérsias Públicas: Experiências, práticas**

sociais e discursos. São Paulo & Campinas: Terceiro Nome, Ed. Unicamp e FAPESP, 2015, p. 27-48.

HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1996.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil, **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

\_\_\_\_\_. Cultura Pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. **Sociedad y Religión**, v. 23, p. 13-43, 2013.

\_\_\_\_\_. When religion is culture: observations about state policies aimed at afro-brazilian religions and other afro-heritage. **Revista Sociologia e Antropologia**, v. 8, p. 401-426, 2018.

\_\_\_\_\_. **O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GIUMBELLI, Emerson; SCOLA, Jorge. Marcos Legislativos de Regulação do Religioso no Brasil: Estatuto da Igualdade Racial, Acordo Brasil-Vaticano e Lei Geral das Religiões. **Numen**. Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 19 n. 2, p. 65-85, 2016.

GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Luis Claudio de. **A Tradição dos Orixás: Valores Civilizatórios Afrocentrados**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias/IPEAFRO, 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, janeiro-junho 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 7, p. 25-54, 2012.

\_\_\_\_\_. Pentecostais, Sexualidade e Família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, v. 23, p. 351-380, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados**, v. 57, p. 601-631, 2014.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago 2011.

\_\_\_\_\_. **Secularização do estado, liberdades e pluralismo religioso**. 2002. Disponível em: [www.naya.org.ar/congresso2002/ponencias/ricardo\\_mariano .htm](http://www.naya.org.ar/congresso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm). Acesso em: 07 ago. 2005.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003, p. 47-181.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Como se discute Religião e Política? Controvérsias em torno da luta contra a intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, **Comunicações do ISER**, v. 69, p. 10-23, 2014.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. Intolerância Religiosa: A Construção de um Problema Público. **Revista Intolerância Religiosa**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 1-19, 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(2): 86-119, 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap04>.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & sociedade**, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

\_\_\_\_\_. Religiões públicas ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião & Sociedade**, 36 (1), p. 128-150, 2016. <http://www.scielo.br/pdf/rs/v36n1/0100-8587-rs-36-1-00128.pdf>

\_\_\_\_\_. The “Culture of Justification” in the Production of Public Religiosities in Brazil. *In*: MAPRIL et al. (orgs.). **Secularisms in a Postsecular Age?** Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective. Nova York: Palgrave, 2017, p. 207-229.

MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

NOVAES, Regina. Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. Religião em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicação do ISER**, n. 69, 2014.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23 n. 67, p. 135-146, junho 2008.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, ano 1, n. 1, p. 1-26, 1997.

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

SALES JUNIOR, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, 14, p. 119-133, 2009.

SILVA JR., Hédio. Intolerância Religiosa e Direitos Humanos. *In*: SANTOS, Ivanir dos e ESTEVES FILHO, Astrogildo (org.). **Intolerância Religiosa x Democracia**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

TAYLOR, C. The politics of recognition. *In*: GUTMANN, A. (org.). **Multiculturalism and “The politics of recognition”**. New Jersey, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

VON SINER, Rudolf. Estado e Religião: o caso da Alemanha. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 467-483, set.-dez. 2014. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.3.16603>

**Nota Biográfica:** Christina Vital coordena o LePar - Laboratório de estudos sócio antropológicos em política, arte e religião. É pesquisadora ad hoc do ISER desde 2002. Publicou o livro *Oração de Traficante: Uma Etnografia* (Ed. Garamond, 2015) e, em coautoria, os livros *Religião e Política: Medos Sociais, Extremismo Religioso e as Eleições 2014* (2017), *Religião e Política: Uma Análise da Participação de Parlamentares Evangélicos Sobre o Direito de Mulheres e de Lgbts no Brasil* (2012). Com Melvina Araújo organizou a coletânea *Religião e Conflito* (Ed. Prismas, 2016). Dedicar-se ao estudo das religiões no espaço público com destaque para as suas interfaces com a política institucional, assim como sua presença no sistema de justiça e em favelas e periferias.

# PLURALIDADE, DIVERSIDADE E RACISMO TERAPÊUTICO: DESAFIOS NAS POLÍTICAS PARA QUILOMBOS

Fátima Tavares  
Carlos Caroso



## Pluralidade, diversidade e racismo terapêutico: desafios nas políticas para quilombos<sup>1</sup>

Fátima Tavares<sup>2</sup>

Carlos Caroso<sup>3</sup>

### Resumo

Este artigo toma como ponto de partida a crescente visibilização da diversidade terapêutica contemporânea como um problema conceitual (antropológico), isto é, não como um ponto de partida (a diversidade como fato), mas para transformá-la naquilo que se pretende compreender (a diversidade como cosmopolítica). Para isso, a diversidade é abordada como contraponto à universalidade da biomedicina, identificando três movimentos que interagem e se sobrepõem: a) sua disseminação no imaginário ocidental contemporâneo; b) nas políticas públicas diferenciadas, produzindo tensões “por dentro” da universalização das políticas públicas de saúde; c) nos limites na “formatação” universalizante das políticas públicas de saúde, que atravessam o cotidiano das demandas diferenciadas. No segundo momento, o foco recai sobre a diversidade terapêutica em comunidades quilombolas no município de Cachoeira, Bahia, atravessadas por demandas universalizantes da Estratégia Saúde da Família (ESF) e por movimentos moleculares que desestabilizam as orientações medicalizantes. Na conclusão, problematizamos abordagens acerca da “especificidade” quilombola no contexto das políticas universalizantes em saúde, que optamos por conceituar como “racismo terapêutico”.

**Palavras-chave:** Quilombo. Pluralismo Terapêutico. Racismo Terapêutico.

### Abstract

This article takes as its starting point the increasing visibility of contemporary therapeutic diversity as a conceptual (anthropological) problem, that is, not as a starting point (diversity as fact), but to transform it into what it is intended to understand (diversity as cosmopolitics). For this, diversity is approached as a counterpoint to the universality of biomedicine, identifying three movements that interact and overlap: a) its dissemination in the contemporary Western imaginary; b) in differentiated public policies, producing tensions "inside" the universalization of public health policies; c) in the limits in the universalizing "formatting" of public health policies, which go through the daily life of differentiated demands. In the second moment, the focus is on therapeutic diversity in *quilombola* communities in the municipality of Cachoeira, Bahia, crossed by universalizing demands of the Family Health Strategy (FHS) and by molecular movements that destabilize medicalizing orientations. In the conclusion, we problematize approaches about the *quilombola* "specificity" in the context of universalizing health policies, which we chose to conceptualize as "therapeutic racism".

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na Mesa Redonda “Saúde e interseccionalidades em contextos de crise” da II RAS, Brasília, 2017.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia. Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 2.

<sup>3</sup> PhD em Antropologia. Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 1-B.



**Keywords:** *Quilombos/Maroon groups*. Therapeutic pluralism. Therapeutic Racism.

### **Questões preliminares**

A questão tomada como ponto de partida é a de como mapear a diversidade terapêutica no Brasil contemporâneo, que tem sido promovida nas últimas décadas, especialmente desde os anos 2000, por meio de políticas públicas, resultante de demandas de diferentes segmentos da sociedade - universidades, associações profissionais e científicas, movimentos sociais (especialmente movimento negro na confluência com lideranças afroreligiosas), ONGs etc.-, sem partir de premissas que substancializam a biomedicina e as “outras” terapêuticas em campos distintos e estanques.

Nosso ponto de partida é suspeitar de clivagens que separam os cuidados médicos dos cuidados “tradicionais” - populares, religiosos e/ou etnicamente situados - para investir em novas formas de conceituar a pluralidade contemporânea do cuidado. Para isso, precisamos reconhecer a hegemonia e capilaridade do processo de medicalização da sociedade contemporânea, mas suspeitar que seus resultados sejam os esperados pelos setores envolvidos com essas políticas. Precisamos também não substantivar as relações entre biomedicina e outras formas de cura não biomédica enquanto conhecimentos estabilizados, que podem ser classificados em “tipos” (epistemológicos) diferentes.

Explorando os interstícios desses processos, o artigo divide-se em duas partes. Inicialmente apontamos tendências contemporâneas que desestabilizam o ideário moderno de legitimação da biomedicina como núcleo duro das concepções de saúde, doença e cura – movimentos moleculares e molares (no sentido evidenciado por Deleuze), que são visibilizados no que chamamos de cosmopolítica da diversidade terapêutica. Para esta finalidade esboçamos uma cartografia na qual se imbricam três movimentos que, ao mesmo tempo, visibilizam e incrementam essa diversidade.

A seguir, contextualizamos as políticas da diversidade terapêutica nas comunidades quilombolas do município de Cachoeira, Bahia, de forma a problematizar certas premissas racistas que circundam a não “valorização” das terapêuticas de comunidades negras tradicionais (afroreligiosas e quilombolas): a) circunscrevê-las como “cultura” (étnica) sem levar a sério o que Kohn (2016, p. 9) aponta como “hábito transespécie partilhado” entre humanos e outros viventes (especialmente as “ervas”) que

tem lugar na experiência vivida nesses territórios; b) considerar como “crenças” os desafios no tratamento das diferenças, que são distintas da repartição que fazemos dos conhecimentos tradicionais como terapêuticos, religiosos e culturais (INGOLD, 2011).

Na conclusão retomamos questões relativas às práticas terapêuticas quilombolas, destacando sua especificidade no sentido “forte”, que operam agenciamentos eficazes nas transformações corporais, e a falta de políticas que contemplem essas diferenças. Finalizamos evocando o conceito de “racismo terapêutico” para nos referirmos ao não reconhecimento das transformações corporais promovidas pelas terapêuticas tradicionais, sinalizando um movimento confluyente às demandas por reconhecimento de direitos dos afroreligiosos mobilizadas no conceito de racismo religioso.

### **A produção cosmopolítica da diversidade terapêutica**

Em que medida o ambiente de diversidade e pluralismo terapêutico pode ser compreendido como um fenômeno contemporâneo? Podemos observar desde os anos de 1960 um interesse nas culturas e religiosidades orientais e étnicas, como o conseqüente incremento da diversidade de “racionalidades terapêuticas” – outras medicinas, procedimentos e técnicas, vivências e movimentos “alternativos” do tipo *new age*, que fomentam a percepção da existência de mais “opções” terapêuticas (em contextos urbanos ou não) além da biomedicina<sup>4</sup>, caracterizando uma certa ambiência de pluralismo terapêutico. São movimentos que transcendem fronteiras nacionais, fundamentando-se no ideário do multiculturalismo (em substituição à ideia de miscigenação nacional), incorporadas nos textos constitucionais de vários países da América Latina. As políticas de reconhecimento étnico promovidas pela ONU e Unesco desde os anos de 1960 promoveram acordos internacionais para o fortalecimento da diversidade cultural. Em 2001 a “Conferência de Durban” - *Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância*, dá um passo

---

<sup>4</sup> As racionalidades médicas alternativas à biomedicina e as religiosidades *new age* (bem como seus desdobramentos e imbricamento em outros contextos religiosos) têm sido objeto de inúmeros trabalhos e não caberia aqui resenhar toda essa bibliografia. Sobre as racionalidades médicas ver os trabalhos pioneiros de Luz (1996, 2004, 2005a, 2005b) e Tesser e Luz, 2008. Sobre as dimensões terapêuticas das religiosidades *new age*, ver, dentre outros, Maluf (2003; 2005), Tavares (2003; 2012); Andrade (2006), Cavalcanti (2009).

adiante nesse processo, denunciando as formas de etnocídio a que as minorias estão submetidas (MORAIS e JAYME, 2017).

Assim, contrastando com o ideário iluminista de meados do século passado, no contexto contemporâneo já vai longe a ideia de que a diversidade terapêutica é resultado de “sobrevivências” de crenças e costumes de tradições culturais que se encontravam à margem das inovações urbanas ou, ainda, “exoticidades” de outras culturas, especialmente das tradições orientais. É possível notar também que as práticas terapêuticas comunitárias (religiosas e populares) vêm ganhando visibilidade e legitimidade, reivindicando uma dimensão ou “valor” terapêuticos como fundamento de suas eficácias. Assim é que na experiência de católicos, evangélicos, afro-brasileiros e alternativos *new age* são enfatizados os desdobramentos terapêuticos das práticas religiosas - a cura da memória e das emoções no catolicismo carismático, rituais de libertação e cura pentecostais, rituais de fortalecimento do iniciado nas tradições afrorreligiosas; vivências, workshops e centros holísticos *new age*. Rezadeiras, benzedoras, parteiras e outras “especialistas” populares ganham visibilidade por meio das inúmeras iniciativas dos movimentos sociais (eventos, pesquisas, cartografias sociais, divulgação midiática etc.), que buscam “resgatar” e valorizar saberes considerados ancestrais, tanto em contextos urbanos como entre quilombolas, indígenas, agricultores familiares e grupos neo-rurais (comunidades daimistas, alternativas etc.)<sup>5</sup>. Enfim, por muitos variados caminhos tem sido possível visibilizar heterogeneidades atentas às demandas contemporâneas, distanciando-se do antigo ideário que compreendia os saberes tradicionais como “tesouros” guardados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 302). Ao invés disso, adverte a antropóloga, esses saberes não são substâncias imutáveis ou imaginárias; mas “Processos. Modos de fazer. Outros protocolos.” (ibidem).

---

<sup>5</sup> O trabalho de Fleischer (2007) rastreia a rede heterogênea das práticas do partejar no Brasil, entrecruzando profissionais, movimentos sociais, ONGs etc., desfazendo ideias arraigadas sobre essas especialistas, tidas como atrasadas e isoladas dos centros urbanos. Movimentos sociais como o MASA - Movimento Aprendizes da Sabedoria, buscam “resgatar” os ofícios tradicionais de cura (rezas, benzeções, rendiduras, partejamento etc.) promovendo encontros, seminários e mapeamentos sociais, como o realizado nos municípios de Irati, Rebouças e São João do Triunfo, Paraná, em 2008. Cf., Boletim Informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2012. Com relação às práticas terapêuticas quilombolas, ainda temos poucos trabalhos antropológicos, se compararmos, por exemplo, a produção disponível sobre etnomedicinas indígenas. Sobre agenciamentos da cura em quilombos, ver Possatti, 2013 e Machado, 2017. Sobre a diversidade dos usos rituais da Ayahuasca em comunidades neo-rurais e urbanas, ver, dentre outros, o pioneiro compêndio de Labate e Araújo, 2002. Sobre dimensões terapêuticas em comunidades alternativas *new age*, ver Amaral, 2000; Galinkin, 2008; Oliveira, 2010.

Considerando esse pluralismo terapêutico contemporâneo, a questão que nos interessa é compreender essa intensificação da diversidade terapêutica (empírica) como um problema conceitual (antropológico). Nossa intenção não é tomar a diversidade como um ponto de chegada (a diversidade é fato), mas torná-la um ponto de partida, ou seja, aquilo que se pretende compreender - a diversidade é uma cosmopolítica (STENGERS, 2018). Mais do que tematizar a pluralidade terapêutica como efeito de uma “dupla crise” (sanitária e médica) nas relações entre medicina e sociedade, como sugeriu Luz (2005b), o contexto contemporâneo também é atravessado por movimentos que promovem a diversidade no âmbito mais alargado da cultura e para além (TAVARES et al, 2010).

Pode-se, então, suspeitar da diversidade terapêutica como um dado autoevidente e, assim, poder fazê-la “emergir” enquanto resultado de processos contemporâneos ou, para usar um conceito de Latour (2012), de uma (provisória) configuração do social, nos quais estão implicados mediadores muitos diversos como o Estado (por meio, mas não apenas, das políticas de saúde, assistência social e outras), a ciência biomédica (instituições de ensino, entidades profissionais, pesquisa e assistência), políticas públicas, movimentos sociais, grupos religiosos etc.

Ainda seguindo a argumentação de Latour, para visibilizar essa configuração do social, pode ser interessante a produção de uma cartografia terapêutica, mapeando-se movimentos ou “sulcos” por onde se desenrolam as “políticas da diversidade”, e que tem na universalização o seu contraponto. O imbricamento entre universalidade e diversidade parece ter sua face mais visível na relação marcadamente assimétrica entre a hegemonia biomédica (que conta com legitimidade científica e política) e a visibilização crescente de terapêuticas não biomédicas.

