

CAIO ISIDORO DA SILVA

Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso (2003-2006)

ASSIS

2020

CAIO ISIDORO DA SILVA

Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso (2003-2006)

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de mestre em História (Área de conhecimento: História e sociedade).

Orientador (a): Lúcia Helena Oliveira Silva

Bolsista: CNPQ

ASSIS

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Laura Akie Saito Inafuko - CRB 8/9116

S586p Silva, Caio Isidoro da
Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso (2003-2006) / Caio Isidoro da Silva. Assis, 2020. 156 p.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientadora: Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva

1. Religiões de matriz africana. 2. Políticas públicas. 3. Racismo na religião. 4. Liberdade religiosa. I. Título.

CDD 261.7



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO



TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso - 2003-2006

AUTOR: CAIO ISIDORO DA SILVA

ORIENTADORA: LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Profa. Dra. LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA
Departamento de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER
Departamento de Comunicação Social / UNESP/Bauru

Profa. Dra. MÍRIAN CRISTINA DE MOURA GARRIDO
Taubaté/SP

Assis, 28 de fevereiro de 2020


MARCOS FRANCISCO D'ANDREA
Supervisor Técnico de Seção
Seção Técnica de Pós-graduação

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer todos aqueles que fizeram parte de determinado processo na vida de um indivíduo, seja esse processo, profissional, pessoal, acadêmico, intelectual, etc. Gostaria, por meio desses agradecimentos, expor todos que de uma forma ou de outra, contribuíram tanto para o desenvolvimento desta dissertação, assim como, me dando forças para continuar seguindo, quer na vida pessoal e/ou acadêmica. Do mesmo modo, almejo que todos se sintam contemplados. Espero não ter esquecido ninguém, se sim, peço desculpas, pois, são muitos que colaboraram nessa caminhada.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à *Olorum* nosso grande gerador da vida, energia e axé. Da mesma maneira, à todos os orixás que me acompanham, meu pai Omolu e todas as entidades que igualmente me proporciona o axé, que para o povo de santo, é fundamental para nossa existência. *Àṣẹ ò.*

Agradeço ao CNPQ, agência de fomento que possibilitou o desenvolvimento da presente pesquisa durante dois anos.

Agradeço à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, tal como, os funcionários e professores que dela fazem parte e me auxiliaram durante esse processo.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Lúcia Helena Oliveira Silva, não só pelo apoio no desenvolvimento da dissertação, mas também pelos longos anos de amizade que criamos desde o período da minha graduação.

Agradeço ao Professor Juarez Tadeu de Paula Xavier, pelas contribuições do presente trabalho, professor que possuo grande admiração.

Agradeço à Profa. Mírian Cristina Garrido, pelas contribuições e críticas que me auxiliaram no desenvolvimento da presente pesquisa, além dos anos de amizade que desenvolvemos.

À minha família consanguínea que durante esses anos me apoiou e acreditou que eu conseguiria adentrar esse espaço acadêmico, algo inédito em nosso círculo familiar. Especialmente, minha mãe Gisele Maria Alcântara, meu pai Silvio Isidoro da Silva, minha avó Wanderlina que até hoje me ensina as coisas que os “antigos” faziam no candomblé, minhas duas irmãs Gabriella e Caroline, meus dois sobrinhos, Arthur e Valentina e minha

prima Alessandra que durante horas conversávamos sobre as coisas de santo, além dos demais familiares.

Ao meu companheiro, Luiz Gustavo Alencar de Mendonça que há anos me acompanha me proporcionando experiências positivas para continuar seguindo em frente.

À minha família de santo no candomblé, especialmente meu babalorixá *Oba Kobaleci* que desde o momento que eu cheguei no barracão, me auxiliou tanto no meu percurso espiritual e pessoal. Do mesmo modo, agradeço imensamente à minha mãe-criadeira (*ajibonã*), Mãe Joana de *Ayrá* que até hoje me proporciona grandes ensinamentos na casa de santo. Agradeço ao meu pai pequeno (*babakekerê*), Pai Alceu de Omolu, à todos os *ogãs*, *ekedjis*, *ebômis*, *iyawos*, *abiãs*, meus irmãos e minhas irmãs de axé, especialmente ao meu irmão Claudinei de Oxóssi, sou imensamente grato à todos vocês.

Agradeço em especial à todos os meus amigos e amigas que fizeram parte desse processo, peço desculpas mais uma vez se esqueci de alguém pois, a lista é grande. Agradeço ao companheirismo de todos em especial, aos amigos de São Paulo, Valbia, Isis, Stephanie, Ana, Greicy, Priscila, e *in memorian* Jean e Damiana.

Aos meus amigos de Assis, em especial, Gabriela, Aron, Leidieice e à moradia da Unesp de Assis, local que fui acolhido inúmeras vezes para poder continuar realizando tal pesquisa, salve moradia.

Aos meus amigos da capoeira Angoleiros do Sertão, especialmente o núcleo de Bauru e aos demais amigos de Bauru e outras cidades espalhadas pelo Brasil, pois, sem a força e colaboração dos amigos seria tudo mais difícil.

SILVA, Caio Isidoro da. Políticas públicas para o enfrentamento do racismo religioso - 2003-2006. 2020. 156f. Dissertação (Mestrado acadêmico em História). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2020.

RESUMO

O presente trabalho, teve como objetivo, analisar a inserção das religiões afrodescendentes na agenda política brasileira, correspondente aos anos de 2003-2006, diante das políticas de promoção da igualdade racial implementadas nesse período, buscando identificar quais eram as propostas debatidas, no que diz respeito às religiões afrodescendentes, isto é, sobre qual tema em especial têm se desdobrado essas discussões. No desenvolver da presente dissertação, por meio de análises documentais em relatórios sobre as políticas de promoção da igualdade racial, identificamos que grande parte dessas ações estavam voltadas para o combate à intolerância religiosa em relação a outras especificidades das religiões afrodescendentes. Portanto, busca-se demonstrar a constância da abordagem de luta contra a discriminação religiosa no período avaliado, assim como, algumas de suas circunstâncias históricas na sociedade brasileira, no qual, é possível ainda nos dias atuais, observar grande quantidade de ataques contra as religiões afrodescendentes, sendo que, na maioria das vezes, essa discriminação vem acompanhada de outros preconceitos, especialmente do racismo. Desse modo, buscamos contribuir para a construção de uma episteme, a do racismo religioso, ou seja, a intolerância religiosa que atinge historicamente às religiões afrodescendentes, também é fruto do racismo e da discriminação racial existente na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Religiões afrodescendentes. Políticas de promoção da igualdade racial. Intolerância religiosa. Racismo religioso.

SILVA, Caio Isidoro da. Public policies to combat religious racism - 2003-2006. 2020. 156f. Dissertation (Academic Master in History). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanity and Languages, Assis, 2020.

ABSTRACT

This work, aimed to analyze the insertion of Afro-descendant religions in the Brazilian political agenda, corresponding to the years 2003-2006, in the policies to promote racial equality, implemented in this context, seeking to identify which proposals were debated, with regard to Afro-descendant religions, that is, on which theme in particular these discussions have unfolded. In developing this dissertation, through documentary analyzes in reports on policies to promote racial equality, we identified that a large part of these actions were aimed at combating religious intolerance in relation to other specificities. Therefore, it seeks to demonstrate the constancy of the approach of the fight against religious discrimination in the evaluated period, as well as some of its historical circumstances in Brazilian society, in which, even today, it is possible to observe a large number of attacks against Afro-descendants religions, and, in most cases, this discrimination is accompanied by other prejudices, especially racism. In this way, we seek to contribute to the construction of an episteme, religious racism, that is, the religious intolerance that historically affects Afro-descendant religions, is also the result of racism and racial discrimination existing in Brazilian society.

Keywords: Afro-descendant religions. Policies to promote racial equality. Religious intolerance. Religious racism.

LISTA DE SIGLAS

CCN - Centro de Culturas Negras do Maranhão

CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais

CEAP - Centro de Articulação das Populações Marginalizadas

CECAN - Centro de Cultura e Arte Negra

CECUN - Centro Estudos Cultura Negra no Estado do Espírito Santo

CEDENPA - Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará

CEERT - Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades

CENARAB - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira

CIDAN – Centro de Informação e Documentação do Artista Negro

CNC - Convenção Nacional Constituinte

CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

COMTOC - Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura

CONAB - Companhia Nacional de Abastecimento

CONAPIR - Conferência Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

CONE - Coordenadoria dos Assuntos da População Negra

CONSEA - Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

DEM - Democratas

ENEM - Encontro Nacional de Entidades Negras

FBB - Fundação Banco do Brasil

FCP - Fundação Cultural Palmares

FEBACAB - Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro

FENACAB - Fundação Nacional do Culto Afro-Brasileiro

FHC - Fernando Henrique Cardoso

FNB - Frente Negra Brasileira

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

GT - Grupo de Trabalho

GTEDEO - Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação

GTI - Grupo de Trabalho Interministerial

IIGD - Igreja Internacional da Graça de Deus

INTECAB - Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IPCN - Instituto de Pesquisas das Culturas Negras
IURD - Igreja Universal do Reino de Deus
MEC - Ministério da Educação
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social
MNU - Movimento Negro Unificado
MNUCDR - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
MUCDR - Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
MPDFT - Ministério Público do Distrito Federal e Territórios
MZP - Marcha Zumbi dos Palmares
NEAB - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
NED - Núcleo de Enfrentamento à Discriminação
ONG - Organização Não Governamental
ONU - Organização das Nações Unidas
PBR - Programa Brasil sem Racismo
PFL - Partido da Frente Liberal
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNDH - Programa Nacional dos Direitos Humanos
PNPIR - Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PRN - Partido da Renovação Nacional
PSDB - Partido da Social Democracia Brasileira
PT - Partido dos Trabalhadores
RIVIR - Relatório de Intolerância e Violência Religiosa
SECULT - Secretaria da Cultura
SEDEPRON - Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras
SEDH - Secretaria de Estado dos Direitos Humanos
SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SESC-SP - Serviço Social do Comércio de São Paulo
SINBA - Sociedade de Intercâmbio Brasil-África
SMACON - Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra
STF - Supremo Tribunal Federal
TCC - Trabalho de Conclusão de Curso

TEN - Teatro Experimental do Negro

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UHC - União dos Homens de Cor

UnB - Universidade de Brasília

UNEGRO - União de Negros pela Igualdade

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Capítulo I - Religiões afrodescendentes: possíveis centros de resistência cultural do negro na história do Brasil	18
<i>1.1 Resistência cultural na formação das religiões afrodescendentes no Brasil</i>	<i>20</i>
<i>1.2 A diversidade das religiões afrodescendentes no Brasil</i>	<i>22</i>
<i>1.2.1 As regiões Nordeste, Norte e o Rio Grande do Sul</i>	<i>23</i>
<i>1.2.2 A macumba no Sudeste do país e o surgimento da umbanda e da quimbanda</i>	<i>25</i>
<i>1.2.3 A tradição aos egunguns</i>	<i>28</i>
<i>1.3 A resistência continua durante o início do século XX</i>	<i>28</i>
<i>1.3.1 A repressão institucionalizada pelo Estado Brasileiro e a Era Vargas</i>	<i>32</i>
<i>1.3.2 A democracia racial e os estudos sobre o negro da década de 1930</i>	<i>34</i>
<i>1.4 Religiões afrodescendentes: um objeto analisado e explorado</i>	<i>35</i>
<i>1.4.1 A redemocratização e a década de 1950: Pierre Verger e Roger Bastide</i>	<i>41</i>
<i>1.4.2 A repressão durante a Ditadura Civil-Militar</i>	<i>46</i>
<i>1.5 O fim do século XX e a incorporação da luta contra o racismo religioso nos movimentos antirracistas</i>	<i>48</i>
<i>1.6 A resistência continua: a luta pela garantia de direitos</i>	<i>50</i>
Capítulo 2 - Religiões afrodescendentes e a luta antirracista no final do século XX	57
<i>2.1 O conceito de movimento negro contemporâneo</i>	<i>59</i>
<i>2.2 As organizações pré-MNU e a constituição do Movimento Negro Unificado</i>	<i>60</i>
<i>2.3 O Movimento Negro Unificado e o ato inaugural</i>	<i>66</i>
<i>2.4 A Influência do MNU no surgimento de outras instituições antirracistas pelo Brasil</i>	<i>69</i>
<i>2.5 II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC) e o sincretismo</i>	<i>74</i>
<i>2.6 Os Conselhos de Participação da Comunidade Negra de São Paulo e da Bahia</i>	<i>77</i>

<i>2.7 A Constituição de 1988 e o preconceito religioso - o direito à diversidade religiosa ...</i>	80
<i>2.8 Os anos 1990: as ONGs negras, a Fundação Cultural Palmares e a ampliação do debate acerca da intolerância religiosa</i>	85
<i>2.9 A marcha Zumbi dos Palmares “Contra o Racismo, pela Cidadania e Vida” e o Programa de Superação do Racismo</i>	89
<i>2.10 O I e II Programa Nacional dos Direitos Humanos - PNDH e a “Construção da democracia racial”</i>	92

Capítulo 3 - As religiões afrodescendentes no bojo das políticas de promoção da igualdade racial **96**

<i>3.1 A III Conferência Mundial das Nações Unidas de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata</i>	97
<i>3.1.1 Os antecedentes da Conferência de Durban</i>	97
<i>3.1.2 A Conferência de Durban e a intolerância religiosa</i>	101
<i>3.1.3 O impacto de Durban nas políticas de promoção da igualdade racial na agenda política brasileira</i>	104
<i>3.2 Políticas de Estado e de governo, políticas públicas, ações afirmativas e políticas de promoção da igualdade racial</i>	105
<i>3.2.1 As políticas de Estado e de governo</i>	106
<i>3.2.2 As políticas públicas e as ações afirmativas</i>	106
<i>3.2.3 As políticas de promoção da igualdade racial: breve histórico</i>	109
<i>3.2.4 A emergência das políticas de promoção da igualdade racial: as décadas de 1980 e 1990</i>	110
<i>3.3 O Governo Lula: A criação da SEPPIR e as políticas de promoção da igualdade racial</i>	113
<i>3.3.1 A criação da SEPPIR</i>	114
<i>3.3.2 O relatório de gestão da SEPPIR e as “comunidades de terreiro”</i>	117
<i>3.3.3 As ações avaliadas</i>	118
<i>3.4 A I CONAPIR - Congresso Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e as propostas debatidas</i>	122
<i>3.5 A insuficiência do termo “intolerância religiosa” e o racismo religioso enquanto uma episteme em construção</i>	125

<i>3.5.1 O racismo religioso: uma episteme em construção</i>	128
<i>3.5.2 Os ataques neopentecostais às religiões afrodescendentes</i>	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

O complexo religioso existente no Brasil abarca distintas religiões. Dentre esse grande complexo, existem as religiões afrodescendentes, no qual, englobam diferentes tradições oriundas de povos advindos de diversas partes do continente africano, dos povos que já se encontravam em solo brasileiro antes do processo de colonização, e, dos europeus que vieram na condição de colonizadores.

Portanto, entende-se aqui enquanto religiões afrodescendentes, uma gama de religiões de origens africanas e afro-brasileiras, criadas e reformuladas em solo brasileiro, contendo influências de diferentes povos. Essas religiões possuem especificidades e semelhanças, sobretudo regionais, porém, para efeito de análise, categorizamos essas religiões enquanto afrodescendentes¹. A diversidade existente nesse cenário é apontada no decorrer do primeiro capítulo, buscando indicar suas principais características, tal como, algumas de suas particularidades. Dentre algumas dessas religiões podemos citar: candomblé, umbanda, tambor-de-mina, jurema, quimbanda, batuque, dentre outras.

As religiões afrodescendentes têm sido ao longo da história do Brasil perseguidas e discriminadas, assim como, cenário de lutas e resistências da população negra na defesa da continuidade de suas heranças culturais. Durante o Brasil Colônia e o Império do Brasil, os principais agentes repressores eram o sistema escravocrata em conjunto com a Igreja Católica. No final do século XIX, com o fim da escravidão e a proclamação da república no Brasil, o próprio Estado se tornou o principal executor das coerções que atingiram essas religiões.

Assim sendo, no primeiro capítulo, busquei historicizar as religiões afrodescendentes no Brasil, especialmente no Brasil República, procurando identificar quais eram os principais meios de repressão utilizados pelo Estado contra essas religiões. Dessa maneira, também acabei por me inclinar nos processos de resistências que esses povos, nesse caso, os afro-religiosos, exerceram para a continuidade de suas heranças culturais, visto que, essas repressões não eram assistidas de maneira passiva, ou seja, houve diversos processos de resistências e, alguns deles são apontados no decorrer da dissertação.

¹ Para ver sobre: XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Limites conceituais no estudo das religiões afrodescendentes. In: SANTOS, Gevanilda; SILVA, Maria Palmira da. (Orgs.). *Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

Ademais, realiza-se um breve levantamento bibliográfico do objeto de estudo, as religiões afrodescendentes, indicando alguns autores que se debruçaram sobre o assunto, em especial autores acadêmicos, assim como, os principais temas e inovações de seus trabalhos.

Na segunda metade do século XX, especialmente a partir da década de 1970, foram criadas em diferentes partes do Brasil, organizações negras de enfrentamento ao racismo e a discriminação racial que atinge o povo negro. Em 1978, o Movimento Negro Unificado (MNU) foi criado buscando aglutinar as organizações e lutas antirracistas existentes no país. Diante desse contexto, a importância do movimento negro e dos demais movimentos e organizações que surgiram em momentos pós-MNU é abordada no segundo capítulo, buscando identificar se existiam discussões voltadas para as especificidades das religiões afrodescendentes

Além do processo de criação dessas organizações negras durante a década de 1970, incluindo o próprio MNU, o eco das discussões realizadas nesses espaços militantes, repercutiu nos debates políticos, incluindo nos âmbitos institucionais, nos partidos políticos recém formulados, dado o contexto repressivo da Ditadura Civil-Militar, e, posteriormente no processo de elaboração da nova Constituição brasileira.

Posto isto, analisa-se o contexto de formação e crescimento dessas organizações negras, especialmente o MNU, verificando alguns dos debates que embasaram essas instituições. Essa análise abrange o contexto de formação dessas organizações, passando pelo processo da constituinte, a inserção da questão racial na agenda política brasileira, tal como, a criação de órgãos voltados para lidar com a temática racial.

Percebe-se que de início, o debate sobre as religiões afrodescendentes não estava inserido nas pautas do movimento negro. Essa demanda foi se incorporando aos poucos, no decorrer da década de 1980 e se intensificando na década de 1990, chegando a atingir políticas de promoção da igualdade racial específicas para essas religiões nos anos 2000.

Portanto, busquei identificar na história do movimento negro contemporâneo, isto é, a partir de 1978, a inserção do debate acerca das religiões afrodescendentes até meados dos anos 2000, dado que, a partir desse momento, houve na história do Brasil, uma intensificação do processo de institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial. Algumas dessas políticas acabaram por se vergar para as religiões afrodescendentes e sobre esse debruçamento que foi desenvolvido o terceiro capítulo.

O processo de formulação e implementação das políticas de promoção da igualdade racial, a diferença entre políticas públicas, ações afirmativas, políticas de Estado e de governo também são apontadas no decorrer do terceiro capítulo. Após estabelecer a diferença conceitual, realiza-se um desdobramento acerca das políticas de promoção da igualdade racial, sendo que, algumas das especificidades das religiões afrodescendentes, foram incorporadas por essas políticas.

Políticas públicas de caráter específico, nesse caso, as políticas de promoção da igualdade racial, percorrem um longo caminho iniciado há décadas de lutas e reivindicações, sobretudo pela grande atuação do movimento negro e de organizações de mulheres negras, como nos aponta Matilde Ribeiro (2013), pesquisadora e ex-ministra da SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) da Presidência da República².

No âmbito internacional, a realização da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial e as Intolerâncias Correlatas (Conferência de Durban), realizada em 2001, na África do Sul, deu um grande impulso para a implementação dessas políticas. O temário da conferência retratou ampla agenda política e a Declaração de Ação de Durban. O ponto de partida foi o reconhecimento de quem são as vítimas de racismo, da discriminação racial, da xenofobia e outras formas de intolerância. Essas declarações estimularam os estados signatários a se movimentarem para a implementação de políticas de igualdade racial, dentre eles o Brasil³.

Consequentemente, em 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), secretaria essa que possuía o status de ministério e após a sua criação no ano de 2003 era o principal órgão federal responsável pela formulação, implementação e avaliação de políticas de promoção da igualdade racial a nível nacional. Em vista disso, uma das fontes eleitas para análise é o relatório de gestão da SEPPIR, correspondente às políticas de promoção da igualdade racial implementadas e avaliadas entre os anos de 2003-2006. Ademais, esse relatório também indica a inserção das abordagens sobre as religiões afrodescendentes na agenda política brasileira.

² RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PUC – SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2013, p. 134.

³ RIBEIRO: 2010. *Op. Cit.*, p. 149.

A importância deste documento reside em verificar sobre o que estava sendo implementado, debatido e discutido, além do que deveria estar sendo realizado no tocante às políticas de promoção da igualdade racial, inclusive no campo religioso.

Analisando essas políticas, foi possível identificar que grande parte delas estavam voltadas para o combate à intolerância religiosa, intolerância essa na qual, na presente dissertação, denomino enquanto racismo religioso, dado que, o racismo é um fator que colabora para que haja grandes quantidades de ataques às religiões afrodescendentes conforme pode ser observado no decorrer da pesquisa.

Levando em consideração que os elementos africanos, afro-brasileiros e indígenas presentes nas religiões afrodescendentes são os principais alvos de ataques, além do histórico de perseguições em que foram submetidas essas religiões, busco realizar para a contribuição de uma episteme em construção, a do racismo religioso, pois, em grande parte, a intolerância religiosa direcionada para as religiões afrodescendentes são frutos do racismo existente na sociedade brasileira.

Desse modo, além de buscar identificar sobre o que as políticas de promoção da igualdade racial voltadas para as religiões afrodescendentes abordaram, procurei identificar quais eram os principais agentes repressores na contemporaneidade, nesse caso, determinados grupos neopentecostais e em grande parte ligados à partidos políticos e ao poder público.

Atualmente, grande parte das violações que atingem as religiões afrodescendentes advém desses grupos neopentecostais, ligados à determinadas igrejas, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Esses grupos neopentecostais fundamentalistas começaram a agir na sociedade brasileira com demasiada força a partir da década de 1970, momento em que é identificado na literatura do assunto como a emergência da terceira onda do movimento pentecostal no Brasil, o neopentecostalismo⁴. Algumas características que identificam essa terceira onda são, a conversão em massa, o uso de meios midiáticos não só para a propagação dos ideais dessas igrejas, mas, também a realização de uma guerra santa contra outras religiões, especialmente as religiões afrodescendentes.

⁴ Para ver sobre o movimento pentecostal no Brasil: SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA* 13(1): 2007.

Portanto, as políticas de promoção da igualdade racial analisadas, ajudam a compreender o processo de valorização das religiões afrodescendentes, não só nas discussões do movimento negro, mas, também na agenda política brasileira. No desdobramento da história do Brasil, a população negra reagiu de diferentes maneiras para manter suas tradições religiosas vivas na memória de seus descendentes, portanto, a atribuição ao papel desenvolvido por esses indivíduos, tal como, as organizações militantes antirracistas e dos afro-religiosos não é por acaso, mas sim, a tentativa de estabelecer o papel ativo que o povo negro mantém e mantiveram em suas histórias.

Capítulo I - Religiões afrodescendentes: possíveis centros de resistência cultural do negro na história do Brasil

As religiões afrodescendentes correspondem a uma variedade de complexos religiosos abarcando distintas religiões existentes em solo brasileiro. Em uma pesquisa organizada pela Fundação Perseu Abramo em parceria com Fundação Rosa Luxemburgo, Xavier (2005) indica a indispensabilidade de reinvenção dos conceitos que se referem à essas religiões⁵. Dessa maneira, para buscar melhor compreensão desse cenário multifacetado, respalda-se na reflexão de Xavier, no qual, optou pela construção de um conceito guarda-chuva, as “religiões afrodescendentes”, incluindo dois termos que estão contidos no primeiro, religiões afro-brasileiras e religiões de matrizes africanas. A diferença entre ambas é apontada da seguinte maneira:

Para efeito de análise, consideram-se religiões afro-brasileiras aquelas que se desenvolveram no país a partir do contato com a experiência africana, como a umbanda e espiritismo. Foram consideradas religiões de matrizes africanas aquelas que reivindicam essa condição: os candomblés de matrizes nagô (ketu), jeje e bantu⁶.

O sociólogo Durkheim, no início do século XX, define a religião enquanto o conjunto de atitudes pelas quais o homem manifesta sua dependência em relação à seres sobrenaturais. Segundo o autor, tais práticas e crenças são na verdade qualidade de produtos humanos e não o contrário, ou seja, o sagrado não define as práticas e relações sociais e sim o inverso. Portanto, para Durkheim a religião é a própria sociedade transfigurada em algo. Ademais, afirma que a religião nasce a partir do momento que há uma diferença entre o sagrado e o profano⁷.

Posterior à Durkheim, Mircea Eliade (1959) salienta esse complexo dialético do sagrado e do profano. Para Eliade o sagrado se dá por meio de sua relação binária com o profano, isto é, existe uma separação do que é considerado sagrado e do que é considerado profano⁸. Essa divisão é utilizada para definir o que é tido enquanto elementos religiosos

⁵ A obra referida se trata de: XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Limites conceituais no estudo das religiões afrodescendentes. In: *Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI*. SANTOS, Gevanilda; SILVA, Maria Palmira da. (Orgs). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005, pp. 111-117.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 19-20.

(sagrados) e não-religiosos (profanos), porém, o emprego dessas conceituações se torna problemático para analisar as religiões afrodescendentes.

Conforme apontado por Nascimento (2016), não nos deparamos nos candomblés e também em outras religiões afrodescendentes com uma “percepção binária” de sagrado e profano da realidade, pois tanto os elementos considerados sagrados como os profanos estão em um universo interligado “para os quais as divindades são imanentes a um mesmo mundo, sendo presentes e participando deste todo articulado”⁹.

O termo religião pode ser aplicado em um sentido mínimo ao se referir às distintas culturas africanas e até mesmo determinadas culturas afro-brasileiras, visto que a religião em algumas partes da África é predominantemente pessoal e não institucional como o cristianismo vem a ser¹⁰. Nesse caso, a religião está imbricada na vida social dos indivíduos em todas as suas instâncias, não existindo uma separação do que é considerado religioso (sagrado) e não-religioso (profano), pois, tudo faz parte de um mesmo universo, o universo das tradições africanas¹¹.

Em concordância com Hampaté Bâ (2010), matéria e espírito não estão dissociadas tal como religião, ciência, artes e demais atividades sociais. Nas tradições africanas tudo está relacionado¹². Essa concepção de mundo, em grande parte é herdada pelas religiões afrodescendentes. Posto isto, levando em consideração o possível potencial de ter uma posição de resgate às tradições africanas que essas religiões exerceram e ainda exercem na sociedade brasileira, buscando rearticular elementos africanos no Brasil, influenciados também por práticas autóctones, utiliza-se na presente dissertação, a reflexão estabelecida por Nascimento (2016) de adotar as religiões afrodescendentes enquanto um modo de vida *continuum* entre o Brasil e África¹³.

⁹ NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016, p. 161.

¹⁰ WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

¹¹ A presente dissertação adota o termo religião em seu sentido mínimo conforme estabelecido por Wiredu, no entanto, se trata de uma episteme em construção ao se referir às “religiões afrodescendentes” enquanto “tradições afrodescendentes” evitando o termo religião em seu sentido ocidental.

¹² BÂ, Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.), *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 169.

¹³ NASCIMENTO: 2016. *Op. Cit.*, p. 162.

Dessa maneira, emprega-se o termo religiões afrodescendentes buscando aglutinar as distintas práticas religiosas afro-brasileiras e de matrizes africanas estabelecidas no Brasil. A perspectiva admitida é considerá-las possíveis centros significativos de resistência cultural negra na história do país¹⁴, além de importantes agentes formadoras de uma identidade afro-brasileira positiva. As religiões afrodescendentes são, portanto, religiões de resistência perante a uma cultura imposta, a cultura do colonizador branco, europeu e cristão, visto que, mesmo após séculos de perseguições e ataques esses espaços permanecem ativos em nossa sociedade.

1.1 Resistência cultural na formação das religiões afrodescendentes no Brasil

Em relação à cultura de resistência, Limonta (2009) em sua tese de doutorado, realiza um estudo comparativo da *Santería* cubana¹⁵ e dos candomblés brasileiros de tradição *yorubá*. O objetivo da autora é analisar os perfis identitários dessas religiões enquanto culturas de resistência perante a cultura imposta pelos grupos dominantes durante séculos de colonialismo e escravidão. Em seu trabalho, Limonta destaca as trajetórias históricas dessas religiões no recorte temporal selecionado, entre a década de 1950 até os anos 2000, buscando demonstrar como elas sobreviveram e reagiram em diferentes situações de confrontos e enfrentamentos e como nos adverte, “de um mundo racista, globalizado, neoliberal e, por conseguinte, excludente”¹⁶.

No entanto, podemos observar no decorrer da história do Brasil que a perseguição às religiões afrodescendentes existe desde o período colonial, ora pelo sistema escravista e suas inúmeras consequências desastrosas para as populações africanas e afro-brasileiras que foram escravizadas, ora pela Igreja Católica, religião oficial de Portugal e, conseqüentemente, de sua colônia no continente americano.

Por mais que o Tribunal da Santa Inquisição, poderoso instrumento de repressão às condutas religiosas que não fossem católicas e/ou consideradas inimigas de Cristo, não agisse com demasiada força no Brasil Colonial, em comparação a sua atuação em Portugal, a

¹⁴ Possíveis centros de resistência da história do negro no Brasil, pois não necessariamente esses espaços afro-religiosos são de fato locais de resistência negra.

¹⁵ A *santería* cubana é uma religião afrodescendente bastante similar ao candomblé brasileiro, porém, contém suas especificidades. Para ver sobre a *santería*: LIMONTA, Ileana de las Mercedes Hodge. *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*, Tese (História Social) – UFBA (Universidade Federal da Bahia), Salvador, 2009.

¹⁶ LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 18.

combinação de ambos os elementos, escravidão e catolicismo serviu como os principais agentes de repressão às religiões afrodescendentes durante todo o período colonial.

Ao longo do século XIX, durante o Brasil Império a represália prosseguiu extremamente hostil, principalmente advinda da Igreja Católica e dos senhores e senhoras escravistas, ou seja, não muito diferente do período colonial. Entretanto, é durante esse contexto, na primeira metade do século XIX que passaram a estruturar e organizar-se enquanto centros religiosos, os candomblés mais antigos que temos conhecimento¹⁷, principalmente na região nordeste, em estados como Bahia, Pernambuco e Maranhão, além do Rio Grande do Sul na região sul do país.

Isso não significa que antes do século XIX não existiam outras religiões afrodescendentes, inclusive em outras regiões do país. Durante o período colonial essas religiões eram chamadas genericamente de calundus e mais tarde, no século XIX passaram a ser denominadas candomblés. Santos (2008) ao analisar os candomblés a partir do processo de transição de tradições domésticas principalmente rurais, dos chamados calundus aos primeiros terreiros de candomblé, caracteriza-os enquanto organizações políticas, sociais e religiosas existentes desde o período colonial¹⁸.

Diante disso, é durante o século XIX que surgiram e se consolidaram alguns terreiros de candomblé de grande notoriedade nacional, principalmente de ascendência *ketu/nagô*¹⁹ e

¹⁷ Alguns dos candomblés mais antigos que temos conhecimento, fundados no século XIX, no estado da Bahia são: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), fundado na Barroquinha por volta de 1830 e transferido para o Engenho Velho no ano de 1890; A Casa de Oxumarê (*Ilê Ôsumàrê Aráká Àse Ôgòdó*), que surge por volta de 1836; O Terreiro do *Gantois* (*Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê*), uma dissidência da Casa Branca do Engenho Velho, fundado em 1849; O Terreiro do *Alaketu* (*Ilê Axé Mariolajé*) data de 1858 segundo documentos formais. Para ver sobre a formação e origem desses terreiros: SERRA, Ordep. *Ilê axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - Laudo Antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia*. 2008; Sobre a origem do Terreiro do *Gantois*: CASTILHO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 2010, p. 104; SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. *Afro/Ásia*, n. 29/30, 2003. pp. 345-379. O site da Casa de Oxumarê contém informações sobre sua história e origem no século XIX. <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13> - acesso em 30 de janeiro de 2019.

¹⁸ SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do Calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e africanidades*, Rio de Janeiro, Ano 1 – n 1, Maio de 2008.

¹⁹ *Ketu* foi uma das capitais do Império *Yorubá*. Localiza-se hoje na atual República do Benin, antigo Daomé. O candomblé de nação *ketu* tem suas origens nos povos que habitavam essa região e vieram para o Brasil na condição de escravizados. É uma das nações de candomblé mais populares no Brasil, entretanto, partilhou do processo de transculturação com outros povos antes mesmo da chegada dos europeus na África Ocidental e posteriormente no contexto da diáspora africana forçada.