Mas a assimetria que garante a universalidade política da biomedicina (como política pública e científica) não é estática e tem que conviver na prática com movimentos moleculares que “embaralham” as tensões entre universalidade e diversidade. A antropologia nos oferece muitos exemplos de como as intenções universalistas da biomedicina por meio de políticas bem-intencionadas são frequentemente frustradas quanto aos seus resultados, além de produzir desdobramentos não esperados que complexificam as relações com saberes terapêuticos locais. Mas os dilemas entre universalismo e diversidade também podem ser vistos de ponta a cabeça. Por um lado, referentes como “sabedoria”, “tradição” e “gnose” também podem configurar inspirações

universalizantes das heterodoxias terapêuticas, produzindo algum curto-circuito na forma como nós, modernos, mimetizamos diversidade empírica e diversidade cultural. Outrossim, pelo lado da biomedicina, sabemos da diversidade empírica e teórica que sempre marcaram esse campo - os trabalhos de Mol (2002), problematizam o núcleo duro que sustenta ontologias como “a doença” ou “o corpo” que, afinal, não seria tão duro assim, mas compondo realidades múltiplas sustentadas por práticas intensamente conectadas.

Conforme Morais e Jayme (2017, p. 275) apontam, “A ideia da diversidade cultural pensada como um patrimônio da humanidade passou a nortear no Brasil não apenas políticas públicas culturais, mas também as políticas sociais, como saúde, educação, assistência social e mesmo a política racial”. Mas seus desdobramentos objetivados nos termos das políticas de saúde têm tido que lidar com dilemas entre universalidade e diversidade por meio de três processos ou movimentos (como “leitos” nos “vales” para onde escorrem essas forças) que interagem e se sobrepõem.

Como apontamos acima, o primeiro movimento desse dilema se dissemina pelo imaginário ocidental contemporâneo (na cultura científica, cultural e nos movimentos religiosos e políticos), nos embates entre a biomedicina e as racionalidades médicas (homeopatia e outras medicinas), terapêuticas alternativas, populares, indígenas (processo dinâmico de produção de afinidades ancoradas no amplíssimo conceito de “terapêuticas tradicionais”).

Assim, em sintonia com um certo “espírito de época”, podemos sugerir que outras legitimidades terapêuticas crescentemente se espraiam para além da biomedicina incrementando o ambiente da diversidade. O “valor” terapêutico das religiões e a importância da fé para os processos de cura são temas de crescente legitimidade social, recorrentes em reportagens veiculadas na mídia e redes sociais sobre pesquisas médicas que, por meio de “comprovações” científicas, fundamentam os benefícios das práticas. Essa legitimação terapêutica da religião também é explicitada na vivência dos adeptos, como nos grupos carismáticos e pentecostais, que buscam curas pelo poder do espírito santo<sup>6</sup>. As religiosidades *new age* também produzem trilhas de espraiamento da diversidade terapêutica, com processos de disseminação das terapêuticas alternativas por

---

<sup>6</sup> Ver Csordas (2008) para uma abordagem crítica das curas, que são ao mesmo tempo terapêuticas e religiosas.

outros contextos religiosos ou, ainda, nas práticas terapêuticas comunitárias, com as “benzedeiças modernas” (TAVARES e CAROSO, 2018). Esses movimentos impactam as práticas médicas de algumas especialidades (oncologia, psiquiatria, medicina paliativa), que buscam formas de convivência com outras terapêuticas nos processos de tratamento (mas não nos processos diagnósticos, produzidos no âmbito do paradigma biomédico). As terapêuticas religiosas, alternativas e os movimentos de revalorização das “terapêuticas tradicionais” evidenciam processos e resultados muito diversos no dilema entre universalização e a diversidade terapêutica no imaginário contemporâneo.

Um segundo processo no qual esse dilema se visibiliza é o campo das políticas públicas que produzem movimentos de fuga “por dentro” da universalização de políticas de saúde (cuja demanda é anterior à implementação do SUS e que atualmente se encontra cada vez mais ameaçada). Conforme aponta Ferreira (2013) as recomendações da OMS desde a Conferência de Alma-Ata em 1978 instituem as “medicinas tradicionais” como objeto de políticas públicas como “objetos híbridos”: “Os processos de validação científica das medecinas tradicionais e qualificação de seus praticantes deslocam dos contextos locais saberes, práticas e praticantes e os reencaixam no espaço das políticas públicas [...]” (p. 207). No Brasil, as *Estratégias da OMS para a Medicina Tradicional* (2002-2005) e (2014-2023), orientam políticas de saúde “diferenciadas”: a *Política Nacional de Práticas Alternativas e Complementares* (PNPIC); a *Política Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos e o Programa de valorização das parteiras tradicionais* (BRASIL, 2012). Em confluência a esse processo temos a “segmentação” da *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Temos, ainda, políticas “transversais” que impactam ações diferenciadas em saúde: a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais* e o *Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI)*.

A *Política Nacional de Práticas Alternativas e Complementares* (PNPIC) intensifica as discussões acerca da dimensão pluriterapêutica “por dentro” do SUS (ANDRADE e COSTA, 2010; TONIOL, 2015)<sup>7</sup>. O sucesso crescente das terapêuticas

---

<sup>7</sup> A Política Nacional de plantas mediciniais e fitoterápicos encontra-se articulada à regulamentação mais ampla da PNPIC, que não enfoca um segmento específico, mas tem como uma de suas diretrizes o estímulo à pluralidade terapêutica no âmbito do SUS - incluindo, evidentemente, a Estratégia Saúde da Família, principal política pública de atenção básica em saúde.

*new age* tem contribuído para a popularização da diversidade terapêutica, mas muitos outros mediadores também intervêm nesse processo que tem como um de seus desaguadouros a “oficialização” no âmbito do SUS, isto é, o processo de transformação (formatação) das terapêuticas alternativas em políticas de saúde (PICs)<sup>8</sup>. Deve-se levar em conta a heterogeneidade dos mediadores implicados nesse processo de oficialização das PIC, ou seja, as terapêuticas *new age* não agem sozinhas, mas entretecem uma ambiência terapêutica em que coabitam outras formas de cuidados, como as terapêuticas populares, que abordaremos mais adiante. Por isso mesmo, nessa “textura” (INGOLD, 2015, p. 138) terapêutica contemporânea não se pode considerar que as terapêuticas *new age* passam ilesas, sem transformação, pelos ambientes nos quais circulam, conforme apontou Toniol (op. cit.). Processo similar de “hibridização” das práticas tradicionais também atravessa os programas de “capacitação” das parteiras tradicionais que acontecem em diferentes estados desde os anos 2000, produzindo e acirrando tensões por reconhecimento social (FERREIRA, op. cit.).

A *Política Nacional de Saúde da População Negra* (2007) emergiu do bojo das discussões e formulações de políticas de saúde do governo federal direcionadas às populações vulneráveis. O debate em torno da saúde da população negra se constitui como um “campo” de reflexões e intervenções políticas nas quais se entrecruzam questões étnico-raciais, saúde, religiões afro-brasileiras e territorialidade dos quilombos rurais e urbanos. No entanto, a valorização das práticas terapêuticas do candomblé configura uma arena ambígua, com atitudes de intolerância religiosa (em geral envolvendo praticantes de religiões neopentecostais) e convívio social. Um dos desafios mais acirrados no âmbito da saúde da população negra concentra-se em torno da promoção da equidade em saúde, numa postura crítica ao princípio da universalidade que orienta o SUS. Assim, diversos segmentos do movimento negro reivindicam uma política de saúde que, ao mesmo tempo, minimize as iniquidades (uma demanda por “mais”

---

<sup>8</sup> Na Bahia encontra-se ainda em formulação a Política Estadual de Práticas Integrativas e Complementares no SUS. Conforme indicado na Portaria n. 512, de 05 de maio de 2016, a Comissão Interinstitucional dessa Política é composta por representantes de vários órgãos da Secretaria Estadual de Saúde (Diretorias e Escolas de Formação), de Instituições de Ensino Superior, do Conselho Estadual de Saúde e do Conselho de Secretários Municipais de Saúde. Essa Portaria revogou a Portaria anterior, n. 1686, de 16 de outubro de 2009, mais direcionada às plantas medicinais e fitoterápicos. Em três artigos da antiga Portaria constam a criação de: Núcleo Estadual de Práticas Alternativas e Complementares no SUS, Núcleo de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos (como parte integrante do Núcleo) e Grupo de Trabalho para propor medida de implantação do Programa de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos.

universalização do cuidado biomédico), mas também promova a valorização das terapêuticas comunitárias de matriz afro-brasileira. Como salientam Maio e Monteiro (2005), a política da saúde da população negra é retomada nesse início de século como política antirracista e de ação afirmativa que vem fortalecendo identidades de “consciência racial”, com a ajuda da atuação do Estado.

Como políticas transversais para a promoção e valorização da diversidade terapêutica, dentre outras ações, a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*, instituída pelo Decreto 6.040, de 2007, apresenta dentre seus objetivos: “garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas características sócio-culturais [sic], suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional” e “criar e implementar, urgentemente, uma política pública de saúde voltada aos povos e comunidades tradicionais”. O *Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI)*, de 2005, resulta da “[...] parceria entre a SEPP/PR, Ministério Público Federal, Ministério da Saúde, Organização Pan-Americana de Saúde - OPAS, o Departamento Britânico para o Desenvolvimento Internacional e Redução da Pobreza - DFID e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD” (SILVA NETO, 2019, p. 97).

Assim, a inserção de outras terapêuticas no sistema hegemônico pelas agências do setor profissional em saúde apresenta desafios e gera controvérsias para a valorização das práticas comunitárias em saúde (CAROSO et al, 1997, 1998 e 2008). Como, então, operacionalizar essa “convivência” propalada num contexto de profunda assimetria entre saberes terapêuticos? A PNPIC não enfoca um segmento específico – povos tradicionais, de terreiro, comunidades quilombolas ou indígenas -, tendo como uma de suas diretrizes o incentivo à diversidade terapêutica no âmbito (“por dentro”) do SUS.

O terceiro movimento entre demandas de universalidade e equidade não se apresenta apenas na “formatação” das políticas públicas (políticas universalizantes x políticas diferenciadas), mas também pode atravessar o cotidiano das políticas públicas universalizantes, como a Estratégia Saúde da Família (ESF), mencionada acima, que apresenta por um lado o movimento de territorialização das redes de cuidado biomédicas e, por outro, precisa “conviver” com redes de cuidados intersticiais que tensionam, complementam, ou potencializam e transformam o trabalho das equipes de saúde.



Com o objetivo de superar os problemas do modelo hospitalocêntrico, os princípios orientadores da “integralidade em saúde” da ESF têm como desafio mobilizar uma “concepção ampliada do cuidado” que não é compreendida apenas nos limites da relação médico-paciente. Para isso, as orientações da ESF enfatizam a disseminando as práticas de cuidado pelas equipes de saúde, em busca de superar a percepção “tradicional” da prática médica que intervém sobre o indivíduo não-situado. Categorias como família e comunidade, consideradas “periféricas” no modelo “tradicional”, passam a ganhar relevância nesse modelo. É importante destacar que, dada a característica territorializada do cuidado em saúde, a ESF tem que lidar com um contexto de diversidade de práticas que vem a constituir a pluralidade terapêutica a que nos referimos. Pesquisas sobre o cotidiano das equipes de saúde têm apontado a coexistência de redes de cuidado que atravessam e transgridem a territorialização promovida pela ESF (BONET e TAVARES, 2006). Algumas daquelas são oficiais (decorrentes da própria implementação das equipes de saúde num território), mas também pode haver uma infinidade de “não oficiais”; podem ser hierarquizadas e rizomáticas; visíveis e invisíveis, enfim, seus estriamentos compõem um território de densidades variáveis (DELEUZE e GUATARRI, 1995).<sup>9</sup>

### **Cosmopolítica da diversidade e pluralidade terapêutica em território quilombola**

A despeito dos movimentos apresentados acima, por onde se desenrolam as demandas de universalidade (da biomedicina) e das políticas diferenciadas, as especificidades das comunidades quilombolas não têm sido devidamente contempladas nesses movimentos recentes de visibilização da diversidade terapêutica. Na Bahia, embora mereça destaque a mobilização dos povos de terreiros em prol da política de saúde da população negra, tal disposição apresenta limites em relação à pluralidade religiosa dos territórios quilombolas. Também na Secretaria Estadual de Saúde as demandas da saúde quilombolas não encontram um lugar específico - a própria estruturação das

---

<sup>9</sup> No cotidiano da ESF identifica-se a rede “oficializada” pela territorialização, que se estabelece na comunidade por meio do cadastro da população residente no âmbito do trabalho de uma equipe de saúde. Uma segunda rede, também “oficial”, se refere a cada unidade de cadastro, quer dizer as unidades familiares. É no cruzamento dessas duas redes que se realizam as intervenções de cuidado terapêutico no cotidiano dos profissionais da ESF e que também transformam a prática biomédica, como, por exemplo, na afirmação recorrente dos médicos de que “aqui se faz de tudo, menos medicina” (BONET e TAVARES, op. cit.).

diretorias e coordenações evidencia repartições entre saúde da população negra, a PNPIC e a ESF. A Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos, gerenciada no âmbito da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, constitui-se numa ação transversal de 17 secretarias (sendo uma delas a Secretaria Estadual de Saúde). Enfim, recortes de muitos lados, dificultando uma gestão em saúde mais sensível às especificidades dessas comunidades (TAVARES et al., 2019).

Nas redes de cuidado quilombolas no município de Cachoeira, região em que vimos conduzindo nossos estudos em parceria com as comunidades locais, a diversidade e as assimetrias se multiplicam. Deve-se, por exemplo, considerar o crescimento das religiões evangélicas em algumas dessas comunidades, complexificando o universo das práticas “tradicionais” e “populares” de cuidado, comumente associadas ao imaginário religioso afrocatólico (TAVARES e BASSI, 2015). As transformações religiosas (e terapêuticas), por sua vez, convivem com demandas por “mais médicos” (especialmente a ESF), mas também por políticas específicas, conforme já destacamos acima, para o caso do movimento negro.

No que se refere às políticas públicas para comunidades quilombolas, essas são questões ainda pouco problematizadas na antropologia, como enfatiza Arruti (2008a, 2009), ao chamar a atenção para a investigação das políticas de saúde e educação nesses contextos, que apresentam ambiguidades entre a ampliação de direitos universais e a demanda por agendas específicas. Ainda pouco expressivos na antropologia, os estudos sobre práticas terapêuticas em quilombos são numerosos na produção acadêmica em áreas da saúde (saúde coletiva, saúde pública, saúde e ambiente, enfermagem, psicologia). Muitos trabalhos, no entanto, abordam os saberes terapêuticos comunitários<sup>10</sup>, de curandeiros, parteiras, videntes e outros especialistas da cura de maneira atomizada e naturalizando práticas afrocatólicas, consideradas “autênticas”, e sem problematizações transversais sobre as especificidades do contexto quilombola. Embora se aponte que essas práticas não desapareceram, mesmo em abordagens recentes pode-se reificar os dualismos entre tradicional e moderno, enfatizando-se as “crenças” e a “tradição” sem atender para a diversidade de mediadores envolvidos nesses processos (corporalidades, pluralismo religioso, processos de etnicização, relações com o Estado, ONGs etc.).

---

<sup>10</sup> Cuidados em saúde constituídos pelo setor profissional e setor comunitário, tal como tratado por Caroso et al., (1997, p. 202)

A implantação gradativa da ESF nos quilombos do município de Cachoeira implicou na capilarização dos serviços, com equipes de saúde e construção de postos de atendimento, com profissionais que não residem nas comunidades, em contraste com os agentes de saúde quilombolas. O trabalho cotidiano dos agentes (com visitas de acompanhamento, viabilização da marcação de exames e acesso a alguns medicamentos, “escuta” das queixas e problemas da comunidade etc.) dissemina a cultura biomédica das práticas de prevenção e tratamento, mas a filiação religiosa, por exemplo, vai implicar em práticas de cuidado bem diversas. A ESF tem propiciado um arrefecimento dos tratamentos tradicionais com folhas e ervas em razão de certa facilidade de acesso aos fármacos (especialmente nas práticas de agentes de saúde evangélicos, que tendem a desconsiderar a importância daquelas práticas). As demandas quilombolas são por maior universalização dos serviços médicos: ampliação do acesso à saúde (biomedicina) por meio de postos de saúde mais próximos, com mais disponibilidade para consultas, medicamentos, além de melhores equipamentos (ambulâncias são especialmente solicitadas); assim como pelo reconhecimento, simetria na valorização e inclusão participativa dos terapeutas tradicionais e dos recursos terapêuticos testados e legitimados na sua cultura. As parteiras também perdem legitimidade nesse processo de expansão de acesso à biomedicina, da proibição e mesmo criminalização de suas práticas. Não é raro ouvirmos comentários que afirmam tratar-se de atividades do passado, de quando não havia disponibilidade de médicos, apontando possíveis relações entre essas e a vulnerabilidade dessas populações, situadas à margem das políticas de saúde até bem pouco tempo.

No entanto, em algumas comunidades ainda se pode encontrar parteiras (NEVES, 2017), talvez “por necessidade”, indicando modalidades contemporâneas desse ofício “tradicional” que se atualiza na contingência do evento (a intempestividade do parto e/ou dificuldade de acesso ao hospital, por exemplo, que torna necessário a realização do parto fora do ambiente hospitalar), constituindo um movimento centrífugo em relação aos princípios da medicalização do cuidado. Seguindo nessa direção do contraponto da universalização, as demandas por mais saúde (mais médicos, “fichas” de atendimento, medicamentos e ambulâncias) convivem com a existência cotidiana de diversos agenciamentos moleculares que desestabilizam os processos molares da medicalização das equipes de saúde, como a cultura disseminada de chás e xaropes; ou de tratamentos

(populares e/ou religiosos) à revelia ou como prática complementar ao tratamento médico (chás, rezas, banhos, passes etc.). Rezadeiras (rezadores), erveiras (erveiros) e raizeiras (raizeiros) se encontram presentes, embora se diga que estão desaparecendo e que os jovens já não dão importância para esses conhecimentos. Por outro lado, é possível identificar um espriamento do saber sobre o uso terapêutico das “ervas”, incluindo-se, entre esses, conhecedores muitos jovens que fazem uso próprio e que podem recomendar seu uso para outras pessoas que apresentem sintomas de mal-estares com os quais têm familiaridade. Essas são pistas de certas disposições que nos levam a problematizar a ideia de que nesses territórios os conhecimentos terapêuticos estejam concentrados nos “especialistas” da cura – razão pela qual preferimos o termo “praticantes terapêuticos” (TAVARES et al, op. cit.).

Nos últimos anos despontam movimentos que buscam revitalizar as tradições terapêuticas locais em comunidades nas quais não mais existe a figura da parteira, contudo permanece aquela da rezadeira (ou rezador). Naquelas comunidades em que esta permanência pode ser observada, pode-se constatar a presença de um processo de aprendizado em ação, implicando em tornar-se rezadoras(es) por processos entretecidos de atenção e intenção, em que comparecem também as hereditariedades, tal como vimos nas comunidades quilombolas de Cachoeira. Ali presenciamos a valorização da diversidade terapêutica também por meio de um movimento molar, como patrimonialização da “cultura” (a “ancestralidade”, movimento muito diferente da cultura como sobrevivência ou exotividade, como apontado acima), fortalecendo vínculos com a territorialidade comunitária<sup>11</sup>.

### **Terapêuticas comunitárias e superação do racismo terapêutico?**

Provisoriamente finalizaremos este artigo por reconhecer a forte presença do que designamos por racismo terapêutico, ao mesmo tempo que observamos as tensões, ativismo quilombola e ações políticas para sua superação. Ao longo do texto buscamos evidências de como as terapêuticas alternativas (*new age* e outras), comunitárias

---

<sup>11</sup> Desde o final de 2016 fazemos parte de um grupo que compreende três parceiros de pesquisa: o ObservaBaía/UFBA (nosso grupo), pesquisadores da UFRB e a ONG italiana COSPE, para realização de um mapeamento dos saberes terapêuticos quilombolas das comunidades do município de Cachoeira-BA. Os resultados encontram-se em TAVARES et al, 2019.

(indígenas, afroindígenas, afro-brasileiras, populares, tradicionais e religiosas) recriam-se intensamente, transitando por novos “circuitos”, convivendo mais ou menos tensamente com políticas de saúde universalizantes e/ou diferenciadas. Concordando com Ferreira (op. cit.), essas tensões tanto compreendem objetificação dos saberes tradicionais nas políticas públicas quanto indigenização desses saberes. Por outro lado, as práticas terapêuticas comunitárias quilombolas adquirem forte indexicalidade nos territórios vividos, ativadas por meio do denso conceito de ancestralidade como referente de distinção. São terapêuticas de um lugar, mas não necessariamente concorrenciais à universalidade da biomedicina, que detém com exclusividade o controle do setor profissional em saúde e, muitas vezes, desvaloriza e exclui quaisquer argumentos sobre ou a favor das práticas comunitárias em saúde.

As terapêuticas quilombolas nos levam para diferenças “fortes”, para além da cultura e seus processos de significação. Desconsiderá-las é sucumbir ao racismo disfarçado de tolerância cultural. Uma primeira diferença reside na compreensão do que são as agências curativas “empíricas” (das “ervas”, conceito nativo geral) que se encontram desfocadas em relação ao “princípio ativo” (“concentrado” na materialidade das folhas ou outras partes do vegetal), espraiando-se numa agentividade das ervas-no-ambiente. Os saberes dos praticantes terapêuticos são empíricos, mas resistentes a tipologias estáveis da taxonomia científica, não apresentando os mesmos “pontos de corte” dessa última. Como desdobramento, uma segunda diferença está na compreensão da eficácia: nas rezas, por exemplo, a eficácia não é uma questão de “crença”. Das palavras emanam poder curativo, podendo afastar ou atrair energias, fechar corpos. Trata-se de eficácias que não são repartidas entre empírica (das ervas) e religiosa ou cultural (das rezas e outros procedimentos), mas emaranha-se em ações que combinam artefatos e processos vitais (BASSI et al., 2021; PITROU, 2015).

Considerar a cosmopolítica terapêutica também nos leva a problematizar as noções apriorísticas do que seja a “especificidade” das terapêuticas quilombolas em contraste às políticas universalizantes. É o que evidencia o trabalho de Machado (2016) sobre o sistema de cura no quilombo de Casca/RS, no qual o conceito de agenciamento possibilita descrever os acontecimentos em que estão envolvidos agentes, pacientes e uma variedade de não-humanos nos eventos que propiciam a cura, fazendo da etnografia a descrição “presentificada” das relações que são entretidas. A recusa de conceitos como

intermedialidade e itinerário terapêutico se justifica pela escolha em tomar os processos em seus próprios termos e não os classificar aprioristicamente em práticas tradicionais, quilombolas ou outros referentes possíveis. Machado sugere ainda que ao invés da “convivência” entre diferentes sistemas de cura no quilombo que ele estudou, o sistema de cura pode ser compreendido enquanto uma “ontologia não-disjuntiva” que “não exclui a biomedicina, mas ‘a convida para arena’ apenas quando benzedeiras e agentes-pacientes pensam pertinente” (idem, p. 100).

Por fim, se não se deve essencializar, demarcando “fronteiras” e “sistemas” de forma apriorística, também não se deve pasteurizar as diferenças das terapêuticas quilombolas relegando-as ao campo da cultura e da patrimonialização – para nós essas seriam formas de racismo terapêutico. Advertências similares já foram objeto do movimento de dessincretização iniciado por destacadas yalorixás baianas ainda nos anos de 1990, na recusa ao tratamento dado ao candomblé como parte integrante do “folclore” (CONSORTE, 1999; MELO, 2008). De maneira bem mais politizada e articulada, aquelas advertências se atualizam e assumem a forma de lutas contra a intolerância religiosa e o racismo religioso (MORAIS, 2017).

## Referências

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Editora Vozes, 2000.

ANDRADE, João Tadeu; COSTA, Liduina Farias Almeida. Medicina complementar no SUS: práticas integrativas sob a luz da Antropologia médica. **Saúde e Sociedade**, v. 19, n. 3, p. 497-508, 2010.

ANDRADE, João Tadeu. **Medicina alternativa e complementar**: experiência, corporeidade e transformação. EDUFBA, 2006.

ARRUTI, J. M. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. *In*: DE PAULA, M.; HERINGER, R. (orgs.). **Caminhos Convergentes, Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Unicamp/ EDUFBA, 2009, p.75-110.

\_\_\_\_\_. Políticas públicas para quilombos – um ensaio de conjuntura a partir do exemplo da saúde. **Tempo e Presença Digital**, 3 (11), 2008a.  
file:///C:/Users/O/Downloads/Saúde,%20Religião%20e%20Conhecimentos%20Tradicionais/Saúde%20da%20pop.%20negra/Quilombolas/Políticas%20públicas%20para%20quilombos%20-%20Um%.

\_\_\_\_\_ Quilombos. *In*: SANSONE, Livio.; PINHO, Osmundo. (orgs.). **Raça:** novas perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA: Publicações da ABA. 2008b, p. 315-350.

BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima; DE SÁ, Sílvia Michele Macedo. Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas. **Revista de Antropologia**, v. 64, n. 3, 2021.

BOLETIM INFORMATIVO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. **Conhecimentos tradicionais e mobilizações políticas:** o direito de afirmação da identidade de benzedeadas e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná. Ano 1, n.1 (Abril 2012) / Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, Coordenação: Alfredo Wagner Berno de Almeida... [et al]. – Manaus: Editora da Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

BONET, Octávio, TAVARES, Fátima. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. *In*: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben. (orgs.), **Gestão em Redes.** Práticas de Avaliação, Formação e participação na saúde. Rio de Janeiro, Brasil: CEPESQ: IMS/UERJ: ABRASCO, 2006. p. 385-399

BRASIL. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais:** o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Brasília, DF, 2012.

BRASIL. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.** [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *In*: \_\_\_\_\_ **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 301-310.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Doença Mental Crônica e Tecnologias Comunitárias de Manejo Terapêutico. *In*: CAROSO, Carlos (org.). **Cultura, Tecnologias em Saúde e Medicinas em Perspectiva Antropológica.** Salvador: EDUFBA, 2008, p. 199-213.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia; ALMEIDA-FILHO, Naomar. Manejo comunitário em saúde mental e experiência da pessoa. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 63-83, 1998.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia; ALMEIDA-FILHO, Naomar; CORIN, Ellen; BIBEAU, Gilles. When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices

Related to Mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil. Berlin: **Curare**. Journal of Ethnomedicine, v. 12, p. 195-214, 1997.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. **Os tribalistas da Nova Era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.), **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. Introdução: Rizoma. \_\_\_\_\_. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo, Brasil: Edição 34. Vol.1, 1995. Estratégias da OMS para a Medicina Tradicional (2014-2023).

FERREIRA, Luciane Ouriques. A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. **História, ciências, saúde-Manguinhos**, v. 20, p. 203-219, 2013.

FLEISCHER, Soraya Resende. **Parteiras, buchudas e aperreios**: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Tese (Doutorado em Antropologia). Porto Alegre: UFRGS, 2007.

GALINKIN, Ana Lúcia. **A cura no vale do amanhecer**. Technopolitik, 2008.

INGOLD, T. **Estar vivo**. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA/CESPCT/CDCN. **Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa no Estado da Bahia**. Lei Nº. 13.182 de 06 de junho de 2014. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Salvador, Bahia. 2014.

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA/SECRETÁRIA DA SAÚDE. **Programa de Combate ao Racismo Institucional**. Decreto nº. 14.720 Política Estadual de Atenção Integral à Saúde da População Negra. Portaria 880/2014 Regulamenta à Assistência Religiosa nas Unidades da Rede Própria da Secretaria de Saúde do Estado da Bahia-SESAB. Salvador, Bahia. 2014

KOHN, Eduardo. Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. **Ponto Urbe**. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 19, p. 1-35, 2016.

LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2002.



LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

LUZ, Madel T. **VI Seminário do projeto Racionalidades Médicas**: estudo comparativo das medicinas ocidental contemporânea, homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica em programas públicos de saúde. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro; 1996. [Série Estudos em Saúde Coletiva, n. 140.

LUZ, Madel T. **Natural racional social**: razão médica e racionalidade científica moderna. Hucitec, 2004.

LUZ, Madel T. **Novos saberes e prática em saúde coletiva: estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais**. Hucitec, 2005a.

LUZ, Madel T. Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. **Physis-Revista de Saúde Coletiva**, v. 15. Sup, 2005b.

MACHADO, Cauê Fraga. Agenciamentos da benzedura: O sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. **ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 6, p. 87-102, 2017.

MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil. **História, Ciências, Saúde**, v. 12, n. 2, p. 419-46, 2005.  
[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702005000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000200010).

MALUF, Sônia Weidner. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. **Mana**, v. 11, p. 499-528, 2005.

MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista Antropológicas**, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

MOL, Annemarie. **The body multiple**: Ontology in medical practice. Duke University Press, 2002.

MORAIS, Mariana Ramos; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, maio-ago. 2017.

NEVES, Naiara Maria. **Como as avós ou entre os doutores**: Memórias de Parto e Identidade, Corpos e Territórios em Disputa no Quilombo do Kaonge, Recôncavo da Bahia. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Salvador/BA: PPGA/UFBA, 2017.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira. Percursos biográficos e eficácia simbólica: a dinâmica da cura no Vale do Amanhecer. **Mediações**-Revista de Ciências Sociais, v. 15, n. 2, p. 248-265, 2010.

PITROU, Perig. Uma antropologia além de natureza e cultura? **Mana**, v. 21, n. 1, p. 181-194, 2015.

POSSATTI, Daniele Marzari. **O território e o corpo**: cura, mediações e circulações na comunidade quilombola da Timbaúva, Formigueiro/RS. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Porto Alegre; UFRGS, 2013.

SILVA NETO, José Pedro da. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: visgo para combater o racismo. **Revista Perseu**, n. 17, p. 91-120, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico. **Physis: revista de saúde coletiva**, v. 13, p. 321-342, 2003.

TAVARES, Fatima. **Alquimista da cura**: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos. Edufba, 2012.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Espiritualidades Nueva Era y terapias populares: redistribuyendo cuerpos y eficacias. *In*: STEIL, Carlos Alberto; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Entre trópicos**: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil. 1ed.bCiudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, p. 143-160.

TAVARES, Fátima; DUARTE, Joelma; COGNALATO, Rosana Pontes. Movimento nova era e a reconfiguração do social (da contracultura à heterodoxia terapêutica). **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia, n. 28, 2010.

TAVARES, Fátima.; BASSI, Francesca. Religiões, eficácias terapêuticas e vulnerabilidades na Baía de Todos os Santos. *In*: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (Orgs.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações. 2015, p. 179-192.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. **Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia**. 2ª. ed. Salvador: EDUFBA, 2019.

TESSER, Charles Dalcanale; LUZ, Madel Therezinha. Racionalidades médicas e integralidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 13, p. 195-206, 2008.

TONIOL, R. **Do espírito na saúde**: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. Tese. (Doutorado em Antropologia). PPGAS/UFRGS. 2015.

# MARCO ZERO: INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, RESISTÊNCIAS E CONTROVÉRSIAS NO CAMPO ÉTNICO-RELIGIOSO EM SÃO GONÇALO, RIO DE JANEIRO

Joana Bahia, Camilla Fogaça Aguiar e Farlen de Jesus Nogueira



## **Marco Zero: intolerância religiosa, resistências e controvérsias no campo étnico-religioso em São Gonçalo, Rio de Janeiro**

Joana Bahia<sup>1</sup>

Camilla Fogaça Aguiar<sup>2</sup>

Farlen de Jesus Nogueira<sup>3</sup>

### **Resumo**

Analizamos neste artigo a construção do Marco Zero, espaço de memória da umbanda no município de São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, e as controvérsias em torno dos vários segmentos das religiosidades afro-indígenas na construção de uma identificação étnico-racial advinda desse projeto e como parte de uma estratégia de luta contra o racismo religioso, em face das adversidades resultantes tanto das atitudes intolerantes do mandato da prefeita Aparecida Panisset quanto do atual governo.

**Palavras-Chave:** Marco Zero. Umbanda. Identidades Étnico-Religiosas. Racismo religioso.

### **Abstract**

In this article we analyse the construction of Marco Zero, a space of memory of Umbanda in the municipality of São Gonçalo, in Rio de Janeiro state, and the controversies surrounding the various segments of Afro-indigenous religions in the construction of an ethnic-racial identification arising from this project and as part of a strategy of struggle against religious racism, in the face of the adversities resulting from the intolerant attitudes of the mandate of the mayor Aparecida Panisset and the current government.