Os *nagôs* eram designações referentes aos escravizados de língua *yorubá*. Porém, existiam diversos grupos que falavam esse idioma, sendo assim, é um termo genérico para se referir à diferentes etnias, provenientes do centro-sul do antigo Daomé e sudeste da Nigéria, a região da *Yorubaland*. Para ver mais detalhadamente sobre o uso da denominação *nagô* ver: SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto de Ègun*

de ascendência jeje²⁰. Essas tradições religiosas trazidas pelos povos *yorubás* e também por outros grupos, em especial os povos de origem *fon* vão servir de modelo para a emergência dos primeiros terreiros de candomblé, o modelo jeje-nagô. Consequentemente, essas tradições religiosas também vão incorporar elementos de outros grupos, essencialmente dos povos bantus²¹ e dos indígenas das mais diversas etnias que aqui já se encontravam no momento de chegada dos *fons* e *yorubás*. Portanto, por mais que essas casas mantinham um modelo jeje-nagô, foi impossível não adquirir influências desses povos, os bantus e os indígenas.

1.2 A diversidade das religiões afrodescendentes no Brasil

A importância em indicar a diversidade existente no cenário das religiões afrodescendentes, contribui para a não homogeneização dessa religiões, mostrando suas diferenças e semelhanças. Além disso, as políticas de promoção da igualdade racial implementadas nos anos 2000 que foram direcionadas à essas religiões, não eram específicas apenas da umbanda ou do candomblé, mas sim, buscavam atender a grande teia existente nesse universo.

A uniformidade étnica das religiões afrodescendentes no Brasil foi praticamente impossível dado o processo diaspórico, no qual foram submetidos os africanos e afrodescendentes durante o período da escravidão. Em consequência disso, conforme apontado por Mãe Stella de Oxóssi, famosa *Iyalorixá*²² baiana falecida no fim de 2018, no

na Bahia. 11ª ed. Petrópolis: Editora vozes, 2002. Sobre as diferentes etnias africanas que vieram para o Brasil ver: LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*; CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978; PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

²⁰ Os jejes eram denominações para se referir aos diferentes grupos de língua *fon*, oriundos sobretudo da região da atual República do Benin. Vieram para o Brasil principalmente no século XVIII e são grupos significativamente populosos em algumas regiões do país como Bahia e Maranhão. Um dos primeiros terreiros de matriz jeje que temos conhecimento é o Terreiro do Bogum, situado no estado da Bahia. Sobre a formação do candomblé de nação jeje na Bahia e o surgimento do terreiro do Bogum ver PARÉS: 2007, *Op. Cit.*

²¹ Os Bantus constituem um grande tronco etnolinguístico, oriundos do centro-sul da África, possuindo diversos grupos étnicos que pertencem a essa denominação e falantes de diferentes línguas. Os que vieram para o Brasil eram principalmente da atual Angola, Congo e Moçambique, embora se atribuíssem aos escravizados de forma aleatória suas supostas proveniências, elas não necessariamente correspondiam às suas verdadeiras regiões de origem. Entre alguns povos podemos citar: caçanjes, benguelas, rebolos, cambindas, muxicongos, macuas, angicos, dentre outros. CARNEIRO: 1978, *Op. Cit.*, p. 17-18. Sobre a expansão banta no continente africano ver: LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de Banto e sua expansão. In: *História geral da África, III: África do século VII ao XI* / editado por Mohammed El Fasi – Brasília : UNESCO, 2010, pp. 169-195.

²² *Iyalorixá*, *yalorixá* ou *ialorixá* é o nome dado a sacerdotisa chefe dos terreiros de candomblé de nação *ketu*, também conhecidas como mães-de-santo.

Brasil não existe nação de candomblé pura²³. Segundo Mãe Stella, o processo de formação das religiões afrodescendentes não permitiu que se mantivessem elementos apenas de determinados grupos étnicos africanos como os *yorubás* ou os jejes. O que de fato houve, como dito anteriormente, foi um processo de transculturação entre esses povos, principalmente com os grupos bantus e os indígenas, além da existência de nações de candomblé menos difundidas²⁴.

O conceito de nação, portanto, é utilizado não só como identidade cultural de determinadas comunidades para se diferenciar entre si, mas, também de reconhecer os elementos oriundos prevaletentes do grupo identitário em questão, visto o processo de transculturação que essas religiões sofreram. Entretanto, a nação vai adquirir mais um caráter religioso do que de ascendência étnica, isto é, no contexto diaspórico a família religiosa substitui a família consanguínea²⁵.

1.2.1 As regiões Nordeste, Norte e o Rio Grande do Sul

Além das diferentes nações de candomblé, as religiões afrodescendentes possuem particularidades dependendo da região do Brasil em que se encontram. O sociólogo Roger Bastide na década de 1960 realizou um estudo sobre a diferenciação geográfica dessas religiões no país²⁶. No estado do Maranhão é muito comum a denominação Tambor-de-Mina, principalmente nas casas de matrizes jeje e/ou nagô. Esse modelo de religião se espalha para o Piauí e também para a região norte, sobretudo nos estados do Pará e Amazonas.

Nessas regiões o Tambor-de-mina se difunde com práticas religiosas indígenas, entretanto, conforme analisado por Campelo e Luca (2007), as duas religiões afrodescendentes de maior visibilidade no Pará são a Mina²⁷ e o candomblé. Ainda no norte

²³ SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2ª ed. Salvador: Assembleia legislativa do Estado da Bahia, 2010, p. 147.

²⁴ Além das nações de candomblé mais conhecidas nacionalmente, *ketu*, jeje e angola, existem outras denominações. Aqui cito apenas algumas dessas: *ijexá*, *egbá*, *efã*, *alaketu* que são ramificações de matriz *yorubá*, *jeje-mahim*, jeje-nagô, *ketu-angola*, congo, angola-congo, xambá, caboclo.

²⁵ PARÉS: 2007, *Op. Cit.*, p. 102. Sobre a família de santo nos candomblés baianos ver: LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2ª ed. Salvador: Editora Corrupio, 2008.

²⁶ Para mais detalhes consultar: BASTIDE, Roger. A geografia das religiões africanas no Brasil. In: *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações*. v. 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971, pp. 243-305.

²⁷ A mina é uma religião afrodescendente, principalmente oriunda dos povos jejes, encontrada na região norte, sobretudo no estado do Pará. Sofreu o processo de transculturação com outras religiões, principalmente com o candomblé de nação *ketu* e a umbanda. Sobre a mina no estado do Pará ver: CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Tássia Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas: Dossiê religião*. n. 4, abril/julho 2007, pp. 1-27.

do país é possível encontrar denominações religiosas afrodescendentes contendo significativos elementos indígenas chamadas de babaçúê e pajelança²⁸.

Nos estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe, devido a influência e a popularidade do orixá Xangô, considerado o IV rei do Império de Oyó, região sudoeste da atual Nigéria, algumas religiões afrodescendentes receberam esse nome e são conhecidas como xangôs. Basicamente, os xangôs pernambucanos são bastante similares aos candomblés baianos, no qual, cada terreiro se diz pertencer à uma nação, sendo que grande parte adota o modelo jeje-nagô²⁹. Além dos xangôs, outra religião afrodescendente também encontrada na parte leste da região nordeste é a jurema, no qual, podemos afirmar que possui origens afro-indígenas³⁰.

A jurema se caracteriza pelo uso da bebida feita de uma planta do mesmo nome sendo fundamental no desenvolvimento de suas práticas religiosas. Oriunda de tradições indígenas, se difundiu com elementos afrodescendentes, pois conforme apontado por Barros e Mota (2008) a maioria das espécies conhecidas como jurema tem origem nativa brasileira. Portanto, provavelmente os negros passaram a ter contato e conhecimento da jurema no Brasil³¹. Essencialmente a jurema se volta para as entidades, também chamadas de encantados, particularmente de ancestralidade indígena e afro-brasileira, além dos orixás do candomblé.

A região sul do país, principalmente no estado do Rio Grande do Sul e nos países vizinhos, Uruguai e Argentina, determinadas religiões afrodescendentes receberam o nome de batuque e como o candomblé se dividem em nações, sendo as mais conhecidas, jeje, *ijexá*, *jeje-ijexá*, *oyó* e cabinda. O batuque é bastante similar ao candomblé baiano, porém, possui inúmeras especificidades litúrgicas e regionais, entretanto, ambas possuem em comum a tradição dos orixás, essencialmente do panteão jeje-nagô. Segundo Oro (2008) as religiões

²⁸ O babaçúê é uma religião afrodescendente que surgiu da fusão de elementos jejes, *yorubás* e também indígenas. Essa religião volta-se para os orixás, *voduns* e caboclos. A pajelança contém elementos indígenas significativos em suas práticas religiosas. Sobre as religiões “afro-indígenas” no Maranhão e no norte do país ver: CARNEIRO: 1978, *Op. Cit.*; CAMPELO: 2007, *Op. Cit.*; BASTIDE: 1971, *Op. Cit.*

²⁹ Para um estudo detalhado das religiões afrodescendentes no estado de Pernambuco ver: RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2ª ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de pesquisas sociais, 1978.

³⁰ Sobre a Jurema ver: SANTIAGO, Idalina. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualit@s Revista eletrônica*, v7. n.1, 2008; BARROS, José Flávio de Pessoa; MOTA, Clarice Novais da. Como a jurema nos disse: representações e drama social afro-indígena. In: LARKIN, Elisa. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 3), pp. 229-250.

³¹ BARROS; MOTA: 2008. *Op. Cit.*, p. 237.

afrodescendentes de maior expressividade no Rio Grande do Sul são o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada, essa última congrega elementos tanto do Batuque como também da Umbanda³².

1.2.2 A macumba no Sudeste do país e o surgimento da umbanda e da quimbanda

A macumba teve como surgimento a região sudeste do Brasil, principalmente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e em menor escala Minas Gerais³³. Provavelmente, a macumba teria precedido a umbanda conforme indicam alguns pesquisadores³⁴. Carneiro (1978) ainda faz uma diferenciação de classe entre ambas e segundo ele, a macumba satisfazia a necessidade dos pobres enquanto a umbanda à dos ricos³⁵.

A umbanda durante o contexto de sua formação, enquanto religião, se aproxima do espiritismo kardecista, doutrina religiosa formulada por *Allan Kardec* no século XIX na França. Esta religião busca a explicação do movimento cíclico do espírito na Terra, desde sua materialização em um corpo humano, passando pelo momento da desencarnação e sua consequente evolução até a hora de reencarnar em um novo corpo, dando continuidade à esse processo cíclico.

Assim sendo, o kardecismo vem para o Brasil no final do século XIX e conquista uma pequena parcela da classe média branca brasileira e de profissionais liberais, se expandindo por todo o país no começo do século XX³⁶.

A incorporação da perspectiva kardecista na umbanda se dá em combinação com elementos católicos como as rezas ao pai nosso e ave maria, a veneração de santos católicos, o uso de crucifixos e terços e também elementos indígenas, tal qual, o uso do fumo e principalmente entidades chamadas de caboclos e caboclas. A umbanda pode ser considerada uma religião afro-brasileira, dado o contexto de sua formação e origem por meio do contato com diversos grupos étnicos originando suas práticas religiosas³⁷.

³² ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, Jan./Jun. 2008, p.10. Para ver um estudo mais detalhado sobre o Batuque no Rio Grande do Sul: CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 2006.

³³ CARNEIRO: 1978, *Op. Cit.*, p. 29.

³⁴ Sobre o surgimento da macumba e posterior formação da umbanda ver: CARNEIRO: 1978, *Op. Cit.*, p. 29; PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 129.

³⁵ CARNEIRO: 1978. *Op. Cit.*, p. 30.

³⁶ PRANDI: 2005, *Op. Cit.*, p. 87

³⁷ Para ver sobre a formação da Umbanda no Estado de São Paulo: NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

Os templos de Umbanda da mesma maneira que os terreiros de candomblé possuem sua própria autonomia, sendo o zelador da casa (pai ou mãe de santo) a autoridade suprema, diferentemente de Igreja Católica que recebe as orientações advindas de um único lugar, o Vaticano. Essa autonomia também contribuiu para que grande parte desses templos adotassem elementos kardecistas, assumindo o nome de centros espíritas, visto que, era também uma maneira de preservar essas práticas das perseguições policiais comumente no início do século XX. Segundo Negrão (1996) “A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas”³⁸.

A umbanda é caracterizada pela devoção ao deus cristão e à Jesus Cristo, aos orixás do panteão *yorubá* e as entidades³⁹ dos antepassados. Essas entidades são o foco central das práticas religiosas umbandistas. No plano espiritual, algumas dessas entidades não foram introduzidas de imediato no panteão da umbanda. Diferente dos caboclos e dos pretos-velhos considerados os guias da direita, representando conseqüentemente a sabedoria dos povos indígenas e dos afrodescendentes e africanos escravizados, os exus e pombas-giras, o povo da rua ou da esquerda, maneira como são conhecidos popularmente, são espíritos de pessoas desencarnadas e conforme ressalta Prandi (2001) homens e mulheres de condutas questionáveis visto de uma perspectiva cristã⁴⁰.

Essas entidades, os exus e pombas-giras, vêm a terra para atender aos pedidos dos seres humanos, assim como, os demais guias umbandistas, porém, no contexto de formação da umbanda, de início, o povo da rua foram repudiados, uma vez que, de acordo com a perspectiva kardecista comumente adotada pelas umbandas no começo do século XX, esses espíritos eram rudes demais para “trabalhar”, além de serem classificados em um grau de evolução inferior aos demais guias, surgindo até mesmo a noção de alto e baixo espiritismo, o primeiro se referindo aos terreiros de umbanda mais próximos de práticas kardecistas e o

³⁸ NEGRÃO: 1996. *Op. Cit.*, p. 64

³⁹ Na umbanda, entidades ou guias são os espíritos desencarnados que vêm a terra “trabalhar” como é dito pelos umbandistas, para auxiliar na vida dos seres humanos por meio de consultas espirituais. As entidades cultuadas são muitas e variam conforme a linha em que ela é solicitada, por exemplo, Preto velho na linha de Oxalá, Caboclos na linha de Oxóssi e assim por diante. Para ver sobre as entidades na umbanda: SILVA, Wagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

⁴⁰ PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.50, pp. 46-63, junho/agosto 2001. Entretanto, é extremamente problemático a concepção desse autor em relação aos exus e pombas-giras, pois, estabelece equivalências entre o universo católico e os de matrizes africanas dado que, ao afirmar que são espíritos que possuem condutas questionáveis é notável a perspectiva cristã ocidental diante dessa análise.

segundo à tudo o que era considerado magia e sortilégio, inclusive os trabalhos com os exus e pombas-giras⁴¹.

Diante desse contexto, no início do século XX surgiu a Quimbanda, religião afrodescendente que vai ocupar-se somente com a chamada linha da esquerda, os exus e pombas-giras. A quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da umbanda, visto que, os espíritos considerados “inapropriados” que foram anteriormente repudiados por grande parte das umbandas, passaram a ser incorporados nas práticas quimbandistas, sendo muito comum no imaginário popular a classificação da umbanda como a religião que faz o bem e a quimbanda a feitiçaria envolvendo práticas do mal⁴².

Os exus e pombas-giras são conhecidos por lidarem com questões cotidianas e atender rapidamente quem solicita sua ajuda, principalmente no que diz respeito a dinheiro, amor, sexo e prosperidade instantânea. A Quimbanda é muito procurada e igualmente mal vista, tanto pelo povo de santo⁴³, como por indivíduos alheios às religiões afrodescendentes, dada a conotação de magia e sortilégio que essa religião possui. Porém, ao mesmo tempo é bastante solicitada, pois conforme apontado previamente, os guias de esquerda são famosos por rapidamente atenderem seus clientes, do mesmo modo, é duramente criticada por não fazer uma distinção entre pedidos que são considerados bons e maus.

É importante ressaltar que esse maniqueísmo (divisão entre bem e mal) faz parte da visão judaico-cristã de mundo. Condena-se como pecado tudo aquilo que não pertence ao universo cristão, inclusive outras práticas religiosas. Para diversos povos africanos como os *yorubás*, antes do colonialismo europeu essa dualidade não fazia parte de suas concepções cosmológicas⁴⁴. Após o avanço da colonização europeia e conseqüentemente a introdução do cristianismo europeu no continente africano e americano, essa percepção cristã maniqueísta passou a ser atribuída às religiões afrodescendentes, deturpando-as como tem acontecido, sobretudo com a quimbanda. Todavia, atualmente a maioria das casas de umbanda e grande parte dos candomblés incorporaram as entidades como os exus e pombas-giras em suas cerimônias, ocorrendo festas especiais para essas entidades⁴⁵.

⁴¹ NEGRÃO: 1996, *Op. Cit.*, p. 57.

⁴² PRANDI: 2005, *Op. Cit.*, p. 81

⁴³ Povo de santo é uma denominação às pessoas que pertencem a alguma religião afrodescendente.

⁴⁴ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Companhia das letras, São Paulo, 2001, p. 40-41; Sobre a concepção de não-binarismos entre bem/mal ver: NASCIMENTO: 2016, *Op. Cit.*, p. 159.

⁴⁵ Sobre a incorporação das entidades exus e pombas-giras no candomblé ver: PRANDI, Reginaldo. Pomba-gira e as faces inconfessas do Brasil. In: *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 139-164; PRANDI: 2001, *Op. Cit.*

1.2.3 A tradição dos egunguns

Uma religião afrodescendente menos conhecida se comparadas às citadas anteriormente é a tradição dos *eguns*, também conhecido como tradição dos *egunguns*. Essa modalidade reproduziu-se na Ilha de Itaparica no estado da Bahia existindo pouquíssimos espaços como esses fora dessa região. De acordo com Theodoro (2008) “o culto dos antepassados, entretanto, não pode se confundir com o culto de orixás, já que cada um deles tem sua doutrina e liturgia própria”⁴⁶.

Por mais que no candomblé e outras religiões afrodescendentes também exista a reverência aos antepassados, uma estrutura religiosa para lidar apenas com esses *eguns* é observada somente na tradição aos *egunguns*, pois muito pouco se manteve no Brasil e até mesmo o pouco que sabemos, conforme Bastide ressalta (2001), é devido ao fato de que o “culto dos *eguns* pertence, na Bahia, a Sociedade dos *Eguns* e tanto aqui como na África é uma “sociedade secreta”⁴⁷.

Deoscóredes Maximiliano dos Santos, também conhecido como Mestre Didi foi um famoso sacerdote que pertenceu à sociedade dos *eguns*, atingindo o posto máximo, o *Alapini*, como é chamado o sacerdote supremo, visto que, é uma religião restrita aos homens. Mestre Didi era filho biológico de uma famosa *iyalorixá* da Bahia, Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como "Mãe Senhora", a terceira mulher a assumir o comando do famoso terreiro *Ilê Axé Opó Afonjá*, centro religioso que Mestre Didi descreve em um livro contando a história de sua formação, “História de um terreiro nagô” publicado no ano de 1988⁴⁸.

É certo que existem outras religiões afrodescendentes pelo país, entretanto, pretende-se estabelecer as mais difundidas nacionalmente para compreender a diversidade desse universo religioso no Brasil. Independentemente do segmento religioso, no contexto da diáspora africana para o continente americano, as religiões afrodescendentes constituem importantes centros de resistência e luta do negro por sua liberdade e universal integração⁴⁹.

1.3 A resistência continua durante o início do século XX

⁴⁶ THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: LARKIN, Elisa. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 71.

⁴⁷ BASTIDE: 2001, *Op. Cit.*, p. 135. Sobre a tradição dos Egunguns ver: SANTOS: 2002, *Op. Cit.*

⁴⁸ Ver a obra completa de Mestre Didi: SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos, Mestre Didi. *História de um terreiro nagô*, 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.

⁴⁹ THEODORO: 2008, *Op. Cit.*, p. 83

O Brasil possui uma grande variedade no tocante às religiões afrodescendentes conforme visto anteriormente. Do Tambor de Mina ao Batuque, as mais diferentes nações de candomblé, as umbandas que estão espalhadas por todo o país, da Jurema ao Babaçuê, muitas dessas práticas possuem inúmeras similaridades, mas, também suas especificidades litúrgicas, regionais e culturais. Essas religiões foram alvos de perseguições e intolerâncias, práticas as quais, conforme alertamos na introdução, classificamos na presente dissertação de racismo religioso. Essas condutas também aconteceram no decorrer da história do Brasil Republicano, visto que, durante o Brasil Colonial e Imperial elas também estavam sujeitas aos mais diversos tipos de violências e represálias. De acordo com Limonta (2009):

No Brasil, País que de Império se converteu em República Federal, em 1889, dirigida inicialmente pelos militares, a troca de poderes não contemplou os interesses das diferentes classes sociais do País, mas sim o capital econômico e financeiro das elites do café e do gado de São Paulo e Minas Gerais respectivamente, que deram um golpe de Estado... consignavam o desprezo para com a população negra, considerada, desde os tempos da escravidão, como uma subclasse, desinteressada pelo trabalho e com déficit de qualificação⁵⁰.

O tratamento voltado às religiões afrodescendentes não foi diferente daquele dado a população negra e a perseguição policial ocorreu de maneira bastante intensa no primeiro terço do século XX. Braga (1995) realizou um estudo denominado de “um esboço de história da repressão policial aos candomblés da Bahia” e elaborou um roteiro linear dessas ocorrências que foram lembradas por alguns velhos líderes religiosos ou por outros mais jovens indicando a constante repressão que essas religiões padeciam⁵¹.

É preciso lembrar que o racismo científico, isto é, a ideia da superioridade racial branca, influenciado por teorias positivistas, evolucionistas e sociais darwinistas advindas do continente europeu estava em voga na sociedade brasileira no começo do século XX. Consequentemente, era predominante essa abordagem racalista dada às religiões afrodescendentes, estigmatizadas pela sociedade sendo consideradas práticas diabólicas do ponto de vista religioso cristão e como práticas fetichistas do ponto de vista científico. Ou

⁵⁰ LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 87.

⁵¹ BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

seja, o termo fetichista carrega uma conotação ligada à feitiçaria, por conseguinte as religiões afrodescendentes eram consideradas tal como⁵².

O Estado brasileiro no final do século XIX adotou a “tentativa” de realizar uma política de branqueamento da população e, fala-se em tentativa, pois de fato não conseguiu apagar as marcas das culturas africanas e afro-brasileiras e nem ao menos eliminar a população afrodescendente. Porém, o saber científico sobre as raças transformou-se em convicções políticas, indicando a manutenção da submissão do povo negro considerado como raça inferior. Nesta direção pensava-se que a possível eliminação da raça negra no Brasil, considerada fator de atraso, era o que fundamentava a prática da eugenia, conforme apontado por Schwarcz (1993)⁵³.

A eugenia era fundamentada pelo racismo científico e propagada por intelectuais como Nina Rodrigues, embasado sobretudo em pesquisadores europeus como Gobineau, um dos principais agentes difusores da eugenia e das teorias racialistas no século XIX, que condenava a “miscigenação entre as raças”. Segundo ele, a miscigenação era considerada abominável e levaria o ser humano a elevados graus de degenerescência considerando que a raça branca era superior às demais⁵⁴. As convicções de Gobineau foram utilizadas para sustentar o racismo científico em detrimento das populações não brancas durante o final do século XIX e nas primeiras décadas do século seguinte.

É importante salientar que o uso do conceito raça pela ciência no século XIX possuía um sentido biológico, porém, a perspectiva adotada na presente dissertação adota uma interpretação baseada na dimensão social e política que a palavra adquiriu com o passar do tempo sendo resignificada por pesquisadores e principalmente pelo movimento negro. De acordo acerca da mudança do significado da concepção de raça Gomes (2010) afirma:

Nesse sentido, rejeitam o sentido biológico de raça, já que todos sabem e concordam com os avanços da ciência de que não existem raças humanas. O conceito de raça é adotado, nessa perspectiva, com um significado político e identitário construído com base na análise do tipo de racismo que existe no

⁵² Sobre o conceito de fetichismo e animismo utilizado por Nina Rodrigues ao se referir às religiões afrodescendentes no final do século XIX e início do século XX consultar: SERAFIM, Vanda Fortuna. Os conceitos “fetichismo” e “animismo” no discurso de Nina Rodrigues. *Em tempos de História*. n. 15, Brasília, jul/dez 2009, pp. 63-74.

⁵³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 60

⁵⁴ Arthur de Gobineau (1816-1882) foi um diplomata e filósofo francês, um dos precursores da eugenia e do racismo científico do século XIX. Condenava a miscigenação e via a sociedade brasileira como degenerada. Em 1855 escreve a obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, visando estabelecer as supostas diferenças que separam as raças humanas.

contexto brasileiro, as suas formas de superação e considerando as dimensões histórica e cultural a que esse processo complexo nos remete⁵⁵.

Desse modo, o racismo científico e a eugenia em conjunto fundamentaram a ideologia do branqueamento e, conseqüentemente, se tornaram as justificativas utilizadas para incentivar a imigração europeia, além de poder possibilitar às gerações futuras o “embranquecimento da população”⁵⁶. Sendo assim, grande parcela dos que habitavam o país, nesse caso, os afrodescendentes, após a abolição da escravatura em 1888 foram marginalizados pela recente República instaurada em 1889.

O novo governo estabelecido não realizou nenhuma política de inserção social da população negra. Pelo contrário, possibilitaram a exclusão social e econômica desses indivíduos, perseguindo suas manifestações culturais, inclusive as religiões afrodescendentes que passaram a ser duramente reprimidas pelo Estado brasileiro e seu aparato jurídico-policia. Repressão essa institucionalizada pelos artigos 157 e 158 do Código Penal brasileiro de 1890, no qual, ambos proibiam a prática de “magia e seus sortilégios”⁵⁷.

Para exemplificar a repressão do Estado perante as religiões afrodescendentes, Limonta (2009) seleciona jornais do estado da Bahia do começo do século XX para verificar as ações do governo de “higienizar” os espaços públicos, principalmente as áreas centrais dos grandes centros urbanos, além das medidas de repressão com o uso da força policial que foram adotadas para afastar os terreiros de candomblés e outros comércios comandados por negros para as zonas periféricas da cidade⁵⁸.

Em conformidade, Braga (1995) afirma que o deslocamento gradativo desses grupos religiosos para zonas periféricas da cidade foi uma das conseqüências mais diretas dessas estratégias. Ainda assim, o autor afirma:

Esse deslocamento para áreas periféricas da cidade, que poderia ser considerado um recuo diante das permanentes incursões e batidas policiais aos candomblés resultou, na verdade, numa forma de vitória, se considerarmos os resultados positivos obtidos a médio e a longo prazo⁵⁹.

⁵⁵ GOMES, Nilma Lino. Educação, relações étnico-raciais e a Lei 10.639/03: breves reflexões. In: BRANDÃO, Ana Paula. (Org). *Modos de fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, p. 22.

⁵⁶ Sobre o pensamento intelectual alicerçado na ideia de raças ver a obra de: SCHWARCZ: 1993, *Op. Cit.*

⁵⁷ Para acessar o código penal de 1890: http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm - acesso em 11 de dezembro de 2018.

⁵⁸ LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 90.

⁵⁹ BRAGA: 2005, *Op. Cit.*, p. 31.

Percebe-se que uma das principais estratégias adotadas de resistência à repressão policial dos candomblés da Bahia foi migrar para as periferias. No estado de Alagoas, Braga (1995) afirma que “a perseguição foi tão cruel que o povo de santo teve praticamente que reestruturar o culto, eliminando o uso dos instrumentos de percussão como os atabaques, e “tirando” os cânticos em baixa voz, para que não fossem admoestados pela polícia”⁶⁰. Dessa maneira, é possível notar que a perseguição às religiões afrodescendentes era institucionalizada pelo próprio Estado utilizando de seu aparato jurídico e policial.

1.3.1 A repressão institucionalizada pelo Estado Brasileiro e a Era Vargas

Após a proclamação da república em 1889 e a promulgação de uma nova constituição em 1891, o Estado brasileiro se tornou laico, porém, a repressão às religiões afrodescendentes continuou ocorrendo. Conforme percebido, as perseguições passaram a ser oriundas do próprio Estado influenciadas por medidas higiênico-sanitárias que se tornaram meios de controle social⁶¹. Essas religiões eram sempre caracterizadas como “primitivas” e relacionadas a uma noção de “atraso cultural” segundo as culturas brancas elitizadas do começo do século XX. Ademais sempre tentavam rebaixar às religiões afrodescendentes à ideia de decadência cultural, seja demonizando-as, utilizando-se de justificativas cristãs ou do discurso científico ocidental eugenista como mostram os recortes de jornais analisados por Limonta (2009)⁶².

A repressão institucional direcionada às religiões afrodescendentes empregou-se constantemente do aparato policial durante a primeira metade do século XX. Verifica-se que o contexto histórico do início do século passado não foi nada favorável para essas religiões, pelo contrário, perseguições e batidas policiais eram comuns e noticiadas pela mídia impressa que, igualmente, propagava notícias tendenciosas acerca do assunto⁶³.

⁶⁰ BRAGA: 2005, *Op. Cit.*, p. 27.

⁶¹ LIMONTA: 2009. *Op. Cit.*, p. 89

⁶² *Ibid.*, p. 126.

⁶³ Alguns trabalhos que utilizam notícias de jornais impressos como fonte histórica para abordar a repressão às religiões afrodescendentes são: BRAGA: 1995, *Op. Cit.*; LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*; NEGRÃO: 1996, *Op. Cit.*; SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

Com o fim da República oligárquica⁶⁴ em 1930, após um golpe de Estado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraíba, depondo o presidente Washington Luís e impedindo a posse do candidato eleito, Júlio Prestes, os principais agentes dessa “estratégia” política nomearam Getúlio Vargas o novo Presidente da República dando início a uma nova fase da história do Brasil, a “Era Vargas”.

A ideia de modernidade do país passou a ser o principal alicerce da Era Vargas (1930-1945), nome do período que ficou conhecido durante a gestão do então presidente⁶⁵. Nela forjou-se a construção de uma nova identidade nacional, para então, criar um sentimento de pertencimento da população brasileira em relação à nova república que se instaurava. A propaganda utilizada pelo governo de Vargas passou a “valorizar” a miscigenação entre as diferentes “raças” que compunham o Brasil, diferentemente do discurso eugenista da década de 1920. No entanto, essa estratégia era uma astúcia para então criar a ideia de que todos faziam parte da nação brasileira, independente de “raça”. Além disso, a figura do indígena foi extremamente romantizada durante esse período, retomando à noção romântica do século XIX do indígena heroico.

Desse modo, o discurso de valorização da miscigenação serviu para criar uma imagem política positiva do presidente Vargas e, de certa maneira, contribuiu para escamotear as desigualdades raciais existentes no Brasil. A repressão às manifestações culturais do povo negro, incluindo as religiões afrodescendentes, foram extremamente intensas durante parte da Era Vargas e diminuíram somente no fim da década de 1930⁶⁶. Diante desse contexto, Gilberto Freyre, sociólogo e antropólogo brasileiro da primeira metade do século XX, publica sua tese sobre o Brasil patriarcal, “*Casa grande e senzala*”. A partir dessa obra, Freyre acabou por difundir a noção de democracia racial, isto é, a convivência harmoniosa entre as três principais matrizes étnicas brasileiras, o negro, o

⁶⁴ Período republicano que vigorou entre (1894-1930). Caracterizado pela alternância de poder entre as elites agrárias de Minas Gerais e São Paulo, também conhecida como a República dos coronéis, a República Velha, República do café com leite ou Primeira República Brasileira. Para ver mais detalhadamente: NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República: O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente - da Proclamação da República à Revolução de 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁶⁵ Sobre Modernidade e Era Vargas ver a obra: FAUSTO, Boris. A vida política. In: GOMES, A. C. (Org.). *Olhando para dentro (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, pp. 90-141.

⁶⁶ LUHIN, Ângela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo (28) : 194-220, dezembro/fevereiro 95/96.

indígena e o branco, oferecendo suporte ideológico para a construção dessa nova identidade brasileira criada durante o governo Vargas⁶⁷.

1.3.2 A democracia racial e os estudos sobre o negro da década de 1930

A história do Brasil é constituída de diferentes matrizes étnico-raciais, ou seja, trata-se de um país multicultural, no qual, distintos grupos formaram o que hoje denominamos como “nação brasileira”. Contudo, as relações aqui estabelecidas não se deram de maneira positiva como por muito tempo se fez acreditar. A ideia de democracia racial difunde esse propósito, a harmonia entre as “raças”, tal como, as relações entre as mesmas são baseadas de maneira harmoniosa. Tal noção, que perdura até os dias atuais, é muito presente no imaginário de grande parcela da população brasileira, no qual vivemos em um país onde brancos, negros e indígenas convivem harmoniosamente sem conflitos étnicos, o que sabemos não ser verdade visto o histórico de discriminação racial existente na história do Brasil.

Nesse contexto, é durante os anos 1930 que os estudos sobre o negro no Brasil passaram a incorporar tal perspectiva da democracia racial. Dentre algumas dessas pesquisas e pesquisadores podemos citar: Arthur Ramos e Édison Carneiro realizando investigações etnográficas principalmente sobre as religiões afrodescendentes, em especial o candomblé⁶⁸; Gilberto Freyre que no ano de 1933 publica o livro “Casa grande e senzala” e no ano de 1936 “Sobrados e mocambos”. Ambas as obras de Freyre, trazem discussões sobre a contribuição dos negros para a formação da sociedade brasileira. Porém, conforme indicado anteriormente sob a perspectiva da democracia racial, quer dizer, a construção da nação brasileira perante uma convivência harmoniosa entre as diferentes “raças” que compõem o Brasil.

Grande parte dessas pesquisas eram realizadas por indivíduos brancos e elitizados que não possuíam relação alguma com as culturas negras apenas tratando-as como objetos de estudo. Desse modo, era perceptível uma relação hierarquizada das elites brancas em relação aos negros e suas práticas culturais, dentre elas as religiões. Em outras palavras, esses estudos continham apenas o ponto de vista de homens brancos em relação aos afrodescendentes. No

⁶⁷ Para ver a obra completa de Gilberto Freyre: FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

⁶⁸ Dentre essas obras algumas delas são: De autoria do antropólogo Arthur Ramos: “O negro brasileiro” (1934; 1940); “O folclore negro do Brasil” (1935); “As culturas negras no Novo Mundo” (1937). A obra de Édison Carneiro já foi citada anteriormente, porém, utiliza-se na presente dissertação a 6ª edição do ano de 1978 sendo a primeira edição referente ao ano de 1937. Outras produção de Carneiro são: “Religiões Negras” (1936); “Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore” (1937).

entanto, alguns desses indivíduos trouxeram questões nunca antes analisadas pela ciência e academia brasileira que serão apontados em seguida.

1.4 Religiões afrodescendentes: um objeto analisado e explorado

Um dos primeiros estudiosos brasileiros a se dedicar à análises acadêmicas voltadas para as religiões afrodescendentes foi Nina Rodrigues. Entretanto, mesmo levando em consideração o lugar social no qual está inserido o pesquisador⁶⁹, nesse caso, fim do século XIX e início do XX, época em que teorias raciais justificavam a inferioridade do povo negro, as pesquisas de Rodrigues, por mais que trouxessem elementos nunca antes explorados, estavam repletas de perspectivas racializadas. Em outras palavras, sua produção reproduzia as concepções científicas recorrentes desse período. Ademais, o teórico foi um grande defensor da ideologia política do branqueamento da população brasileira e contrário a miscigenação entre as “raças”⁷⁰. Assim, para o autor a presença do negro e suas manifestações culturais eram vistas como um “atraso” para o desenvolvimento do Brasil.

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo⁷¹.

De acordo com Xavier (2004), Nina Rodrigues foi um dos responsáveis para a construção de uma menor valia das religiões afrodescendentes, ou seja, a utilização de uma metodologia que não corresponde à esse universo, tendo como base de comparação as religiões cristãs. Rodrigues também alegava que as práticas religiosas de matrizes *yorubá* possuíam certa superioridade em relação à outras matrizes africanas em especial os bantus⁷². Esse modelo de análise vai servir de influência para outros autores no decorrer do século XX.

Dentre as principais obras de Rodrigues destaca-se “O animismo fetichista dos negros baianos”⁷³, estudo de caráter descritivo tendo com principal referencial o terreiro do *Gantois*⁷⁴

⁶⁹ Sobre o lugar social do pesquisador ver a obra de: CERTEAU, Michel de. Operação historiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000, p. 66.

⁷⁰ LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 89.

⁷¹ RODRIGUES, RN. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 14-15.

⁷² XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Versos sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP), São Paulo, 2004, pp. 10-12.

⁷³ RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

, publicado em francês pela primeira vez em 1900, posteriormente traduzida para o português e publicada de maneira póstuma em 1935 por Arthur Ramos e a obra “Os Africanos no Brasil”⁷⁵. Esta última, foi considerada um estudo de caráter psicológico. Ambas obras foram amplamente utilizadas por outros antropólogos e demais cientistas na primeira metade do século XX. Autores como Arthur Ramos, Édison Carneiro, Roger Bastide o utilizaram enquanto referência, citando-o diversas vezes em seus trabalhos. Porém, é preciso salientar que esses autores reconheciam as limitações do contexto no qual estava inserido Nina Rodrigues, no que diz respeito às questões raciais. Todavia, isso não impediu que alguns desse pesquisadores também reproduzissem perspectivas similares à de Rodrigues, especialmente Arthur Ramos e Édison Carneiro.

Contemporâneo de Nina Rodrigues, Manuel Querino, intelectual negro da segunda metade do século XIX e início do século XX buscou se opor às versões racialistas das culturas negras do Brasil comumente propagadas pelas pesquisas científicas. Silenciado e negligenciado pela academia brasileira segundo o apontamento realizado por Vasconcellos (2009), foi um dos pioneiros em estudos etnográficos sobre o povo afro-brasileiro, inclusive as religiões afrodescendentes.

Querino se preocupava em introduzir os africanos e afro-brasileiros como agentes sociais de suas próprias histórias, no qual, ele era um exemplo disso⁷⁶. A perspectiva adotada por este autor não visava inferiorizar a população negra em relação aos brancos como fizera Nina Rodrigues, pelo contrário, em seus trabalhos, Querino ressalta a ativa contribuição do negro na história do Brasil evitando a homogeneização dos povos oriundos do continente africano. Um exemplo disso é a recusa de utilizar o termo nagô na tentativa de evitar as generalizações dos diferentes grupos étnicos oriundos da África Ocidental⁷⁷.

⁷⁴ Terreiro do *Gantois* ou *Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê* é um terreiro de candomblé de nação *ketu* em Salvador. Nasceu da Casa Branca do Engenho Velho, este conhecido por ser possivelmente o primeiro candomblé que temos conhecimento na história do Brasil. O *Gantois* foi fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré em 1849. É uma das casas de candomblé mais famosa do Brasil, sendo tombado como patrimônio histórico pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) em 2002.

⁷⁵ RODRIGUES, *Op. Cit.*, 2010.

⁷⁶ Sobre a contribuição dos estudos etnográficos de Manuel Querino ver: VASCONCELLOS, Christiane Silva. O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino. Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, nº 4 dez./2009, pp. 88-111.

⁷⁷ Para ver este trabalho de Querino: QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Disponível em: <https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20815/13416> - acesso em 03 de novembro de 2018

Roger Bastide também se refere a Manuel Querino: “Um pouco mais tarde, de 1916 a 1922, Manuel Querino, homem de cor, escreveu também certo número de estudos sobre o negro da Bahia. Seu ponto de vista era inteiramente oposto ao de Nina Rodrigues, cujos trabalhos, além do mais, não parece ter conhecido”⁷⁸. Percebe-se que há um preconceito acadêmico por parte de Bastide em relação à Querino ao afirmar que este desconhece as pesquisas empreendidas por Nina Rodrigues.

Mesmo sendo contemporâneo de Rodrigues, Querino preferiu não utilizá-lo, possivelmente porque suas perspectivas não eram conciliares. Portanto, esse intelectual procurou em suas abordagens a valorização do negro, buscando evidenciar a participação ativa desse segmento da população na formação da cultura e sociedade brasileira. Tal postura era oposta a de Nina Rodrigues que influenciado pelas ideias racialistas de época adotou uma visão inferiorizada em relação aos afrodescendentes.

As obras de Manuel Querino sobre o povo negro, afora as relacionadas às artes são: “A raça africana e os seus costumes na Bahia”, publicado nos anais do V Congresso Brasileiro de Geografia em Salvador ano de 1916⁷⁹. O trabalho intitulado “O colono preto como fator da civilização brasileira” que pode ser encontrado facilmente na internet⁸⁰ e “A arte culinária na Bahia” publicação póstuma do ano de 1928.

O pesquisador e antropólogo Arthur Ramos escreveu diversos livros nas décadas de 1930 e 1940⁸¹ sobre a população afrodescendente e suas religiões e, embora fosse grande admirador e discípulo de Nina Rodrigues reconhecia limitações na obra desse intelectual. Ramos também adotou uma perspectiva de menor valia das religiões afrodescendentes em comparação com a religião cristã⁸². Ademais, são reconhecidas perspectivas etnocêntricas, isto é, o ponto de vista da cultura ocidental branca em posição hierárquica em relação às culturas africanas e afro-brasileiras.

Tais indícios podem ser observados na adoção de palavras e/ou termos como “espécies religiosas inferiores” em contrapartida do termo “formas religiosas mais

⁷⁸ BASTIDE: 2001, *Op. Cit.*, p. 22.

⁷⁹ A edição utilizada na presente dissertação foi publicada em 1955: QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Editora da Livraria da Progresso, 1955.

⁸⁰ QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Disponível em: <https://riqs.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20815/13416> - acesso em 03 de novembro de 2018.

⁸¹ Além das obras citadas na nota 68 algumas outras são: “A aculturação negra no Brasil” (1942); “Guerra e relações de raça” (1943).

⁸² XAVIER: 2004. *Op. Cit.*

adiantadas”⁸³, “classes atrasadas da população brasileira”⁸⁴, dentre outras expressões. Em seu trabalho o povo negro é sempre considerado “inferior” em comparação à população branca e as religiões afrodescendentes em contrapartida da religião cristã. Essas noções contribuíram para a noção de menor valia das religiões afrodescendentes conforme apontado anteriormente. Embora Ramos não defendesse um caráter higienista e trabalhasse com elementos das culturas negras que não haviam sido analisados por pesquisadores anteriores, suas obras apresentavam noções etnocêntricas. Além disso, Ramos acaba por estabelecer uma hierarquização dos povos *yorubás* em detrimento das culturas de outros povos africanos e afro-brasileiros.

De acordo com Xavier (2004), Ramos estabelece que os *yorubás* “impuseram aos demais grupos africanos sua estrutura religiosa”⁸⁵. No entanto, sua grande inovação nos estudos sobre o negro no Brasil refere-se mais ao método adotado do que novos elementos sobre as religiões afrodescendentes. De acordo com Bastide (2001):

...a importância da obra de Arthur Ramos... a partir de 1932 começou a publicar uma série de artigos e de livros sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Se nos detivermos apenas no material recolhido, talvez eles não tragam muitos elementos novos sobre os candomblés da Bahia, em comparação com os que já tinham sido divulgados. Seu mérito está antes de mais nada no método⁸⁶.

Diferente das perspectivas eugenistas baseadas em noções evolucionistas dos diversos grupos sociais que compõem determinada sociedade, Ramos (1940) emprega o método histórico-cultural em contraposição a esse evolucionismo científico, conforme ressalta, “realmente, o método histórico-cultural operou uma fecunda reação contra os métodos evolucionistas que até então dominavam a etnologia”⁸⁷. É preciso considerar que neste momento a eugenia estava em cheque com o advento da Segunda Guerra Mundial e suas consequências desastrosas para determinados grupos étnicos. Porém, mesmo adotando um método que na época, anos 1930/40, era considerado inovador, não o impediu de estabelecer a hierarquização entre brancos e negros no decorrer de seus trabalhos.

Ramos pode ser visto como um seguidor da linhagem “africanista” de Nina Rodrigues, lembrando que essa perspectiva africanista era realizada em grande parte por

⁸³ RAMOS: 1940, *Op. Cit.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibid*, p. 30.

⁸⁵ XAVIER: 2004. *Op. Cit.*, p. 13.

⁸⁶ BASTIDE: 2001, *Op. Cit.*, p. 21-22.

⁸⁷ RAMOS: 1940, *Op. Cit.*, p. 415.

homens brancos impregnados por um etnocentrismo europeu. Isto é, abordavam a África e seus diversos elementos culturais, tanto no continente africano como em diáspora a partir do ponto de vista do europeu e de certa maneira nivelando-os em relação às culturas brancas.

Édison Carneiro foi outro pesquisador que se debruçou sobre as religiões afrodescendentes durante a década de 1930. Antropólogo de formação e de origem negra, realizou pesquisas sobre o candomblé da Bahia no começo do século XX que ainda possui grande influência nos estudos contemporâneos. Sua obra “Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore” apresenta contribuições de outros grupos étnicos afora os *yorubás*, os bantus, para a consolidação do candomblé baiano. Porém, ele também fez uma hierarquização entre os dois grupos, concebendo maior importância aos *yorubás*⁸⁸.

Partindo de uma linhagem acadêmica similar a Arthur Ramos, Carneiro realiza um trabalho etnográfico contendo significativos dados dos candomblés da Bahia, acerca das práticas religiosas, da liturgia, das divindades e da possível origem étnica dos negros baianos, dentre outras pesquisas empreendidas. O autor busca se opor ao “exclusivismo nagô” atribuído à Nina Rodrigues, mas também reproduz esse discurso de hierarquizar a contribuição dos grupos étnicos que formaram o candomblé baiano, ou seja, uma certa superioridade dos *yorubás* em relação aos bantus⁸⁹. Édison Carneiro ainda é muito utilizado por indivíduos que estudam o candomblé baiano. A umbanda, anteriormente denominada de macumba, também é citada no decorrer de seu livro “Candomblés da Bahia”, mas não se dispõe de dados muito significativos acerca dessa religião, apenas apontando-a brevemente e com a possível origem na região sudeste do Brasil⁹⁰.

De certa maneira, as pesquisas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édison Carneiro no início do século XX serviram de referências bibliográficas e modelos metodológicos para a abordagem das religiões afrodescendentes no Brasil por demais pesquisadores⁹¹. Conforme apontado por Xavier (2004) a “Adoção de um modelo comparativo com a igreja católica; a adoção, dentro do universo africano, do modelo iorubá em detrimento dos demais complexos; adoção e aplicação de modelos bem sucedidos em outras áreas de estudo”⁹², contribuíram

⁸⁸ Sobre a contribuição dos grupos bantus para a formação dos candomblés da Bahia ver: CARNEIRO, Édison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1991.

⁸⁹ CARNEIRO: 1978, *Op. Cit.*, p. 15-16.

⁹⁰ *Ibid.* p. 29.

⁹¹ Dentre alguns desses temas: Ruth Landes (1947); Roger Bastide (1958; 1960); Pierre Verger (1957); Reginaldo Prandi (1991).

⁹² XAVIER: 2004. *Op. Cit.*, p. 18.

para a construção da noção de superioridade *yorubá*, em detrimento de outras matrizes africanas, bem como, a inferioridade das religiões afrodescendentes se comparadas às religiões cristãs, visto que, para alguns autores ainda é difícil categorizá-las enquanto religiões⁹³.

Pesquisadores de outros países, sobretudo antropólogos estadunidenses e europeus, também se debruçaram aos estudos das relações étnico-raciais no Brasil durante o início do século XX e, conseqüentemente, das religiões afrodescendentes em outros países latino-americanos como Cuba e no Haiti. Melville Jean Herskovits foi um destes antropólogos, de origem anglo-americana. Ele analisou aspectos das tradições e culturas africanas e afro-americanos nos anos 1900. Realizando uma pesquisa detalhada do vodu haitiano⁹⁴ e sua influência nas práticas dos habitantes de *Mirebalais*, região do Haiti em que se sucederam suas investigações.

Donald Pierson, sociólogo estadunidense, empreendeu estudos na Bahia entre os anos de 1935 a 1937. Pierson estabeleceu quadros numéricos classificando as pessoas por tipos raciais, chegando à conclusão de que o racismo como era conhecido em seu país, não existia no Brasil. Portanto, para este autor não havia desigualdade baseada na questão racial, pois, tinha como base o racismo segregacionista existente nos Estados Unidos. As pesquisas de Pierson também vão dar suporte para a ideia de “democracia racial” que estava em pleno florescimento na sociedade brasileira e até mesmo internacional da década de 1930. Em sua obra o autor dedica um capítulo específico para o candomblé e outros para as relações raciais⁹⁵. No ano de 1942, publica o livro “*O candomblé da Bahia*”, obra baseada em um estudo etnológico realizado durante um período de pesquisa de vinte e dois meses na Bahia, porém, para a literatura do assunto não trouxe novos elementos.

Ainda na década de 1930, Ruth Landes, antropóloga estadunidense, vem para a Bahia se dedicar ao estudo das relações raciais no Brasil. Aproximando-se de Édison Carneiro, Landes realiza pesquisas etnográficas sobre o candomblé do *Gantois*, o qual passou a

⁹³ A recusa de alguns autores classificarem as religiões afrodescendentes enquanto religiões é apontado por NASCIMENTO: 2016. *Op. Cit.*, p. 160-161.

⁹⁴ O vodu haitiano é uma religião afrodescendente comumente encontrada no Haiti e em alguns países vizinhos. Existe certa similaridade com o candomblé de nação jeje encontrado no Brasil, onde as divindades são também chamadas de *voduns*, porém, o vodu haitiano contém suas especificidades em relação à religião dos voduns encontradas no Brasil. Sobre a obra de Herskovits: HERSKOVITS, Melville J. *Life in a haitian valley*. New York: A.A., Knopf, 1937.

⁹⁵ Para ver a obra completa de Pierson: PIERSON, Donald. *O candomblé da Bahia*. Curitiba: Editora Guaíra Limitada, 1942.

frequentar com o antropólogo. A especificidade de seu trabalho reside na abordagem sobre a relevância do papel feminino nos candomblés, bem como, a influência exercida pelas mulheres dentro desses espaços. Também estudou em menor escala, as orientações sexuais de membros masculinos dos candomblés, principalmente nas chamadas nações de caboclo ou candomblés de nação caboclo⁹⁶.

Devido a instalação do período conhecido como Estado Novo (1937-1945), época de dura repressão às correntes políticas contrárias ao governo vigente, Landes teve que voltar para os Estados Unidos da América. Sua aproximação com pessoas consideradas “simpatizantes” do comunismo em especial Édison Carneiro foi uma das principais motivações. Neste período, a repressão também foi intensa contra as religiões afrodescendentes, com batidas policiais extremamente violentas nos terreiros de candomblés e em outros espaços de manifestações religiosas tal como nas primeiras décadas do século XX.

Em vista disso, a obra de Ruth Landes “*City of women*” foi publicada somente em 1947 no formato de relato de viagens, uma espécie de diário, contendo os elementos que a autora considerava ser importante registrar. No livro, Landes publicou diálogos filosóficos em relação ao cotidiano de pessoas comuns da Bahia, muitas delas ligadas ao candomblé, especialmente as mulheres. No Brasil, após muitas críticas, somente em 1967 seu livro é traduzido para o português com o título de “A cidade das mulheres”⁹⁷.

1.4.1 A redemocratização e a década de 1950: Pierre Verger e Roger Bastide

Após o fim da Era Vargas em 1945, o país perpassa por um processo de redemocratização. Com a saída forçada de Getúlio Vargas do poder, todos partidos políticos puderam outra vez se organizar legalmente, para então, lançar candidatos para concorrer às eleições presidenciais. Nesse contexto, a perseguição policial contra as religiões afrodescendentes em comparação ao primeiro terço do século XX diminui, porém, não significa que ela tenha cessado. Segundo Braga (1995):

A luta travada pela comunidade religiosa parece ter sido o embrião de movimentos mais organizados que surgiram a partir dos anos cinquenta e,

⁹⁶ Para ver a respeito do matriarcado feminino e da homossexualidade masculina: LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002, pp. 319-331.

⁹⁷ Para ver a obra completa da autora: LANDES: 2002, *Op. Cit.*

seguramente, um marco na utilização de valores culturais, numa dimensão política de proteção da identidade cultural do negro da Bahia⁹⁸.

Diante dessa conjuntura, tiveram destaque na academia brasileira dois pesquisadores franceses Pierre Verger e Roger Bastide. Ambos buscavam realizar estudos mais específicos das religiões afrodescendentes com destaque para os candomblés e em menor grau para a Umbanda. Pierre Verger, etnólogo e fotógrafo vêm para o Brasil no ano de 1946, após ter realizado diversas viagens pelo mundo, no qual, executou trabalhos fotográficos de cunho etnográfico. Além das diversas obras em francês⁹⁹ foram publicados livros em português¹⁰⁰ alguns muito utilizados até os dias atuais, tanto por pesquisadores como também pelo povo de santo. Tem se tornado cada vez mais comum a produção dos estudiosos converterem-se em guias e manuais nos terreiros de candomblé modificando as tradições que eram e ainda são em grande parte baseadas na oralidade.

Verger foi adepto do candomblé e bastante conhecido nesses espaços. Na cidade de Salvador existe uma fundação em seu nome. Esse órgão realiza diversas atividades culturais sobre seus trabalhos realizados em vida¹⁰¹. Uma de suas significativas contribuições acerca do universo das religiões afrodescendentes foi a correlação de elementos litúrgicos e de divindades cultuadas nos dois lados do Atlântico, pois, uma vez que devido à diáspora africana, os elementos culturais dos povos africanos se fragmentaram de maneira a existir especificidades apenas nos países americanos ou apenas nos países africanos.

Durante suas viagens à África, Pierre Verger se iniciou como *Babalawo*, função religiosa em que o indivíduo, apenas homens, se tornam sacerdotes de Ifá¹⁰², isto é, passam a

⁹⁸ BRAGA: 2005, *Op. Cit.*, p. 72.

⁹⁹ VERGER, Pierre. *Dieux D'Afrique*. Paris: Paul Hartmann, 1954; *Note sur le culte des orisha e vodoun à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves*. IFAN Memoire n. 51, Dakar, Senegal, 1957; *Corrupio*, Brazil, 1982.

¹⁰⁰ VERGER, Pierre. *Retratos da Bahia*. Salvador: Editora Corrupio, 1980; *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Editora Corrupio, 1985; *Ewé, o uso de plantas na sociedade ioruba*, São Paulo: Companhia das letras, 1995. *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EDUSP, 1999.

¹⁰¹ Sobre a fundação Pierre Verger ver: <http://www.pierreverger.org/br/> - acesso em 04 de novembro de 2018.

¹⁰² Ifá é um sistema divinatório originário da África Ocidental. É o porta-voz da divindade *yorubá* do destino, *Orunmilá*. Sua estrutura religiosa foi transplantada para as Américas durante a diáspora africana, mas, de maneira fragmentada devido ao contexto diaspórico. Atualmente, muitos sacerdotes de religiões afrodescendentes no Brasil vão até a Nigéria para se iniciar em Ifá, porém, existem alguns espaços religiosos no Brasil de tradição Ifá, inclusive iniciando mulheres, não apenas homens como acontece em África. Um exemplo que pode ser citado é a famosa casa “*Oduduwa* templo dos orixás”, na cidade de Mongaguá, litoral paulista, além de possíveis reminiscências no estado da Bahia. Sobre Ifá ver: SÁLÁMI, Síkirù. *Poemas de Ifá e Valores de conduta social entre os Yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese (Sociologia) - USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1999; XAVIER: 2004, *Op. Cit.*

exercer o cargo de adivinho, o pai dos segredos. Também podem fazer uso do *opelê*, instrumento utilizado para a adivinhação e interpretação do oráculo *yorubá*. Os *babalawos* são muito respeitados entre os povos *yorubás* e também os jejes e, seu exercício é fundamental para o bom andamento da sociedade em que estão inseridos. No Brasil, a iniciação de *babalawos* foi aos poucos desaparecendo, alguns afirmam que o último grande *babalawo* foi o negro Martiniano do Bonfim¹⁰³.

Além de *babalawo*, no Brasil, Verger recebeu um cargo considerado de grande importância em um terreiro de candomblé na cidade de Salvador, o *Ilê Opô Afonjá*¹⁰⁴. O posto estabelecido foi o de “*Obá* de Xangô”. A criação e restabelecimento dos doze *obás* de xangôs trouxe grande prestígio para o *Opô Afonjá*, também contribuindo para demonstrar os conhecimentos da *iyalorixá* Aninha *Iyá Obá Biyi*, na qual, indicou Verger para ocupar um dos doze cargos¹⁰⁵.

Os responsáveis por essa função religiosa nada mais são que uma espécie de conselho da *iyalorixá* e demais membros, principalmente no que se refere à questões burocráticas e relações externas com diferentes segmentos sociais, por isso, a nomeação de homens considerados “importantes” era frequente, isto é, que possuíssem certa visibilidade social. Afora Pierre Verger, pessoas do mundo artístico e acadêmico exerceram e/ou ainda exercem este cargo, para exemplificar temos o pintor argentino *Carybé*, o escritor baiano Jorge Amado, o músico Dorival Caymmi, os pesquisadores Vivaldo da Costa Lima, Muniz Sodré, o cantor Gilberto Gil, dentre outros.

Possuindo duas posições de destaque, *babalawo* e *obá* de Xangô, tendo realizado a coleta de inúmeros dados sobre o candomblé, Pierre Verger, em sua escrita não estabelece os africanos e afrobrasileiros como sujeitos de sua própria história. Ou seja, efetiva uma busca, pesquisa, coleta e divulgação de conteúdos significativos, especialmente das divindades e

¹⁰³ Martiniano Eliseu do Bonfim *Ajimúdà* (1859-1943), filho de escravizados, nasceu livre. Realizou diversas viagens para a Nigéria onde se iniciou como *babalawo*. Retornando para a Bahia, trouxe diversos elementos africanos para o candomblé no qual ele fazia parte, a exemplo disso, a criação no *Ilê Opô Afonjá* dos cargos de *Obás* de Xangô, uma espécie de ministros religiosos da *iyalorixá* dirigente do terreiro. Para ver sobre Martiniano: BRAGA, Júlio. Martiniano e a resistência religiosa. In: *Op. Cit.*, 1995; LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 159. A autora se refere à Martiniano como um dos *babalawos* mais autênticos que existiu na história do Brasil.

¹⁰⁴ O *Ilê Opô Afonjá*, é um terreiro de candomblé, localizado na cidade de Salvador, fundado em 1910 por Eugênia Anna dos Santos, conhecida como Mãe Aninha. É uma dissidência do Terreiro “Casa Branca do Engenho Velho, o *Ilê Axé Iyá Nasso Oká*, um dos mais antigos do Brasil. O *Opô Afonjá* foi tombado pelo IPHAN desde o ano de 2000 é o único do país que possui o cargo *obás* de xangô, uma espécie de conselho religioso.

¹⁰⁵ SANTOS: 1988, *Op. Cit.*, p.13.

seus respectivos *orikis*¹⁰⁶ e cantigas, porém, a relação constituída perante as religiões afrodescendentes é apenas enquanto objeto de estudo, mesmo fazendo parte do candomblé. Ele não introduziu os negros como agentes sociais que tiveram participação modificadora das estruturas religiosas, tanto em África como nas Américas e Caribe. O ponto estabelecido não é desconsiderar a grande contribuição que Verger trouxe acerca das religiões afrodescendentes, ao menos deslocar o pesquisador de seu contexto sócio histórico. Contudo, por meio do levantamento bibliográfico realizado em suas produções, percebe-se o caráter essencialmente descritivo, o que também é uma característica das pesquisas etnográficas da época, em relação ao objeto analisado, nesse caso, as religiões afrodescendentes.

Contemporâneo de Pierre Verger, Roger Bastide foi um sociólogo francês que veio para o Brasil na década de 1930 ocupar a cátedra de sociologia da recém-criada Universidade de São Paulo (USP). Durante sua estadia no Brasil o autor realizou estudos sobre as religiões afrodescendentes. Suas obras são bastante utilizadas por pesquisadores que se debruçam acerca do estudo dessas religiões em especial o candomblé. Bastide recolheu inúmeros elementos referentes às religiões afrodescendentes, em especial a estrutura de mundo enquanto religiosidade e quais os seus principais alicerces humanos, isto é, realiza uma análise da organização estrutural, sendo esta uma das especificidade de seu trabalho, especialmente do candomblé baiano. Nota-se que esta é a manifestação religiosa afrodescendente mais estudada até o momento.

No estado da Bahia, durante muitos anos, Bastide realizou estudos antropológicos sobre o candomblé, coletando dados etnográficos desse universo religioso e conseqüentemente da convivência social dos membros dos candomblés¹⁰⁷. O autor também se debruçou para outras religiões afrodescendentes, principalmente em sua obra “As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações”, indicando uma variabilidade dessas religiões de acordo com a região do Brasil em que são encontradas¹⁰⁸.

No decorrer de sua produção intelectual, empregou pesquisas efetivadas por Nina Rodrigues, reconhecendo as implicações sociais do contexto desse autor. Arthur Ramos

¹⁰⁶ Os *orikis* são “orações” que exaltam os feitos dos orixás. São entoados em línguas africanas, *yorubá* nas nações *ketu*, *fon* nas nações *jejes* e em quimbundo ou quicongo nos candomblés bantus.

¹⁰⁷ Sobre o candomblé baiano a primeira edição do livro “O candomblé da Bahia” foi publicado em 1958. No ano de 1960 publicou “*As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações e civilizações*”. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. Editora da Universidade de São Paulo, 1960.

¹⁰⁸ BASTIDE: 1971. *Op. Cit.*

também é utilizado por Bastide, assim como Édison Carneiro e em menor escala, Manuel Querino, além de outros pesquisadores como René Ribeiro, Ruth Landes, Donald Pierson e Melville Herskovits¹⁰⁹.

Por muito tempo as pesquisas sobre religiões afrodescendentes eram consideradas “folclore”, tanto que alguns livros dessa época estão catalogados em bibliotecas na seção de folclore. Bastide (2001) problematiza essa questão ao afirmar que “é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto”¹¹⁰.

Em contrapartida, a perspectiva do autor em suas obras, é diferenciar as religiões afrodescendentes da questão racial. Quando Bastide (2001) se refere “É preciso dissociar completamente religião e cor da pele”¹¹¹, percebe-se então uma relação de analisar o objeto, porém, manter-se distante acerca das relações raciais. Essa dissociação é praticamente impossível de se realizar, em vista de, a origem dessas religiões serem africanas e/ou afro-brasileiras, composta em sua grande parte por negros. Ademais, o histórico de formação e sobrevivência dessas religiões está quase sempre relacionado à diversas estratégias de resistência perante uma cultura imposta, nesse caso a cultura do homem branco europeu. Sendo assim, Bastide não difere muito de Verger, no que se refere em relação de analisar o candomblé enquanto objeto de estudo sem levar em consideração a participação ativa da população negra.

Dessa maneira, durante a primeira metade do século XX grande parte da literatura sobre as religiões afrodescendentes continuou sendo escrita por homens brancos, no qual, estabeleceram seus pontos de vistas, muitas vezes deixando as relações raciais isoladamente e não atribuindo aos africanos e afro-brasileiros enquanto agentes de suas histórias.

Diante do cenário acadêmico, no qual o candomblé baiano é prevacente, o antropólogo pernambucano René Ribeiro realizou estudos consideráveis sobre as religiões afrodescendentes na cidade de Recife. Iniciou a publicação de suas pesquisas na década de 1950 e sua obra de grande alcance foi “Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social”, publicado pela primeira vez em 1952. Nesse livro o autor reúne dados

¹⁰⁹ BASTIDE: 2001, *Op. Cit.*

¹¹⁰ BASTIDE: 2001, *Op. Cit.*, p. 24.

¹¹¹ *Ibid*, p. 25.

coletados em suas pesquisas de campo, sobretudo relatos de pessoas pertencentes aos Xangôs de Pernambuco. Conforme apresentado anteriormente, Xangô é a denominação mais comum das religiões afrodescendentes, principalmente de matriz *yorubá*, encontradas nos estados de Pernambuco e seus arredores como Paraíba, Alagoas e Sergipe.

Ribeiro (1978) busca realizar a proveniência dos negros pernambucanos, indicando como referência o grande contingente de povos bantus até meados do século XVIII. A partir de então, a maioria dos escravizados que chegaram à Recife são oriundos da Costa da Mina¹¹², dinâmica parecida com o que houve no estado da Bahia¹¹³. A importância do trabalho deste pesquisador que preferiu não se relacionar religiosamente com os Xangôs está no conjunto de dados relativos às práticas religiosas afrodescendentes do Recife, visto que, grande parte dos pesquisadores voltaram-se para os candomblés baianos de matrizes *yorubás*.

1.4.2 A repressão durante a Ditadura Civil-Militar

Nas décadas de 1940 e 1950 a repressão às religiões afrodescendentes continuaram, em menor escala comparando-se com as primeiras décadas do século XX, porém, não significa que tenha cessado. As pesquisas acadêmicas em relação à essas religiões, principalmente o candomblé, cresceram na primeira metade do século XX. Além disso, houve a realização de dois congressos afro-brasileiros (1934 e 1937). Estas ações também motivaram o combate ao racismo religioso, a organização de grupos militantes durante e após o processo de redemocratização da década de 1940, especialmente o TEN (Teatro Experimental do Negro) criado por Abdias do Nascimento, militante negro de grande destaque na história do Brasil. Outrossim, existiram outras atividades que foram executadas para o combate ao racismo e ao racismo religioso, mas não foram suficientes para estabelecer a garantia de direitos às religiões afrodescendentes em relação a outras religiões brasileiras.

Os congressos afro-brasileiros acima referidos foram realizados em 1934 no Recife e em 1937 na Bahia, este último além de pesquisadores, também estiveram presentes importantes figuras religiosas como Mãe Aninha *iyalorixá* do *Ilê Opô Afonjá* e Martiniano do Bonfim, famoso *babalawo* também pertencente ao Terreiro comandado na época por Mãe Aninha. O resultado significativo após a realização desses eventos foi a criação do órgão representativo das culturas e religiões africanas: a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.