**Keywords:** Marco Zero. Umbanda. Religious and Ethnic Identities. Religious Racism.

## **1. Introdução**

Analizamos neste artigo a construção do Marco Zero, espaço de memória da umbanda no município de São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, e as controvérsias em torno dos vários segmentos dessa religiosidade na construção de uma identificação étnico-racial e como parte de uma estratégia de luta contra o racismo religioso, em face das adversidades resultantes

---

<sup>1</sup> Professora titular de Sociologia e Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Coordenadora do Lärm/CNPQ. *E-mail:* joana.bahia@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2172-5022>.

<sup>2</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História Social vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHS/Uerj), Faperj. *E-mail:* camillafogaca.pesq@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5128-8428>.

<sup>3</sup> Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGHS/Uerj), Capes. *E-mail:* farlennogueira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8801-0128>.

das atitudes intolerantes tanto do mandato da prefeita Aparecida Panisset quanto do atual governo. Utilizamos a ideia de memória em disputa (POLLACK, 1989) para compreendermos que nem sempre a construção dessa memória é livre de discordâncias entre diferentes segmentos sociais. Buscamos entender de que modo a religião pode ser referida como elemento étnico-racial (NAGATA, 1982), produtor de ideias, valores e identidades, servindo também de espelho para a compreensão das controvérsias públicas. Assim, pensamos os processos de mediação nos quais as categorias de um campo discursivo se movem para outro, produzindo traduções e, conseqüentemente, novas significações. Nesse sentido, uma multiplicidade de pontos de vista torna-se visível e pode ser descrita simultaneamente, e uma variedade de atores, não apenas religiosos, podem ser descritos em suas interações (MONTERO, 2012).

Lembramos que o município de São Gonçalo é considerado o berço da umbanda no país<sup>4</sup> e enfrenta um claro aumento da intolerância religiosa, causado, segundo vários segmentos, pelo crescimento pentecostal no município a partir de 2000. Contudo, a prefeitura de Aparecida Panisset, segundo outros atores, também teria mérito no acirramento dessa intolerância.<sup>5</sup>

Panisset, muitas vezes, autointitulava-se líder do povo evangélico, pois promovia uma clara coalizão política pentecostal, apresentando-se como personagem bíblico. Entretanto, esse papel não estava tão bem delineado, nem também sua postura pentecostal em relação ao povo de axé até o fim da primeira campanha política.

Silvio Henrique, liderança negra, ao analisar a campanha de Panisset de 2005, mostra que sua intencionalidade de aproveitar o contexto evangélico do município e suas conexões políticas para se eleger se deram ainda no mesmo ano. Ele lembra que, às vésperas das eleições, em que aparecia com 10% de intenção de votos, ela distribuiu 6 mil jornais em todo o município, com sua concorrente direta, Graça Mattos, vestida de candomblecista. Isso garantiu que ganhasse as eleições no último momento.

Nos eventos em que discursava sobre “melhorias à terra de São Gonçalo”, sempre havia a presença de pastores e de seu *entourage* político. Assim, seu projeto esteve todo o tempo atrelado ao prestígio das lideranças religiosas pentecostais, favorecendo não só a identificação

---

<sup>4</sup> O mito de origem refere-se à primeira incorporação, por Zélio de Moraes, em 1908, do espírito Caboclo das Setes Encruzilhadas. Ele o teria orientado a fundar sete tendas (terreiros), com a finalidade de propagar a umbanda. Tais tendas foram instaladas no Rio de Janeiro, entre 1930 e 1937.

<sup>5</sup> Panisset foi vereadora (1996-2001) do município pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) e deputada estadual (2002-2004) do Rio de Janeiro pelo Partido Progressista Brasileiro (PPB), tendo assumido a prefeitura de São Gonçalo por dois mandatos seguidos (2005-2008, pelo Partido da Frente Liberal – PFL, e 2008-2012 pelo Democratas – DEM).

dos eleitores com candidaturas confessionais, como também a defesa dos interesses dessas instituições religiosas nos diferentes níveis de poder político (MACHADO, 2006, p. 31). A partir de São Gonçalo, percebemos que, à medida que as diversas denominações evangélicas crescem, aumenta o número de representantes políticos vinculados a elas, expondo publicamente suas concepções religiosas e a necessidade de liderarem na “batalha contra o mal”, personificado, muitas vezes, segundo eles, nas religiões afro-brasileiras (AGUIAR, 2018; BAHIA; CAMURÇA; AGUIAR, no prelo).

Além disso, houve o acirramento da intolerância religiosa também no mandato do prefeito Crivella, na cidade do Rio de Janeiro, em que muito de seu *modus operandi* se assemelhou às atitudes correntes de Panisset, como a direta interferência de segmentos pentecostais atuantes na estrutura governamental, atrasando, e muitas vezes interferindo, a realização de projetos e eventos de grupos afroreligiosos na cidade do Rio de Janeiro. Não apenas no caso de Crivella, mas também no de Panisset, sua presença política no município não resultou apenas em atitudes dos afroreligiosos diante de seus atos intolerantes, mas promoveu, em certa medida, o fortalecimento de uma identidade pentecostal que agregou uma pluralidade de denominações evangélicas em seus projetos políticos, articulando-se também a setores católicos carismáticos. Assim, todo esse cenário propiciou uma reorganização no campo das religiões de matrizes africanas no município de São Gonçalo (AGUIAR, 2018).

Não apenas o município tratado tem apresentado esse aumento do racismo religioso, mas, em linhas gerais, o estado do Rio de Janeiro como um todo tem revelado um cenário bastante complexo. Em janeiro de 2021, véspera do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, o Instituto de Segurança Pública (ISP) divulgou um levantamento inédito sobre os casos de ultraje a cultos religiosos no estado do Rio de Janeiro.<sup>6</sup> Com o objetivo de tirar esses dados da subnotificação e estimular a punição dos agressores, o relatório do ISP aponta que as delegacias da Secretaria de Polícia Civil fizeram 1.355 registros de ocorrência de crimes que podem estar relacionados com a intolerância religiosa em 2020, ou seja, mais de três casos por dia. Esses dados incluem os casos de injúria por preconceito (1.188 vítimas) e preconceito de raça, cor, religião, etnia e procedência nacional (144).<sup>7</sup>

Segundo o deputado estadual do Rio de Janeiro, Átila Nunes, desde o ano 2019 dispararam os registros de ocorrência por crimes de discriminação religiosa na Delegacia de

---

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=451>. Acesso em 23 set. 2021.

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=451>. Acesso em 23 set. 2021.

Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi).<sup>8</sup> Ele destaca que, somente nos cinco primeiros meses de 2021, a Delegacia notificou sete vezes mais registros de ocorrência de discriminação do que no mesmo período de 2019, incluindo os casos de intolerância religiosa.

O balanço divulgado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), publicado em 2020, referente às denúncias de discriminação religiosa, aponta 506 casos registrados no Disque 100 (Disque Direitos Humanos) durante o ano 2018. Entre os segmentos mais atingidos, estão umbanda (72), candomblé (47), testemunhas de Jeová (31), matrizes africanas (28) e alguns segmentos evangélicos (23).<sup>9</sup>

Segundo os dados do Disque 100<sup>10</sup> coletados entre janeiro e agosto de 2021, o estado do Rio de Janeiro é o segundo maior em violência religiosa, com 30.481 denúncias e 120.336 violações. A seguir, estão São Paulo, que registrou 51.662 denúncias e 193.813 violações, e Minas Gerais, com 24.415 denúncias e 94.470 violações. Neste mesmo período de 2021, no Rio Janeiro, os adeptos do candomblé registraram 165 denúncias e 681 violações, já os umbandistas, 130 denúncias e 410 violações. Em ambas as religiões, a maioria das vítimas se declara do sexo feminino, com 504 mulheres para 94 homens e 347 mulheres para 98 homens, no candomblé e na umbanda, respectivamente. O Rio de Janeiro também ocupa a segunda posição no *ranking* de violações cometidas por líder religioso, com 37 denúncias, enquanto São Paulo lidera, com 84 registros, e Minas Gerais apresenta 18.

Dessa forma, entendemos que, no primeiro semestre de 2021, os povos tradicionais continuaram liderando como vítimas das estatísticas de violações dos direitos humanos no Brasil, sendo o Rio de Janeiro o segundo estado com mais violações voltadas a declarantes candomblecistas e umbandistas, em sua maioria mulheres e pretas. O perfil do suspeito é cristão, do sexo masculino e líder religioso.

## 2. São Gonçalo, berço de qual umbanda?

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://odia.ig.com.br/colunas/informe-do-dia/2021/06/6160004-combate-a-intolerancia-religiosa.html>. Acesso em: 23 set. 2021.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. Acesso em: 23 set. 2021.

<sup>10</sup> Disponível em: [https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/paineldedadosdaondh/copy\\_of\\_dados-atuais-2021](https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/paineldedadosdaondh/copy_of_dados-atuais-2021). Acesso em: 22 de set. 2021.



Há muitas divergências entre os autores que estudam a história da umbanda. Enquanto alguns consideram sua origem relacionada com Zélio Fernandino de Moraes,<sup>11</sup> atribuindo-lhe o *status* de fundador da religião (1891-1975) (BROWN, 1985), outros discordam dessa teoria (GIUMBELLI, 2002; ORTIZ, 1991; RODHE, 2009), evidenciando que sua fundação é múltipla e diversificada.

A história da religião só começou a ser estudada de fato no fim da década de 1960. Diana Brown (1985) analisou a fundação e a expansão da umbanda no Rio de Janeiro ao longo do século XX. Para a autora, a narrativa de Zélio de Moraes sobre a religião e seu relato de doença e posterior cura teriam desenvolvido a concepção de um “mito de origem” da umbanda. Em sua concepção, Zélio é apontado como possível anunciador da umbanda a partir da incorporação do Caboclo<sup>12</sup> das Sete Encruzilhadas ainda no início do século XX, no município de São Gonçalo.

Brown (1985, p. 9) compreende que a fundação da religião teria ocorrido em São Gonçalo, em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que teriam começado a mesclar<sup>13</sup> suas práticas religiosas com práticas de tradições afro-brasileiras, em uma relação sincrética em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX (incluído o Rio de Janeiro). Dessa forma, a autora (BROWN, 1985, p. 10) considera Zélio seu fundador porque toma seu centro de umbanda como o “mais antigo” da cidade.

Tal concepção da umbanda apresentada por esse líder é denominada, pela bibliografia de umbanda, “pura” ou “branca”, pois, sendo oriunda do kardecismo e tendo sido legitimada em face do Estado Novo (1937-1945), os intelectuais destituíram-na ao máximo de simbologias afrorreligiosas<sup>14</sup> (BROWN, 1985; ISAIA, 1999). Portanto, a umbanda defendida por Zélio e

<sup>11</sup> Zélio Fernandino de Moraes nasceu em São Gonçalo, em 10 de abril de 1891, filho de Joaquim Fernandino Costa e de Leonor de Moraes. Faleceu em 3 outubro de 1975 em Cachoeiras de Macacu. Disponível em: <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/historia-da-umbanda.html>. Acesso em: 12 dez. 2020.

<sup>12</sup> Nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio, o qual faz parte do panteão umbandista. O Caboclo das Sete Encruzilhadas é a entidade-chefe da falange de Oxóssi (CACCIATORE, 1977, p. 74).

<sup>13</sup> Esses fundadores até aderiram a alguns elementos das religiões afro-brasileiras, mas o fizeram de forma seletiva, pois até mesmo dois dos espíritos centrais na umbanda, ou seja, os caboclos e pretos-velhos, foram ressignificados a partir de uma perspectiva nacional. Pois, enquanto o caboclo é visto como um ser espiritual da terra, herdeiro direto dos primeiros habitantes do Brasil, ou índios, os pretos-velhos, por sua vez, são espíritos de escravos, subjugados e aculturados à vida brasileira (BROWN, 1985, p. 123).

<sup>14</sup> Essa destituição de simbologias afrorreligiosas também estaria na narrativa de origem da religião, pois, segundo o relato do mito de origem, no dia 15 de novembro, quando “baixou” na casa de Zélio, em Neves, o caboclo teria ordenado que o novo culto funcionaria da seguinte forma: “o atendimento absolutamente, roupa branca, simples, sem atabaques, nem palmas ritmadas e os cânticos seriam baixos, harmoniosos. A esse novo tipo de culto

seus companheiros colocava-se mais próximo do lado mais kardecista, católico ou “branco” do *continuum* mediúnico presente nas religiões ditas mediúnicas e afro-brasileiras (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985). A umbanda, então, seria também uma religião brasileira para esse segmento, tendo sua origem em antigas filosofias orientais e afastando-se de suas origens e ligações com o continente africano.

Com seu crescimento, a religião passou por algumas mudanças no campo federativo, ao longo dos anos 1950, pois surgiram seis novas federações de umbanda no Rio de Janeiro, além da União Espiritista de Umbanda do Brasil (Ueub). Entre elas, está a Confederação Espírita Umbandista (CEU), fundada por Tancredo da Silva Pinto. Essa Federação defendia um projeto de reafrikanização para a umbanda. Portanto, nem todos os intelectuais do campo religioso umbandista concordavam com a “umbanda branca” e seu projeto de doutrinação da religião.

Tancredo pertencia aos mundos da música e da religião, sendo essas duas dimensões indissociáveis em sua vida. Foi um dirigente umbandista e sambista, nascido na cidade fluminense de Cantagalo, em 1905, e falecido na cidade do Rio de Janeiro, em 1979. Líder religioso da linha denominada “omolocô”, em 1950 fundou a CEU, tendo publicado diversos livros<sup>15</sup> sobre o tema. Também escreveu durante 25 anos, desde 1953, uma coluna semanal no jornal *O Dia*, denominada “Os sacerdotes de umbandas”, na qual defendia suas concepções religiosas. A entrada no jornal teria se dado a partir de suas alianças políticas, visto que o líder umbandista era amigo de Chagas Freitas, proprietário do jornal, além de deputado da Guanabara, vindo a ocupar o papel de governador do estado de 1971 a 1975 (NOGUEIRA, 2020, p. 69).

A partir de 1954, observa-se o início de controvérsias públicas, envolvendo intelectuais da religião, ou seja, membros da Ueub e da CEU, que passaram a confrontar-se na imprensa carioca. As críticas e acusações se davam principalmente em torno das diferentes concepções de religião, pois enquanto a Ueub defendia um modelo “embranquecido” de umbanda, a CEU propagava uma religião que se afirmava a partir de seus símbolos de origem negra. Portanto, pode-se observar que as críticas contra Tancredo e a CEU referem-se à defesa por parte deste de um modelo de umbanda que valorizasse suas raízes negras e que não era visto pelos membros

---

que se formava nessa noite, a entidade deu o nome de ‘UMBANDA’, que seria ‘a Manifestação do Espírito para a Caridade’” (BIBLIOTECA NACIONAL, 2013, p. 19).

<sup>15</sup> Entre seus livros, estão: *Iyao, Camba de umbanda, Catecismo de umbanda, Negro e branco na cultura religiosa afro-brasileira, Mirongas de umbanda, Eró da umbanda, Cabala umbandista, Doutrina e ritual de umbanda no Brasil*.

do *Jornal de Umbanda* como umbanda, mas como candomblé. Isso nos leva a entender que, no jogo de controvérsias entre os diferentes intelectuais umbandistas, existiam diferentes projetos de nomeação da realidade (BOURDIEU, 1999). Abordaremos a seguir sob qual realidade trata o projeto do Marco Zero em São Gonçalo.

### 3. Marco Zero

O Marco Zero da Umbanda é um projeto desenvolvido pelo ex-candidato a vereador de São Gonçalo, Waguinho Macumba.<sup>16</sup> O projeto tem por objetivo demarcar a Praça de Neves do município em questão como um espaço de memória voltado à celebração do nascimento da umbanda fundada por Zélio Fernandino de Moraes. A antiga Praça de Neves localiza-se exatamente ao lado da rua onde, até 2011, havia a estrutura da casa de origem da umbanda. O Projeto Marco Zero da Umbanda começou a ser idealizado em 2011, a partir da derrubada da antiga casa de Zélio de Moraes, mas foi concretizado em 2019.

Para Waguinho, o Projeto Marco Zero da Umbanda consiste em alterar o nome da Praça de Neves para Praça Zélio Fernandino de Moraes, construir no local um monumento, um busto do sacerdote que “anunciou a religião brasileira”, e desenvolver ações conjuntas entre o município de São Gonçalo e Niterói, visando à consolidação do Marco Zero e ao registro da umbanda como “religião brasileira e patrimônio cultural imaterial das duas cidades”, estabelecendo um calendário de eventos e ações *online* e presenciais.