¹¹² A região da Costa da Mina correspondia ao litoral dos países de Gana, Togo, Benin e Nigéria.

¹¹³ RIBEIRO: 1978, *Op. Cit.*, p. 17.

Essa união pode ter sido o núcleo que iniciou a Fundação Nacional do Culto Afro-Brasileiro, (FENACAB), surgida no ano 1946. Todavia, os registros que comprovam essa questão não foram encontrados. Sobre a omissão do Estado perante as medidas de promoção das religiões afrodescendentes enquanto religiões Limonta afirma (2009):

Os objetivos propostos pela FENACAB em seu estatuto de constituição aprovado e divulgado no Diário Oficial de 1948, não se podiam cumprir na época, já que o Governo do Estado não estava em condições de trabalhar ou não quis por nenhuma equiparação que se elevasse o *status* do Candomblé a religião, sendo mais fácil mantê-lo na subalternidade que dar-lhe um espaço social¹¹⁴.

O lugar destinado para obter a “licença” de realizar cerimônias religiosas afrodescendentes era a “Delegacia de Jogos e Costumes” e, como nos recorda Santos (2005) “era o mesmo local que cinemas, cabarés, casas de diversão eram obrigados a pagar taxas e obter a licença de funcionamento, sendo muitos rituais considerados folclores”¹¹⁵. Somente em 1976 o registro para o funcionamento dos candomblés na Bahia deixa de ser obrigatório após anos de lutas, sobretudo do povo de santo. É importante destacar essa questão, pois, estabelece aos afro-religiosos enquanto sujeitos de sua própria história. Mãe Menininha, então *iyalorixá* do terreiro do *Gantois* teve papel de destaque nessa empreitada e posteriormente obteve a assinatura do então governador da Bahia, Roberto Santos, retirando a obrigatoriedade de registrar-se na Delegacia de Jogos e Costumes¹¹⁶.

Essa determinação imposta aos afro-religiosos ocorreu em quase todo o regime militar que se instaurou no Brasil a partir de 1964. Durante o período conhecido como ditadura civil-militar (1964-1985), não foram encontrados muitos registros em pesquisas acadêmicas de repressão às religiões afrodescendentes em comparação ao início do mesmo século. Acredito ser necessário uma pesquisa mais detalhada acerca desse contexto histórico, visto que, a repressão não parou, mas, provavelmente pode ter mudado sua dinâmica. Entretanto, é importante salientar que durante a segunda metade do século XX, as igrejas neopentecostais cresceram significativamente, e, em consequência disso, vão perpetuar discursos de ódio contra as religiões afrodescendentes, porém, essa questão será analisada com mais minuciosidade em capítulos posteriores.

¹¹⁴ LIMONTA: 2009, *Op. Cit.*, p. 165.

¹¹⁵ SANTOS: 2005, *Op. Cit.*, p. 143.

¹¹⁶ O decreto pode ser lido na íntegra no site: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotdca&pagfis=4377> - acesso em 06 de janeiro de 2019.

A pesquisa realizada por Limonta (2009) traz reflexões de entrevistados que viveram durante o regime militar e que possuíam relação íntima com o candomblé. Vale salientar a entrevista concedida por Makota Valdina, militante negra da liberdade religiosa e dos direitos das populações e mulheres negras, que exerceu o cargo religioso (*makota*), uma espécie de assistente da autoridade máxima do terreiro, a *mametu nkisi*, pois, nesse caso, se trata de um candomblé de matriz bantu. Valdina afirma que o surgimento do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) em 1978, do qual ela fazia parte, começou a aglutinar a importância do candomblé, incorporando-o aos discursos de militantes dos movimentos antirracistas, circunstância essa também confirmada pelo relato de um sacerdote do candomblé *Opô Afonjá*, Valda, que também concedeu entrevista à historiadora¹¹⁷. A relação entre as religiões afrodescendentes e o movimento negro será examinada posteriormente quando analisaremos essas religiões enquanto objetos de estudos na segunda metade do século XX, especialmente após a década de 1970.

1.5 O fim do século XX e a incorporação da luta contra o racismo religioso nos movimentos antirracistas

Durante a segunda metade do século XX, surgem pesquisadores que se debruçaram não somente para estudos sobre os candomblés da Bahia, mas também religiões afrodescendentes propagadas em outras regiões do país. Esse fato se deve a inúmeros fatores, mas, essencialmente a grande migração de nordestinos para o sudeste e centro-oeste do Brasil. Tais deslocamentos contribuíram para a disseminação das religiões afrodescendentes praticadas no nordeste para outros estados, dessa vez com maior intensidade, dado que, essa migração já ocorria desde o início do século XX. Além do mais, a umbanda se torna cada vez mais presente em todos os estados brasileiros. Essas ondas migratórias também contribuíram para o processo de transculturação entre essas religiões.

Isso não significa que as religiões afrodescendentes passaram a existir no sudeste e centro-oeste somente a partir do processo migratório de nordestinos, visto que, já existiam determinadas práticas religiosas afrodescendentes em diversas partes do Brasil especialmente na região sul¹¹⁸. Entretanto, as trocas culturais entre essas religiões passou a ser mais intensa a partir do século XX.

¹¹⁷ LIMONTA: 2009. *Op. Cit.*, p. 196-197.

¹¹⁸ CORRÊA: 2006. *Op. Cit.*, p. 49.

O antropólogo baiano Vivaldo da Costa Lima, ligado ao terreiro de candomblé, *Ilê Opô Afonjá*, no qual, possuía o cargo de *obá* de Xangô, uma espécie de ministro religioso, teve grande destaque na literatura sobre o candomblé, sobretudo a partir da década de 1970. Dentre suas produções bibliográficas “A família de Santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia”, trabalho resultante de sua dissertação de mestrado, é publicado em 1977 em edição limitada sendo republicado no ano de 2003. A obra traz contribuições sobre a organização interna dos terreiros de candomblé baianos pautada na estrutura familiar, hierárquica e social existentes nessas comunidades¹¹⁹.

A família religiosa citada pelo autor não corresponde somente à ancestralidade étnica, mas, sobretudo religiosa, em que passou a se estruturar por meio dos terreiros de candomblés no Brasil diante do contexto da diáspora africana forçada, ou seja, a família de santo passou a ter um significado principalmente teológico, abrangendo negros de diversas etnias, até mesmo pessoas não negras, dado que, era praticamente impossível a congregação do mesmo grupo étnico africano diante do contexto da escravidão. Sendo assim, uma nova família passou a se constituir por meio de laços religiosos e não mais por linhagem familiar.

Lima realizou diversos trabalhos relacionados às práticas religiosas dos terreiros por meio de entrevistas coletadas entre as décadas de 1960 e 1970, inclusive uma análise sobre o candomblé na década de 1930¹²⁰, mais especificamente a casa na qual fazia parte, *O Ilê Opô Afonjá*. A contribuição desse autor para a literatura sobre as religiões afrodescendentes é bastante significativa, entretanto, o “modelo” de análise é basicamente voltado para o candomblé de matriz *yorubá*, contendo poucas referências a outras matrizes culturais. De certa maneira, ainda que não intencional, esse autor contribui para a propagação de uma “iorubanação das religiões afrodescendentes”, isto é, a demasiada valorização dos povos *yorubás* em detrimento de outras etnias africanas¹²¹.

Após o fim do regime militar em 1985 o Brasil passou por outro processo de redemocratização. Uma nova constituição começa a ser construída e diante desse contexto, movimentos sociais, dentre eles, o movimento negro passou a exercer grande pressão para

¹¹⁹ Sobre a obra referente a estrutura familiar nos candomblés da bahia ver: LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. Salvador: Editora Corrupio, 2003.

¹²⁰ Sobre a análise do candomblé na década de 1930: LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004, pp. 201-222.

¹²¹ Para ver sobre a construção de uma ideologia nagô: BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para além da nagoocracia: a reafrikanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - câmpus de Marília), Marília, 2007.

que os direitos da população negra fossem incorporados à nova carta magna do país. A Declaração da Convenção o Negro e a Constituinte foram espaços onde ocorreram importantes estratégia de pressão e negociação com o Estado Brasileiro como aponta Ribeiro (2013):

A declaração da CNC traz como reivindicações: terra, educação, condições de vida e saúde, segurança/violência policial, cultura e comunicação, relações internacionais, mulher, criança e adolescente, e direitos e garantias individuais. Estes temas compõem a realidade dos anos 1980, momento de ampliação do leque de atuação do Movimento Negro. Essa Declaração somou-se as mobilizações e formulações que visavam interferir no processo de revisão da Constituição, buscando assegurar formas legislativas e normativas quanto aos direitos democráticos. (criminalização do racismo, direito a terra de grupos quilombolas, posteriormente a criação no estado de SP do Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra, a criação da Fundação Cultural Palmares em âmbito nacional e organizações de mulheres negras como o geledés)¹²².

Em relação às religiões afrodescendentes o trabalho foi maior, visto que, o Brasil desconhecia esses temas em sua agenda política. De fato, discutir os direitos para esses segmentos religiosos em âmbito político nacional era um grande avanço, porém, como estabelecido anteriormente, a reivindicação por direitos e a resistência à repressão não era algo novo para o povo de santo, o que diferenciava nesse contexto é a incorporação do combate contra o racismo religioso por outros segmentos da luta antirracista, isto é, o movimento negro passou a aglutinar essa luta promovendo maior visibilidade à essas religiões na agenda política brasileira. É importante lembrar que após o surgimento em 1978 do MNUCDR (Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial) e outras organizações militantes da luta antirracista, Domingues (2007) afirma:

O movimento negro organizado “africanizou-se”. A partir daquele instante, as lides contra o racismo tinham como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância... Nessa fase houve uma “valorização” dos símbolos associados à cultura negra, sobretudo o candomblé¹²³.

1.6 A resistência continua: a luta pela garantia de direitos

¹²² RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PUC – SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2013. p. 133.

¹²³ DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 12, 2007, p. 116.

O contexto sócio-histórico do Brasil em fins do século XX proporcionou a organização e estruturação de movimentos sociais e organizações militantes, principalmente relacionadas à luta pela redemocratização política que aconteceu institucionalmente em 1985. É nesse cenário que além do surgimento do MNUCDR (Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial) em 1978, passaram a emergir com maior intensidade movimentos de luta pelo direito das mulheres, dos indígenas e pela preservação do meio ambiente, afora outras especificidades. Isso pode ser visto conforme apontado por Hall (2005) como “um reflexo da multiplicidade e fragmentação das identidades do sujeito pós-moderno, inserido em um mundo cada vez mais global e interconectado”¹²⁴.

A construção de uma identidade étnica positiva afro-brasileira passou a valorizar a ancestralidade africana e, para o movimento negro é fundamental esse processo de reencontro do afro-brasileiro para superar o racismo¹²⁵. As religiões afrodescendentes e suas especificidades, portanto, começaram a estar presentes no bojo de discussões do movimento negro. Conseqüentemente, em especial o candomblé, passou a ser associado como um importante símbolo da resistência negra no Brasil, pois era um grande mantenedor de elementos de matrizes africanas oriundos de diferentes regiões da África. Júlio Braga é um antropólogo que inicia suas pesquisas durante esse contexto. Em 1988 publica o livro “O jogo de búzios: um estudo de adivinhação no candomblé”, despertando uma série de publicações acerca do candomblé que se estendeu até o início dos anos 2000. Além de pesquisador, Braga é *Babalorixá*¹²⁶, possuindo um terreiro sob sua égide, o *Axelojá* na cidade de Salvador.

A relevância de Braga nas pesquisas sobre as religiões afrodescendentes está na relação que faz entre essas religiões e a função de resistência que exerceram na história do Brasil. O debate sobre resistência não era algo novo para o povo de santo, porém, passa a ser mais intenso, principalmente no fim do século XX, resultante de um diálogo entre movimento negro e as religiões afrodescendentes, em especial o candomblé.

No livro “Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia”, Braga (1995) realiza um trabalho historiográfico do percurso que o candomblé baiano teve na primeira metade do século XX, associando-o a uma prática de resistência à repressão, sendo

¹²⁴ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

¹²⁵ DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. *Dimensões*, Vitória, vol. 21, 2008, p. 113

¹²⁶ *Babalorixá* significa o pai do orixá, assim como *iyalorixá* a mãe do orixá. No Brasil é o termo designado para a autoridade máxima do terreiro, também conhecidos como pais e mães-de-santo nos candomblés de nação *ketu*.

que essa era principalmente advinda do Estado brasileiro e também da Igreja Católica conforme ressalta na apresentação de sua obra¹²⁷. O governo do estado da Bahia justificava a perseguição e as batidas policiais sob a ótica de “higienização” da cidade, ou seja, retirar elementos africanos e afro-brasileiros de lugares estratégicos para então poder atingir a “modernização” de Salvador. Entretanto, a capital baiana possui uma população afrodescendente numericamente significativa, em vista disso, era praticamente impossível atingir tal objetivo.

No entanto, diferentes medidas foram adotadas para “higienizar” a cidade no início do século XX. As repressões policiais noticiadas pela imprensa, conforme exibido anteriormente, são o exemplo concreto dessa violência exercida contra as religiões afrodescendentes. Como resultado uma das estratégias empregadas por muitos terreiros era estabelecer-se em outras áreas urbanas, principalmente as periferias e zonas rurais.

É importante ressaltar duas proposições discutidas por Braga (1998), além de residir em especificidades de seus trabalhos: a primeira se refere ao candomblé enquanto fonte de autoestima da população negra, dado que, as religiões afrodescendentes constantemente foram cenários de lutas do negro pela defesa de sua herança cultural, ou seja, de certa forma, essas religiões continuam exercendo um papel de resistência na sociedade brasileira, enfrentando os mais diversos tipos de represálias e discriminações oriundas de diferentes segmentos sociais (Igreja Católica; ciência; aparato jurídico; mídia impressa; e mais recentemente de igrejas neopentecostais)¹²⁸.

É significativo destacar essa questão, visto que, colabora para verificar que às perseguições foram incessantes, por isso, o surgimento de organizações voltadas para o combate ao racismo religioso. A segunda proposição se refere ao processo de reafricanização dessas religiões, principalmente no sul e sudeste do Brasil. Esse processo de reafricanização apontado por Braga (1998) inicia-se com o retorno de africanos libertos para o continente africano no final do século XIX¹²⁹. A partir de então, o povo de santo e também pesquisadores iniciaram trocas que nunca foram suspensas.

Diante disso, posição de destaque teve o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA), surgido na década de 1960. Essa organização

¹²⁷ BRAGA: 2005. *Op. Cit.*, p. 13

¹²⁸ BRAGA, Júlio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: Editora UEFS, 1998.

¹²⁹ BRAGA: 1998. *Op. Cit.*

estabeleceu contatos entre brasileiros e africanos por meio de intercâmbios de alunos, pesquisadores, o próprio povo de santo, além de outros programas executados, sobretudo, na própria universidade, colaborando para a incorporação de novos elementos a serem discutidos no âmbito das religiões afrodescendentes¹³⁰.

Em contrapartida, Braga (1998) ressalta que “essa africanização como se verificou na Bahia, contribuiu, sobretudo, para reforçar o conceito de pureza nagô e alimentar a noção de prestígio nos candomblés *ketus*”, ocasionando em uma “iorubanização” dos candomblés e demais religiões afrodescendentes em detrimento de outras matrizes culturais. Conforme indicado no início do capítulo, a presente pesquisa não adota uma visão hierárquica das contribuições dos diferentes povos originários do continente africano para a formação das religiões afrodescendentes encontradas no Brasil.

Mesmo que, por muito tempo essa valorização dos *yorubás* em relação a outros grupos tenha ocorrido, visto que, na literatura sobre o assunto o que mais se produziu foi acerca do candomblé de matriz *yorubá*, principalmente o candomblé de nação *ketu* do estado da Bahia, alguns pesquisadores começam a se debruçar para religiões afrodescendentes de outras matrizes étnicas e presentes em outras regiões do país, principalmente no sudeste.

O antropólogo Vagner Gonçalves Silva, dedicou grande parte de sua produção acadêmica para a etnografia das religiões afrodescendentes. Sua dissertação de mestrado resultou em um livro, publicado em duas edições, 1994 e 2005, tornando-se uma de suas obras mais conhecidas, “*Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*”. Apesar de se voltar essencialmente para as duas religiões afrodescendentes mais conhecidas, o candomblé e a umbanda, suas pesquisas se deram com o desdobramento do estudo em outras regiões geográficas, especialmente no sudeste do Brasil, além de indicar a variação regional existente no universo religioso afrodescendente. A umbanda é analisada, possuindo até mesmo certo realce, contextualizando-a na sociedade brasileira do século XX e trazendo elementos característicos de sua composição enquanto religião¹³¹.

O racismo religioso, no qual, o autor denomina de intolerância religiosa também é discutida e principal assunto de um livro organizado por Silva (2007)¹³², contendo diferentes artigos, sobretudo do impacto que os grupos neopentecostais vêm causando no campo

¹³⁰ Para ver sobre o CEAO-UFBA: <http://www.ceao.ufba.br/> - Acesso em 12 de dezembro de 2018.

¹³¹ A obra referida foi citada anteriormente em outra nota: SILVA: 1994. *Op. Cit.*

¹³² SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

religioso afrodescendente. Percebe-se que a luta contra a discriminação contínua, inclusive no final do século, e a intolerância religiosa que atinge as religiões afrodescendentes, o qual qualificamos na presente dissertação de racismo religioso, passa a ser discutida também no âmbito acadêmico, porém, não com essa nomenclatura “racismo religioso”. Contudo, essa questão da violência sofrida pelas religiões afrodescendentes já estava sendo debatida tanto pelo movimento negro como também por membros de religiões afrodescendentes conforme apontado anteriormente.

Outro pesquisador da contemporaneidade detentor de grande visibilidade no que se refere às religiões afrodescendentes no Brasil é o sociólogo Reginaldo Prandi. Autor de diversas obras sobre os candomblés, inclusive realizando uma espécie de enciclopédia da mitologia *yorubá*¹³³, além de uma pesquisa de campo sobre a origem e disseminação dos candomblés de São Paulo¹³⁴. Porém, Prandi possui uma postura epistemológica similar à de pesquisadores do começo do século XX como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édison Carneiro ao estabelecer um modelo comparativo das religiões afrodescendentes com o catolicismo.

Ao afirmar que o candomblé se formou e constituiu-se enquanto religião subalterna do catolicismo¹³⁵, Prandi contribui para a perpetuação da noção de menor valia das religiões afrodescendentes de acordo com a observação realizada por Xavier (2004)¹³⁶, ou seja, a ideia de que para se constituir enquanto religião, nesse caso especificamente o candomblé, necessitou de elementos oriundos do catolicismo. Ademais, ao utilizar conceitos como “religião a-ética” e “religião a-moral”¹³⁷ para descrever os candomblés, o autor estabelece linhas comparativas valendo-se de elementos cristãos, transpondo concepções estranhas ao universo das religiões afrodescendentes, a ideia de ética e moral.

Ao examinar as transformações sociais que atingiram as religiões afrodescendentes, sobretudo nos últimos anos, a perspectiva adotada por Prandi é de analisá-las diante de um contexto mercadológico da disputa por adeptos¹³⁸. Não se ignora o fato de existir desavenças sociais entre os grupos, entretanto, ao invés de percebê-las enquanto competidoras por

¹³³ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

¹³⁴ PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

¹³⁵ PRANDI: 2005, *Op. Cit.*, p. 67.

¹³⁶ XAVIER: 2004. *Op. Cit.*, p. 16-17.

¹³⁷ PRANDI: 1991. *Op. Cit.*, pp. 142-152.

¹³⁸ Essa perspectiva mercadológica é analisada com melhor precisão no artigo: PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004, pp. 223-238.

espaços sociais, o que de fato ocorre em todas as sociedades principalmente no mundo capitalista, a perspectiva adotada na presente dissertação é compreendê-las enquanto possíveis centros de resistência cultural e política do negro na sociedade brasileira, na qual, historicamente têm se mostrado racialmente desigual, visto que, enfatizar as disputas entre as religiões afrodescendentes como Prandi tem feito, esvazia-se a percepção de enxergá-las enquanto espaços com potencial para serem considerados centros de resistência negra.

Sem dúvida, essas religiões estão inseridas em um universo capitalista, nesse caso a sociedade brasileira, porém, a proposta que pretende-se admitir não é de enfatizar as disputas criadas pelo sistema capitalista e sim dar voz às narrativas deixadas de fora ou tornadas invisíveis¹³⁹, nesse caso, as religiões afrodescendentes, tal como seus adeptos, que por tanto tempo foram e ainda são perseguidos, discriminados e silenciados. Por isso, a ênfase da agência que esses povos tiveram tanto na constituição dessas religiões, assim como, o processo de resistência e luta contra o racismo religioso na história do Brasil.

A formação e o surgimento das religiões afrodescendentes no país se deu por meio de lutas e resistências do povo negro para manter suas tradições fora do continente africano em meio a uma cultura imposta, a cultura do branco, europeu e colonizador. Desde os calundus no Brasil Colonial até a emergência do candomblé e outras religiões afrodescendentes pelo Brasil no século XIX, essas diversas manifestações religiosas, sofreram diferentes tipos de ataques e perseguições no decorrer da história brasileira.

No cenário religioso afrodescendente as justificativas para as perseguições se fundamentaram no catolicismo em conjunto com o sistema escravista. Posteriormente, após a criação do Estado Laico em 1891, os argumentos para a repressão eram baseados em ideais eugenistas e influenciadas pelo racismo científico. A repressão passa a vir do próprio Estado, seja pelo aparato policial ou até mesmo pelo aparelho jurídico, no qual, condenavam diversos praticantes dessas religiões alegando charlatanismos e curandeirismos, algo a ser combatido e abominado pelo Estado brasileiro. Recentemente as principais ondas de ataques de intolerância religiosa que denominamos de racismo religioso, são oriundas sobretudo de grupos neopentecostais que fazem o uso de meios midiáticos para propagar a violência e a intolerância contra as religiões afrodescendentes.

¹³⁹ Para ver sobre as vozes silenciadas na historiografia ver: BURKE, Peter. O que é história cultural? 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 64.

Dessa forma, a análise pretendida neste primeiro capítulo foi estabelecer o contexto histórico em que estavam inseridas a formação e difusão das religiões afrodescendentes, especialmente durante o século XX, procurando voltar-se também para as investigações acerca do assunto, diante disso, algumas produções científicas sobre a literatura em questão. Mencionam-se autores e autoras de impacto expressivo no cenário acadêmico, entretanto, fundamental realizar um recorte, pois a produção sobre o tema é demasiado extensa.

A tentativa foi estabelecer um percurso de Nina Rodrigues aos antropólogos da década de 1930, Arthur Ramos e Édison Carneiro, passando pelas produções no período de 1950 dos pesquisadores Pierre Verger e Roger Bastide, as contribuições de Vivaldo da Costa Lima já no decênio de 1970, atingindo por fim, o final do século XX, no qual são destacados os trabalhos de Júlio Braga, Vagner Gonçalves Silva e Reginaldo Prandi. Portanto, procurou-se historicizar o objeto de estudo em questão, as religiões afrodescendentes, indicando-as na qualidade de possíveis centros de resistência cultural e política negra no Brasil.

No capítulo seguinte, analisar-se-á a inserção das religiões afrodescendentes nos discursos do movimento negro e aliados da luta antirracista. Também abordaremos a conquista por ações afirmativas específicas para essas religiões no bojo das políticas de promoção da igualdade racial, institucionalizadas no país no final do século XX e início do século XXI.

Capítulo 2 - Religiões afrodescendentes e a luta antirracista no final do século XX

A luta pelo direito à liberdade de cultos na história do Brasil, não é algo recente conforme visto no capítulo anterior. Mesmo que assegurado pela constituição de 1891¹ e posteriormente nenhuma constituição brasileira promulgou o contrário, o livre exercício de cultos no Brasil se deu de maneira bastante conflituosa, em especial atingindo as religiões afrodescendentes, visto que, as perseguições policiais se tornaram bastante intensas durante a Primeira República Brasileira (1894-1930), sendo que, essas perseguições eram amparadas pelo Código Penal Brasileiro².

As batidas policiais nos espaços afro-religiosos contaram com a apreensão de objetos considerados sagrados, e, muitos desses ainda estão nas exposições de museus da polícia de diferentes estados, além da prisão arbitrária de indivíduos ligados às religiões afrodescendentes³. Percebe-se que há uma contradição, pois, a partir da instauração da República brasileira é assegurado o direito à liberdade de cultos, porém, ao mesmo tempo, as religiões afrodescendentes foram duramente reprimidas e perseguidas pelo Estado brasileiro e conforme visto no capítulo anterior, essas perseguições só começaram a diminuir no fim da década de 1930, entretanto, não significa que elas tenham desaparecido.

Posteriormente, durante o quarto período da República Brasileira (1946-1964), também conhecido como República Populista, surgem organizações voltadas para a luta contra o racismo religioso. Um exemplo disso foi a constituição da FEBACAB (Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro), criada em 1946 no estado da Bahia. Contudo, essa instituição, conforme apontado por Santos (2005), não teve grande aderência dos membros das religiões afrodescendentes, em especial do candomblé baiano. Um dos motivos é que a FEBACAB buscava uma homogeneização entre as diferentes casas de santo. Contudo, essa

¹ O Artigo 72 § 3 da Constituição Federal de 1891 garantia que “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”. A constituição pode ser vista em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm - Acesso em 29 de agosto de 2019.

² A questão sobre a repressão institucionalizada pelo Estado Brasileiro no final do século XIX e início do século XX foi discutida no capítulo anterior no tópico 1.3 A resistência continua durante o início do século XX.

³ No dia 20 de agosto de 2019 a BBC News Brasil publicou uma matéria sobre a campanha que existe no estado do Rio de Janeiro “Liberte nosso sagrado”, organizada por afro-religiosos, militantes do movimento negro e dos direitos humanos e tem como figura central Maria do Nascimento, também conhecida como Mãe Meninazinha d’Oxum, *iyalorixá* do terreiro *Ilê Omolu Oxum* na cidade de São João do Meriti na região metropolitana do Rio de Janeiro. Essa campanha tem como principal objetivo retirar objetos sagrados apreendidos pela polícia desde o final do século XIX e início do XX e que estão em um acervo do Museu da Polícia Civil do estado. Esses objetos já fizeram parte de uma exposição intitulada “coleção magia negra”. Atualmente esses objetos se encontram no acervo do museu que não abre as portas para visitação desde 2010. Para acessar a reportagem <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670> - acesso em 29 de agosto de 2019.

tendência à homogeneização, por não fazer parte da cosmovisão das religiões afrodescendentes, implicou na pouca aderência dos adeptos⁴.

Já no período conhecido como Ditadura Civil-Militar (1964-1985), especialmente a partir da década de 1970, os discursos do poder público em relação às religiões afrodescendentes passou a modificar-se. De agente repressor à agente promotor na defesa e manutenção das culturas africanas e afro-brasileiras, tal qual as religiões⁵. Na prática não era dessa maneira que ocorria, pois, até o ano de 1976 era obrigatório, no estado da Bahia, o registro dos terreiros de candomblés e demais religiões afrodescendentes na Delegacia de Jogos e Costumes⁶.

Entretanto, essa mudança significativa em relação a posição adotada pelo Estado perante às religiões afrodescendentes, era na verdade, uma tentativa de buscar a construção da identidade nacional alicerçada na ideia das três “raças” brasileiras (branca, preta e indígena) enquanto constituintes dessa identidade⁷. Vale a pena lembrar que não se tratava da valorização das religiões afrodescendentes para o povo negro e sim para o “povo brasileiro”. Ademais, diante desse contexto, falar na existência do racismo e da discriminação racial no Brasil era o mesmo que propagar ideais contra a nação brasileira⁸.

Uma das estratégias utilizadas pelo regime militar para não enfrentamento ao racismo era perpetuar a ideia de que o Brasil era uma país multirracial e sem conflitos étnicos, em outras palavras uma democracia racial. Portanto, havia tanto a repressão a quem fosse contrário ao governo militar, quanto aos indivíduos e/ou instituições que denunciavam o racismo existente na sociedade brasileira, visto que, era propagado pelo governo militar o contrário, isto é, a não existência do racismo no Brasil⁹.

⁴ Para ver sobre a criação e a legitimação da FEBACAB principalmente no contexto da Ditadura Civil-Militar e sua relação com o poder público, assim como, as tensões existentes entre o povo de santo e membros desta federação: SANTOS, Jocélio Teles dos. O candomblé como “imagem-força do Estado”. In: *O poder da Cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005, pp. 129-195.

⁵ Santos (2005) aponta para dois fatos significativos que aconteceram no estado da Bahia: a criação da Escola *Obá Biyi* do Terreiro do *Axé Opô Afonjá* e o tombamento do Terreiro da Casa Branca, considerado a matriz dos terreiros de tradição nagô/*ketu*. (SANTOS: *Op. Cit.*, 2005, p. 175).

⁶ Decreto Estadual (BA) Número 25.095 de 25 de Janeiro de 1976, suspende a obrigatoriedade do registro de terreiros de candomblé e demais religiões afrodescendentes na Delegacia de Jogos e Costumes.

⁷ Lembrando que na presente dissertação, conforme indicado no capítulo primeiro, o uso do termo raça adota uma perspectiva sócio-histórica, ressignificada principalmente pelo movimento negro contemporâneo e não seu sentido biológico como foi concebido no século XIX.

⁸ Sobre a repressão da ditadura civil-militar para com as organizações negras de combate ao racismo: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. Política no Brasil. In: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. (Orgs). *Histórias do Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007, pp. 105-130.

⁹ ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*

Embora houvesse um contexto repressivo como o período da Ditadura Civil-Militar, organizações militantes negras surgem na década de 1970. No final dessa década, durante o início do processo de abertura política, em 1978, ressurgiu no debate nacional a questão da discriminação racial com o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR). Posteriormente esta entidade foi denominada Movimento Negro Unificado (MNU)¹⁰.

De imediato, nota-se que a incorporação do discurso contra o racismo religioso pelo movimento negro, naquele contexto denominado intolerância religiosa, não foi muito expressivo. Todavia, esse debate passou a se intensificar na década de 1980 e principalmente a partir de 1990, segundo o que foi observado em alguns documentos do MNU e de outras instituições governamentais que serão explicitados no decorrer do presente capítulo. É sobre a constituição, formação e posterior propagação do movimento negro contemporâneo que iremos discorrer a seguir, buscando compreender a inserção da luta contra o racismo religioso diante desse espaço.

Buscamos analisar os debates em relação às religiões afrodescendentes, isto é, sobre o que se abordava no tocante a este assunto, visto que, no final do século XX e início do XXI, com a consolidação das políticas de promoção da igualdade racial na sociedade brasileira, as religiões afrodescendentes também passaram a conquistar ações afirmativas direcionadas para suas especificidades.

2.1 O conceito de Movimento Negro contemporâneo

Para efeito de análise, a presente dissertação adota o termo “movimento negro” para uma denominação genérica de diferentes entidades e movimentos que buscavam lutar contra o racismo e demais implicações causadas por uma sociedade racializada, tal como a sociedade brasileira. Não desconsidera-se a complexidade das diferentes variantes que essas organizações adotam, uma vez que, existem instituições voltadas para lidar com determinadas

¹⁰ Para ver sobre a constituição do Movimento Negro contemporâneo: GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. (Orgs.). *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982, pp. 09-66; PEREIRA, Amílcar Araújo. “*O mundo negro*” a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2010; GARRIDO, Mirian Cristina de Moura. *Nas constituições dos discursos sobre os afro-brasileiros: uma análise histórica da ação de militantes negros e dos documentos oficiais voltados a promoção do negro brasileiro (1978 - 2010)*. Tese (Doutorado em História), Faculdade de ciências e letras de Assis - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017; ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. *Histórias do Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007.

singularidades. A exemplo disso, há organizações de mulheres negras, que também incorporam perspectivas de gênero em suas pautas buscando compreender as especificidades da mulher negra.

Em 1978 quando surge o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, *a posteriori* Movimento Negro Unificado (MNU), a proposta era de agregar toda a luta do negro na sociedade brasileira contra o racismo e a discriminação racial. De acordo com o apontamento realizado por Pereira (2010) em sua tese de doutoramento, a formação do MNU parece ter influenciado diversas outras entidades pelo país após sua criação, inclusive a disseminação da noção de movimento negro¹¹. A historiadora e militante do MNU Lélia González (1982) afirma: “Os diferentes tipos de resposta a essas questões, e a muitas outras, acabam por remeter a gente a falar de movimentos negros... no Movimento Negro. Pois é”¹².

Portanto, usamos o conceito de movimento negro contemporâneo, enquanto movimentos que surgiram no contexto e/ou em seguida do momento de constituição do MNU. Eles diferenciam-se de organizações anteriores, visto que, o próprio MNU surge na retaguarda de diversas outras entidades que já atuavam na luta antirracista. Ademais, por mais que cada organização possuísse sua singularidade, todas tinham o mesmo objetivo, a luta contra o racismo, a discriminação racial e a busca por uma sociedade que de fato exista equidade racial.

2.2 As organizações pré-MNU e a constituição do Movimento Negro Unificado

Na história do Brasil republicano (1889-atualidade), diversas organizações voltadas para o combate ao racismo e à discriminação racial despontaram conforme nos mostra o historiador Petrônio Domingues (2007)¹³.

Domingues (2007) divide em quatro fases diferentes a história do movimento negro no Brasil República. A primeira fase tem como recorte temporal (1889-1937) abrangendo da Primeira República à implementação do Estado Novo no governo de Getúlio Vargas. Esse período é caracterizado pela criação de clubes e grêmios recreativos, essencialmente

¹¹ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 165.

¹² Sobre a constituição do movimento negro contemporâneo ver: PEREIRA, Amílcar. A constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil: primeiras organizações e estratégias (1971-1995). In: PEREIRA: *Op. Cit.*, 2010, pp. 164-239. Sobre a definição de movimento negro no lugar de movimentos negros ver: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982, p. 19.

¹³ DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 12, pp. 100-123, 2007.

assistencialistas, entretanto, conseguiram agrupar um número considerável de homens e mulheres negras¹⁴. Além dos grupos recreativos, no começo do século XX, a imprensa negra teve um importante papel de destaque no que diz respeito à difusão de questões voltadas para a população negra¹⁵.

Diante desse contexto, na década de 1930 surge a FNB (Frente Negra Brasileira), entidade que teve grande adesão da população negra em diferentes estados do Brasil. De acordo com Domingues (2007) a FNB se tornou uma organização de massa e posteriormente um partido político, de cunho assimilacionista, isto é, enquanto estratégia de inclusão cultural, buscava-se a assimilação dos valores dos grupos favorecidos, nesse caso das elites brancas¹⁶. Contudo, devido a grande repressão política após a instalação do Estado Novo de Getúlio Vargas em 1937, todos os partidos políticos e demais instituições que segundo o governo, fossem contrárias ao regime vigente, deveriam ser desmanchadas e de fato a FNB deixou de existir.

O segundo momento (1945-1964) refere-se ao período de redemocratização após a ditadura do Estado Novo (1937-1945). Nesse contexto, Domingues (2007) chama a atenção para duas instituições que adquiriram grande visibilidade nacional. A União dos Homens de Cor (UHC), fundada em 1943 na cidade de Porto Alegre no estado do Rio Grande do Sul e o Teatro Experimental do Negro (TEN) criado em 1944 na cidade do Rio de Janeiro por Abdias do Nascimento. Isso não significa que não existiram outras entidades atuantes na luta antirracista, porém, não atingindo o destaque que tiveram a UHC e o TEN¹⁷.

De maneira geral, essas instituições possuíam um caráter integracionista, ou seja, uma das estratégias de inclusão na sociedade brasileira era adentrar e/ou ocupar os espaços que eram concedidos apenas aos grupos favorecidos, nesse caso, os segmentos brancos elitizados. Porém, diferente da primeira fase de assimilação com a cultura do branco, a tática agora era não abandonar os valores do povo negro e sim procurar inseri-los em uma sociedade na qual valorizava a matriz europeia em detrimento das matrizes negras e indígenas.

Ao contrário da primeira fase, esses movimentos não se tornaram organizações de massas e conforme apontado por Domingues (2007) são caracterizados enquanto movimentos

¹⁴ DOMINGUES: 2007. *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁵ Podemos citar como exemplo: O menelick; O alfinete; O Getulino; Clarim D'Alvorada; O Alvorada; dentre outros.

¹⁶ Ver o quadro realizado por DOMINGUES: 2007, *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 110.

sociais de vanguarda. Além disso, possuíam certa ambiguidade na relação com a cultura negra, inclusive as religiões¹⁸.

A terceira fase do Movimento Negro, segundo Petrônio Domingues (2007), corresponde ao período a partir de 1978, momento de criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, se estendendo até meados dos anos 2000. Durante parte do regime militar (1964-1985), sobretudo no anos iniciais, as lutas contra o racismo foram bastante desarticuladas, pois, era proibido afirmar sua existência na sociedade brasileira¹⁹. Isso não significa que não houve a realização de ações voltadas para a luta antirracista ao longo desse período, dado que, algumas instituições emergiram na primeira metade da década de 1970.

Dentre essas instituições merecem destaque: O Grupo Palmares em Porto Alegre, O Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) na cidade de São Paulo, a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) ambos na cidade do Rio de Janeiro e o bloco afro *Ilê Aiyê* na cidade de Salvador.

O Grupo Palmares surge em 1971 na cidade de Porto Alegre. Uma de suas grandes contribuições no cenário da militância negra a nível nacional foi a reivindicação do 20 de novembro como o dia nacional da consciência negra, data que relembra a morte de Zumbi dos Palmares. Zumbi foi um dos líderes do mais longo quilombo que se tem conhecimento na história do Brasil, o Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, atual estado de Alagoas. Posteriormente, o MNU vai adotar o 20 de novembro em substituição ao 13 de maio, data da abolição da escravatura, dado que, essa última data, o 13 de maio, não traz muito o que comemorar, visto que, o Estado Brasileiro não adotou medidas concretas em favor da população negra após a abolição²⁰.

O CECAN (Centro de Cultura e Arte Negra) no estado de São Paulo, criado em 1972 por Thereza dos Santos²¹, ex-integrante do TEN (Teatro Experimental do Negro), a princípio,

¹⁸ DOMINGUES: 2007, *Op. Cit.*, p. 117-118.

¹⁹ Ver o depoimento que Edson Cardoso concedeu à Alberti e Pereira sobre a censura ao falar da existência do racismo no Brasil: ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op Cit.*, p. 126. Edson Cardoso foi um militante do MNU em Brasília, porém, nasceu na cidade de Salvador em 1943.

²⁰ Para ver sobre o Grupo Palmares: CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. *O Grupo Palmares (1971-1978): Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

²¹ Thereza dos Santos (1930-2012), tinha como pseudônimo Jaci dos Santos, atriz, publicitária e militante negra foi a fundadora do CECAN em São Paulo.

tinha como foco o desenvolvimento de atividades teatrais almejando a construção de uma identidade negra positiva por meio da valorização de elementos associados às culturas negras.

Além das atividades teatrais, outros trabalhos culturais também foram realizados. Destaca-se a realização de uma exposição sobre o candomblé em 1974, em que é lembrada por Milton Barbosa²² no livro “*Histórias do Movimento Negro*”:

Fizemos uma exposição sobre o candomblé. Foi muito interessante e muito bonito, porque foi com uma mãe-de-santo de São Vicente. Conversamos com essa mãe-de-santo e ela se propôs a fazer uma exposição. Montamos tipos de bonecos, pusemo as roupas dos orixás foram “arriadas” algumas obrigações. Teve uma menina que passou a fazer parte da religião e, com certeza, influenciou muitas outras pessoas²³.

Dentre as diversas atividades que foram realizadas pelo CECAN, essa foi a única ação efetuada que estava relacionada com a valorização das religiões afrodescendentes que conseguimos encontrar registros. Contudo, se existiram outras ações semelhantes no CECAN não conseguimos encontrar o registro das mesmas²⁴.

No estado do Rio de Janeiro, duas instituições negras tiveram destaque na década de 1970, a SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) criada em 1974 e o IPCN (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras) fundado em 1975, ambos na capital do estado. A SINBA, surgiu diante de reuniões no CEAA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) da Universidade Cândido Mendes na cidade do Rio de Janeiro de acordo com a entrevista concedida por Yedo Ferreira²⁵ que pode ser encontrada no livro “*Histórias do Movimento Negro*”. A partir dessas reuniões surgiu a ideia de formar uma instituição negra, que posteriormente viria a ser a SINBA²⁶.

O propósito dessa instituição era aglutinar e discutir questões voltadas para o “problema racial” além de criar possibilidades de intercâmbios entre Brasil e África. Contudo, logo após a criação da SINBA, houve uma cisão, resultando no surgimento do

²² Milton Barbosa, também conhecido como Miltão, nascido em Ribeirão Preto no estado de São Paulo em 1948 foi um dos fundadores do MNU.

²³ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op Cit.*, p. 135.

²⁴ Para ver sobre história do CECAN, da sua formação nos anos 1970 até o encerramento de suas atividades nos anos 1980: SILVA, Joana Maria Ferreira da. *Centro de Cultura e Arte Negra - CECAN*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

²⁵ Yedo Ferreira, nasceu na cidade de Santo Amaro da Purificação no estado da Bahia em 1933. Criado na cidade do Rio de Janeiro foi um dos fundadores da SINBA, IPCN e do MNU.

²⁶ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op Cit.*, p. 139.

IPCN. O relato de Amauri Mendes Pereira²⁷, militante negro e um dos fundadores da SINBA, revela que existiam disputas políticas e ideológicas entre os membros dessa organização, por isso, a ruptura de alguns integrantes que formaram o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras, o IPCN²⁸.

As discussões e produções acerca do problema racial existente na sociedade brasileira eram questões que atravessavam tanto a SINBA como o IPCN. Portanto, as duas instituições possuíam o mesmo propósito, exceto a realização de intercâmbios entre o Brasil e alguns países africanos, característica específica da SINBA. Dessa maneira, ambas podem ser consideradas embriões do movimento negro no Rio de Janeiro, pois, as duas organizações exerciam ações voltadas para a luta contra o racismo antes do momento de criação do MNU.

No ano de 1974, na cidade de Salvador, estado da Bahia, surge o bloco afro “*Ilê Aiyê*” fundado por Apolônio de Jesus e Antônio Carlos dos Santos, o vovô²⁹. Trata-se de um bloco carnavalesco, composto por negros, no qual, busca-se a promoção e valorização da cultura negra. Pereira (2010), em sua tese de doutoramento indica o conflito existente entre política *versus* cultura que atingia as organizações negras da década de 1970 e aponta que na Bahia esse acirramento era ainda mais intenso do que em outros estados brasileiros³⁰.

A relação da cultura *versus* política adquiriu outras dimensões no decorrer dos anos, porém, sobretudo durante a segunda metade da década de 1970, o discurso político foi radicalizado pelo Movimento Negro Unificado. Contudo, mesmo sendo considerado enquanto instituição “cultural”, no sentido de esvaziamento de abarcar a questão política por alguns militantes do Movimento Negro³¹, o *Ilê Aiyê* adquiriu notória visibilidade nacional nos anos 1970 e permanece atuante ainda hoje³².

Desde o surgimento do bloco, sempre existiu a relação de valorização das religiões afrodescendentes, especialmente o candomblé. Ocorre que, um de seus fundadores, Antônio

²⁷ Amauri Mendes Pereira, nascido na cidade do Rio de Janeiro em 1951. Foi um dos fundadores da SINBA e da criação do MNU em São Paulo.

²⁸ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op. Cit.*, pp. 139-142.

²⁹ Apolônio de Jesus, já falecido, foi um dos fundadores do *Ilê Aiyê*. Antônio Carlos dos Santos, o vovô, nascido em Salvador em 1952. É filho de Mãe Hilda (1923-2009), *iyalorixá* de um terreiro de candomblé de tradição jeje. É um dos fundadores e atual presidente do *Ilê Aiyê*.

³⁰ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 168

³¹ Depoimento dado por Antônio Carlos dos Santos, o vovô, no livro “*Histórias do Movimento Negro no Brasil*”. ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*, p. 238.

³² Para ver sobre o *Ilê Aiyê*: <http://www.ileaiyeoficial.com/> - acesso em 01 de setembro de 2019.

Carlos dos Santos, é filho carnal de uma falecida *iyalorixá*, Mãe Hilda³³ que fazia parte de um terreiro de candomblé de tradição jeje no estado da Bahia. Do mesmo modo que sua mãe, o vovô como é conhecido Antônio Carlos dos Santos, também é membro religioso do *Ilê Axé Jitolu*, possuindo o cargo de *ogã*³⁴, posto sacerdotal conhecido em alguns espaços afro-religiosos, sobretudo nos candomblés de nação *ketu*.

Apesar dos temas de desfiles realizados pelos *Ilê Aiyê* durante a década de 1970 e 1980 estarem quase sempre relacionados à um grupo étnico e/ou país africano³⁵, de certa maneira, a presença do candomblé nos desfiles do *Ilê* nunca passava despercebida, ora por meio das vestimentas, de adereços, outrora dos rituais encenados durante o desfile³⁶.

Além das organizações militantes citadas, outras surgem durante a década de 1970 em diversas partes do Brasil, a exemplo disso, o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro no estado da Bahia em 1972. Todavia, no ano de 1978, de acordo com Garrido (2017) é identificado na literatura acadêmica e relatos de militantes, como o momento de grande junção de organizações militantes negras em nível nacional³⁷. Diante desse contexto, surge o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), posteriormente vindo a se tornar o Movimento Negro Unificado (MNU).

A seguir, busca-se descrever brevemente sobre o surgimento do Movimento Negro Unificado, seu ato inaugural na cidade de São Paulo em 1978, tal como, determinadas influências que esse movimento conseguiu atingir nos anos posteriores. No que diz respeito à emergência de instituições negras voltadas para a luta antirracista, em especial ligadas ao poder público, procura-se identificar se existia alguma referência às religiões afrodescendentes e em caso positivo qual o discurso comumente adotado, isto é, sobre o que se falava em relação à essas religiões.

³³ Hilda Dias dos Santos, Hilda *Jitolú* (1923 - 2009), foi uma *iyalorixá* do *Ilê Axé Jitolu* de tradição jeje no estado da Bahia. Era mãe carnal de Antônio Carlos dos Santos, o vovô, fundador do bloco afro *Ilê Aiyê*.

³⁴ Em algumas casas de candomblé, especialmente nas de tradição *yorubá*, o *ogã* é um nome genérico para determinar diferentes funções masculinas dentro do terreiro. São muito respeitados na hierarquia dos candomblés.

³⁵ Para ver todos os temas de carnavais trabalhados pelo *Ilê Aiyê* ver: <http://www.ileaiyeoficial.com/bio/temas-dos-carnavais/> - acesso em 03 de setembro de 2019.

³⁶ Em entrevista concedida à TVE Bahia, Mãe Hilda afirma que o nascimento do *Ilê Aiyê* foi dentro de um espaço afro-religioso. Para ver um fragmento dessa entrevista, no qual, faz parte de uma reportagem lançada pelo Instituto Itaú Cultural no contexto de abertura de exposição sobre o *Ilê Aiyê* em seu espaço físico no ano de 2018: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/ile-aiye/> - acesso em 03 de setembro de 2019.

³⁷ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 40.

2.3 O Movimento Negro Unificado e o ato inaugural

Durante a década de 1970 no Brasil, o surgimento de organizações negras voltadas para a luta de combate ao racismo, de certa maneira, foram os embriões do surgimento do Movimento Negro Unificado no final mesma década. No início do mês de julho de 1978 na cidade de São Paulo, foi realizado um ato, buscando aglutinar as lutas existentes do negro contra o racismo, ou seja, uma organização a nível nacional que congregasse o maior número possível de militantes negros.

Antes mesmo do ato acontecer, uma reunião foi efetuada no CECAN em 18 de junho de 1978, seguida a dois acontecimentos de cunho racista em São Paulo: o assassinato do primo de um militante negro de São Paulo, no distrito policial de Guaianazes na zona leste da cidade, acusado inocentemente de roubar frutas e a proibição de quatro garotos negros treinarem no time infantil de vôlei do Clube Regatas do Tietê³⁸.

De acordo com o depoimento de Milton Barbosa³⁹, estiveram presentes nessa reunião diversos membros de organizações negras distintas e ficou acordado que a data do grande ato seria o dia 07 de julho. Como resultado da reunião, criou-se a “Carta convocatória ao ato público”, documento contendo a assinatura de diversas entidades⁴⁰ para a convocação ao ato nas escadarias do Theatro Municipal de São Paulo:

Carta Convocatória para o ato público contra o racismo

Nós, Entidades Negras, reunidas no Centro de Cultura e Arte Negra no dia 18 de junho, resolvemos criar um Movimento no sentido de defender a Comunidade Afro-Brasileira contra a secular exploração racial e desrespeito humano a que a Comunidade é submetida.

Não podemos mais nos calar. A discriminação racial é um fato marcante na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento da Comunidade Afro-Brasileira, destrói a alma do homem negro e sua capacidade de realização como ser humano.

O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial foi criado para que os direitos dos homens sejam respeitados. Como primeira atividade, este Movimento realizará um Ato Público contra o Racismo, no dia 7 de julho às 18:30 horas, no viaduto do Chá. Seu objetivo será protestar contra os últimos acontecimentos discriminatórios contra negros, amplamente divulgados na imprensa.

³⁸ O caso da discriminação racial no Clube Regatas do Tietê foi comentado pelo Jornal Versus. Essa e outras edições do jornal podem ser vistas em: <http://marcosfaerman.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/versus.html> - acesso em 03 de setembro de 2019.

³⁹ ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*, p. 149-153.

⁴⁰ As instituições que assinaram a carta foram: Câmara de Comércio Afro-Brasileiro; Centro de Arte e Cultura Negra; Associação Recreativa Brasil Jovem; Afrolatino América; Associação Casa de Arte e Cultura Afro-brasileira; Associação Cristã Beneficente do Brasil; Jornegro; Jornal Abertura; Jornal Capoeira; Company Soul; Zimbabwe Soul. In: GONZALEZ; HASENBALG: 1982, *Op. Cit.* 43-44.

No dia 28 de abril, numa delegacia de Guaianazes, mais um negro foi morto por causa das torturas policiais. Este negro era Robson Silveira da Luz, trabalhador, casado e pai de filhos. No Clube de Regatas Tietê, quatro garotos foram barrados no time infantil de voleibol pelo fato de serem negros. O diretor do Clube deu entrevistas nas quais afirma as suas atitudes racistas, tal a confiança que não será punido pelo seu ato.

Nós também sabemos que os processos desses casos não darão em nada. Como todos os outros casos de discriminação racial, serão apenas mais dois processos abafados e arquivados pelas autoridades deste país, embora um dos casos tenha a agravante da tortura e conseqüente morte de um cidadão. Mas o Ato Público Contra o Racismo marcará fundo nosso repúdio e convidamos todos os setores democráticos que lutam contra o desrespeito e as injustiças aos direitos humanos, a engrossarem fileiras com as Comunidade Afro-Brasileira nesse ato contra o racismo.

Fazemos um convite especial a todas as entidades negras do país, a ampliarem nosso movimento. As entidades negras devem desempenhar o seu papel histórico em defesa da Comunidade Afro-Brasileira; e, lembramos, quem silencia consente.

Não podemos mais aceitar as condições em que vivem o homem negro, sendo discriminado da vida social do país, vivendo no desemprego, subemprego e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra as perseguições constante da polícia, sem dar uma resposta.

TODOS AO ATO PÚBLICO CONTRA O RACISMO
CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL
CONTRA A OPRESSÃO POLICIAL
PELO FORTALECIMENTO E UNIÃO DAS ENTIDADES
AFRO-BRASILEIRAS⁴¹.

De fato, no fim da tarde do dia 07 de julho de 1978, houve um grande ato público no centro da cidade de São Paulo. Milton Barbosa afirma que a polícia não reprimiu a manifestação como acontecera em outra ocasião no ano de 1976, porém, as provocações foram intensas⁴². O ato tomou grande proporção nacional, participando dele diversas organizações militantes negras do país e no dia seguinte apareceu como manchete da Folha de São Paulo, jornal detentor de grande visibilidade no estado de São Paulo⁴³.

Uma carta foi lida para todos os que estavam presentes durante a realização do ato. É nesse momento que é lançado oficialmente o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), propondo a criação de centros de luta que promovam debates e a

⁴¹ A Carta Convocatória para o ato público contra o racismo pode ser vista em: GONZALEZ; HASENBALG: 1982, *Op. Cit.* pp. 43-44.

⁴² Entrevista concedida à Alberti e Pereira no Livro “*Histórias do Movimento Negro no Brasil*”: ALBERTI; PEREIRA, 2007, *Op. Cit.*, p. 152.

⁴³ Para acessar a matéria publicada pela Folha de SP: https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=6635&anchor=4246313&origem=busca&_mather=19a7ca338d4fbc4b - Acesso em 04 de setembro de 2019. Na primeira página, localizada na parte central, uma das manchetes eram: “Negros protestam em praça pública”.

conscientização da população negra em diferentes espaços, dentre eles, os terreiros de candomblé e umbanda conforme é apontado pelo documento. De certa maneira, diante do texto publicado, percebe-se que há o reconhecimento da importância dos espaços afro-religiosos na vida da população negra:

Carta Aberta a População - 7 de julho de 1978, nas escadarias do Theatro Municipal, por Milton Barbosa

Contra o Racismo

Hoje estamos na rua numa campanha de denúncia!

Campanha contra a discriminação racial, contra opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra.

Hoje é um dia histórico. Um novo dia começa a surgir para o negro!

Estamos saindo das salas de reuniões, das salas de conferências e estamos indo para as ruas. Um novo passo foi dado na luta contra o racismo.

Os racistas do Clube de Regatas Tietê que se cubram, pois exigimos justiça.

Os assassinos de negros que se cuidem, pois a eles também exigiremos justiça!

O MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL foi criado para ser instrumento de luta da Comunidade Negra. Este movimento deve ter como princípio básico o trabalho e denúncia permanente de todo ato de discriminação racial, a constante organização da Comunidade para enfrentarmos todo e qualquer tipo de racismo.

Todos nós sabemos o prejuízo social que causa o racismo. Quando uma pessoa não gosta de um negro é lamentável, mas quando toda uma sociedade assume atitudes racistas frente a um povo inteiro, ou se nega a enfrentar, aí então o resultado é trágico para nós negros:

Pais desempregados, filhos desamparados, sem assistência médica, sem condições de proteção familiar, sem escolas e sem futuro. E é este racismo coletivo, este racismo institucionalizado que dá origem a todo tipo de violência contra um povo inteiro. É este racismo institucionalizado que dá segurança a prática de atos racistas como os que ocorreram no Clube Tietê, como o ato de violência policial que se abateu sobre Robson Silveira da Luz, no 44º Distrito Policial de Guaianazes, onde este negro, trabalhador, pai de família, foi torturado a morte. No dia 1º de julho, Nilton Lourenço, mais um negro operário, foi assassinado por um policial do bairro da Lapa, revoltando toda a comunidade e o povo em geral.

Casos como estes são rotina em nosso país que se diz democrático.

E tais acontecimentos deixam mais evidente e reforçam a justiça de nossa luta, nossa necessidade de mobilização.

É necessário buscar formas de organização. É preciso garantir que este movimento seja forte instrumento de luta permanente da comunidade, onde todos participem de verdade, definindo os caminhos do movimento. Por isso chamamos todos a engrossarem o MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL.

Portanto, propomos a criação de CENTROS DE LUTA DO MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé, nos terreiros de umbanda, nos locais de trabalho, nas escolas de samba, nas igrejas, em todo lugar onde o negro vive; CENTRO DE LUTA que promovam o debate, a informação, a

conscientização e organização da comunidade negra, tornando-nos um movimento forte, ativo e combatente, levando o negro a participar em todos os setores da sociedade brasileira.

Convidamos os setores democráticos da sociedade (para) que nos apoiem, criando condições necessárias para criar uma verdadeira democracia racial.

CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL

CONTRA OPRESSÃO POLICIAL

PELA AMPLIAÇÃO DO MOVIMENTO

POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL⁴⁴.

Após a realização do ato, houve uma reunião no dia 23 de julho na cidade de São Paulo. Dentre as propostas debatidas, Gonzalez (1982) ressalta que uma delas se referia a inserção da palavra negro no movimento⁴⁵ e a partir de então, passou a ser o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Ainda de acordo com Gonzalez (1982): “como a luta prioritária do movimento é contra a discriminação racial, seu nome foi simplificado para o que já se fazia na prática: Movimento Negro Unificado (MNU)”

⁴⁶.

A primeira assembleia do Movimento Negro Unificado foi realizada no dia 09 de setembro de 1978 na sede do IPCN no Rio de Janeiro. Discutiui-se a elaboração da carta de princípios, do estatuto e do programa de ação do movimento. Entretanto, durante a reunião, os desentendimentos entre militantes do Rio de Janeiro e de São Paulo ocasionou o primeiro racha na instituição que pretendia ser unificada.

Portanto, a carta de princípios foi aprovada e divulgada pelo Movimento Negro Unificado somente durante o primeiro congresso do MNU em dezembro de 1981⁴⁷. Observa-se no que se refere às religiões afrodescendentes, não existe uma referência direta nesse documento produzido pelo MNU. Em relação ao primeiro estatuto de 1978 e o programa de ação do MNU, aprovado em 1982, não consegui obter acesso à essa documentação para poder verificar se existia alguma menção às religiões afrodescendentes.

2.4 A Influência do MNU no surgimento de outras instituições antirracistas pelo Brasil

O Movimento Negro Unificado (MNU) não é uma organização homogênea. Diversas delegacias em diferentes estados como Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas

⁴⁴ A Carta Aberta à População, marco do surgimento do MUCDR pode ser vista em: GONZALEZ; HASENBALG: 1982, *Op. Cit.* pp. 48-50.

⁴⁵ GONZALEZ; HASENBALG: 1982, *Op. Cit.* p. 52.

⁴⁶ *Ibid*, p. 64.

⁴⁷ A carta de princípios pode ser vista em: GONZALEZ; HASENBALG: *Op. Cit.* 1982, 65-66.

Gerais, Distrito Federal, Bahia, Pernambuco, Maranhão, Pará, dentre outras, foram criadas no contexto de formação da instituição. Além das especificidades regionais, Garrido (2017) ressalta que por meio das análises de entrevistas de membros e ex-membros do MNU, é possível perceber as contradições existentes dentro do próprio movimento⁴⁸. Sendo assim, é principalmente por meio desse material em que baseio as análises a seguir, consultando outras fontes quando necessário.

Ainda que existisse dissensos dentro do movimento negro, o surgimento e propagação do MNU pelo Brasil, influenciou a criação de outras instituições que também se dedicaram a luta contra o racismo. Dentre algumas dessas organizações temos: o Centro de Culturas Negras do Maranhão (CCN), o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa), o Memorial Zumbi e a criação do primeiro Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) em Alagoas, o Centro Estudos Cultura Negra no Estado do Espírito Santo (Cecun) em Vitória, além de outras entidades que emergiram no contexto de criação do MNU.

Em relação ao debate sobre as religiões afrodescendentes no movimento negro, durante o fim da década de 1970 e grande parte dos anos 1980, foram encontradas realizações pontuais efetuadas por algumas organizações. Para efeito de análise, as investigações foram realizadas diante das instituições pós-MNU, referente ao período de 1978-1988, pois, no ano de 1988 o debate da luta contra o racismo direcionou-se principalmente para a participação da população negra na construção da constituinte e o debate a respeito do centenário da abolição.

Acredita-se que é necessário um desdobramento mais detalhado, principalmente no que se refere aos registros feitos por essas instituições, visto que, existe grande dificuldade de encontrar essa documentação. Nesse caso, as entrevistas podem ser uma importante ferramenta para análise de informações sobre a constituição e práticas das organizações pós-MNU.

Como a proposta da presente pesquisa é analisar a inserção do debate das religiões afrodescendentes nas políticas de promoção da igualdade racial que serão implementadas e consolidadas nos anos 1990 e 2000, faz-se necessário identificar em quais espaços, em especial os militantes negros, se existiam discussões voltadas para as especificidades dessas religiões, mesmo que fosse de maneira pontual.

⁴⁸ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 67. As entrevistas podem ser encontradas no livro “*Histórias do Movimento Negro no Brasil*”. ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.* Além do livro, as entrevistas podem ser consultados no arquivo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil CPDOC/FGV, na cidade do Rio de Janeiro.

Uma dessas organizações é o Centro de Culturas Negras do Estado do Maranhão (CCN), fundado em 1979 na cidade de São Luís. Atualmente, essa instituição realiza principalmente trabalhos voltados para a educação em escolas e universidades públicas e privadas de São Luís⁴⁹. O depoimento de um dos membros pioneiros do CCN, Luiz Alves Ferreira⁵⁰ é bastante sintomático no que diz respeito à importância das religiões afrodescendentes para o negro brasileiro:

O que eu disse no dia da fundação do CCN, em 1979, repito hoje, continuo repetindo depois de 25 anos: “Negro tem que dançar tambor. É da sua cultura, não tem que ter vergonha. Negro tem que ir para a casa de santo, para sua casa de culto. Mas negro tem que ser físico, tem que ser médico, tem que ser matemático, tem que ser empresário, para ajudar a dirigir o Estado Brasileiro⁵¹.”

No ano de 1980 é realizada a Primeira Semana do Negro no CCN e de acordo com o depoimento de Mundinha Araújo⁵², militante negra do estado do Maranhão, “Vieram pessoas de grupos, de casas de culto, de tambor de crioula, e foi nessa Semana do Negro que a primeira diretoria assumiu⁵³”. Todavia, não foi possível encontrar registros escritos desse evento e diante do recorte temporal selecionado (1978-1988) não identifiquei outras ações voltadas para as religiões afrodescendentes no CCN⁵⁴.

Em agosto de 1980, é realizado na Universidade Federal de Alagoas um seminário, no qual, teve a participação de militantes negros de diversas organizações para discutir sobre a construção do “Parque Nacional Zumbi dos Palmares” na Serra da Barriga⁵⁵. O historiador Joel Rulfino dos Santos (2008) afirma que segundo o relato de Abdias do Nascimento, uma das figuras centrais nesse seminário, ficou decidido a recusa da proposta do Ministério da Educação (MEC), pois tinha como característica a folclorização e exploração turística do

⁴⁹ As informações sobre as atuais funções do CCN podem ser vistas em: <http://www.afreaka.com.br/notas/centro-de-cultura-negra-maranhao-politica-e-cultura-negra/> - acesso em 05 de setembro de 2019. No momento de elaboração da dissertação o site oficial do CCN encontrava-se em construção.

⁵⁰ Luiz Alves Ferreira (Luizão), nascido em Brejo (MA) no ano de 1944. Médico, professor da faculdade de medicina da UFMA, foi um dos fundadores do CCN.

⁵¹ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op. Cit.*, p. 176.

⁵² Maria Raimunda Araújo (Mundinha), nascida em São Luís no ano de 1943. Foi uma das fundadoras do CCN ocupando a presidência da instituição entre os anos de 1982 a 1984.

⁵³ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op. Cit.*, p. 203.

⁵⁴ Para ver outras ações realizadas pelo CCN, em novembro de 1987 é publicado um pequeno artigo contendo informações sobre algumas atividades executadas pela entidade: LEITE, Silvia Cristina da Costa. Centro de Cultura Negra do Maranhão. *Cad. Pesq.* (63), nov. 1987. Disponível em: <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/620.pdf> - Acesso em 09 de setembro de 2019.

⁵⁵ PEREIRA: 2010, *Op. Cit.*, p. 203.

Memorial Zumbi dos Palmares. O principal objetivo da criação desse memorial segundo Abdias era “estabelecer-se como pólo de uma cultura de libertação do negro”. Ademais, foram elencados outros objetivos e, em relação à religião destaca-se “Fazer respeitar as religiões afro-brasileiras”⁵⁶.

De fato, a Serra da Barriga foi tombada pelo Iphan no ano de 1986 e conforme Pereira (2010) ressalta, entre os objetivos que estavam presentes no Memorial Zumbi, alguns foram apresentados posteriormente no processo de elaboração da constituinte⁵⁷. Portanto, é diante do mesmo contexto que aconteceram as primeiras reuniões do Memorial Zumbi que surge o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, o CEDENPA, entidade existente até os dias atuais.

Fundado em 1980, na cidade de Belém, no estado do Pará, o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, o CEDENPA, atua principalmente no campo da educação, tal como o CCN no Maranhão⁵⁸. De acordo com Pereira (2010)⁵⁹, baseado no depoimento de Nilma Bentes⁶⁰, militante negra e uma das fundadoras do CEDENPA, o surgimento dessa instituição está conectado com a criação do Memorial Zumbi no estado de Alagoas, visto que, a realização desse seminário também contou com a presença de militantes membros do então recém formado CEDENPA.

O discurso de valorização das religiões afrodescendentes já ocorria conforme observado no depoimento de Nilma Bentes:

Então nosso bloco (bloco afro do CEDENPA) era político-religioso. Nós fazíamos questão de dizer que estávamos fazendo homenagem aos orixás, e não trazendo a religião para a rua, porque isso era violar os preceitos. A nossa entidade sempre foi ecumênica, porque a gente sabe que a maioria dos negros são cristãos. Mas o nosso dever também é valorizar as religiões afro. Fortalecemos a articulação daqui, das casas de culto, ou bate-folha, como dizem, ilê axé.⁶¹

Ademais, de acordo com a militante, nesse contexto, os espaços afro-religiosos foram adquirindo articulações com a militância negra. Entretanto, essa articulação não se deu de maneira tão efetiva, pois, conforme o próprio depoimento de Nilma o CEDENPA, tal qual, o

⁵⁶ SANTOS, Joel Rulfinho dos Santos. Memorial Zumbi: conquista do movimento negro. In: LARKIN, Elisa. (Org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014, (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 2).