Em 2019, o vereador de São Gonçalo, Claudio Rocha (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB), abraçou o Projeto Marco Zero da Umbanda e o levou para discussão na Câmara Municipal. No mesmo ano, o Projeto foi votado em plenário, aprovado e sancionado pelo prefeito José Luiz Nanci (Cidadania). Segundo Waguinho Macumba, no dia 15 de novembro de 2019, cerca de 300 pessoas, entre elas representantes do Conselho Nacional de Umbanda, da União Espiritualista de Umbanda e Afro-brasileiro do Estado do Rio de Janeiro, do Movimento Negro Unificado, do Conselho Municipal de Igualdade Racial de São Gonçalo e de diversos terreiros de umbanda e candomblé, estiveram presentes na homenagem pelos 111 anos da umbanda e inauguração da Praça Zélio Fernandino de Moraes, a Praça da Umbanda.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Waguinho Macumba, diretor social da União Espiritualista de Umbanda e Afro-brasileiro do Estado do Rio de Janeiro, candidatou-se ao cargo de vereador pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

<sup>17</sup> Disponível em: [https://issuu.com/viviana.assuncao/docs/icapra\\_125\\_](https://issuu.com/viviana.assuncao/docs/icapra_125_). Acesso em: 22 de set. 2021.

Segundo Waguinho Macumba, a data em que o Projeto Marco Zero da Umbanda se torna lei municipal estabelece uma ligação com o registro da fundação da umbanda por Zélio de Moraes, em 15 de novembro de 1908. Em uma das conversas por WhatsApp, ele esclarece que:

[...] o Marco Zero, “M” (0) da Umbanda, é a representação espacial, em sua dimensão concreta, do espiritualismo das religiões afro-brasileiras que representam o quanto viva e cheia de amor e fé é a nossa prática. O Projeto é histórico e revolucionário de conquista, luta, força e grandeza do que nós, umbandistas, somos para os gonçalenses e para todo o estado do Rio de Janeiro. O vereador Claudio Rocha abraçou o nosso Projeto e estamos unidos para lançá-lo junto a um evento ímpar em prol do povo que merece todo o reconhecimento de sua história e que faz parte da formação social do Brasil enquanto nação moderna.

Waguinho associa a ideia de modernidade à criação da umbanda como religião nacional. Isaia (2015) lembra o esforço de alguns intelectuais umbandistas em “nomear” a realidade brasileira a partir da criação de uma religião nacional e de um Brasil que seria representado por religião. Para ele, “a narrativa mitológica da fundação ou anunciação da umbanda é compreendida como uma operação que tem como objetivo não apenas nomear, mas instituir uma realidade, torná-la indiscutível, acima da história” (ISAIA, 2015, p. 116). Ao nomear a umbanda como parte de uma nação moderna, há uma representatividade étnico-racial, em que existe a ideia de algo para todos, uma nação em que a umbanda, em sua origem mesclada, representaria um modelo étnico moderno, em que todos seriam representados por essa mistura.

Para Isaia (2015), o “mito de origem da umbanda” pensou não somente a história da religião, mas a própria história nacional. “Como na narrativa católica, o mito umbandista aponta para uma representação miscigenada, embasada na tríade: negro, índio, branco, onde não falta, em alguns aspectos, a ascendência do último elemento” (ISAIA, 2015, p. 117). Todavia, Zélio de Moraes, como fundador da umbanda, não representa um consenso nem para os autores do campo, nem para alguns líderes umbandistas ou candomblecistas.

Emerson Giumbelli (2002) entende que o processo de construção de uma imagem de Zélio como fundador da umbanda teria se dado tardiamente, ou seja, a partir do final da década de 1960,<sup>18</sup> período que classifica como um “período de dispersão doutrinária e de divisão

---

<sup>18</sup> Um dos responsáveis por isso é Cavalcanti Bandeira, que, por meio de seu protagonismo no universo federativo, publicou um livro, nos anos 1970, denominado “O que é umbanda”. Outro registro é o texto de Alves Oliveira, de 1977, que foi preparado para o Conselho Deliberativo Nacional (Condu), órgão que reuniu algumas federações de

institucional” (GIUMBELLI, 2002, p. 195). Essa construção apontaria para um projeto federativo específico, “que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista” (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

Assim como Giumbelli (2002), Rohde (2009) discorda sobre a relação estabelecida entre o médium e as origens da religião. Para ele, apesar de uma grande virada, que teria se dado a partir da “umbanda branca” e de sua narrativa de fundação, os praticantes da chamada “umbanda branca” acabaram emprestando sua história de fundação, assim como suas crenças e práticas, ao amplo e complexo desenvolvimento da umbanda, que não se esgota em uma forma de religião (ROHDE, 2009, p. 9).

Desse modo, apesar de Zélio de Moraes ser apontado como o fundador da umbanda no Brasil por parte de alguns adeptos da religião, a ponto de ser reconhecido oficialmente pelo Estado, acreditamos que existem muitas “umbandas”<sup>19</sup> e interpretações sobre a origem da religião, mesmo dentro da religião.

Perguntamos em que medida essa inspiração étnico-racial representaria os diferentes segmentos negros e suas religiosidades? Ou de que maneira esse modelo proposto por Waguinho seria um modo de pensar o étnico em um momento em que nada se consegue em termos de políticas raciais com um governo conservador, e em que seus representantes negam mesmo a existência de racismos e da necessidade de pensar os símbolos e as lideranças negras?<sup>20</sup> Tomar a ideia de uma umbanda para todos, com visibilidade histórica e política, pode ser considerado estratégico e conseguir espaço e fácil aceitação no campo político local?

Sabemos, desde o início do governo Bolsonaro, das constantes desavenças entre o presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, e o Movimento Negro Unificado (MNU) e os demais segmentos negros que tinham nessa instituição um lugar de apoio a suas demandas e

---

umbanda do Rio de Janeiro, entre as quais a Ueub, fundada por Zélio. Portanto, o Condu decidiu consagrar, na década de 1970, o dia 15 de novembro, dia em que teria ocorrido o chamado “mito de origem” da religião, como Dia Nacional da Umbanda (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

<sup>19</sup> A umbanda se constitui como uma religião múltipla e diversa. Nela, há várias linhas ou tipos ideais de umbanda, entre os quais estão: umbanda branca, umbanda omolocô, umbanda mirim, umbanda kardecista e umbanda de almas e angola. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em: 12 dez. 2019. A umbanda esotérica foi defendida por Matta e Silva. Ela busca um afastamento das origens africanas da umbanda. Para mais informações, ver Oliveira (2017).

<sup>20</sup> Sérgio Camargo acredita que tanto Zumbi quanto o Movimento Negro são “parte de uma escória maldita”, insistindo que o racismo real só existe nos Estados Unidos e que, não obstante a escravidão ter sido terrível, ao final se tornou benéfica para os descendentes, pois, para ele, os negros brasileiros vivem melhor do que os africanos. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/06/30/critico-de-zumbi-dos-palmares-sergio-camargo-chefiara-comite-gestor-da-area-onde-fica-memorial.ghtml>. Acesso em: 14 set. 2021.

projetos. Tanto Jair Ribeiro quanto Silvio Henrique<sup>21</sup> concordam que a Fundação Palmares não cumpre seu papel de promover ações de proteção à comunidade negra. Para eles, a política do governo federal é destruir qualquer tipo de movimento social, e a Fundação não abriu canais de diálogo, nem editais de apoio às comunidades negras. Além disso, exonerou todos aqueles que tinham interlocução com o Movimento Negro, reduzindo os canais de promoção de igualdade racial pelo governo federal, conforme vimos nas afirmações de Átila Nunes. Também não há investimentos do governo do estado do Rio de Janeiro contra o considerável aumento da intolerância religiosa.

Waguinho Macumba deixa evidente em seu discurso que, a partir das etapas desse Projeto, pretende construir uma memória religiosa municipal e atrair notoriedade política vinculada à sua religião, destacando que será o candidato que vai lutar pelo reconhecimento histórico que o povo de terreiro tem não só no município, mas na formação nacional. Leonardo Mattos,<sup>22</sup> um dos principais membros do núcleo e da campanha de Waguinho Macumba, afirma que o Marco Zero da Umbanda é uma referência ao Marco Zero de Recife, de São Paulo e de outros lugares, sendo o início da cidade, o ponto onde a cidade foi fundada, sua origem.

Para Waguinho, contudo, o Marco Zero é o início da umbanda, a origem da umbanda e, conseqüentemente, onde começaria São Gonçalo. Assim, o Projeto visa a estabelecer um espaço-tempo que demarque o início de “uma religião brasileira”. Para Leonardo Mattos, a umbanda deve ser defendida como um patrimônio de todos os brasileiros, não só de umbandistas e praticantes de religiões de matriz africana, mas de todos os brasileiros, de toda a África e a humanidade.<sup>23</sup>

[...] uma memória que se concretiza para formar a nossa identidade. Imagina a gente sem o nosso passado. Quem somos nós? Quem são os nossos pais? E o que nos forma enquanto sociedade é a memória coletiva, que se transmuta em patrimônio, e esse patrimônio aí foi perdido, foi silenciado, foi nos tirado. Um momento muito ruim para a sociedade brasileira, não só para nós umbandistas.

<sup>21</sup> Presidente e fundador da União de Negros pela Igualdade (Unegro), em São Gonçalo, secretário estadual da Unegro, diretor da Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Vereadores, membro do Conselho De Igualdade Racial. Atua como conselheiro tutelar em São Gonçalo, na região de Alcântara. Faz parte do Movimento Ocupa, que é um movimento de valorização da cultura da cidade, no qual são feitos trabalhos de reconhecimento histórico.

<sup>22</sup> Leonardo Mattos é professor de geografia, formado pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com especialidade em políticas urbanas. É responsável pela pasta de Ciência e Tecnologia do Conselho Nacional de Umbanda e atua como um dos articuladores principais da campanha eleitoral de Waguinho Macumba.

<sup>23</sup> Informações retiradas do Canal de Waguinho Macumba no *YouTube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=83TOSoNhz5Y&t=84s>. Acesso em: 14 set. 2021.

Dessa forma, Leonardo Mattos afirma que, ao materializar uma memória, o Projeto propõe que nunca mais se esqueça o patrimônio, lembrando que “a umbanda não é do Waguinho, não é do Conselho Nacional de Umbanda, não é do Zélio, mas sim de todos nós”, e também de São Gonçalo. Para ele, a umbanda “é a religião brasileira que junta todas as religiões e o povo de terreiro em rituais e cultos de amor ao pai maior, Oxalá, Jesus Cristo”.

Ainda para Mattos, além de a umbanda ser uma religião genuinamente brasileira, ao articular o indígena, os ex-escravizados, negros, boiadeiros, ciganos e outras tradições e costumes, ela extrapola os limites da religião e torna-se promotora de ensinamentos para a vida. Para o geógrafo, em um terreiro podem ser praticados valores úteis à vida em sociedade, como coletividade, caridade, amor, doação, fé. Assim, ao resgatar a memória da casa de Zélio e a trajetória de vida dessa umbanda, os idealizadores do Marco Zero também consolidam valores morais que acreditam ser importantes para o bom convívio de qualquer sociedade. Leonardo toma o terreiro como parte dessa identidade de partilhamento e de convívio social, algo próprio do universo afroreligioso, comum entre vários segmentos religiosos. Mas também é no terreiro que se formam identidades religiosas, sejam elas negras ou não.

Waguinho defende que a umbanda nasce em São Gonçalo, mas não fica restrita ao município, pois hoje a religião pode ser encontrada em várias partes do mundo. Assim, defende que é obrigação de todo umbandista propagar a bandeira de Oxalá, e uma das formas que encontrou para cumprir essa obrigação foi a de propagar o Marco Zero no município de São Gonçalo, já que foi nesse local que Zélio de Moraes manifestou o Caboclo das Sete Encruzilhadas e anunciou uma nova religião, na qual os espíritos de antigos escravos e indígenas poderiam vir à Terra como espaço da caridade. Ele ainda ressalta que é em São Gonçalo que essa umbanda, que hoje está em diversos países, deu seu primeiro grito de liberdade, “o grito de independência da umbanda”.

Waguinho destaca o apoio que recebeu do bisneto de Zélio Fernandino de Moraes, Leonardo Cunha,<sup>24</sup> no evento de inauguração do Marco Zero da Umbanda, ocasião em que ele agradeceu e parabenizou a iniciativa do Projeto, e também do Instituto Cultural de Apoio e Pesquisa das Religiões Afro, cujo editor responsável é Marcelo Fritz.

---

<sup>24</sup> Leonardo Cunha é hoje responsável pela Tenda da Piedade, em cachoeira de Macacu.

Jair Ribeiro,<sup>25</sup> representante do MNU de Niterói, também presente ao evento, define o Marco Zero como um movimento de reparação histórica, que se iniciou a partir da derrubada da antiga casa de Zélio de Moraes durante o governo de Aparecida Panisset. Para ele, a movimentação em prol do Marco Zero acontece como um ponto de garantia de uma reparação histórica do contexto em que as religiões afro-brasileiras têm vivido desde o mandato da referida prefeita. Não obstante Jair Ribeiro declarar ter pleno conhecimento das umbandas praticadas em São Gonçalo, ele lembra que a umbanda de Zélio “trouxe uma repercussão consistente para a religião, uma vez que, com a entrada dele na política municipal de São Gonçalo, a sua umbanda teve visibilidade”.<sup>26</sup> No momento em que há uma intensificação da intolerância religiosa no município, é importante lembrar que Zélio de Moraes é uma referência, podendo ser um ponto de partida nessa luta.<sup>27</sup> Em seu depoimento, enfatiza a dificuldade de diálogo com a Fundação Palmares, em que a maioria dos movimentos sociais negros têm sido sistematicamente vetados, e suas demandas, negadas.

Conforme observamos, nem todos os segmentos concordam com os termos propostos por Waguinho Macumba para o Marco Zero. Para alguns, o processo do Projeto transcorreu em um contexto pandêmico, sem grande articulação com outras lutas que as pessoas de axé estão enfrentando no momento (desemprego, dificuldade de acesso à saúde pública, saneamento básico). Há outros que não o reconhecem como projeto de umbanda, pois acreditam em uma umbanda negra, majoritária na região. Em entrevista realizada com Isis D’ Xangô (terreiro de umbanda banto-ameríndio),<sup>28</sup> fica evidente a importância do projeto para a umbanda, sendo

---

<sup>25</sup> Ele é suboficial da reserva do Corpo de Bombeiros, em Niterói. Por vocação e atuação nas comunidades, migrou para diversas atividades sociais. Integra um grupo artístico chamado Ás de Ouro, também composto por Waguinho Macumba e seu irmão de sangue, Victor Hugo. Em 21 de agosto de 2021, foi eleito também coordenador do MNU de Niterói. Faz parte do MNU há três décadas e atualmente milita de modo mais efetivo por causa da disponibilidade de tempo. Também é ogã do candomblé de angola e dirige duas casas, uma em Belfort Roxo e outra em Niterói.

<sup>26</sup> Sabemos que não apenas Zélio de Moraes, mas vários umbandistas se candidataram a cargos públicos, porém essa correlação entre política e campo afroreligioso ainda é bem pouco estudada.

<sup>27</sup> A estratégia de entrada para a política na umbanda é antiga, pois, ao longo dos anos de 1950, o campo religioso umbandista passaria por transformações em suas esferas de representação política. No campo da política, temos Átila Nunes, criador do programa de rádio *Melodias de terreiro*, de 1947, que se elegeu vereador em 1958 pelo Partido Social Progressista (PSP), no Rio de Janeiro, e foi o primeiro umbandista declarado a tornar-se deputado estadual pelo Rio, em 1966, pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), em 1966, graças ao apoio de eleitores umbandistas (BROWN, 1985, p. 26). Desde pelo menos 1958, há algumas reportagens no *Jornal de Umbanda* que abordam candidaturas espíritas e umbandistas, no Rio de Janeiro e São Paulo.

<sup>28</sup> Seu terreiro tem 20 anos de existência e se iniciou na Praia da Luz, em São Gonçalo. Sua mãe de santo, Susimere de Nanã, é originária de uma casa em Magé. Seu terreiro traz na prática uma filosofia indígena de ancestralidade de sangue. Seu Xangô, primeiro orixá, foi seu avô em alguma vida. Ela é médium sem cargo, pois em sua casa não existe cargo hierárquico, além de zelador. Segundo ela, os ritos em seu terreiro não têm matança, “é tudo com vela e copo d’água”. Ela não forneceu mais detalhes sobre seu terreiro e alega escassa bibliografia sobre o tema.