⁵⁷ PEREIRA: 2010, *Op. Cit.*, p. 204. A elaboração do processo da constituinte será discutido posteriormente.

⁵⁸ Para ver sobre o CEDENPA: <http://www.cedenpa.org.br/> - Acesso em 09 de setembro de 2019.

⁵⁹ PEREIRA: 2010, *Op. Cit.*, p. 202.

⁶⁰ Nilma Bentes nascida em Belém no ano de 1948 foi uma das fundadoras do CEDENPA em 1980.

⁶¹ ALBERTI; PEREIRA: 2007, *Op. Cit.*, p. 213.

MNU, são instituições ecumênicas, portanto, assumir as religiões afrodescendentes enquanto protagonistas na história do negro, poderia fazer com que membros não adeptos dessas religiões tivessem hesitação em aderir os espaços militantes negros, porém, ao mesmo tempo faz-se necessário essa valorização das religiões afrodescendentes.

Outra entidade militante negra semelhante ao CCN do Maranhão e ao CEDENPA do Pará foi o Centro de Estudos da Cultura Negra (CECUN), criado em 1983 em Vitória, capital do estado do Espírito Santo. Em entrevista realizada por Alberti e Pereira (2007), Luiz Carlos Oliveira⁶², um os fundadores do CECUN, afirma que o estatuto do CCN do Maranhão serviu de referência para a construção do CECUN. Além disso, ele ressalta sobre a necessidade de criar espaços que promovam a politização dos terreiros⁶³. Todavia, não temos conhecimento se de fato foi realizada alguma ação nesse sentido pelo CECUN.

É possível perceber que durante a década de 1970 após o surgimento das primeiras organizações negras, houve a influência de algumas dessas entidades sobre a emergência do Movimento Negro Unificado (MNU). Posteriormente com a criação de instituições pós-MNU em diferentes partes do Brasil em fins dos anos 1970 e início dos anos 1980, aflorou-se o discurso de valorização das religiões afrodescendentes, bem como, a importância dessas religiões na construção da identidade negra brasileira. Esta orientação passou a ser incorporada por algumas organizações, sobretudo as entidades que surgiram no contexto pós-MNU, porém, conforme apontado, essa inserção deu-se de maneira pontual. Além disso, não se encontrou ações efetivas voltadas para o combate à discriminação religiosa experimentada pelas religiões afrodescendentes, nesse caso o racismo religioso, organizadas pela militância negra diante do recorte temporal selecionado (1978-1988).

Entretanto, nota-se que mesmo não identificando práticas concretas, o discurso voltado para a incorporação das religiões afrodescendentes na luta antirracista passou a ser pauta de determinadas organizações negras e de acordo com Domingues (2007):

“Até no terreno religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral”⁶⁴.

⁶² Luiz Carlos Oliveira nascido em Vitória no ano de 1944, foi um dos fundadores do CECUN.

⁶³ PEREIRA: 2010, *Op. Cit.*, p. 181

⁶⁴ DOMINGUES: 2007. *Op. Cit.*, p. 116.

Esse debate tomou outros rumos no decorrer da década de 1980 e principalmente nos anos 1990 quando de fato a intolerância religiosa, maneira como era denominada à discriminação voltada para às religiões afrodescendentes, passou a fazer parte da agenda política brasileira.

Antes de debruçarmos sobre a relação da militância negra e do poder público, intensificada a partir dos anos 1980, faz-se necessário apresentar considerações de um evento que ocorreu no Brasil em 1983, na cidade de Salvador. Este evento trouxe novos rumos para as discussões acerca das religiões afrodescendentes, em especial os candomblés, principalmente nos espaços afro-religiosos e na academia brasileira.

2.5 II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC) e o sincretismo

A primeira edição da Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC) aconteceu em 1981 na cidade de *Ilê-Ifé* na Nigéria. De acordo com a cosmovisão *yorubá*, esse espaço geográfico é a origem da humanidade, por isso, a importância desse local para esses povos e demais membros de religiões e tradições de matriz *yorubá*. A segunda edição ocorreu em Salvador no ano de 1983 e apesar de não existir registros do que foi discutido nesse evento, é apresentado no final da conferência um manifesto criado por *iyalorixás* baianas⁶⁵, “o manifesto antissincretismo”⁶⁶.

A proposta de realização dessa conferência era empreender um intercâmbio entre os diferentes países que possuem a tradição dos orixás, seja no continente africano e/ou na diáspora. Sabe-se que esse intercâmbio entre Brasil e África no que diz respeito às práticas religiosas de matriz *yorubá*, já era realizado desde o século XIX conforme apontado no capítulo anterior. Entretanto, é após a realização dessa conferência que uma discussão bastante antiga no campo afro-religioso, porém, demasiada complexa, ganha espaço novamente, o sincretismo religioso.

É importante ressaltar que a tradição dos orixás, a qual se refere esse evento, diz respeito principalmente aos candomblés de nação *Ketu*. Porém, conforme visto no capítulo

⁶⁵ As *iyalorixás* baianas que assinaram o manifesto foram: Mãe Menininha do Gantois, do terreiro *Axé Ilê Iya Omin Iyamassé*; Mãe Stella d’Oxóssi, do *Ilê Axé Opô Afonjá*; Mãe Tetê de Iansã, do *Ilê Nassô Oká*; Mãe Olga de Alaketo, do *Ilê Maroia Lage*; Mãe Nicinha do Bogum, do *Zogodô Bodum Male Ki-Rundo*.

⁶⁶ Sobre a realização da II COMTOC, tal como seus antecedentes e desdobramentos, podem ser encontrados na pesquisa de: SILVA, Luiz Claudio Barroca da. “*Santo não é orixá*”: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

anterior, devido às transculturações existentes já no continente africano e intensificadas no território brasileiro, grande parte das religiões afrodescendentes que se formaram no Brasil incorporaram a tradição dos orixás em suas práticas religiosas. Conseqüentemente o debate sobre o sincretismo obteve grande repercussão na imprensa conforme é apontado por Silva (2010)⁶⁷.

O propósito de lançamento do manifesto antissincretismo pelas *iyalorixás* baianas era denunciar a maneira preconceituosa que grande parcela da sociedade brasileira enxergava o candomblé e demais religiões que possuem a tradição dos orixás, assim como, a propagação distorcida a respeito das mesmas, por meio da imprensa, da propaganda turística e demais opositores que qualificavam o candomblé e demais religiões afrodescendentes enquanto seitas animistas, primitivas e folclóricas⁶⁸.

Para além das questões citadas acima, o manifesto também indica a necessidade de desvincular o candomblé do catolicismo, visto que, de acordo com as *iyalorixás* que assinaram o documento, o sincretismo era necessário para a sobrevivência das religiões afrodescendentes sobretudo no contexto da escravidão, sendo que, no cenário em que o manifesto foi formulado, não existe mais a necessidade de vincular o candomblé à Igreja Católica, pois, tal como o cristianismo, islamismo, judaísmo, dentre outras, o candomblé também é uma religião que possui seus próprios elementos.

No capítulo anterior, discutiu-se sobre a denominação das religiões afrodescendentes enquanto religiões e/ou tradições e conforme indicado na presente dissertação, adotamos o termo religião em um sentido mínimo. Porém, diante do contexto de formulação do manifesto, a intenção de suas criadoras era reconhecer o candomblé na qualidade de uma religião autônoma sem a necessidade de outrem, nesse caso, do catolicismo.

O sincretismo é bastante falado pelo povo de santo como também amplamente discutido na academia⁶⁹. Podendo ser visto como a fusão de diferentes culturas e a partir de então, existindo a reinterpretação dos elementos que surgem por meio desse “encontro”. Esse

⁶⁷ SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 83.

⁶⁸ O manifesto anti-sincretismo pode ser encontrado em: XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Versos sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP), São Paulo, 2004, pp. 292-295.

⁶⁹ O autor Sérgio Ferreti indica uma quantidade de autores que abordam o sincretismo: Renato Ortiz (1980), Roberto Motta (1982); Anaíza Vergolino Henry (1987), Ordep Serra (1995), José Jorge de Carvalho ([s.d.]) e outros. FERRETI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e a resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998, p. 187.

processo não necessariamente ocorre de maneira equitativa, podendo haver opressão por parte de algum dos grupos envolvidos.

Ferreti (1998) estabelece duas perspectivas distintas em relação ao uso do termo sincretismo principalmente no ambiente acadêmico. Ao afirmar que “O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso”⁷⁰, relaciona o sincretismo enquanto uma síntese integradora presente em todas as religiões. Em um outro ponto de vista, traz o sincretismo pela “ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado”⁷¹, o que resultaria em uma imposição cultural e religiosa dos grupos privilegiados, nesse caso, do catolicismo do colonizador diante das diferentes religiões africanas e indígenas que posteriormente resultaram nas religiões afrodescendentes⁷².

O que é importante salientar conforme apontado por Ferreti (1998), é a recusa por parte de pesquisadores e militantes de utilizar o termo sincretismo após a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, especialmente devido ao fato da publicização do manifesto antissincretismo das *iyalorixás* baianas⁷³. Portanto, é possível notar que a realização desse ato teve um impacto bastante expressivo no campo religioso afrodescendente, principalmente em relação à discussão sobre o sincretismo, ocasionando posturas contrárias e favoráveis⁷⁴.

Não se pretende debruçar detalhadamente sobre os discursos em relação ao sincretismo, visto que, trata-se de um tema bastante complexo e no qual exige um desdobramento mais detalhado para apontar resultados mais precisos, porém, a intenção é apenas indicar que esse debate teve um crescimento significativo tanto no ambiente acadêmico como nas casas de santo após a realização da II COMTOC nos anos 1980.

É no decorrer da década de 1980, no qual, passou-se a emergir instituições negras ligadas ao poder público, especialmente os conselhos e secretarias consultivas. Nessa conjuntura, salienta-se a criação de duas organizações, O Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Estado de São Paulo, sendo considerado o pioneiro dos conselhos negros do Brasil e o Conselho do Desenvolvimento da Comunidade

⁷⁰ FERRETI: 1998. *Op. Cit.*, p. 183.

⁷¹ *Ibid*, p. 184.

⁷² Para ver mais detalhadamente sobre o sincretismo: FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

⁷³ FERRETI: 1998. *Op. Cit.*, p. 184.

⁷⁴ FERRETI: 1998. *Op. Cit.*

Negra da Bahia, dado que, nesta instituição discutiu-se especificidades voltadas para as religiões afrodescendentes.

2.6 Os Conselhos de Participação da Comunidade Negra de São Paulo e da Bahia

O Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Estado de São Paulo foi fundado em 1983 na gestão do ex-governador Franco Montoro (PMDB)⁷⁵. Montoro havia se comprometido em atribuir negros para cargos e secretarias consideradas importantes e estratégicas, porém, não o faz. Apesar de não cumprir com o prometido, criou-se o conselho. A constituição desse órgão é resultado de lutas e reivindicações principalmente oriundas de segmentos do movimento negro, visto que, entre os membros dessa organização existiam controvérsias sobre a relação da militância com o poder do Estado⁷⁶.

De acordo com Ivair Santos⁷⁷ (2005), diante do contexto de formação do conselho, marcaram presença indivíduos de diferentes segmentos, “Os religiosos, membros de instituições tradicionais, militantes de diversas correntes partidárias de esquerda e direita, todos renascem e marcam presença neste momento”⁷⁸. Ainda segundo Santos (2005), o surgimento do Conselho de Participação da Comunidade Negra pode ser visto como a emergência de uma institucionalização do movimento negro diante do poder do Estado, principalmente por meio de formulações de políticas de promoção da igualdade racial no estado de São Paulo.

Entretanto, a existência do Conselho, não significa que de fato existiram medidas concretas voltadas para a promoção da igualdade racial. Pereira (2010) aponta essa questão ao indicar que o conselho enquanto órgão consultivo, possuía uma forma de atuação limitada em comparação aos órgãos executivos⁷⁹, portanto, a dificuldade de real efetivação das políticas públicas voltadas para a comunidade negra.

⁷⁵ A gestão de Franco Montoro, na época do PMDB, se deu entre os anos de 1983-1987.

⁷⁶ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 214.

⁷⁷ Ivair Alves dos Santos nasceu em São Paulo no ano de 1952, foi um dos fundadores do Conselho de participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo.

⁷⁸ SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *O Movimento Negro e o Estado: O caso do Conselho de Participação da Comunidade Negra no governo de São Paulo (1983-1987)*. Tese de Mestrado em Ciências Políticas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Campinas, 2005, p. 96.

⁷⁹ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 221.

Em defesa do conselho, Ivair Santos (2005) indica a dificuldade do diálogo entre membros do conselho e representantes políticos para a efetivação das políticas de promoção da igualdade racial:

O Conselho tinha condições de fazer indicações junto a programas de governo para incluir a questão das relações raciais. Entretanto, era um processo difícil de articulação política e convencimento junto aos órgãos do Poder Executivo, um trabalho de desconstrução permanente da imagem de que não havia discriminação, de enfrentamento e conflitos. Por isso, as mudanças mostravam-se muito lentas⁸⁰.

No processo de constituição do conselho, foram criadas diversas comissões para lidar com questões que de acordo com os membros participantes, eram fundamentais no que diz respeito à população negra. Dentre as seis comissões instauradas (educação; segurança pública; relações de trabalho; relação com a África do Sul; estudos constitucionais; visões sobre o conselho), observa-se que não há nenhuma comissão voltada para as religiões afrodescendentes.

Atualmente, o conselho paulista está vinculado à Secretaria da Justiça e da Cidadania do estado de São Paulo, de caráter consultivo, possuindo 32 conselheiros, sendo que 22 são representantes da sociedade civil e os outros 10 de instituições governamentais⁸¹.

Contudo, mesmo não efetuando nenhuma política pública voltada para a comunidade negra no contexto de sua formação, quiçá para as religiões afrodescendentes, o Conselho de Participação da Comunidade Negra de São Paulo serviu enquanto modelo de referência para a constituição de conselhos em outros estados. O Conselho do Desenvolvimento da Comunidade Negra da Bahia é um exemplo disso.

Apesar de ter sido criado no ano de 1984, a regulamentação desse conselho somente se deu no ano de 1991 sob gestão de Antônio Carlos Peixoto de Magalhães (ACM)⁸². Um dos motivos apresentados por Santos (2008) em relação a lenta efetivação do conselho baiano desde o momento de sua criação, baseado na entrevista de um ex-membro do conselho e

⁸⁰ SANTOS: 2005, *Op. Cit.*, p. 113.

⁸¹ Para ver sobre a atuação do conselho atual e os membros vigentes: <http://justica.sp.gov.br/index.php/conselhos/422-2/composicao/> - acesso em 18 de setembro de 2019.

⁸² Antônio Carlos Peixoto de Magalhães, o ACM do (PFL/DEM), foi prefeito da cidade de Salvador entre os anos de 1967 a 1970, governador da Bahia em três ocasiões, 1971-1975, 1979-1983, 1991-1994. Também exerceu o cargo de senador (1995-2007), sendo presidente do senado de 1997 a 2001.

A lei de regulamentação do Conselho Baiano de Participação da Comunidade Negra pode ser vista em: <https://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/84685/decreto-016-91> - acesso em 18 de setembro de 2019.

militante negro, Zulu Araújo⁸³, era de que a instituição não fosse apenas consultiva como o conselho paulista e sim um órgão executivo⁸⁴.

Embora essa parte da presente pesquisa ter como recorte temporal os anos de 1978-1988 e a efetivação do conselho baiano ter ocorrido no início da década de 1990, pretende-se abordar a atuação do Conselho do Desenvolvimento da Comunidade Negra da Bahia, devido a sua formação ter se dado em 1984, poucos anos após a criação do conselho paulista.

A princípio foi lançado um ofício, realizado pelo então Secretário da Justiça e dos Direitos Humanos, Antônio Maron Agle, convidando diversas entidades a fazer parte do conselho, inclusive as “casas de santo”⁸⁵. Entretanto, algumas dessas instituições não responderam ao ofício conforme apontado por Santos (2008) e o MNU foi a única entidade a recusar enviando uma resposta para o conselho baiano⁸⁶.

A referência e a participação do povo de santo no conselho baiano se deu de maneira mais intensa se comparada ao conselho paulista. Em São Paulo, a participação de um membro de religião afrodescendente, uma *iyalorixá* branca, *Iyá Sandra Medeiros Epega*, somente se deu no ano de 1999⁸⁷. Porém, a execução das ações propostas pela instituição baiana, tal como o órgão paulista, sofreram inúmeras dificuldades de serem implementadas⁸⁸.

O que é interessante apontar é o discurso de defesa das religiões afrodescendentes pelo conselho baiano desde o momento de sua regulamentação no início dos anos 1990. Esse órgão veio a ser um importante defensor das religiões afrodescendentes no âmbito político estadual baiano.

O pesquisador Santos (2008) se refere à algumas das propostas que foram realizadas pelo Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado da Bahia nos anos 1990⁸⁹. Porém, como analisamos de maneira mais minuciosa as políticas de promoção da

⁸³ Zulu Araújo é um militante negro, nascido na Bahia no ano de 1953, foi membro do Conselho do Desenvolvimento da Comunidade Negra da Bahia e conselheiro do grupo cultural Olodum. Exerceu o cargo de presidência da Fundação Cultural Palmares entre os anos de 2007-2010.

⁸⁴ SANTOS: 2008. *Op. Cit.*, p. 209.

⁸⁵ SANTOS: 2008. *Op. Cit.*, p. 211.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁸⁷ Jocélio Teles dos Santos, em uma nota de rodapé, baseado na edição de um periódico “O Tambor, ano 1, n. 1, SP, 1999” indica sobre a escolha de *iyá* Sandra de Medeiros para ocupação do cargo no conselho paulista, porém, não teve acesso a tal documento. SANTOS: 2008, *Op. Cit.*, p. 231.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁹ Para ver sobre o histórico e as atribuições do atual conselho baiano que está vinculado à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do estado da Bahia:

igualdade racial voltadas para as religiões afrodescendentes a nível federal implementadas a partir de 2003, apenas indica-se a existência de órgãos ligados ao poder público que já estavam pensando questões voltadas para as religiões afrodescendentes antes da implementação das políticas de promoção da igualdade racial a nível nacional.

No decorrer dos anos 1980 a relação da militância negra e do poder público intensificou-se, sobretudo após o processo de redemocratização política em 1985. Diante dessa situação, o cenário político brasileiro concentrou-se em discussões para a elaboração de uma nova constituição democrática para o país, visando se opor aos ideais autoritários do regime da Ditadura Civil-Militar que estavam presentes na constituição em vigor desde 1967.

Sobre o processo de construção de uma nova Carta Magna brasileira, buscando identificar se existiram reivindicações manifestadas pela militância negra voltadas para especificidades das religiões afrodescendentes ou se essa abordagem se deu por outros segmentos da sociedade que iremos abordar a seguir.

2.7 A Constituição de 1988 e o preconceito religioso - o direito à diversidade religiosa

O fim do regime militar tem como marco a eleição indireta do civil, então governador de Minas Gerais, Tancredo Neves em 1985. Porém, o presidente eleito adoece e morre antes de assumir o cargo, ficando encarregado de comandar a presidência da república o vice-presidente, José Sarney. Fazendo cumprir uma das promessas eleitorais de Tancredo Neves, o presidente eleito, por meio de uma emenda constitucional, convoca a Assembleia Nacional Constituinte, a qual, tinha como objetivo a eleição de parlamentares que se voltariam para a construção de uma constituição democrática para o Brasil⁹⁰.

A eleição da maioria dos membros da assembleia, deputados e senadores, também conhecidos como constituintes foi realizada em 1986. Os parlamentares eleitos deveriam direcionar-se para a elaboração da nova constituição, contudo, também exerceriam seus mandatos enquanto congressistas no poder legislativo após a aprovação da constituição democrática que ocorreu em 1988.

<http://www.sepromi.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=18> - acesso em 18 de setembro de 2019.

⁹⁰ A emenda constitucional convocando para a Assembleia Nacional Constituinte poder ser vista em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc26-85.htm - acesso em 19 de setembro de 2019.

Diante dessa conjuntura, o movimento negro se mobilizou para que fossem eleitos candidatos militantes negros, para então, poder levar as reivindicações e pautas voltadas para a população negra diante da Assembleia Nacional Constituinte. Em 1986 em Brasília é realizada a Convenção Nacional “O Negro e a Constituinte”, pensando na elaboração de propostas que deveriam ser discutidas na Constituinte. De acordo com o ofício registrado em cartório, esse evento contou com a presença de 63 entidades de 16 estados brasileiros, atingindo um total de 185 participantes⁹¹.

Em análise ao referido documento, Ribeiro (2013) indica que as principais questões debatidas foram: terra, educação, condições de vida e saúde, segurança/violência policial, cultura e comunicação, relações internacionais, mulher, criança e adolescente, direitos e garantias individuais⁹². Vale destacar que além da educação, existia o consenso sobretudo em relação à duas questões, da criminalização do racismo e a regularização de terras quilombolas conforme o depoimento de Hédio Silva Jr.⁹³ então coordenador do evento⁹⁴.

No que diz respeito às religiões afrodescendentes, de acordo com o apontamento dado por Ribeiro (2013, *Apud* Sampaio: 2012, p. 100), exigiu-se um esforço maior, dado que, as especificidades dessas religiões não era um tema comumente debatido na agenda política brasileira, ademais, em conformidade com o desenvolvimento da presente pesquisa, percebe-se que inclusive nos ambientes militantes negros, às referências às religiões afrodescendentes eram realizadas de maneira pontual.

A posse dos parlamentares eleitos se deu em 1987, sendo realizado uma divisão entre os membros (deputados e senadores) em oito comissões, subdivididas em três comissões, atingindo um total de 24 comissões. A primeira etapa foi a elaboração de um texto por cada subcomissão temática e logo a seguir, esse texto seria sistematizado pela comissão e posteriormente encaminhado para o plenário para ser promulgado ou não. A Comissão responsável pelas discussões acerca da população negra era a II subcomissão dos negros,

⁹¹ O ofício contendo as informações referidas, tal como, organizações participantes e temas discutidos na Declaração da Convenção “O Negro e a Constituinte” pode ser encontrado em: <http://www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVENÇÃO%20NACIONAL%20DO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf> - acesso em 19 de setembro de 2019.

⁹² RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PUC – SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2013, p. 133.

⁹³ Hédio Silva Jr. é advogado, nascido Três Corações (MG) no ano de 1961. Foi membro do Conselho de Participação da Comunidade Negra de São Paulo e presidente da Convenção Nacional do Negro em Brasília. Atualmente é militante na luta contra o racismo religioso.

⁹⁴ O depoimento de Hédio Silva Jr. pode ser visto em: ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*, p. 250.

populações indígenas, pessoas deficientes e minorias que fazia parte da Comissão VII da ordem social.

Em relação à subcomissão voltada para a população negra, Garrido (2017) realizou um trabalho de análise, buscando compreender de que maneira as reivindicações da militância negra estavam posicionadas na constituinte e, quais dessas foram incorporadas pela nova constituição democrática brasileira. De acordo com a pesquisadora, das dezesseis reuniões realizadas pela subcomissão, apenas duas direcionaram-se para a questão negra e ainda assim não de forma exclusiva, pois, outras questões também foram discutidas⁹⁵.

As reuniões referidas acima foram a 7ª e a 10ª que ocorreram nos dias 28 de abril e 04 de maio de 1987, respectivamente. Entretanto, a 11ª reunião também se voltou para discussões acerca do preconceito de raça e religioso. A sétima reunião contou com a presença das militantes negras Lélia Gonzalez e Helena Theodoro⁹⁶. No que diz respeito ao que foi discutido, Garrido (2017) indica que de acordo com as narrativas construídas sobre as pautas do movimento negro, as reivindicações tinham questões centrais como educação, cultura e violência policial⁹⁷.

A décima reunião teve a presença do militante negro Hélio Santos⁹⁸ e dentre o que foi debatido podemos citar: Direitos dos deficientes visuais, discriminação do deficiente visual, educação especial, unidade cultural, racismo, isonomia de vagas em empresas públicas para trabalhadores negros, discriminação racial, cultura negra, questão negra⁹⁹. Dando continuidade, ainda no mesmo dia, foi realizada a 11ª reunião e de acordo com o diário da Assembleia Nacional Constituinte, os temas elencados foram: Aldeia Gorotire, índio e a cidadania, democratização da relação entre Estado e povos indígenas, demarcação de terras, território de Roraima, comunidade indígena, estatuto do índio, direitos trabalhistas para os trabalhadores domésticos, direitos da população indígena, presos e sistema carcerário, direito dos presos, direitos humanos, **preconceito de raça e religião** e proteção à saúde do índio¹⁰⁰.

⁹⁵ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 92.

⁹⁶ Helena Theodoro é uma militante negra, mestre em educação e doutora em filosofia. Escreveu diversos artigos e trabalhos sobre a mulher negra, inclusive a relação dessas mulheres com as religiões afrodescendentes.

⁹⁷ GARRIDO: 2017. *Op.Cit.*, p. 104.

⁹⁸ Hélio Santos, nasceu em Belo Horizonte, militante negro que possuía ampla visibilidade na luta contra o racismo desde os anos 1980. Fez parte do Conselho de Participação da Comunidade Negra de São Paulo, sendo o primeiro diretor desse órgão.

⁹⁹ GARRIDO: 2017. *Op.Cit.*, p. 94.

¹⁰⁰ Os diários da Assembleia Nacional Constituinte podem ser acessados em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/diarios_anc - acesso em 24 de setembro de 2019.

É importante ressaltar que ambas as reuniões contaram com a presença e participação da sociedade civil.

Depois de realizadas as reuniões das subcomissões, foi feito um Anteprojeto pelo relator da comissão com nove artigos referentes à questão negra. Em relação ao preconceito religioso, dois artigos foram apresentados, porém, de maneira a atender todas as religiões e não apenas às afrodescendentes. O parágrafo primeiro do segundo artigo (§1º. Art. 2º) afirma: “Ninguém será prejudicado ou privilegiado em razão de nascimento, etnia, raça, cor, sexo, trabalho, **religião**, orientação sexual, convicções políticas ou filosóficas, deficiência física, sensorial ou mental e qualquer particularidade ou condição social”. Já o artigo vinte (art. 20) e seus quatro parágrafos subsequentes, asseguram o direito à liberdade religiosa. Percebe-se que em ambos o preconceito religioso é referido de maneira geral e não específica de determinada religião¹⁰¹.

Posteriormente, foram encaminhadas oitenta e seis emendas sugeridas a Subcomissão e de acordo com o documento e a análise realizada por Garrido (2017) os temas podem ser divididos em populações indígenas (35) e deficientes (35), ambos com trinta e cinco emendas; seguidos por disposições gerais (5); negros (4); orientação sexual (3); minorias (3); disposições finais (1)¹⁰².

Após a consideração de algumas emendas foi feito o substitutivo do anteprojeto, documento no qual continha um texto já bastante similar ao que seria apresentado pela Comissão¹⁰³. Por fim, o texto do Anteprojeto da subcomissão foi enviado a VII Comissão da Ordem Social e finalizado. Dentre os trinta e três artigos que compunham o Anteprojeto, seis estavam voltados para a questão negra. Em relação ao preconceito religioso manteve-se o que já estava previsto no Anteprojeto do relator¹⁰⁴. Depois de finalizado o texto do Anteprojeto da

¹⁰¹ O texto do Anteprojeto do relator pode ser visto no site da Câmara dos Deputados: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-196.pdf> - acesso em 20 de setembro de 2019.

¹⁰² GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 122.

Para acessar o documento no site da Câmara dos Deputados: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-197.pdf> - acesso em 20 de setembro de 2019.

¹⁰³ O texto do Substitutivo do Anteprojeto pode ser visto em: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-198.pdf> - acesso em 20 de setembro de 2019.

¹⁰⁴ Para ver o documento final do Anteprojeto: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-200.pdf> - acesso em 19 de setembro de 2019.

subcomissão, o mesmo foi encaminhado à Comissão para então ser enviado ao plenário para ser votado e após todo esse processo, iniciar a redação final da nova Constituição¹⁰⁵.

Ainda de acordo com Garrido (2017) dos duzentos e quarenta e cinco artigos incorporados à Constituição, seis estavam ligados às demandas da militância negra¹⁰⁶. Basicamente, os artigos se referem à valorização da diversidade étnica brasileira, ao combate do preconceito racial, tal como a criminalização do racismo, a garantia do direito das terras quilombolas e a inserção da contribuição de diferentes matrizes culturais no ensino de história do país. Conforme visto anteriormente, a criminalização do racismo e a legalização das terras quilombolas eram temas consensuais dos militantes, sendo que, ambas as considerações se fizeram presentes no texto final da nova constituição¹⁰⁷.

No que diz respeito ao preconceito religioso, apenas encontramos três artigos, o item sexto do artigo quinto (VI - Artº 5) do Capítulo I (Dos direitos e deveres individuais e coletivos) diz: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. O item VII, garantindo a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares. O item VIII, no qual, estabelece que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”¹⁰⁸. Nota-se que mais uma vez, o documento se refere ao preconceito religioso de maneira geral não especificando nenhuma religião.

A partir da promulgação da nova Constituição, as orientações da militância negra no Brasil adquiriram novos rumos. Em 1989 é criada a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura. Em 1991 o MNU estabelece uma nova carta de princípios, tal como, um novo estatuto. Porém, após as eleições de 1989 que contou com a vitória de Fernando Collor, a relação da militância negra com o governo federal se viu prejudicada. Entretanto, isso não significa que o diálogo entre militantes e o poder público tenha desaparecido, porém as organizações negras encontraram maneiras alternativas de

¹⁰⁵ GARRIDO: 2017, *Op. Cit.* pp. 86-156. Descreve esse processo de elaboração do texto do Anteprojeto até sua incorporação na nova constituição.

¹⁰⁶ Os artigos são: Título I - Artº3; Título II - Artº 5; Artº 68; Título VIII, Capítulo III, Seção II, artº 215, 216; Título IX, Artº 242. GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 136.

¹⁰⁷ Ver Constituição da República Federativa do Brasil: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf - acesso em 22 de setembro de 2019.

¹⁰⁸ *Idem.* p. 13.

organizar-se, principalmente por meio de organizações não governamentais (ONGs). Sobre essa relação, do mesmo modo que a ampliação do debate contra o racismo religioso nos ambientes militantes negros que procura-se discutir a seguir.

2.8 Os anos 1990: as ONGs negras, a Fundação Cultural Palmares e a ampliação do debate acerca da intolerância religiosa

A aprovação da nova constituição brasileira pela Assembleia Nacional Constituinte, ocorreu no dia 22 de setembro de 1988. Além das demandas voltadas para a população negra citadas anteriormente que estiveram presentes na elaboração da nova carta magna, a criação da Fundação Cultural Palmares em 1989, instituição vinculada ao Ministério da Cultura, gerou um impacto bastante expressivo no que tange a relação da militância negra com o Estado brasileiro¹⁰⁹.

A princípio, a Fundação foi criada para fomentar as manifestações culturais afro-brasileiras, bem como, a preservação das mesmas. Entretanto, no ano de 1989 foram realizadas as primeiras eleições diretas para presidente após a ditadura civil-militar (1964-1985). Foi eleito presidente Fernando Collor do Partido da Renovação Nacional (PRN). Conseqüentemente, ocorreu um certo afastamento político da militância negra com a nova gestão do governo federal, afetando inclusive a Fundação Cultural Palmares, por meio da medida provisória que estabelecia a dissolução de autarquias públicas, dentre elas a FCP¹¹⁰.

Flávia Rios (2014), em sua tese de doutorado, afirma que devido à esse “fechamento político”, as organizações militantes negras buscaram outras medidas de organizar-se, contando com parcerias de outras alianças políticas, por meio de financiamentos internacionais, característica específica de algumas ONGs (Organizações Não-Governamentais) que surgiram nesse período, além da participação em conselhos e secretarias estaduais e municipais¹¹¹.

¹⁰⁹ Sobre as atribuições da Fundação Cultural Palmares ver: http://www.palmares.gov.br/?page_id=95 - acesso em 24 de setembro de 2019.

¹¹⁰ A medida provisória pode ser vista em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/1990-1995/151.htm - acesso em 24 de setembro de 2019.

¹¹¹ RIOS, Flávia Mateus. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, 2014, p. 176.

É diante desse contexto, no final dos anos 1980 e início da década de 1990, que emergiram diversas ONGs negras pelo país. Merece destaque as organizações de mulheres negras tais como, a Casa Dandara criada em 1987 em Belo Horizonte, o Geledés em São Paulo no ano de 1988 e a ONG Criola no Rio de Janeiro em 1992. Ademais, também foram criadas instituições como o Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP) em 1989 e o Educafro no começo dos anos 1990, ambos no Rio de Janeiro, a União de Negros pela Igualdade (UNEGRO) em Salvador em 1988, a Soweto Organização Negra em 1991 e o Centro de Estudos das Relações de Trabalhos e Desigualdades (CEERT) em 1992 na cidade de São Paulo¹¹². O CEERT, posteriormente se tornou uma importante organização aliada na luta contra o racismo religioso, porém, uma análise mais precisa será realizada no terceiro capítulo, visto que, no contexto de formação do CEERT, essa ainda não era uma questão que tinha um impacto expressivo na ONG.

O Ceap, no ano de 1991, realizou o I Encontro Nacional de Entidades Negras ENEM, em São Paulo¹¹³. De acordo com o depoimento de Flávio Jorge Rodrigues¹¹⁴, militante negro e membro da comissão de organização do ENEM, o encontro contou com a presença de religiosos do candomblé e da umbanda. Contudo, não consegui acesso aos registros do que foi discutido neste evento. Apenas podemos perceber que a presença de membros de religiões afrodescendentes se fez presente em um encontro de magnitude nacional da militância negra como o ENEM¹¹⁵.

Embora nos faltem os registros documentais do encontro, é durante a realização do ENEM que foi fundado “o Centro Nacional dos Religiosos Afro-Brasileiros”, posteriormente denominado, “Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira” (CENARAB). O CENARAB passou a existir em 18 estados da federação brasileira¹¹⁶. De acordo com a entrevista de Josias, militante negro que fez parte da diretoria do CENARAB, essa organização, além de ser uma entidade das religiões afrodescendentes, também contou com

¹¹² A criação dessas organizações são afirmadas pelos depoimentos de militantes entrevistados por Verena Alberti e Amílcar Pereira. In: ALBERTI; PEREIRA: 2007 *Op. Cit.*, p. 271-310.

¹¹³ Evento realizado entre os dias 14 e 17 de novembro de 1991 na cidade de São Paulo, contou com a presença de inúmeras organizações militantes, porém, não teve a presença do MNU.

¹¹⁴ Flávio Jorge Rodrigues, nascido em Paraguaçu Paulista, uma cidade do interior de SP no ano de 1953, um dos fundadores da Organização Soweto, foi um dos organizadores do I Encontro Nacional de Entidades Negras em 1991.

¹¹⁵ ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*, p.297.

¹¹⁶ Ver site da instituição: <http://www.cenarab.com.br/index.php> - acesso em 26 de setembro de 2019. Porém, o site não contém muitas informações a respeito da entidade.

membros do movimento negro, sendo que, grande parte desses, também eram integrantes de “comunidades tradicionais”, termo pelo qual era designado as religiões afrodescendentes¹¹⁷.

O grande desafio da CENARAB era obter visibilidade no que diz respeito às religiões afrodescendentes perante a agenda política brasileira. Buscando atender à essa questão, Josias, vice-presidente da instituição, organizou um seminário dentro da ECO 92¹¹⁸ no Rio de Janeiro, realizando uma festa para Ogum no decorrer do evento, na tentativa de resgatar a visão ecológica da cidade do Rio de Janeiro relacionando com o orixá Ogum¹¹⁹.

De maneira geral, grande parte dessas entidades que surgem no contexto pós 1988, voltadas para a realização de medidas de combate à discriminação racial, contribuíram *a posteriori*, para a implementação de políticas públicas voltadas para a população negra, que há décadas fazia parte de reivindicações do movimento negro. A análise de ações direcionadas para às religiões afrodescendentes será feito no capítulo posterior, porém, é diante do percurso de institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial que o debate acerca da intolerância religiosa, o racismo religioso, passou a ser mais intenso na agenda política brasileira.

No início da década de 1990, é realizado um congresso nacional do MNU em Belo Horizonte, no qual, aprova o novo programa de ação do Movimento Negro Unificado estabelecendo oito princípios para as lutas prioritárias conforme pode ser visto à seguir¹²⁰:

Aprovado no IX Congresso Nacional

Belo Horizonte, 13 á 15/04/1990

O processo de sofisticação e intensificação dos mecanismos racistas exige uma mudança radical das formas de luta. É preciso que o negro reaja à violência racial. Cabe ao MNU criar as condições objetivas para esta reação, e constituir-se em parceiro efetivo e seguro para todo povo negro. Este programa de Ação é o guia de atuação política do MNU, orientado para as seguintes Lutas Prioritárias.

1 – Por um movimento negro independente.

2 – Pelo o fim da violência policial e contra a “indústria” da criminalidade.

3 – Pelo fim da discriminação racial no trabalho.

¹¹⁷ MEIRELLES, Mauro; NUNES, Margarete Fagundes; PEDDE, Valdir. Rupturas e Descontinuidades na Trajetória de Josias: dos projetos político-religiosos dos sujeitos e suas metamorfoses no Brasil contemporâneo. *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.22-39, jul-dez de 2014.

¹¹⁸ A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, foi um evento que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1992, buscando a implementação e efetivação de ações voltadas para a preservação ambiental a nível global.

¹¹⁹ NUNES, Margarete Fagundes; PEDDE, Valdir; SANTOS, Everton. Política, religião e etnicidade: relações e deslocamentos de fronteiras. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 26, Número 2, Maio/Agosto 2011, p. 280.

¹²⁰ O Programa de Ação do MNU, aprovado em 1990 pode ser visto no site do Geledés: <https://www.geledes.org.br/mnu-programa-de-acao-do-mnu-aprovado-no-ix-congresso-nacional/> - acesso em 26 de setembro de 2019.

- 4 – Por uma educação voltada para os interesse do povo negro e de todos os oprimidos.
- 5 – Pelo fim da manipulação política da cultura negra.
- 6 – Contra a exploração sexual, social e econômica da mulher negra.
- 7 – Pelo fim da violência racial nos meios de comunicação.
- 8 – Pela solidariedade internacional à luta de todos os oprimidos.

Em relação às religiões afrodescendentes, o subitem número 5 se refere ao ataque e difamação realizados principalmente por igrejas neopentecostais por meio da mídia, sendo que, esse acesso aos meios de comunicação é facilitado em grande parte pelas esferas governamentais¹²¹. Além disso, indica a necessidade de aprofundar o conhecimento das religiões afrodescendentes, principalmente mediante estudos que considerem o processo histórico de colonização e neocolonização¹²². No ano seguinte, após o II Congresso Nacional Extraordinário, realizado entre os dias 29 e 31 de março de 1991, é aprovado o novo Estatuto do Movimento Negro Unificado, embora o referido documento não faz nenhuma referência às religiões afrodescendentes¹²³.

Em conformidade com o apontamento de Domingues (2008), a tendência verificada a partir dos anos 1990 de diversas entidades militantes negras foi se especializar passando a atuar em determinada área¹²⁴. Pereira (2010) afirma que nesse mesmo contexto, as organizações do movimento negro buscaram manter relações com diversos segmentos da sociedade¹²⁵, a exemplo disso, os afro-religiosos conforme pode ser observado anteriormente com a criação da CENARAB.

Embora haja essa fragmentação das entidades negras na década de 1990, no ano de 1995 é realizado uma nova mobilização de caráter nacional após inúmeras reuniões e congressos, buscando levar as reivindicações de diferentes setores do movimento negro para a esfera do poder público federal, nesse caso, na figura do então presidente recém-eleito, Fernando Henrique Cardoso. O evento referido é a Marcha Zumbi dos Palmares “Contra o

¹²¹ O programa de ação diz: “Nossos Yalorixás e Babalorixás são recebidos nas altas esferas governamentais que, ao mesmo tempo, facilitam o acesso das Igrejas evangélicas pentecostais aos meios de comunicação, para veicular campanhas de alienação política e cultural através de ataques às religiões afro-brasileiras”.

¹²² “APROFUNDAR o conhecimento das RELIGIÕES AFRO BRASILEIRA através de estudos que levem em conta o processo histórico da colonização e neocolonização”. Programa de Ação do MNU, 1990.

¹²³ O Estatuto do MNU de 1991 pode ser encontrado em: <http://movimentonegrounificadors.blogspot.com/2016/05/estatuto-do-movimento-negro-unificado.html> - acesso em 26 de setembro de 2019; O Programa de Ação do Mnu de 1991 pode ser visto em: <https://movimentonegrounificadoba.files.wordpress.com/2013/10/programa-de-ac3a7c3a3o-do-mnu.pdf> - acesso em 26 de setembro de 2019.

¹²⁴ DOMINGUES: 2008. *Op. Cit.*, p. 105.

¹²⁵ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 239.

Racismo, Pela Cidadania e Vida”, no qual, entregou o “Programa de Superação do Racismo”, documento elaborado pelos militantes para a efetivação de políticas públicas voltadas para a população negra. Sobre a realização dessa marcha, assim como, o programa de superação e algumas de suas consequências na gestão de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) que analisaremos a seguir.

2.9 A marcha Zumbi dos Palmares “Contra o Racismo, pela Cidadania e Vida” e o Programa de Superação do Racismo

Um marco na história do movimento negro no Brasil, durante a década de 1990, foi a realização da Marcha Zumbi dos Palmares “Contra o Racismo, Pela Cidadania e Vida”. Pereira (2010) indica que sua realização está diretamente relacionada ao início de um percurso de luta pelas ações afirmativas voltadas para a população negra do Brasil¹²⁶, pois, diante do novo contexto, a luta estava inclinada para a consolidação dessas ações pelo Estado Brasileiro.

A Marcha Zumbi dos Palmares “Contra o Racismo, Pela Cidadania e Vida”, em comemoração aos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, contou com a presença de mais de trinta mil indivíduos no dia 20 de novembro de 1995¹²⁷. Para a realização da Marcha foram fundamentais a presença do MNU e de outras entidades negras como o Geledés e o CEERT.

No editorial do Jornal da Marcha, lançado pela “Comissão Executiva Nacional da Marcha a Brasília Contra o Racismo, Pela Igualdade e a Vida” alguns dias antes de ocorrer tal evento, foi apontado a ação unificada de diferentes segmentos da sociedade que estavam incorporando a frente de luta contra o racismo, nesse caso, ONGs, organização de mulheres, sindicatos, dentre outras organizações¹²⁸. No texto final publicado pelo jornal da Marcha, a questão da articulação entre as diversas instituições, inclusive com as entidades religiosas, é salientada novamente e apontado enquanto algo positivo que fortalece a luta contra o racismo

¹²⁹.

¹²⁶ PEREIRA: 2010. *Op. Cit.*, p. 236.

¹²⁷ Existe um documentário sobre a Marcha, citados por outros autores (PEREIRA: 2010; GARRIDO: 2017), produzido pela Organização da Marcha Zumbi dos Palmares que pode ser facilmente encontrado na internet. O documentário pode ser visto em: <https://www.geledes.org.br/marcha-zumbi-dos-palmares-1995/> - acesso em 02 de outubro de 2019.

¹²⁸ O Jornal da Marcha publicado em São Paulo, outubro de 1995 - 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares, pode ser visto em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/jornal-da-marcha-300-anos-da-imortalidade-de-zumbi-dos-palmares> - acesso em 30 de setembro de 2019.

¹²⁹ *Idem.*

Apesar das desavenças que surgiram no decorrer da organização da Marcha, conforme indicado por Garrido (2017), baseada nos depoimentos de Edson Cardoso, um dos coordenadores executivos do evento, foi entregue após a realização do evento o “Programa de Superação do Racismo” ao presidente Fernando Henrique Cardoso. Este ato significava a busca de diálogo entre a militância negra e o poder público para a adoção de medidas de combate ao racismo e à discriminação racial, isto é, a efetivação de fato das políticas públicas voltadas para a população negra.

O “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial” é apontado por Garrido (2017) enquanto um importante representativo do que veio a ser as negociações entre a militância negra e demais entidades participantes com o poder público¹³⁰. Para Rios (2010), a inserção da temática racial na agenda política brasileira, diante desse contexto, se deve a mudança na relação entre o movimento negro e o Estado brasileiro¹³¹. Percebe-se que segundo as narrativas construídas acerca da história do movimento negro, a conjuntura dos anos 1990 foi um período de intensificação da relação entre a militância negra e o poder do Estado.

De acordo com o “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial”¹³², são ressaltadas as novas formas de articulação do movimento negro, inclusive com as entidades religiosas, além de ter como grande desafio formar um arco de alianças entre a militância negra e o Estado na agenda dos “problemas nacionais”. Em relação às proposições do documento, o item VII é especificamente voltado para religião. Diante disso duas questões são abordadas, a criação de uma legislação, no qual, puna a intolerância étnico-religiosa, visto que, grande parte é baseada nos estereótipos existentes das religiões afrodescendentes e a exigência de medidas executivas e legislativas para a devolução de instrumentos sagrados apreendidos pela polícia militar nas casas de santo no decorrer da história do Brasil¹³³.

Após a realização da Marcha e a entrega do “Programa de Superação do Racismo e da Discriminação Racial”, o presidente da república, Fernando Henrique Cardoso, pressionado pela mobilização popular, estabelece a criação de um grupo de trabalho interministerial. Este

¹³⁰ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 181.

¹³¹ RIOS: 2010. *Op. Cit.*, p. 192-193.

¹³² O documento pode ser visto em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/marcha-zumbi-reune-30-mil-em-brasilia/docset/910> - acesso em 30 de setembro de 2019.

¹³³ Sobre as apreensões realizadas pela polícia militar durante o século XX de indivíduos e objetos “sagrados” das religiões afrodescendentes, ver o capítulo I da presente dissertação.

grupo, um órgão executivo vinculado ao Ministério da Justiça, também atuaria em outros ministérios do governo federal¹³⁴. A criação do Grupo de Trabalho Interministerial da População Negra (GTI da população negra), foi inicialmente dirigido por Hélio Santos, militante negro de notória visibilidade nacional. O evento é visto como um importante passo para a inserção da temática racial na agenda política brasileira, de acordo com o depoimento do militante Flávio Jorge Rodrigues da Silva¹³⁵.

O Grupo de Trabalho Interministerial teve como finalidade desenvolver políticas para a valorização da população negra em diferentes segmentos como: educação, cultura, justiça, saúde, relações internacionais, dentre outras especificidades. Contudo, não há menção de ações específicas voltada para as religiões afrodescendentes.

No mês de março de 1996 é criado o Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTEDEO) vinculado ao Ministério da Justiça. O GTEDEO tinha um âmbito menor se comparado ao GTI, pois, estava voltado para a elaboração de medidas e programas de combate à discriminação no emprego e na ocupação¹³⁶, ou seja, atuaria em âmbitos mais específicos e menos genéricos.

Ainda durante o ano de 1996, é realizado o I Seminário Internacional “Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos”, na Universidade de Brasília (UnB). O evento tinha como finalidade elencar propostas para o enfrentamento do racismo e da discriminação racial a nível nacional.

É importante ressaltar que de acordo com o apontamento realizado por Garrido (2017, *Apud*, CASHMORE: 2000, p. 371), a ênfase no termo Multicultural, teve como perspectiva, a existência harmônica entre os diferentes grupos étnicos existentes em determinado território. Nesse caso, a sociedade brasileira que tem na sua formação diferentes matrizes étnico-culturais. Todavia, sabe-se que a relação entre esses grupos não se deu de maneira harmoniosa conforme algumas perspectivas pretendem estabelecer, a exemplo disso, a “democracia racial” discutida no capítulo anterior.

¹³⁴ O Decreto Presidencial que cria o GTI da População Negra pode ser visto em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1995/Dnn3531.htm - acesso em 30 de setembro de 2019.

¹³⁵ Depoimento de Flávio Jorge Rodrigues da Silva concedido a: ALBERTI; PEREIRA: 2007. *Op. Cit.*, p. 350.

¹³⁶ O Decreto que cria, no âmbito do Ministério do Trabalho, o Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação - GTEDEO, pode ser visto em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1996/Dnn3903.htm - acesso em 02 de outubro de 2019.

A realização do I Seminário Internacional “Multiculturalismo e Racismo” contou com a presença do presidente em exercício Fernando Henrique Cardoso e, conforme indicado por Rios (2014) o evento tinha o intuito de realizar debates entre intelectuais, sobretudo das ciências humanas e de militantes negros. Este encontro foi importante para a elaboração de políticas de enfrentamento ao racismo e à discriminação racial e que posteriormente passaram a influenciar as discussões acerca das relações raciais na implementação de ações afirmativas voltadas para a população negra¹³⁷.

Vale destacar a atuação do movimento negro e demais instituições aliadas na luta antirracista perante o Estado, pressionando os representantes políticos para a inserção da temática racial na agenda política brasileira, tal como a efetivação de tais medidas. Sendo assim, a criação de órgãos como o GTI e o GTEDEO na esfera do poder estatal, indicam essa emergência da consolidação das políticas de promoção da igualdade racial no contexto brasileiro.

2.10 O I e II Programa Nacional dos Direitos Humanos - PNDH e a “Construção da democracia racial”

O ex-presidente Fernando Henrique Cardoso durante o governo de Itamar Franco (1992-1994), ocupou o cargo de ministro das relações exteriores entre os anos de 1992 e 1993 e em conjunto com demais parlamentares, membros da Procuradoria Geral da República e organizações não-governamentais relacionadas aos direitos humanos, elaboraram a agenda do Brasil na Conferência Mundial de Direitos Humanos, evento ocorrido em Viena no mês de junho de 1993¹³⁸. A participação do Brasil nesse evento, posteriormente influenciou a criação do I Programa Nacional dos Direitos Humanos (I-PNDH), implementado no Brasil pelo Ministério da Justiça no ano de 1996, conforme pode ser visto na introdução do próprio documento¹³⁹.

O programa tinha como objetivo identificar e implementar medidas de proteção e garantia dos direitos humanos, propor a elaboração de propostas administrativas e legislativas

¹³⁷ RIOS: 2014. *Op. Cit.*, p. 205.

¹³⁸ O I Programa Nacional dos Direitos Humanos, implementado em 1996, foi elaborado a partir de ampla consulta à sociedade e é considerado um dos resultados após a participação do Brasil na Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Viena, em junho de 1993. O documento pode ser encontrado no site da biblioteca virtual dos Direitos Humanos da Universidade de São Paulo: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-Humanos-no-Brasil/i-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-1996.html> - acesso em 02 de outubro de 2019.

¹³⁹ I Programa Nacional dos Direitos Humanos - I PNDH, 1996.

que visem sua efetivação, assim como, buscar solucionar os obstáculos que dificultem sua implementação. Dentre as proposições estabelecidas, não havia nenhuma voltada especificamente para as religiões afrodescendentes. O que mais se aproxima dessa questão é o direito à preservação das manifestações culturais afro-brasileiras e a referência à discriminação baseada no credo religioso, porém de maneira geral, não especificando nenhuma religião¹⁴⁰.

Em 1998, foi elaborado o documento “Construindo a democracia racial”, uma espécie de relatório da Presidência da República em que existe uma parte dedicada para o Grupo de Trabalho Interministerial da População Negra. O documento conta com cinco discursos proferidos pelo ex-presidente Fernando Henrique Cardoso em diferentes situações, tais quais, a “Assinatura do Decreto que cria o Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra” no dia 20 de novembro de 1995; a Cerimônia de Instalação do Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra no Palácio do Planalto em 27 de fevereiro de 1996; a fala de abertura do “I Seminário Internacional "Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos" em 2 de julho de 1996; um discurso realizado no “Dia Nacional de Valorização da Consciência Negra em 20 de novembro de 1996; e durante a “Entrega de Títulos às Comunidades Negras Remanescentes de Quilombos em 20 de novembro de 1997¹⁴¹.

No documento também consta a referência do Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra e as ações realizadas até o momento de elaboração do documento. A apresentação foi realizada por José Gregori, presidente do grupo e Hélio Santos, coordenador do GTI. É possível observar, a relação do GTI com o I-PNDH, pois, segundo os autores do texto, o PNDH de certa maneira materializa a inserção da questão racial na agenda política brasileira, visto que, no programa existem partes específicas voltadas à população negra¹⁴².

No que diz respeito às religiões afrodescendentes, o tópico número 10 é especificamente direcionado à religião. Nele é relatado: a realização de reuniões e contatos com casas de candomblé no Estado da Bahia; a edição número seis do caderno educação do

¹⁴⁰ I Programa Nacional dos Direitos Humanos - I-PNDH, 1996.

¹⁴¹ Todos esses discursos podem ser encontrados no documento intitulado “Construindo a democracia racial”: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes/construindo-a-democracia-racial> - acesso em 05 de outubro de 2019.

¹⁴² BRASIL. Construindo a democracia racial. p.16.

Ilê Aiyê “A força das raízes” que tinha como finalidade a divulgação das religiões afrodescendentes; e o debate acerca dessas religiões no ambiente acadêmico¹⁴³.

Percebe-se que de certa maneira, há uma emergência da abordagem das religiões afrodescendentes na agenda política brasileira, pois, conforme apontado anteriormente esse tema não era muito conhecido pelos representantes políticos. Ademais, ainda que a luta dos afro-religiosos já existisse desde o contexto de formação dessas religiões no país, o diálogo entre poder público e religiões afrodescendentes, no que tange a promoção de ações afirmativas direcionadas para as mesmas, ainda se encontrava em um momento de gestação.

A segunda versão do Programa Nacional de Direitos Humanos, o II-PNDH, uma espécie de atualização e balanço do que foi realizado após a implementação da primeira edição no ano de 1996 é lançado em 2002, último ano do segundo mandato de FHC. De acordo com o documento, O PNDH II foi implementado em 2002 com os recursos orçamentários previstos no atual Plano Plurianual (PPA 2000-2003)¹⁴⁴.

O prefácio do programa é feito pelo ex-presidente FHC, no qual, indica a inserção de políticas públicas voltadas para segmentos não incorporados e/ou pouco abordados no I PNDH, por exemplo, os homossexuais, ciganos, o combate ao trabalho infantil e a inclusão de deficientes¹⁴⁵. Diferente da primeira versão do programa, o II PNDH apresenta um tópico com propostas de ações governamentais voltadas para o combate ao preconceito religioso nomeado “Crença e culto”. De acordo com o programa as proposta são as seguintes:

109. Garantir o direito à liberdade de crença e culto a todos os cidadãos brasileiros.

110. Prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros.

111. Implementar os dispositivos da Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas em Religião ou Crença, adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 25 de novembro de 1981.

112. Proibir a veiculação de propaganda e mensagens racistas e/ou xenofóbicas que difamem as religiões e incitem ao ódio contra valores espirituais e/ou culturais.

113. Incentivar o diálogo entre movimentos religiosos sob o prisma da construção de uma sociedade pluralista, com base no reconhecimento e no respeito às diferenças de crença e culto¹⁴⁶.

¹⁴³ BRASIL. Construindo a democracia racial. p. 42.

¹⁴⁴ O II Programa Nacional dos Direitos Humanos pode ser visto em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-Humanos-no-Brasil/ii-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-2002.html> - acesso em 05 de outubro de 2019.

¹⁴⁵ II Programa Nacional dos Direitos Humanos, p. 05.

¹⁴⁶ II Programa Nacional dos Direitos Humanos, p. 12.

Nota-se que ao abordar o “preconceito religioso” das cinco ações apresentadas, o item 110 é o único que se refere especificamente às religiões afrodescendentes, sendo que, as outras ações estavam direcionadas de maneira geral à demais religiões.

É importante ressaltar que durante a segunda gestão do governo de FHC, no que diz respeito a questão racial, foi realizado um grande empreendimento na preparação para a participação do Brasil na III Conferência Mundial das Nações Unidas de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, a Conferência de Durban que ocorreu na África do Sul em 2001, sobre a qual aprofundaremos no capítulo seguinte.

Diante do que foi discutido, verifica-se que a inserção das especificidades das religiões afrodescendentes em comparação às décadas anteriores, passou a ser incorporada nas lutas contra o racismo e a discriminação racial, principalmente em consequência do alargamento das esferas de atuação do movimento negro, inclusive diante do poder público.

Nota-se que, de fato houve uma inserção sobre as especificidades dessas religiões na agenda política brasileira, porém, de maneira bastante pontual, conforme apontado no decorrer do presente capítulo. A consolidação de algumas dessas medidas ocorreram em meados dos anos 2000, principalmente após a realização da Conferência de Durban e a eleição de Lula para a presidência da república conforme será apresentado no capítulo a seguir.

Capítulo 3 - As religiões afrodescendentes no bojo das políticas de promoção da igualdade racial

A década de 1990, conforme visto no capítulo anterior, no que diz respeito às lutas do movimento negro, pode ser caracterizada pela inserção de determinadas especificidades na agenda política brasileira, sendo que, algumas dessas particularidades estão diretamente relacionadas com a promulgação da Constituição de 1988. A exemplo disso, a garantia do direito à terra das comunidades quilombolas e a criminalização do racismo. Ademais, a emergência de ONGs negras especializadas em determinados segmentos como a discriminação no trabalho, organizações de mulheres negras, dentre outras entidades, passou a se intensificar no decorrer dessa década.

Isso não significa que de fato as políticas de promoção da igualdade racial tenham sido efetivadas. Porém, é importante apontar a emergência de sua visibilidade diante desse cenário. Em relação às religiões afrodescendentes, percebe-se que em comparação aos anos 1970-80, o debate acerca da intolerância religiosa relacionado ao racismo, o racismo religioso, assim como, a incorporação dessa temática em algumas organizações militantes negras se intensificou. Contudo, a consumação de ações voltadas para as especificidades das religiões afrodescendentes ainda se deu de maneira limitada, podendo ser verificada em determinadas circunstâncias pontuais, como por exemplo, as medidas que foram realizadas pelo Conselho Negro do Estado da Bahia¹.

No início do século XXI, em 2001, um evento de escala mundial ocorreu em Durban na África do Sul, reunindo dirigentes de diversas partes do mundo, inclusive do Brasil. Este evento ocorreu com objetivo de se pensar em medidas voltadas para o combate ao racismo, discriminação racial e intolerâncias correlatas, dentre as quais a intolerância religiosa. Diante disso, no presente capítulo, analisar-se-á o impacto de tal evento nas implementações das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil, no decorrer da primeira metade dos anos 2000, bem como, identificar quais eram as propostas direcionadas para as religiões afrodescendentes.

As fontes eleitas para tal análise foram: a Declaração e o Programa de Ação da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância

¹ As ações realizadas pelo Conselho Negro do Estado da Bahia foram discutidas no capítulo 2 da presente dissertação.

Correlata², uma espécie de relatório sobre as propostas debatidas, analisadas e eleitas para a proposição de suas efetivações nos países participantes do evento; o relatório de gestão da SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial)³, correspondente às políticas de promoção da igualdade racial implementadas e avaliadas entre os anos de 2003-2006, (dado que, esse relatório também indica a inserção das abordagens sobre as religiões afrodescendentes na agenda política brasileira⁴); e o relatório final da I CONAPIR (Conferência Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, evento realizado em 2005), no qual, o referido documento consta as propostas que foram discutidas e que deveriam ser implementadas enquanto políticas de promoção da igualdade racial e por conseguinte, ações voltadas para as religiões afrodescendentes⁵.

Tais fontes permitem verificar sobre o que estava sendo executado e discutido no tocante às políticas de promoção da igualdade racial, inclusive no campo religioso. Essas políticas auxiliam a compreender o processo de valorização das religiões afrodescendentes não só nas discussões do movimento negro, mas, também na agenda política brasileira.

Posto isto, diante das análises realizadas, foi possível perceber que grande parte dessas discussões estavam direcionadas para o combate à intolerância religiosa que atinge historicamente as religiões afrodescendentes na sociedade brasileira, intolerância essa na qual aborda-se enquanto racismo religioso.

3.1 A III Conferência Mundial das Nações Unidas de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata

3.1.1 Os antecedentes da Conferência de Durban

² A Declaração e o Programa de ação da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata pode ser visto em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20e%20Programa%20de%20Ação%20adotado%20pela%20Terceira%20Conferência%20Mundial%20contra%20o%20Racismo.%20Discriminação%20Racial.%20Xenofobia%20e%20Formas%20Conexas%20de%20Intolerância.pdf> - acesso em 29 de outubro de 2019.

³ A SEPPIR era uma secretaria que possuía o status de ministério e após a sua criação no ano de 2003 era o principal órgão federal responsável pela formulação, implementação e avaliação de políticas de promoção da igualdade racial a nível nacional. Atualmente está vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Para ver sobre as atribuições da SEPPIR que serão discutidas posteriormente acessar: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/seppir> - acesso em 29 de outubro de 2019.

⁴ O relatório de gestão da SEPPIR 2003-2006 pode ser visto em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/relatorio-de-gestao-2003-a-2006-seppir/view> - acesso em 29 de outubro de 2019.

⁵ O relatório final da I CONAPIR pode ser visto em: http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Igualdade_Racial/relatorio_1_conferencia_promocao_igualdade_racial.pdf - acesso em 29 de outubro de 2019.

A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, também conhecida como Conferência de Durban, foi um evento de magnitude mundial que ocorreu na cidade de Durban na África do Sul em 2001. Contando com delegações de 170 países, exceto Estados Unidos da América e Israel que não compareceram, pois, se opuseram a posição adotada pela Conferência em relação a equiparação do sionismo ao racismo⁶.

A aprovação de tal evento se deu em 1997 com a resolução 52/111 da ONU, porém, antes da Conferência de Durban ser realizada, encontros em níveis nacionais e continentais foram empreendidos de maneira preparativa para a conferência. No caso do Brasil, foram efetivados três seminários nacionais, além da participação na Conferência das Américas, realizada na cidade de Santiago no Chile.

A Secretaria de Estado dos Direitos Humanos (SEDH) do Brasil, na época vinculada ao Ministério da Justiça, publicou em 2001, os anais dos três seminários nacionais que foram realizados de maneira preparatória, para então levar as demandas elencadas pelo Brasil para Durban, tal como, o marco teórico do posicionamento brasileiro acerca das medidas que devem ser desenvolvidas no combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas⁷.

Totalizando foram três encontros, o primeiro realizado na cidade de São Paulo. Esse evento apenas se refere a intolerância de uma maneira geral, conforme pode ser visto no documento analisado e neste caso, não especifica a intolerância religiosa⁸. Dentre os temas debatidos no primeiro seminário temos: Os Direitos das minorias étnicas; A democracia e a questão negra no Brasil; Reflexões sobre a aplicabilidade da legislação anti-racismo; Discriminação racial no Brasil; Pode a educação prevenir contra o racismo e a intolerância?; Políticas raciais compensatórias: o dilema brasileiro do século XXI; Brasileiros no exterior: a condição primária do estrangeiro⁹.

⁶ O sionismo é um movimento internacional que resultou na criação de um Estado Judeu, o Estado de Israel, em 1948 com o apoio dos EUA. Entretanto, a criação desse Estado gera confrontos étnico-religiosos ainda nos dias atuais, sobretudo com os palestinos e islâmicos. Sobre a recusa de participação em Durban das delegações de Israel e dos EUA ver: ALVES, J. A. Lindgren. A Conferência de Durban contra o racismo e a responsabilidade de todos. *Rev. Bras. Polít. Int.* 45 (2): 198-223 [2002], p. 203.

⁷ Os Anais dos Seminários regionais preparatórios para Conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata podem ser vistos no site: http://funag.gov.br/loja/index.php?route=product/product&product_id=399 - acesso em 31 de outubro de 2019.

⁸ Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, pp. 15-162.

⁹ *Idem*.

O segundo seminário ocorreu na cidade de Belém do Pará e diante das diversas questões debatidas neste encontro, pontuou-se uma questão a respeito das religiões afrodescendentes. O texto foi organizado por Gilson Leite/*Oni Fadaká, Ogã Alabê*¹⁰ da casa *Fanti-Ashanti* em São Luís do Maranhão e nele se reconhecia o crescente processo de intolerância frente ao contexto global, os ataques às religiões afrodescendentes advindas de segmentos cristãos, além de estabelecer as intolerâncias historicamente verificadas contra as tradições afro-brasileiras¹¹.

Ademais, *Oni Fadaká* indica a diversidade das religiões afrodescendentes no Brasil e o impacto da modernidade na vida cotidiana das comunidades de terreiro, tal como, as ações do capitalismo que prejudicam o meio ambiente que é fundamental para a continuidade das práticas religiosas desses grupos. A proposição apresentada para essa questão foi “o reconhecimento da importância da cultura religiosa de base africana, objetivando com isso o resgate, a preservação, a guarda e a defesa de todo o patrimônio cultural afro-descendente”¹².

Em relação às demandas apresentadas para a luta contra a intolerância religiosa, foram identificadas nove propostas: Manutenção de programas culturais dando visibilidade aos símbolos e manifestações culturais afrodescendentes; tombamento de terreiros a garantir a territorialidade cultural e religiosa afrodescendente; resguardo patrimonial das tradições afrodescendentes; livre exercício da fé e a punição contra a intolerância religiosa; garantia pelo estado da preservação ambiental; criação de herbários, escolas e a inclusão dessa temática no currículo escolar; retirada do ensino religioso¹³.

Por fim, o terceiro encontro foi realizado na cidade de Salvador. De acordo com os anais do seminário, foi dedicado apenas um capítulo para a discussão sobre intolerância religiosa, incluindo a intolerância voltada para as religiões afrodescendentes. Além disso, essas religiões também foram citadas no capítulo dedicado aos debates sobre gênero e racismo, no qual, é feita referências do poder feminino diante das religiões afrodescendentes.

¹⁰ Em algumas religiões afrodescendentes, especialmente os candomblés de matrizes iorubás, o cargo responsável pela musicalidade e o toque dos atabaques se chama *Alabê*.

¹¹ Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, pp. 277-294.

¹² Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, p. 291.

¹³ Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, p. 292-293.

Contudo, esse capítulo não apresentou propostas voltadas para o combate ao racismo religioso¹⁴.