Waguinho um representante de alguns segmentos negros, da história da umbanda, mas que não tem representatividade alguma sobre a diversidade de práticas religiosas existentes na região. Para ela, o projeto não alcança o que é a realidade da religião, “a umbanda do Zélio é política”. Nesse sentido, a umbanda de Zélio trouxe mais adeptos por ser uma umbanda mais branca, sem atabaque, sem corte, sem oferenda para o guia, ao contrário da umbanda praticada hoje pela maioria dos adeptos de São Gonçalo, que é a umbanda de Tancredo, mais próxima ao orixá, isto é, uma umbanda preta.

Isis D’ Xangô vem de um terreiro banto-ameríndio, tratando-se de uma umbanda que não corresponde nem à de Zélio, nem à de Tancredo. Para ela, assim, há também muitas formas de praticar a umbanda. Por isso, afirma que o que pode atrair votos para Waguinho Macumba é estar inserido na comunidade de forma ativa, vendo as necessidades do povo de santo como um todo. Para o enfrentamento dos segmentos evangélicos, Isis acredita que não serão monumentos que ocuparão de fato o espaço público. Ela acredita que monumentos são coisas de acadêmicos e que não dialogam com as necessidades diretas dos praticantes religiosos.

Nesse sentido, imagina que os adeptos da religião afro precisam entrar no cenário municipal de outra forma, uma vez que só vai às reuniões sobre os assuntos de terreiro quem é do meio, sendo um grupo muito pequeno; assim, faz-se necessário abrir outras frentes de luta. Ela afirma que “o povo de axé precisa ter outra visão, levando em consideração que é um município majoritariamente evangélico”. Tanto para Silvio Henrique quanto para Isis D’ Xangô, no primeiro mandato de Panisset não estava tão clara sua ofensiva às religiões afro-brasileiras, bem como a expansão pentecostal para os quadros da prefeitura e menos ainda sua prática, que se tornou recorrente, de cultos em espaços públicos da política local, fato negativo para essas religiosidades, pois eram constantemente demonizadas nessas ocasiões.

#### **4. Considerações finais**

A umbanda é uma religião que sempre se manteve presente no espaço público. Isso pode ser observado a partir das diferentes controvérsias públicas que se formaram com diferentes concepções de religião, defendidas por seus intelectuais e líderes (CONCONE, 1987; GIUMBELLI, 2002; NOGUEIRA 2020). A busca de legitimidade também se constituiu em uma constante na história da religião, conforme pudemos observar a partir das diferentes controvérsias públicas surgidas entre seus líderes e seus projetos (MONTERO, 2012).

No caso analisado, os idealizadores do Marco Zero defendem uma umbanda única, que expressa diferentes aspectos presentes na formação cultural do Brasil, como indígenas, africanos, afro-brasileiros, ciganos, europeus etc. Assim, para eles, a umbanda é sincrética, expressão de diferentes grupos étnicos e sociais que formam o povo brasileiro. As ações de racismo religioso sofridas pelos adeptos da umbanda evidenciam como a imagem dessa vertente religiosa é indissociável do racismo, não obstante quantos projetos de umbanda existirem na prática. O mesmo se estende ao candomblé e às demais religiões afro-indígenas e suas diferenciações internas.

Em um momento de pouco investimento do governo carioca, alinhado ao conservadorismo do governo Bolsonaro, na figura do governador Cláudio Castro e na do representante da Fundação Palmares, ao cortar financiamentos e vínculos com os diversos movimentos negros e afrorreligiosos, somado aos problemas administrativos do mandato de Crivella e à consequente desarticulação apontada por Átila Nunes, há uma configuração bastante intolerante na cidade do Rio de Janeiro. Contudo, não obstante esse cenário desolador, as resistências em São Gonçalo têm se intensificado após os desmantelos da prefeitura de Aparecida Panisset e buscado manter presença e visibilidade de suas religiosidades minoritárias no espaço público.

Nesse sentido, diferentes grupos com diversas formas de pensar religiosidades e negritudes apoiam um mesmo projeto (há também aqueles que não o reconhecem), nesse caso o Marco Zero, em que a umbanda apresenta uma dimensão étnico-nacional sincrética, em que o negro, não sendo central em seu mito de origem, não deixa, entretanto, de ser parte dessa mesma história, pois sem negritude a ideia de origem e sincretismo estaria comprometida.

Nagata (1982) mostra que a religião tanto pode ser apropriada de modo tanto universal quanto particular pelos grupos étnicos. Em geral, ideias de nascimento comum, origem, ancestralidade e sangue são elementos recorrentes tanto na formulação de uma identidade étnica quanto na formação religiosa de uma coletividade. Em um momento político em que as subjetividades e suas diferenciações estão comprometidas por muita intolerância em seu entorno social, em que medida pode ser estratégico apoiar o negro subsumido em uma umbanda sincrética, mas que em sua história trouxe visibilidade política? Não obstante vários segmentos reconhecerem que o Projeto representa um espaço para pensar apenas um tipo de umbanda, ampla, universal, nacional, ele também pode abrir-se a um diálogo com aquilo que não se apresenta à primeira vista, mas que a constitui (negros, índios, brancos, ciganos, trabalhadores

urbanos e outros tipos da sociedade nacional). Religião e identidade étnica estão ligadas ao poder, no sentido mais amplo, na extensão em que ambas podem ser acionadas em diferentes momentos (ou não) pelos interesses políticos e econômicos, que, por sua vez, também podem ser catalisadores para as causas religiosas e étnicas (NAGATA, 1982). Sabemos que, em geral, a forma segmentar de organização dos segmentos afrorreligiosos é um *modus operandi* de fazer política (AGUIAR, 2018), em que as diferenças existem, mas em muitos momentos podem ser rearticuladas, pondo as divergências de lado, promovendo momentos de união (MIRANDA; BONIOLO, 2017). Em que medida unir forças em torno de uma umbanda ora branca, ora sincrética, porém política, mesmo conhecendo as diferenças existentes, é estratégico, porém momentâneo?

### Entrevistados

Isis Massarella Melo

Jair José Pereira Ribeiro

Pedro Vitor Rebelo Martins

Silvio Henrique Carvalho da Silva

Wagner Luiz Abreu Machado

### Referências

AGUIAR, Camilla Folaça. **“Deus abençoe São Gonçalo!”**: uma prefeita na linha de frente da guerra santa. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BAHIA, Joana; CAMURÇA, Marcelo; AGUIAR, Camilla. **Relações interétnicas, luta contra intolerância religiosa e produção de candidaturas no campo político**: eleições municipais de São Gonçalo (RJ) de 2020. No prelo.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. **Revista Transversos**: Histórias e Culturas Afro-brasileiras e Indígenas – 10 anos da Lei 11.645/08, Rio de Janeiro, n. 13, p. 53-78, 2018.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Padrinho Juruá**: a manifestação do espírito para a caridade – as origens da umbanda – I. Rio de Janeiro, 2013. Coletânea Umbanda.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. **Cadernos do Iser**, Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 8-121, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Bertrand, 1999.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. **Cadernos do Iser**, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985.

CACCIATORE, Olga G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1977.

CONCONE, Maria Memória e crítica dos envolvimento políticos e das relações entre a umbanda e a Igreja Católica. **Proj. História**, São Paulo, n. 7, fev. 1987.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. *In*: SILVA, Wagner G. (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 178-202.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, v. 11, n. 11, p. 97-120, 1999.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Anpuh, ano VII, p. 115-129, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religiões: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta M. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, 2017.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NAGATA, Judith. Particularism and universalism in religious and ethnic identities: Malay Islam and others cases. *In*: **Proceedings of the American Ethnological Society**. The American Ethnological Society, 1982.

NOGUEIRA, Farlen. **Tancredo da Silva Pinto: a umbanda omolocô e a construção de um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro (1950-1965)**. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Social do Território, Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A escrita do sagrado na literatura umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada**. 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

ROHDE, Bruno. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER. Revista de Estudos da Religião**, v. 9, p. 77-96, mar. 2009.

# O COMITÊ NACIONAL DA DIVERSIDADE RELIGIOSA E SUA IMPORTÂNCIA NOS ENFRENTAMENTOS AOS RACISMOS RELIGIOSOS

Tatiane dos Santos Duarte



## **O Comitê Nacional da Diversidade Religiosa e sua importância nos enfrentamentos aos racismos religiosos**

Tatiane dos Santos Duarte<sup>1</sup>

### **Resumo**

O presente texto se aporta na importância de colegiados para a participação da sociedade civil no Estado e para o incremento da própria democracia. Para isso, utiliza o exemplo do Comitê Nacional da Diversidade religiosa, importante lugar para o fomento de políticas e de ações públicas de enfrentamento às intolerâncias e racismos historicamente cometidos contra as minorias religiosas, extinto pelo atual governo. E considera como o cenário de fortalecimento de uma agenda política balizada por valores morais conservadores e religiosamente hegemônicos e o não monitoramento de denúncias pode contribuir para o avanço de violações e violências religiosas incrementando o não direito das minorias religiosas e não religiosas de ser igualmente atendidas e resguardadas pelo Estado.

**Palavras-Chave:** Racismos Religiosos. Sociedade Civil Organizada. Diversidade Religiosa. Laicidade do Estado.

### **Abstract**

This text focuses on the importance of collegiate bodies for the participation of civil society in the State and for the growth of democracy itself. For this, uses the example of the National Committee for Religious Diversity, an important place for the promotion of policies and public actions to combat intolerance and racism historically committed against religious minorities, extinct by the current government. And considers how the scenario of strengthening a political agenda guided by conservative and religiously hegemonic moral values and non-monitoring of complaints can contribute to the advancement of religious violations and violence, increasing the non-right of religious and non-religious minorities to be equally assisted and protected by the State.

**Keywords:** Religious Racisms. Organized Civil Society. Religious Diversity. Secularity of the State.

Ainda no primeiro semestre de seu governo, Jair Bolsonaro publicou um decreto – nº 9.759, de 11 de abril de 2019 – que extinguiu e estabelecia diretrizes, regras e limitações para os colegiados da administração pública. Entidades da sociedade civil reagiram à medida, visto que a mesma viola os princípios republicanos e constitucionais

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela UnB. Pesquisadora Colaboradora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher/Nepem da UnB. Membro da Comissão Laicidade e Democracia da ABA. Representante da Sociedade Civil do Comitê da Diversidade Religiosa do Distrito Federal/CDDR (2017-2019; 2019-2021). E-mail: [tatiane.duarte@unb.br](mailto:tatiane.duarte@unb.br)

que aportam à importância da participação popular no Estado para o fortalecimento da democracia. Deste modo, tratou-se de mais uma estratégia política do governo Bolsonaro de desarticular a atuação de movimentos sociais e sua participação no Estado, bem como a própria democracia.

Segundo o relatório do Conselho Nacional dos Direitos Humanos, em agosto de 2019, o governo federal fez intervenção direta no Conselho destituindo a sua coordenadora geral. Em outros colegiados, representantes da sociedade civil foram cassados e presidentes biônicos foram indicados. Diversos Colegiados e Conselhos estão em dificuldade para continuar o seu funcionamento em função da indisponibilidade de recursos que assegurem a participação dos conselheiros da sociedade civil. Essa situação atingiu também a construção e realização das Conferências, tão importantes para o aprimoramento das políticas públicas vigentes.

No caso do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa, criado em 2014, não foi publicado edital para a realização de processo de seleção de novos membros da sociedade civil ou outro normativo reinstituindo o colegiado. O Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos informou que seria feita uma “coordenação de liberdade religiosa” bem como seria reformulado o Comitê Nacional, mudando seu nome para Comitê Nacional da Liberdade de Religião ou Crença<sup>2</sup>. Mas, o que se tem é a completa inexistência do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa e de qualquer ação ou política pública de enfrentamento à intolerância e aos racismos religiosos e de defesa da laicidade.

O Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa foi um avanço em um país que sempre naturalizou uma única tradição religiosa como voz hegemônica. Propostos pelo Plano Nacional de Direitos Humanos/PNDH-3<sup>3</sup>, os “Comitês de Diversidade Religiosa” seriam instâncias participativas e de controle social, com assento da sociedade civil, para ser instalados em âmbito nacional e nos estados de forma a discutir mecanismos que assegurassem o livre exercício das diversas práticas religiosas e

---

<sup>2</sup> Disponível em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/cnrdr/o-comite> acesso em 14 de maio de 2021.

<sup>3</sup> Em 21 de dezembro de 2009, o PNDH-3, através do Decreto da Secretaria de Direitos Humanos do governo de Luís Inácio Lula da Silva, decretava o Programa Nacional de Direitos Humanos-3/PNDH-3 acenando para a ratificação da Constituição brasileira e das declarações e pactos internacionais sobre direitos humanos em uma proposta de sinalização do fortalecimento da democracia, da participação popular e da interlocução entre agentes públicos, sociedade, organismos internacionais e o Estado.



a proteção do espaço de cultos, bem como propor ações para coibir a intolerância religiosa através de políticas públicas específicas. Caberia ao Estado ser responsável pela execução das ações em diálogo com a sociedade, consolidando a transparência nas esferas de governo, o pacto federativo e a universalidade dos direitos humanos.

Por isso, a ausência desse Comitê na atual administração federal, comprometida com uma liberdade de crença que garante apenas a expressão do que chamam de cultura judaico-cristã brasileira, aponta, como colocamos anteriormente (DUARTE, 2020), para mais um projeto da história única que tem formado a memória social brasileira. História essa que legitima a “cristianização da sociedade” (NOGUEIRA, 2020, p. 16) e que, agora, se configura através de um projeto de poder de um governo “terrivelmente cristão” em um Estado, apesar de tudo, democrático e laico.

Para ex-conselheiros, o Comitê foi fundamental para visibilizar a diversidade religiosa brasileira e impulsionar os debates sobre intolerâncias e racismos religiosos a partir de uma construção, mesmo com recursos orçamentários escassos, mais presente e qualificada da sociedade civil no Estado. Outro ganho da instauração do Comitê foi a inclusão no Disque 100 de denúncias relacionadas à intolerância religiosa, quando pode-se ter um panorama mais detalhado das violências e violações de direitos feitos em nome da fé.

Assim, a extinção do Comitê impacta no monitoramento e na produção dos dados coletados através das denúncias de intolerâncias religiosas no país através do Disque 100. Mesmo que esses dados só tenham sido efetivados no Relatório do Disque 100 no ano de 2015, agora se esvaziam completamente constituindo um “apagão” de informações sobre essas violações de direitos humanos. A não continuidade do monitoramento dos indicadores em direitos humanos nem o aprimoramento de tipologias de produção de dados impactam na efetivação do conteúdo normativo dos direitos humanos, porque não há identificação das demandas e dos gargalos, logo, a gestão pública não é capaz de realizar um planejamento adequado de ações específicas de formulação de políticas públicas necessárias (MALHOTRA, s/d).

Em outro momento realizou-se breve análise (DUARTE, 2021a, p. 123-124) sobre os dados nacionais relativos ao ano de 2018<sup>4</sup>, segundo o Balanço Geral da discriminação

---

<sup>4</sup> Desde o início do governo Bolsonaro teve-se um apagão nos dados sobre racismo e de intolerância religiosa. Apenas em agosto de 2021, o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, responsável

religiosa (2011-2018). Das 506 denúncias registradas em 2018, 399 delas não tinham a informação do grupo social específico (vítimas e denunciados) sendo muito expressiva numericamente a categoria “outros”. Sobre o perfil da vítima, em maioria, possuíam entre 25 a 60 anos (40% do total), sendo 49% delas de idade não informada; quase 38% das vítimas eram pretas ou pardas e 28% não tinham a cor informada. Mais da metade dessas denúncias não tinham a informação detalhada sobre os grupos religiosos atacados, mas os dados apontam que quase 10% eram do candomblé, 5,53% de “matriz africana”, 14,23% da umbanda.

Sobre a relação suspeito e vítima, metade das denúncias não tem a informação de quem são vítimas e quem são seus algozes. Em todos os anos analisados, há um grande índice em categorias indefinidas como “outros”, “não informado”, “desconhecido”: quem são esses “outros”? Em relação ao comparativo de denúncias notificadas, entre 2017 e 2018 houve redução de 5,77% dos casos. Mas fica o questionamento: as vítimas não estão fazendo denúncias ou as denúncias não estão sendo encaminhadas pela polícia como inquérito policial? (DUARTE, 2021a, p. 123-124) Os poucos bancos de dados sobre casos de intolerâncias e racismos religiosos colocam a dificuldade de acesso dos dados e da incompletude dos formulários de denúncia (cf. GUALBERTO; CHAGAS, 2019), o que impossibilita políticas públicas e ações mais eficazes de prevenção e enfrentamento desses crimes.

Gualberto e Chagas (2019), a partir das denúncias do Disque 100 entre 2012 a 2018, apontam que os casos de intolerância religiosa e racismos religiosos foram mais notificados nos estados de Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Bahia, sendo em sua maioria, crimes de ameaça, lesão corporal dolosa, crimes contra a honra (calúnia, difamação e injúria), realizados em ampla maioria por desconhecidos às vítimas. Os dados de Brasília revelam que, em 2020, apenas seis casos foram denunciados à polícia, sendo que quatro dessas denúncias foram processadas em inquérito policial. Essa escassez de notificação de denúncias e de dados mais sólidos nas denúncias é, em si, um dado relevante e que aponta como o racismo estrutural se reverbera pelo e no próprio Estado quando seus governos não estão comprometidos em enfrentar os crimes de racismo

---

por essas pautas atualmente, liberou os dados de 2019 e de 2020 (Disponível em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/paineldedadosdaondh> acesso em 06 de set., 2021). Importante dizer que os relatórios dos governos anteriores não estão mais disponíveis na página do Ministério.

religioso. E quando são os agentes públicos os agentes da destruição das políticas públicas, especialmente em um contexto colonial como o Brasil, fundamentado e organizado por um racismo estrutural constantemente mascarado e posto como de ações individuais, onde são as comunidades e os povos de terreiro que ao longo de séculos sofreram os impactos de uma lógica de extermínio dos “indesejáveis” e de pureza racial. A “higienização das coisas pretas” (NOGUEIRA, 2020, p. 14) é constitutiva do Brasil-Nação e da formação do Estado, das leis, das políticas e dos espaços de decisão (DUARTE, 2020). Por isso, o racismo estrutural é um sistema de valoração simbólica que desenha e valida concretamente as desigualdades dos corpos não brancos<sup>5</sup>, alocando-os segundo seus lugares-destinos: a margem, as bordas do sistema, normalizando suas exclusões sociais, econômicas, políticas etc. (ALMEIDA, 2019).

Por isso, apesar dos avanços legais das últimas décadas<sup>6</sup>, o histórico racismo perpetuado pelo Estado brasileiro e seus agentes contra povos e comunidades de terreiro se agrava no governo Bolsonaro, que tem afirmado que o Brasil é uma só Nação, mas de tradição judaico-cristã. Assim, tem atuado contra a pluralidade étnica, racial e social da população, primando por uma ideia de nacionalidade e de laicidade que reforça a hegemonia cristã, fortalecendo uma agenda política balizada por valores morais e conservadores e de cunho fundamentalista cristão.

Deste modo, os espaços de representação da sociedade, de produção de dados e relatórios analíticos foram esvaziados, refletindo na execução de políticas públicas de enfrentamento aos racismos religiosos. Ora, o não monitoramento adequado desses

---

<sup>5</sup> O censo no Brasil tem como categorias sociais (branco, negro, pardo, amarelo e indígena) que são definidas pela pessoa segundo seus critérios e percepções sobre si mesma. Pardo é uma categoria censitária que no Brasil vem sendo utilizada para se referir a pessoas “mestiças”, “não escravas” e, mais contemporaneamente, quem se autodeclara como tal. Entretanto, no âmbito das discussões dos movimentos negros vem sendo problematizada visto que os “pardos” (pela tonalidade de pele mais clara ou fenótipos menos negros) não sofreriam o racismo estrutural tal como os negros retintos (de pele mais escura e/ou fenótipos mais relacionados como dos negros). O pardo seria um corpo com alta passabilidade como branco, pois, a depender das interpretações sociais sobre a sua cor e raça, teria maior inserção social. Logo, nesse sistema de classificação se coloca a pigmentocracia como aspecto importante no Brasil para o sujeito ser mais ou menos passível de sofrer discriminações raciais, correlacionadas, por certo, com outros marcadores sociais da diferença importantes como classe social, escolaridade, local de residência, orientação sexual e identidade de gênero.

<sup>6</sup> Colocamos aqui a importância de *Koinonia Presença Ecumênica e Serviço* nessa frente de atuação. A organização ecumênica tem atuado seja com ações diretas nas comunidades e povos de terreiro seja em formulação e exigência de marcos legal como o dia 21 de janeiro, de combate à intolerância religiosa no Brasil, lei nº 11.635/2007, referenciado a Mãe Gilda, sacerdotisa de candomblé morta em decorrência de um crime atroz de racismo religioso, no ano de 2000.

crimes, bem como a não implementação de políticas públicas e ações de prevenção, podem contribuir para o avanço dessas violações aos povos e comunidades de terreiro, historicamente vitimados. Até porque os poucos números aqui apresentados não estão em um contexto vazio, compõem o desmonte feito pela atual gestão governamental da agenda de direitos humanos e de políticas públicas capazes de garantir o direito à liberdade de crença das diversidades religiosas minoritárias.

Logo, a extinção do Comitê Nacional da Diversidade Religiosa fortalece a retirada de direitos, cerceia a ampliação do Estado democrático e atua contra as políticas de direitos humanos que garantem que grupos historicamente violentados e invisibilizados não sejam mais sujeitos de violação de direitos. Essa é uma grave situação que compromete uma ordem democrática de pouca densidade, visto que colegiados e comitês têm como escopo a formulação, deliberação e controle das políticas públicas e são espaços legítimos para que ocorra a participação popular e o incremento da própria democracia.

Mais um capítulo que continua narrando desigualdades e violências raciais feitas pelo Estado em nome de uma maioria religiosa e, espantosamente, em nome da liberdade de crença e da laicidade, e que continua tratando a herança de outros povos e culturas de forma negativa em dicotômica oposição às expressões religiosas que foram positivadas, as cristãs (DUARTE, 2021b). Mais um capítulo de uma história nacional racista que afirma, em plena democracia, que alguns não possuem lugar no Estado Democrático de Direito.

Agradecimentos:

À pastora Romi Bencke, Elianildo Nascimento e Oneide Monteiro Rodrigues (Mam'eto Nangetu) pela partilha de suas experiências como membros da sociedade civil do Comitê Nacional da Diversidade Religiosa.

## Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Relatório - Colegiados e Participação Social: Impactos do Decreto nº 9.759/2019**, set. de 2019, p. 1-44.

DUARTE, Tatiane dos S. “Our time has come! It’s time for the church to govern”: evangelicals in Brazilian politics and in our ethnographies”. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.** 2020, v. 17, p. 1-24.

DUARTE, Tatiane dos S. “O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos religiosos em mais um capítulo de história única. **Revista Estudos Afro-Brasileiros**, São Paulo, v. 2, n.1, p. 103-158, 2021.

DUARTE, Tatiane dos S. Laicidade quando convém! - perigos reais em tempos terrivelmente atroz. **Plataforma pela reforma do sistema político**, 2021 (No prelo).

GUALBERTO, Ana; CHAGAS, Camila. **Caminhos abertos para superar o ódio e a intolerância religiosa na Bahia**. Rio de Janeiro: Koinonia/Fundação Heinrich Böll, 2019.

MALHOTRA, Rajeev. “Implementando os Direitos Humanos: a Necessidade de Indicadores”. In: RODRIGUEZ, Maria Elena; PRADAL, Fernanda Ferreira (Orgs.). **Olhares Sobre Indicadores de Direitos Humanos**, s/d, p. 17-33.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

# **ANTROPOLOGIA DE “GABINETE”: TERAPÊUTICAS E RELIGIOSIDADES QUILOMBOLAS NA PESQUISA BIBLIOGRÁFICA**

**Gisele Souza e Lídia Bradymir**



## **Antropologia “de gabinete”: Terapêuticas e religiosidades quilombolas na pesquisa bibliográfica**

Gisele Souza<sup>1</sup>

Lídia Bradymir<sup>2</sup>

Em projetos anteriores ao ano de 2019, o Núcleo ObservaBaía/UFBA dedicou-se ao trabalho de campo, fazendo observação participante e entrevistas nas comunidades quilombolas do município de Cachoeira-BA. Foram investigadas as relações entre pluralidade terapêutica, religiões e políticas públicas, com foco nas práticas “tradicionais” de cuidado e como se dão as relações destas com a Estratégia e Saúde da Família (ESF). Deste trabalho, resultou o livro publicado em 2019, *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas: Cachoeira, Bahia* (TAVARES et al, 2019). Apresentando os resultados parciais da pesquisa, o livro traz uma perspectiva diferenciada, não se detendo naquelas(es) reconhecidos por serem especialistas (rezadores, benzedeiros etc.), estendendo-se àqueles que “conhecem” as ervas.

A partir deste trabalho anterior, no âmbito da pesquisa de iniciação científica (PIBIC), em 2019, iniciamos um levantamento bibliográfico com o objetivo de aprofundar os dados de pesquisa sobre os “praticantes terapêuticos” principalmente, mas também sobre práticas religiosas e acesso à saúde em comunidades quilombolas. Nesse levantamento pudemos verificar como os pesquisadores estavam trabalhando com essas questões, quais as inclinações teóricas mobilizadas e qual a importância desse assunto nos trabalhos sobre quilombos - se aparecem ou não e de que forma. Assim, sob a orientação da professora Fátima Tavares, realizamos um levantamento bibliográfico sobre saúde e religião em comunidades quilombolas no Brasil. Apresentamos um breve relato de experiência desse levantamento e os aspectos gerais do trabalho realizado.

O levantamento bibliográfico identificou o interesse dos pesquisadores nos temas, as abordagens teóricas e a preponderância do tema diversidade religiosa/religião nos trabalhos sobre comunidades quilombolas. Para organizar o levantamento bibliográfico, confeccionamos uma planilha com todos os trabalhos que apresentavam uma discussão significativa (ainda que

---

<sup>1</sup> Licenciada em Ciências Sociais pela UFBA. Integra o ObservaBaía/UFBA desde 2019.

<sup>2</sup> Licenciada em Ciências Sociais pela UFBA; mestranda em antropologia no PPGA/UFBA. Integra o ObservaBaía/UFBA desde 2019.

não constituíssem o tema central do trabalho) sobre práticas terapêuticas, religião, saúde e políticas públicas de saúde em quilombos.

A planilha, denominada *Religião e Saúde em Quilombos*, conta com 337 trabalhos entre livros, capítulos de livros, artigos, Anais, trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses que foram categorizados da seguinte forma: Religiões, religiosidades e saberes e práticas tradicionais; Saúde e alimentação; Saúde mental; Políticas públicas em saúde; e Revisão de literatura. Os trabalhos que a integram foram publicados entre os anos 2000 e 2020, e em sua maioria nas grandes áreas de conhecimento: Humanidades, Ciências da Natureza e Saúde. Após sua confecção, elaboramos um catálogo de *abstracts* dos trabalhos. O processo de execução da planilha e do catálogo de *abstracts* lançou luz para os diferentes paradigmas das diferentes ciências e como estes paradigmas conduzem a percepção dos pesquisadores e dos leitores sobre as comunidades pesquisadas.

Notamos que apenas pesquisar conceitos como “práticas terapêuticas”, “saúde” e “religiosidade”, em associação com “quilombos” e “comunidade quilombola” não apresentava tantos resultados relevantes como imaginávamos. Percebemos, durante a leitura de trechos dos trabalhos selecionados, que havia certo emaranhado de categorias nativas como “benzedeiças”, “plantas medicinais” e “erveiras” que apareciam com certa regularidade. Esses termos foram de extrema importância para que conseguíssemos mapear os trabalhos relevantes para nosso levantamento de dados, em particular na categoria “Religiões, religiosidades e práticas tradicionais”.

Na planilha, há os seguintes dados sobre os trabalhos: Autor; Título; Referência; Editora/Instituição; Ano; Área do conhecimento; Cidade (Quilombo); e estado. Ao alimentar as seções geográficas, reparamos que parte significativa dos trabalhos produzidos pelas áreas do conhecimento relacionadas à saúde não especificou nem no título, nem no *abstract* as comunidades quilombolas observadas para produção daquele trabalho. Para descobrir quais comunidades foram pesquisadas era necessário ler a seção metodologia e, por vezes, nem nesta seção essas informações eram encontradas.

Essa falta de especificidade não contribui para a planificação das experiências de saúde, doença, cuidados e modos de vida das comunidades quilombolas. Em contraste, os trabalhos antropológicos apresentavam, em sua maioria, as comunidades pesquisadas no título ou no *abstract*. A diferença na forma de visibilizar as comunidades quilombolas acontece devido à própria construção destas ciências: enquanto as áreas relacionadas à saúde parecem buscar



aspectos gerais nas experiências de saúde, doença e cuidados; a antropologia investiga práticas, saberes e experiências específicas, localizando as comunidades.

A categoria Religiões, religiosidades e saberes e práticas tradicionais conta, majoritariamente, com trabalhos em antropologia, com indicativo de um crescente interesse dos pesquisadores nesse tema com o passar dos anos. Um aspecto interessante é que a maioria das pesquisas (161 trabalhos) estão na categoria. Ela foi subdividida em dois itens: “Religiões e Religiosidades” e “Terapeutas e terapêuticas tradicionais”.

Cerca de 30% dos trabalhos concentram-se apenas no subitem “Terapeutas e terapêuticas tradicionais” – configurando o maior da planilha. Nessa subcategoria, apesar da recorrência de inquéritos etnobotânicos e de trabalhos das ciências da vida, a maioria das pesquisas realizadas são nas ciências humanas. Esse aspecto quantitativo da planilha demonstra um interesse maior dos pesquisadores nos conhecimentos terapêuticos do que nas religiões das comunidades quilombolas. Aqueles são, majoritariamente, considerados marcadores de uma identidade quilombola (especialmente em associação com as religiosidades afrocatólicas), aquilo que os pesquisadores consideram “tradicional”<sup>3</sup>.

Nos trabalhos sobre as terapêuticas há uma recorrente preocupação com o desaparecimento dessas práticas, isso se deve à percepção de que os saberes estão concentrados em alguns especialistas reconhecidos. Contudo, podemos pensar na possibilidade desse conhecimento ser disseminado na comunidade através do compartilhamento familiar (TAVARES et al, 2019), ou pela “pedagogia do cotidiano” como pontuado por Sousa e Albuquerque (2018). A preocupação com o desaparecimento aparece também nos discursos dos interlocutores de pesquisa, e ela se dá por diversos fatores como: o aumento de adeptos às religiões evangélicas e a regulação biomédica das práticas tradicionais.

O desafio e importância do levantamento bibliográfico, de categorizar e analisar trabalhos acadêmicos, serve de embasamento para localizar pontos a serem aprofundados nas próximas pesquisas de campo. A partir dele vislumbramos novas possibilidades de problema de pesquisa e abordagem teórica, elencamos novas perguntas que servirão para elaboração de novos projetos de pesquisa.

## Referências

SOUSA, M.; ALBUQUERQUE, M. Benzer, orar e educar: percursos de uma curadora na Amazônia. **Educação em Revista**, v. 34, 2018.

<sup>3</sup> Por exemplo, há apenas um trabalho que ressalta a presença evangélica, atentando-se às práticas de uma curadora que mobiliza os saberes de benzedura e a doutrina evangélica (SOUSA; ALBUQUERQUE, 2018).

TAVARES, F; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. **Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas**: Cachoeira, Bahia. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2019.

# ASSESSORIA JURÍDICA PARA COMUNIDADES NEGRAS TRADICIONAIS: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA

Camila Chagas



## **Assessoria Jurídica para comunidades negras tradicionais: um relato de experiência**

Camila Chagas<sup>1</sup>

Falar sobre direitos das comunidades tradicionais é falar sobre a luta das comunidades quilombolas, povos de terreiro, povos originários, pescadores, caiçaras, ciganos, dentre outros grupos culturalmente diferenciados que, por suas idiossincrasias, possuem modos de viver, utilizar a terra e os espaços de convívio coletivo de maneira singular. De acordo com o Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, as comunidades tradicionais são aquelas que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social, uso do território e recursos naturais. Estes são meios de reprodução cultural, social, religiosa, econômica, ancestral etc., cujo conhecimento é transmitido por meio da tradição.

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, organização da sociedade civil fundada em 1994, desenvolve ações de promoção e defesa de direitos das comunidades negras tradicionais no estado da Bahia, no território de identidade<sup>2</sup> do Baixo Sul, com comunidades quilombolas, e na região metropolitana de Salvador, com povos de terreiro. Também presta atendimento a outras comunidades que, ao terem conhecimento das ações desenvolvidas pela instituição, buscam auxílio para resolver questões que afetam suas comunidades. KOINONIA também desenvolve trabalhos com comunidades quilombolas no estado do Rio de Janeiro.

Minha atuação profissional como assessora jurídica em KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço começou em julho de 2017, contexto em que estava nos primeiros anos da advocacia e muito inquieta sobre como poderia “aplicar” os conhecimentos adquiridos na graduação em Direito em favor da sociedade. Durante o mesmo período atuei como advogada monitora do Serviço de Apoio Jurídico (Saju), projeto de extensão da Faculdade de Direito da

---

<sup>1</sup> Advogada especialista em Projetos Sociais. Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Educadora popular. Colaboradora em KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço. Membro da Comissão Especial de Combate à Intolerância Religiosa e da Comissão Especial de Direito do Terceiro Setor da OAB/BA. Bolsista do Grupo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA.

<sup>2</sup> Território de identidade é a expressão utilizada para designar a divisão territorial do estado da Bahia, realizada pelo governo estadual, com o objetivo de organizar as regiões de acordo com suas especificidades, sentimento de pertença e realidade social.

UFBA, oportunidade em que iniciei o trabalho social e percebi, na prática, as dificuldades dos assistidos em obter informações sobre seus direitos e acesso à justiça.

Considerando meu interesse pelas áreas do Direito, Antropologia e Religião, encontrei em KOINONIA a oportunidade de ofertar os conhecimentos jurídicos obtidos na graduação em benefício do público atendido pela instituição, formada por pessoas de diferentes religiões, que atua mobilizando a solidariedade ecumênica e presta serviços a grupos histórica e culturalmente vulneráveis e em processo de emancipação social e política. No estado da Bahia, KOINONIA desenvolve ações de promoção de direitos de comunidades negras tradicionais e no combate à intolerância religiosa, faz ações de incidência política, formações e ações de fortalecimento das comunidades apoiando as iniciativas locais na defesa de direitos.

Durante o primeiro ano como voluntária na instituição pude perceber as especificidades das comunidades negras tradicionais e a ausência de informações sobre os direitos destes grupos. Aprendi, na prática, através dos diálogos com a equipe de KOINONIA e, principalmente, com os assistidos. Eles traziam suas demandas e explicavam aspectos relacionados à sua vivência comunitária e religiosa para que juntos - eles com as questões “de fato” e eu com os elementos “do direito” - pudéssemos fazer os encaminhamentos jurídicos necessários.

Ao longo desse processo fui identificando a necessidade de um olhar mais atento e profundo sobre a realidade das comunidades tradicionais e a necessidade de trazer argumentos jurídicos capazes de refletir a realidade desses grupos. O maior desafio foi colocar em termos jurídicos aspectos intangíveis da religiosidade. Então, senti a necessidade de dar mais robustez nos argumentos apresentados em defesa das comunidades e, para tanto, decidi regressar à academia para estudar Antropologia<sup>3</sup>.

Apesar de ter formação na área jurídica, foi em KOINONIA, no diálogo com os assistidos, que tive acesso às informações que me permitiram fazer estudos sobre os direitos dos povos de terreiro e comunidades quilombolas - não para falar por eles, mas com eles - auxiliando nos aspectos jurídicos relacionados à defesa dos seus direitos. Desde então, estou em processo contínuo de formação. Verifiquei à época que apenas a UFBA desenvolvia estudos específicos sobre os direitos das comunidades tradicionais, não sendo ofertada nenhuma

---

<sup>3</sup> Oliveira, Grossi e Ribeiro (2012) argumentam como o Direito e a Antropologia têm visões diferentes sobre os direitos e o modo de compreensão da vida em sociedade, o que pode gerar dificuldades, mas que a experiência do diálogo entre antropólogos e procuradores na defesa dos direitos de comunidades tradicionais se aproximou após a Constituição Federal de 1988, aumentando o nível de compreensão entre os profissionais das duas áreas.

disciplina específica com o recorte para este segmento nos cursos de Direito de outras instituições de ensino em Salvador, salvo melhor juízo.

Durante o período de 2017 a 2021, auxiliei comunidades na formalização/regularização jurídica de suas associações e pude verificar as dificuldades encontradas pelos assistidos, em razão do excesso de burocracia dos agentes públicos, para fazer o registro dos documentos no cartório de pessoas jurídicas. Nos atendimentos dos casos que envolvem intolerância religiosa, verifiquei que a situação de vulnerabilidade das vítimas era intensificada pela falta de preparo dos agentes que atuam na área de segurança pública, por não fazerem o registro das ocorrências de forma adequada gerando, para as vítimas, o sentimento de descrença na resolutividade dos casos<sup>4</sup>.

Também houve casos relacionados a conflitos territoriais em comunidades quilombolas, em que a adoção das medidas jurídicas cabíveis não foi suficiente para impedir o assassinato de uma liderança quilombola que teve sua vida ceifada sem a menor chance de defesa, bem como situações envolvendo matérias relacionadas ao racismo ambiental. Em todos os casos, a atuação do Ministério Público do Estado da Bahia se mostrou fundamental para o encaminhamento das demandas<sup>5</sup>.

Durante os quatro anos de prestação de serviços de assessoria jurídica em KOINONIA, a partir dos relatos dos assistidos, percebi que apesar da existência de leis, entidades que compõe o sistema de justiça (a exemplo do Ministério Público), órgãos que compõem a administração pública direta (secretarias) e comissões no Legislativo, há pouca efetividade do Estado na proteção de direitos, na garantia de acesso às políticas públicas e à justiça, fazendo com que seja ainda mais valiosa a atuação da sociedade civil no sentido de cobrar ações concretas e efetivas do Estado na promoção e defesa de direitos das comunidades negras tradicionais.

---

<sup>4</sup> Apesar das mobilizações das comunidades religiosas de matrizes africanas para implementação da delegacia especializada de combate ao racismo e à intolerância religiosa, amparada na previsão legal do artigo 79 do Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa no Estado da Bahia (Lei nº 13.182, de 06 de junho de 2014), ainda não foi realizado nenhum procedimento para o cumprimento da legislação estadual. Debert (2012) explica que a criação das delegacias especializadas exige dos agentes públicos que atuam na área de segurança a união entre os valores da ética policial e defesa dos interesses das minorias que atendem, portanto, a criação de delegacias especializadas gera a expectativa do desenvolvimento de espaço pedagógico para o exercício de virtudes cívicas para além da atividade policial.

<sup>5</sup> De acordo com Silva (2018), para que seja possível a efetivação dos direitos das comunidades tradicionais é necessário compreender as especificidades dos grupos, evitar as generalizações e, principalmente, respeitar as diferenças. O diálogo com diversos segmentos, elaboração de legislações com a participação de diversos segmentos governamentais, instrumentos como termos de cooperação técnica, termos de ajuste de conduta podem ser utilizados na solução de conflitos envolvendo comunidades tradicionais.

## Referências

BAHIA. **Lei Estadual nº 13.182, de 06 de junho de 2014.** Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia e dá outras providências. Disponível em: <http://www.sepromi.ba.gov.br/arquivos/File/EstatutodaIgualdade.pdf>.

BRASIL. **Decreto nº 6040, de 07 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível e: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

DEBERT, Guita G. Polícias e Delegacias. *In*: LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). **Antropologia e Direito:** temas antropológicos para estudos jurídicos. . Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia; Rio de Janeiro: LACED; Blumenau: Nova Letra, 2012, p. 286-293.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). **Antropologia e Direito:** temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia; Rio de Janeiro: LACED; Blumenau: Nova Letra, 2012.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de Oliveira; GROSSI, Miriam Pillar; RIBEIRO, Gustavo Lins. Apresentação. *In*: LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). **Antropologia e Direito:** temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília, Rio de Janeiro, Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia, LACED, Nova Letra, 2012, p.11-15.

SILVA, Gilmar Biitencourt Santos. **Direitos dos Remanescentes de quilombolas:** dimensão de um direito constitucional. Salvador, 2018.



# UMA DEUSA EM GBANAMÈ, BENIM: “REFORMISMO CATÓLICO ROMANO” E ATAQUES À RELIGIÃO VODUN

Hippolyte Brice Sogbossi





## **Uma deusa em Gbanamè, Benim: “reformismo católico romano” e ataques à religião vodun**

Hippolyte Brice Sogbossi<sup>1</sup>

A atual República do Benin, ex-Daomé, é o berço do vodun. Religião que coexistiu com o islamismo. Várias religiões surgiram no país, como o catolicismo, o protestantismo, o cristianismo celeste e mais recentemente, o chamado movimento de contestação da Igreja Católica Romana ou movimento reformista católico romano, fundado em 2008 por um sacerdote exorcista e duas jovens mulheres. A Igreja clama pela reforma católica, faz duros ataques à bruxaria e a demônios de todo tipo. Trata-se de “calcinar” a bruxaria e vários demônios, os conventos de vodun, sendo parte, segundo eles, dessas fontes de infortúnios na população. Farei a descrição de um acontecimento ocorrido em 7 de janeiro de 2017 em Abomey, capital histórica do país.

Naquela cidade, à noite, as populações organizavam uma procissão sobre a chegada de Daagbo, nome dado à jovem líder considerada Deus, cujo nome verdadeiro era Parfaite. Mulher, aparentemente andrógina, a líder religiosa proclama-se Deus, sempre no masculino. Quando alguém faz alusão à Daagbo, o trata de “ele”. Eu estava num bar em Abomey quando, por volta das 20 horas, começou o desfile de muitos homens e mulheres, segurando umas lâmpadas, bolsas e candeeiros sob o pretexto de expulsar os demônios e até destruir as casas de vodun da cidade. Era um arrastão, organizado pelo lumpen que proferia todo tipo de ameaças aos locais. Quase fui vítima de agressão física quando um dos homens que conduzia a procissão me importunou, perguntando quem havia me autorizado a filmar e tirar fotos. Após justificativas, fui liberado momentaneamente, porque não se sabia quem era quem. Fui suspeito de espionagem pelos seguidores, que tinham fotógrafos próprios. Alguém que não fosse do grupo era inquirido. Tive que responder que eu era enviado especial da minha sogra, distante 120 km, de quem, por falta de tempo e meio de locomoção, não podia chegar aos lugares do evento. Ainda assim, os jovens do movimento não confiavam em mim e

---

<sup>1</sup> Professor Titular de Antropologia do departamento de Ciências Sociais da UFS e docente do PPGA/UFS.

pediam que eu me identificasse. O que tentei fazer em vão, quando decidiram me liberar. Tratava-se de uma missão de evangelização naquela noite. Havia muitos jovens e muitas mulheres, inclusive com crianças nas costas que gritavam um basta contra a religião vodun. Não queriam mais compactuar com a religião nacional. Acusavam os adeptos e diversos representantes de bruxaria.

Há palavras de ordem que demonstram que existe uma guerra caracterizada por uma espécie de militância sociopolítica por parte de um grupo minoritário que não deixa de crescer. As manifestações de adversidade eram também contra representantes dignitários como reis, chefes de cultos e adeptos do vodun em geral. Em meio a muita confusão de fanáticos, finalmente aparece a deusa com o seu papa, junto com o colegiado de mais de 300 padres (ministros), o que demonstra o sucesso alcançado pelo movimento em menos de dez anos. Aí fui mais uma vez vítima de violência física: a minha câmera foi tomada com ameaça de destruição, porque eu seria um suspeito de espionagem; só fui salvo exatamente nesse momento pelo rapaz que me ajudou a recuperar a minha máquina uma hora antes. Pura sorte! Fiquei umas 2 horas no estádio assistindo à missa, e tive que abandonar a multidão que se elevava a umas 30 mil pessoas. Já eram 3h da madrugada aproximadamente. No dia seguinte, as provocações levaram a outra onda de violência em que a população local se envolveu, porque os jovens delinquentes de Parfaite destruíram alguns objetos e locais de culto vodun. A reação não demorou a chegar. Vários carros foram incendiados e a avenida principal que liga Abomey a Bohicon ficou interditada. O regime político atual demitiu o Comandante Geral da Polícia pela falta de controle da situação. O dito regime reconhece o movimento e enviou autoridades a Abomey para apaziguar as populações envolvidas.

No dia seguinte, após seis horas de evangelização, a comitiva retornou a Gbanamè. Era a vez dos seguidores voltarem para casa. Segundo um representante do vodun, os moradores de Djimè, local do palácio do Rei Behanzin, se opuseram aos adeptos do movimento, após umas provocações feitas por estes. Insultaram e ofenderam alguns chefes tradicionais e meios de imprensa locais. Oficialmente, nenhuma vítima fatal foi identificada; porém, houve mortos, segundo testemunhas do enfrentamento, e também prejuízos materiais: carros foram incendiados. Contam que muitos dos seguidores estavam armados de fuzis, machados e paus. Na minha volta a Cotonou, eu pude identificar vários veículos (carros queimados) pelos moradores do local. Presenciei

também uma cena de terror causada pelo choque de motos em alta velocidade, que culminou com a queda mortal de um seguidor de Parfaite.

Um professor aposentado contou o que aconteceu na manhã do dia 8 de janeiro até as 15h, momento do meu comparecimento no local. Houve muitas ofensas ao rei de Abomey, chamado Dejra gni.

Posso afirmar que o movimento de contestação da Igreja Católica Romana no Benin, ainda em atividade e aparentemente em crise, é um movimento que questiona os valores religiosos de uma Igreja tradicionalmente sólida, uma religião nacional também muito consistente, dentro de uma conjuntura política incerta e muito ambígua, pela falta de uma política de promoção da laicidade num país sempre tolerante às manifestações religiosas de todo tipo. Esta experiência é um esforço inicial para o estudo de uma religião emergente que ocupa a agenda histórica desse pequeno país africano.

## Referências

AFRICA 1 COTONOU (AFP). **Au Bénin, une sulfureuse Eglise qui “chasse les démons”**. Disponível em: <https://netafrique.net/au-benin-une-sulfureuse-eglise-qui-chasse-les-demons/>. Acesso em 23/09/2018.

BANAMÈ TV: Interview em fon à Parfaite de Gbanamè, le dimanche 17 Août 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cYKTfwQ9jTY>. Acesso em 23/09/2018.

BENIN ONLINE. **Rencontre avec Parfaite de Banamé: Je suis Dieu, Esprit Saint, le Père...** Publié le 21 novembre 2011 par La nouvelle Tribune. Disponível em: <http://beninonline.over-blog.com/article-rencontre-avec-parfaite-de-baname-je-suis-dieu-esprit-saint-le-pere-89454152.html>. Acesso em 23/09/2018.

DUHEM, Vincent. **Religion Bénin: églises charismatiques, la multiplication des petits saints JEUNE AFRIQUE**. 2018. Disponível em: <https://www.jeuneafrique.com/228891/societe/b-nin-glises-charismatiques-la-multiplication-des-petits-saints/>. Acesso em 23/09/2018.

JEUNE AFRIQUE. **Bénin: “Parfaite” au menu des discussions entre le pape François et Patrice Talon**. Disponível em: <https://www.jeuneafrique.com/mag/562737/politique/benin-parfaite-au-menu-des-discussions-entre-le-pape-francois-et-patrice-talon/> 2018. Acesso em 23/09/2018.

\_\_\_\_\_. Disponível em: <https://www.jeuneafrique.com/mag/580004/politique/benin-talon-furieux-contre-parfaite/> 2018. Acesso em 23/09/2018.

RÉDACTION RADIO FM LIBERTÉ. **Bénin: Parfaite, dieu de Banamè s'attaque à nouveau au Vatican et hausse le ton.** Disponível em: <https://www.fmliberte.com/coupe-du-monde-2014/item/5519-bbj-bn.html> 2014. Acesso em 23/09/2018.

TALL, Kadya Emmanuelle. **Dieu, le Pape et la Sainte Vierge:** un mouvement de contestation de l'Église Catholique au Bénin. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01435657/document>. Acesso em 23/09/2018.