Diferentemente do que ocorreu em Belém, o texto sobre intolerância religiosa, termo utilizado em tal documento redigido por Vanda Machado¹⁵, possui mais um caráter teórico e voltado para o debate acadêmico, se posto em comparação ao texto de *Oni Fadaká*. O texto deste último traz propostas de políticas de promoção da igualdade racial a serem discutidas e implementadas pelo Estado brasileiro em conjunto com outras instituições. Já o texto de Vanda Machado, enfatiza a importância do papel da educação no processo de luta contra o racismo religioso ao afirmar que “Acredito que só a educação, respaldada também pela história e tradição afro-brasileira poderá possibilitar a construção e o resgate da alma do afro-descendente presa dos infernos dos brancos”¹⁶.

De maneira geral, as questões debatidas acerca das religiões afrodescendentes nos três Seminários Preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, dizem respeito, à garantia do direito ao livre exercício religioso, a preservação das religiões afrodescendentes de modo que contribua para uma construção positiva da identidade afro-brasileira e a luta contra a intolerância religiosa que atinge historicamente essas religiões¹⁷. Essas questões foram levadas para a Conferência das Américas no Chile e posteriormente para a Conferência de Durban em 2001.

A seguir buscamos descrever brevemente a realização da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, tal qual, a análise da Declaração e Programa de Ação de Durban adotado em 08 de setembro de 2001, logo após o término do evento, de maneira a influenciar as medidas de combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas nos países participantes, dentre eles o Brasil, buscando identificar as propostas que estavam voltadas para as religiões afrodescendentes.

¹⁴ Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, pp. 437-440.

¹⁵ Vanda Machado é doutora em educação, criou o Projeto Político Pedagógico *Irê Ayó* na Escola Eugenia Anna dos Santos no *Ilê Axé Opô Afonjá*. Coordenou o Projeto *Irê Ayó* em comunidades quilombolas em parceria com a SECULT/Fundação Palmares, além de inúmeras outras atividades desenvolvidas no âmbito da educação antirracista.

¹⁶ Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, p. 471.

¹⁷ O termo racismo religioso é uma episteme recente, no contexto analisado, os documentos normativos se referem enquanto intolerância religiosa, por isso, em alguns casos utilizo o termo “intolerância religiosa”, porém, sempre associando-o ao racismo.

3.1.2 A Conferência de Durban e a intolerância religiosa

Após a realização dos seminários preparatórios e das conferências continentais, entre os dias 31 de agosto e 09 de setembro de 2001 ocorreu a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, também conhecida como Conferência de Durban, na África do Sul. Promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), o evento contou com aproximadamente 18.810 pessoas de 170 países diferentes¹⁸.

De acordo com Ribeiro (2010), a conferência retratou uma agenda política bastante extensa, isto é, foram diversos os assuntos debatidos voltados para a promoção da igualdade racial em escala planetária. Do mesmo modo, foi salientado o estímulo para os Estados participantes buscarem implementar essas políticas em seus respectivos territórios¹⁹. De maneira geral, os temas abordados podem ser conferidos na Declaração e Programa de Ação de Durban.

Segundo o apontamento realizado por Alves (2002), o autor indica a importância da realização da conferência para a visibilidade de políticas voltadas para o combate ao racismo e a discriminação racial, as políticas de promoção da igualdade racial, em nível mundial, dado que, devido a existência do *Apartheid* por anos na África do Sul, a identificação do racismo em outras circunstâncias era bastante distorcida por determinados segmentos sociais²⁰.

Alves (2002) aponta que mesmo com todos os preparativos pré-conferência, a imprensa e a academia no Brasil não deram devida atenção ao evento²¹. Vale ressaltar que logo após o fim da conferência, houve o atentado de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos da América, fato esse que ocupou grande parte das informações circuladas pelas imprensas ao redor do planeta.

Para Rios (2014), em sua tese do doutoramento, ao analisar a questão racial na agenda pública brasileira no fim do século XX e início do XXI, indica que se identificarmos a Conferência de Durban apenas como um evento, seus resultados são pouco compreensíveis. Porém, em uma perspectiva processual, isto é, levando em consideração o processo histórico da luta contra o racismo no Brasil, que engloba as lutas e reivindicações do movimento negro

¹⁸ RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PUC – SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2013, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

²⁰ ALVES: 2005, *Op. Cit.*, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 218.

perante o Estado Brasileiro, a incorporação de algumas dessas reivindicações na agenda política do Brasil para discutir em um evento de escala planetária²², não podemos deixar de levar em consideração, que houve um avanço no reconhecimento pelo Estado enquanto sua responsabilidade algumas das demandas exigidas pelo movimento negro para a promoção da igualdade racial e, posteriormente, o impacto e influência da Conferência de Durban nas políticas de promoção da igualdade racial no Brasil²³.

Depois da realização do evento, em 08 de setembro de 2001, foi concluída a Declaração e Programa de Ação de Durban, documento que contém as negociações que foram estabelecidas durante a conferência, no que diz respeito à formulação e busca pela implementação de políticas de promoção da igualdade racial para os países participantes. É importante salientar que o termo ações afirmativas, de acordo com as análises de Alves (2002) diante dos documentos formulados pós-evento, foi banido da conferência²⁴.

A composição do documento é dividida da seguinte maneira: Questões Gerais, composta por 11 itens; Origens, Causas, Formas de Manifestações Contemporâneas de Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, e Intolerância Correlata (18 itens); Vítimas de Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, e Intolerância Correlata (47 itens); Medidas de Prevenção, Educação e Proteção com vistas à Erradicação do Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, e Intolerância Correlata e outras Medidas em Níveis Nacionais, Regionais e Internacionais (21 itens); Estabelecimento de Recursos e Medidas eficazes de Reparação, Ressarcimento, Indenização e outras Medidas em Níveis Nacionais, Regionais e Internacionais (9 itens); Estratégias para alcançar a igualdade plena e efetiva abrangendo a cooperação internacional e o fortalecimento das Nações Unidas e de outros mecanismos internacionais no combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, e Intolerância Correlata (16 itens) e o Programa de Ação que possui 219 propostas que estão divididas de acordo com os mesmos títulos que foram utilizados na Declaração²⁵.

²² A Declaração e Programa de Ação de Durban será analisado a seguir.

²³ RIOS, Flávia Mateus. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, 2014, p. 206.

²⁴ ALVES: 2002. *Op. Cit.*, p. 207.

²⁵ Para acessar a Declaração e o Programa de Ação Ver nota 2; Garrido (2017) em seu trabalho também faz uma análise desse relatório. GARRIDO Mirian Cristina de Moura. *Nas constituições dos discursos sobre os afro-brasileiros: uma análise histórica da ação de militantes negros e dos documentos oficiais voltados a promoção do negro brasileiro (1978 - 2010)*. Tese (Doutorado em História), Faculdade de ciências e letras de Assis - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017, p. 211-212.

No que diz respeito às discussões voltadas para proposições de políticas de combate à discriminação religiosa, foram observados 12 tópicos, dentre os quais podem ser distribuídos da seguinte forma: na Declaração, 2 itens nas Questões gerais; 4 itens nas Vítimas de racismo; e no Programa de ação, 3 itens nas Origens; 2 itens nas Medidas de prevenção e 1 item nas Estratégias²⁶.

Basicamente, as proposições estavam voltadas para discussões, ora relacionando o racismo e a discriminação religiosa, ora abordando a discriminação religiosa de maneira geral. Portanto, podemos fazer a seguinte divisão dos temas presentes na Declaração e Programa de Ação de Durban: Discriminação religiosa (1 item), Discriminação religiosa associada ao racismo (1 item), Religião e espiritualidade para o combate ao racismo (1 item), Intolerância religiosa (1 item), Intolerância religiosa associada ao racismo (3 itens), Direito ao livre exercício religioso (1 item), Direito ao livre exercício religioso associada ao racismo (4 itens)²⁷.

É possível notar que diante das questões presentes na Declaração e Programa de Ação da Conferência de Durban no que tange à discriminação religiosa, grande parte relacionou o racismo em suas proposições, visto que, na maioria dos casos, a discriminação religiosa ocorre combinada com outras formas de discriminação, sobretudo a discriminação étnico-racial. Porém, por se tratar de um documento em nível global, é referido apenas a discriminação religiosa não direcionando-se à religiões específicas, embora tenha sido salientado os ataques às religiões de ascendência africana²⁸.

Apesar do atentado de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos da América roubar a cena midiática, o impacto da Conferência de Durban no Brasil, especialmente nas futuras formulações e implementações das políticas de promoção da igualdade racial no país, bem como, nas discussões e debates do movimento negro brasileiro foi bastante expressivo²⁹, podendo ser observado na incorporação de alguns desses temas na agenda política brasileira nos anos seguintes.

²⁶ Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, adotada em 08 de setembro de 2001.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, p. 39; 41.

²⁹ RIOS: 2014. *Op. Cit.*, p. 205-206;

3.1.3 O impacto de Durban nas políticas de promoção da igualdade racial na agenda política brasileira

Conforme visto anteriormente, a Conferência de Durban teve um impacto bastante expressivo nas formulações e implementações das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil. Em 2002, último ano do mandato do ex-presidente de Fernando Henrique Cardoso, ocorreram as eleições presidenciais, tendo José Serra do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e Luiz Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT) como os dois candidatos favoritos à presidência.

Pensando na transição de governo, a Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT, fruto da participação da militância negra no Partido dos Trabalhadores, formulou o Programa Brasil sem racismo, no qual, teve contribuição de outras entidades da sociedade civil e organizações negras de acordo com o texto de apresentação do referido documento³⁰.

O Programa Brasil sem Racismo (PBR) conta com uma série de propostas políticas de promoção da igualdade racial voltada para a população negra. Segundo Ribeiro (2013), indica que o PBR refere-se a gestão pública e atribui a importância de sua existência na esfera governamental³¹. É importante ressaltar que além de Martvs Antônio das Chagas³², Matilde Ribeiro também fazia parte da coordenação da Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT.

O PBR contém uma breve descrição do que é o programa, tal como, uma parte intitulada de “Retratos da realidade” que traz informações sobre dados estatísticos referentes à população negra brasileira como índices de pobreza e analfabetismo. Ademais, um fragmento do documento é dedicado às resistências históricas do povo negro na história brasileira, em que, além da atuação do movimento negro no Brasil contemporâneo, é citado à perseguição histórica às religiões afrodescendentes³³.

Além disso, é possível notar no PBR o impacto da Conferência de Durban, pois, uma parte é dedicada apenas para o debate de estratégias pós-Durban, dado que, após a realização

³⁰ O Programa Brasil sem Racismo contou com a realização de seminários regionais que aconteceram em 2002, organizados pela Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT. O documento pode ser visto em: <http://csbh.fpabramo.org.br/uploads/brasilemracismo.pdf> - acesso em 26 de novembro de 2019.

³¹ RIBEIRO: 2013. *Op. Cit.*, p. 147.

³² Martvs Antônio das Chagas, foi Diretor de Fomento na Fundação Cultural Palmares, exerceu os cargos de Secretário Nacional de Ações Afirmativas e de Ministro de Promoção da Igualdade Racial na gestão do presidente Lula.

³³ *Programa Brasil sem Racismo*, 2002, pp. 08-10.

de tal Conferência foram elaborados documentos normativos que firmaram o compromisso de implementar ações afirmativas pelos países participantes, dentre eles o Brasil³⁴.

O documento em questão compreende as ações debatidas em momentos anteriores de sua formulação, principalmente nas conferências e seminários regionais, nacionais e internacionais, acerca do que deveria estar incluso na agenda política brasileira no que diz respeito às políticas de promoção da igualdade racial. Dentre os temas que estavam inseridos no PBR temos: Terra de quilombos; terra, emprego e renda; saúde; educação; cultura e comunicação; mulher; juventude; segurança; relações internacionais; gestão pública; governo e sociedade³⁵.

Percebe-se que não existe um tópico voltado especificamente para às religiões afrodescendentes. Ribeiro (2013) ao analisar o PBR indica a ausência da abordagem referente à religião, diferente do Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial (MZIP) de 1995³⁶.

Entretanto, o Programa Brasil sem Racismo pode ser considerado como um dos influenciadores da criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) em 2003, dado que, com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva nas eleições presidenciais de 2002, o ex-presidente levou consigo membros da Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT para a máquina administrativa estatal. Consequentemente, reivindicações históricas do movimento negro passaram a inserir-se de maneira mais incisiva na agenda política brasileira a partir de 2003. A respeito da primeira gestão do governo Lula (2003-2006) e as políticas de promoção da igualdade racial implementadas nesse contexto que descreveremos a seguir, buscando identificar as ações voltadas para as religiões afrodescendentes e sobre quais eram suas abordagens.

3.2 Políticas de Estado e de governo, políticas públicas, ações afirmativas e políticas de promoção da igualdade racial

Antes de adentrarmos nas políticas de promoção da igualdade racial implementadas a partir de 2003, é interessante estabelecermos alguns conceitos que são utilizados no decorrer da presente dissertação buscando designar suas especificidades. Esses conceitos são: políticas

³⁴ Programa Brasil sem Racismo, pp. 11-13.

³⁵ Programa Brasil sem Racismo, 2002.

³⁶ RIBEIRO: 2013. *Op. Cit.*, p. 131.

de Estado e políticas de governo, políticas públicas universalistas e específicas, ações afirmativas e políticas de promoção da igualdade racial.

3.2.1 As políticas de Estado e de governo

A diferença entre políticas de Estado e de governo consiste basicamente na distinção de ambos os conceitos, ou seja, o Estado enquanto a constituição de órgãos permanentes que possibilitam a atuação de um governo e este como o conjunto de programas e ações sob determinada orientação política, no qual, assumem o poder do Estado por um tempo estipulado³⁷. De acordo com Rocha (2009) em um Estado democrático e de direito:

A diferença entre Estado e governo é atualmente mais acentuada com a personalização jurídica do Estado, porque o Estado como pessoa tem vontade própria, distinta da vontade individual do governante. No Estado Democrático e de Direito há a perspectiva de reduzir a participação do governo ao máximo possível. Fazem parte deste Estado e não fazem parte do seu governo a Constituição, o conjunto de servidores públicos estáveis, o patrimônio público, a máquina burocrática pública, as forças públicas, etc³⁸.

Portanto, as políticas de Estado são aquelas que independente do governo vigente devem ser implementadas e executadas, já as políticas de governo são oriundas de determinado grupo político que exerce as funções de poder do Estado por um determinado período.

As políticas de governo podem vir a se tornar políticas de Estado, a exemplo disso, o programa Bolsa Família criado em 2003 no governo Lula e que até os dias atuais, mesmo após trocas governamentais, o programa continua existindo³⁹. Todavia, a presente dissertação não categoriza as políticas de promoção da igualdade racial voltadas para as religiões afrodescendentes enquanto políticas de Estado, dado que, no contexto de sua formação ainda eram políticas de governo.

3.2.2 As políticas públicas e as ações afirmativas

As políticas públicas podem ser entendidas como um complexo de ações implementadas pelo Estado, independente do governo vigente, contando com a participação

³⁷ Para ver sobre a diferença entre políticas de Estado e políticas de governo: HOFLING, Eloisa de Mattos. Estado e políticas (públicas) sociais. *Cadernos Cedes*, ano XXI, nº 55, novembro/2001, p. 31.

³⁸ ROCHA, Manoel Ilson Cordeiro. Estado e governo: diferença conceitual e implicações práticas na pós-modernidade. *Revista Uniara*, n 21/22, 2008/2009, p. 141.

³⁹ Para ver sobre o Bolsa Família: <http://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx> - acesso em 28 de novembro de 2019.

de outras instituições, públicas e/ou privadas que buscam assegurar a efetivação de direitos dos grupos que compõem a sociedade em questão. Para Hédio Silva Jr. (2010), militante negro e presidente do CEERT, ONG que desde o contexto de sua formação em 1992 tem atuado continuamente na luta antirracista⁴⁰, o conceito de política pública originou-se na ciência política e na administração, fazendo parte de “um conjunto de programas públicos destinados à garantia de direitos, sejam eles a liberdade e a igualdade ou a satisfação de necessidades básicas”⁴¹.

Para Heidemann (2010), o conjunto de decisões e ações do governo e de outros atores sociais consolidam o nome genérico de políticas públicas⁴². Para o autor o termo política já engloba algo público, sendo assim, de acordo com uma acepção mais operacional, “a política é entendida como ações, práticas, diretrizes políticas, fundadas em leis e empreendidas como funções de Estado por um governo, para resolver questões gerais e específicas da sociedade”

⁴³.

Hofling (2001) estabelece que as políticas públicas são de responsabilidade do Estado e não de um governo em específico, sendo que, determinado governo que estiver no poder do Estado deve implementar e assegurar que as políticas públicas sejam efetivadas⁴⁴.

As políticas públicas podem ser universalistas ou específicas. As políticas públicas universalistas são aquelas que levam em consideração principalmente o aspecto sócio-econômico. Também são conhecidas como políticas redistributivas. A exemplo disso o Programa Bolsa Família citado anteriormente, pois, o caráter necessário para adesão ao programa é a renda familiar, não adentrando em outras especificidades. Já as políticas específicas voltam-se para determinadas particularidades da sociedade, isto é, conforme os critérios estabelecidos, essas políticas buscam atender grupos específicos. Para exemplificar podemos citar o programa de cotas raciais nas universidades públicas brasileiras⁴⁵.

⁴⁰ Sobre o CEERT ver o capítulo 2 da presente dissertação.

⁴¹ SILVA, Hédio Jr. Conceito e demarcação histórica. In: SILVA, Hédio Jr; BENTO, Maria A. S.; SILVA, Mário Rogério. (Orgs.). *Políticas públicas de promoção da igualdade racial*, São Paulo, CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades), 2010, p. 15.

⁴² HEIDEMANN, Francisco; SALM, José Francisco. *Políticas públicas e desenvolvimento: bases epistemológicas e modelos de análise*. Editora Universidade de Brasília, 2ªed, Brasília, 2010, p. 28.

⁴³ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ HOFLING: *Op. Cit.*, p. 31.

⁴⁵ Para ver a diferença entre políticas universalistas e específicas: RODRIGUES, Wellington Gil. Causas e soluções da desigualdade entre negros e brancos: raça ou classe? Políticas específicas ou políticas universalistas?. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/9280> - acesso em 28 de março de 2020.

É importante evidenciar a distinção de políticas universalistas e políticas de caráter específicos. Não seria um embate entre ambas, mas sim, um engajamento do universal com as diversas especificidades que as norteiam⁴⁶.

Percebe-se que de certa maneira, as políticas públicas são compreendidas enquanto responsabilidade do Estado independente do governo vigente. Porém, conforme dito anteriormente, as políticas de governo podem tornar-se políticas de Estado, entretanto não é sempre que isso ocorre, dado que, principalmente quando há a troca de gestão do governo, sobretudo de orientações políticas opostas, ocorrem rompimentos da continuidade dessas políticas públicas. Todavia, no contexto histórico analisado, início dos anos 2000, mesmo com a transição de governo, FHC para Lula, houve grande continuidade de ações implementadas ainda na gestão de Fernando Henrique Cardoso.

As ações afirmativas também podem ser entendidas enquanto políticas públicas específicas, pois, possuem a especificidade de visar promover a igualdade de oportunidades e combater as desigualdades historicamente acumuladas em determinada sociedade. Silva (2010) diz que, “o nome de ação afirmativa ou ação positiva, compreende como comportamento ativo do Estado, em contraposição à atitude negativa, passiva, limitada à mera intenção de não discriminar”⁴⁷.

Para Jaccoud (2008) as ações afirmativas devem promover uma maior diversidade social em relação à grupos historicamente marginalizados em determinados espaços da sociedade. Dessa maneira, não diverge da ideia de reparação histórica, visando a igualdade de oportunidades e o combate às desigualdades⁴⁸.

Portanto, as ações afirmativas podem referir-se a determinado segmento social historicamente discriminado e/ou marginalizado e no caso da sociedade brasileira pode ser aplicado para pobres, mulheres, negros, indígenas, deficientes, dentre outros grupos. Dessa maneira, devido ao recorte da presente pesquisa se voltar para as políticas de promoção da igualdade racial voltadas para às religiões afrodescendentes, não entraremos em detalhe das

⁴⁶ Para ver mais detalhadamente sobre a conciliação entre políticas redistributivas e as políticas específicas, também conhecidas como políticas de reconhecimento: FRASER, Nancy. Repensando o reconhecimento. Enfoques – revista eletrônica do PPGSA/IFCS/UFRJ, Vol. 9, N. 1, agosto 2010. Artigo traduzido por Edna Velloso de Luna do original “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, Londres, mai-jun de 2000, nº 3, p. 107-120.

⁴⁷ SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 23.

⁴⁸ JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção de igualdade racial. In: THEODORO, Mário. (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*, Brasília: IPEA, 2008, p. 137.

ações afirmativas direcionadas à outros segmentos sociais, mas sim, busca-se estabelecer uma breve contextualização da emergência e implementação das políticas de promoção da igualdade racial na esfera da agenda política brasileira.

3.2.3 As políticas de promoção da igualdade racial: breve histórico

Durante o século XIX, a noção de progresso, de acordo com Heidemann (2010), atingiu seu ápice, se tornando um ideal presente em diversos segmentos da sociedade, político, econômico, filosófico, acadêmico, cultural, etc⁴⁹. Esperava-se que por meio dessa perspectiva, as sociedades atingissem o pleno desenvolvimento de todos aqueles que dela fazem parte. Entretanto, no decorrer do século XX, a ideia de progresso é abalada, sobretudo após as duas grandes guerras mundiais, sendo em parte, substituída pela ideia do desenvolvimento⁵⁰.

Diante desse contexto, o mercado enquanto condutor da economia de maneira praticamente exclusiva entrou em crise, sendo necessária a atuação do Estado de modo mais incisivo e conforme salientado por Heidemann (2010) “é então que aparecem as assim chamadas políticas governamentais, mais tarde melhor entendidas como políticas públicas”⁵¹.

Para Silvério (2009), o Brasil enquanto Estado formulador de políticas sociais⁵² existe desde a década de 1930, contexto de emergência das políticas públicas de proteção social⁵³, ou seja, ações governamentais que visavam o “desenvolvimento” da sociedade, tal como, a proteção daqueles que tinham necessidade.

A perspectiva do desenvolvimento também foi bastante influente durante a década de 1950 e em grande parte do regime militar brasileiro (1964-1985), sendo um dos ideais responsáveis pela adoção de medidas de “proteção social”, ou seja, a implementação e efetivação das políticas públicas nesse período, tinham como principal objetivo, promover o desenvolvimento da sociedade⁵⁴.

⁴⁹ HEIDEMANN: 2010. *Op. Cit.*, p. 24.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ HEIDEMANN: 2010. *Op. Cit.*, p. 26.

⁵² Entende-se aqui políticas sociais às políticas setoriais de uma questão pública.

⁵³ SILVÉRIO, Valter Roberto. Evolução e contexto atual das políticas públicas no Brasil: educação, desigualdade e reconhecimento. In: PAULA, Marilene; HERINGER, Rosana. (Orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009, p. 17.

⁵⁴ Sobre as políticas de desenvolvimento no pós-guerra e na segunda metade do século XX ver: UDERMAN, Simone. O Estado e a formulação de políticas de desenvolvimento regional. *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, v. 39, nº 2, abr-jun 2008, pp. 232-251.

Contudo, em fins dos anos 1970, o cenário das políticas públicas passou por um novo redesenho, sobretudo devido a grande atuação do movimento negro, no qual, passou a pressionar o Estado Brasileiro para a adoção de medidas específicas para a promoção da igualdade racial da população negra. É diante desse contexto, mais especificamente no decorrer das décadas de 1980 e 1990 que emergiram as primeiras políticas de promoção da igualdade racial.

3.2.4 A emergência das políticas de promoção da igualdade racial: as décadas de 1980 e 1990

O surgimento do movimento negro unificado no final da década de 1970, possibilitou que determinadas demandas voltadas para a população negra fossem incorporadas em alguns setores políticos brasileiros, principalmente com a inserção de membros militantes negros em partidos políticos, sobretudo os de esquerda⁵⁵, visto que, com o lento processo de abertura política no final do regime militar, a atuação dos partidos políticos, de certa maneira, era vista enquanto uma característica que consolidava o Estado democrático e de direito, pondo fim ao Estado de exceção do regime militar.

A pesquisadora Jaccoud (2008), ao discutir as experiências das políticas de promoção da igualdade racial no contexto brasileiro, identifica três gerações de iniciativas dessas políticas a partir da década de 1980 até os anos 2000. A primeira fase corresponde basicamente a criação de órgãos estaduais e municipais consultivos⁵⁶, a criminalização do racismo e Lei Caó⁵⁷, o surgimento da Fundação Cultural Palmares⁵⁸ e a criação das delegacias especializadas em crimes raciais em alguns estados brasileiros⁵⁹.

⁵⁵ Para ver o depoimento de membros militantes negros ligados ao MNU e a partidos de esquerda no final da década de 1970 e início dos anos 1980: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. Política no Brasil. In: ALBERTI; PEREIRA (Orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007, pp. 105-130.

⁵⁶ No capítulo anterior discutimos sobre a criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no estado de São Paulo em 1983. Posteriormente, outros órgãos similares foram criados, a exemplo disso, o Conselho Baiano de Participação da Comunidade Negra em 1991, a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (SEDEPRON) no Rio de Janeiro também no ano de 1991, a Coordenadoria dos Assuntos da População Negra (CONE) em 1992 na cidade de São Paulo e a Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra (SMACON) em Belo Horizonte em 1998. Sobre a criação desses órgãos com exceção do Conselho Baiano ver RIBEIRO: 2008. *Op. Cit.*, pp. 163-169.

⁵⁷ Para ver a Lei Caó acessar: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm - acesso em 03 de dezembro de 2019.

⁵⁸ Lei 7.668 que cria a Fundação Cultural Palmares em 1988: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm - acesso em 03 de dezembro de 2019.

⁵⁹ JACCOUD: 2008. *Op. Cit.*, p. 138.

Ribeiro (2013), ao analisar o percurso de institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial entre os anos de 1986 a 2010, também aponta para um primeiro momento de criação de órgãos consultivos em determinados governos e *a posteriori* o surgimento de órgãos executivos na esfera federal⁶⁰. Ademais, também cita a criminalização do racismo e a criação da Fundação Cultural Palmares que ocorreram ambas em 1988⁶¹.

Percebe-se que diante do contexto de formulação das primeiras políticas de promoção da igualdade racial, a inserção da temática racial e a busca pela igualdade na agenda política brasileira, se deu principalmente por meio das reivindicações oriundas do movimento negro. De acordo com Silva (2010), essa inserção influenciou tanto a pesquisa acadêmica quanto o discurso da sociedade civil, os órgãos legislativos e até mesmo os pronunciamentos de autoridades políticas⁶².

Na década de 1990, o debate em relação às políticas de promoção da igualdade racial perante o Estado se tornou mais intenso, principalmente após a realização da Marcha Zumbi dos Palmares Pela Cidadania e Vida em 1995, organizada pelo MNU em conjunto com outras organizações voltadas para a luta antirracista. É então que se iniciou uma nova fase das políticas de promoção da igualdade racial, caracterizada pelo pressionamento da inserção da temática racial em diferentes esferas do poder público, tendo como objetivo o combate à discriminação racial por meio de políticas públicas⁶³.

Após a realização da Marcha⁶⁴ e a entrega de um documento intitulado “Programa de Superação do Racismo e da Discriminação Racial” para o então presidente da república Fernando Henrique Cardoso, foi criado em nível Federal o Grupo de Trabalho Interministerial da População Negra e posteriormente o Grupo de Trabalho para Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO). É importante apontar que a terminologia utilizada no documento em questão teve um certo consenso diante do cenário militante negro⁶⁵.

Nota-se que houve um pressionamento da militância negra perante o Estado na década de 1980, sendo intensificado na década posterior, dado que, a criação apenas de órgãos

⁶⁰ RIBEIRO: 2013. *Op. Cit.*, p. 162-163.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 171-174.

⁶² SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 10.

⁶³ JACCOUD: 2008. *Op. Cit.*, p. 140.

⁶⁴ Sobre a Marcha Zumbi dos Palmares pela Cidadania e Vida ver capítulo 2 da presente dissertação.

⁶⁵ SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 19.

consultivos não teve um grande impacto social na vida da população negra e nem mesmo na efetivação das políticas de promoção da igualdade racial⁶⁶.

Entretanto, no início do século XXI, iniciando uma nova fase no cenário das políticas de promoção da igualdade racial, o envolvimento do governo na preparação para a Conferência de Durban em 2001, a criação do Conselho Nacional de Combate a Discriminação⁶⁷, o Programa Diversidade na Universidade⁶⁸ e o Programa Gênero e Raça⁶⁹, conforme observado por Ribeiro (2013), são alguns dos resultados que podem ser observados após décadas de pressionamento da militância negra para com o Estado brasileiro⁷⁰. Em outras palavras, Silva (2010) referente a esse período afirma:

“Medidas administrativas palpáveis, embora desprovidas de uma política e de orientação governamental, começaram a proliferar, fortalecendo a reivindicação por medidas positivas voltadas para a promoção da igualdade, há décadas pleiteadas pelo Movimento Negro”⁷¹.

Embora no decurso da década de 1990 houve um afloramento das políticas de promoção da igualdade racial, a execução das mesmas se deu de maneira bastante lenta. Foi a partir dos anos 2000, especialmente após a transição de governo, da gestão de FHC para a gestão Lula que essa conjuntura foi bastante modificada. Nesta direção foi fundamental a inserção de membros militantes negros na máquina burocrática estatal brasileira, a exemplo disso Matilde Ribeiro, e com a criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, a SEPPIR, em 2003, secretaria essa que possuía o status de ministério, na qual, deu um novo impulso à efetivação dessas políticas.

Diante disso, as políticas de promoção da igualdade racial perpassaram por um novo contexto, e, de certa maneira, foram intensificadas suas formulações, implementações e efetivações na agenda política brasileira. Este contexto pode ser melhor observado ao

⁶⁶ JACCOUD: 2008. *Op. Cit.*, p. 140.

⁶⁷ Para ver a lei de criação do Conselho: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3952.htm - acesso em 03 de dezembro de 2019.

⁶⁸ O Programa Diversidade na Universidade foi criado com a finalidade de implementar e avaliar estratégias para a promoção do acesso ao ensino superior de pessoas pertencentes a grupos socialmente desfavorecidos, especialmente dos afrodescendentes e dos indígenas brasileiros. Atualmente existe a Lei de Cotas implementada em 2012, na qual, é a principal responsável pela inserção de indígenas e afrodescendentes nas universidades públicas.

⁶⁹ O Programa Gênero e Raça foi criado com o intuito de combater as desigualdades baseadas em questões raciais e de gênero sobretudo no mercado de trabalho. Posteriormente passou por diferentes reformulações. Para ver sobre o programa: <http://www.ipea.gov.br/sites/proequidade/o-que-e> - acesso em 03 de dezembro de 2019.

⁷⁰ RIBEIRO: 2013, *Apud* LIMA: 2010. *Op. Cit.*, pp. 174-179.

⁷¹ SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 19.

analisarmos o relatório de gestão da SEPPIR, referente ao primeiro mandato do governo Lula (2003-2006), em que pode ser visto, as principais medidas referentes à promoção da igualdade racial e quais propostas estavam voltadas para as especificidades das religiões afrodescendentes.

3.3 O Governo Lula: A criação da SEPPIR e as políticas de promoção da igualdade racial

Em 2003, iniciou a gestão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), no qual, venceu as eleições presidenciais de 2002 no segundo turno contra o seu principal adversário, José Serra, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). A partir de então, o cenário das políticas de promoção da igualdade racial, conforme dito anteriormente, passou por uma nova fase, sobretudo com a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a SEPPIR, e de acordo com o apontamento realizado por Garrido (2017) em sua tese de doutoramento, houve uma maior aproximação dos movimento sociais, inclusive do movimento negro com o poder público⁷².

Ademais, é importante ressaltar que o Brasil diante desse contexto, teve um crescimento econômico acelerado se comparado à gestão anterior, além de programas de distribuição de renda que conseguiram obter uma redução na pobreza brasileira⁷³. Consequentemente, esse impacto social também atingiu grande parcela da população negra brasileira, em que se viram parcialmente beneficiadas com as políticas universalistas, ou seja, políticas públicas que devem atender a uma grande demanda da população com vistas ao desenvolvimento social, econômico e cultural, sem se ater as demais especificidades.

Para Leite (2010), as políticas públicas sociais implementadas durante o governo Lula não impediram que medidas de cunho neoliberal fossem evitadas, isto é, políticas macroeconômicas que favoreceram ao capital financeiro, ou seja, de certa maneira, percebe-se que houve uma continuidade de políticas neoliberais durante o governo Lula que já ocorriam em gestões anteriores⁷⁴. Porém, é importante ressaltar que de fato, a implementação das políticas de promoção da igualdade racial se tornaram mais intensas no decurso desse período.

⁷² GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 222.

⁷³ Sobre o crescimento econômico durante o governo Lula (2003-2010) ver: ANDERSON, Perry. O Brasil de Lula. *NOVOS ESTUDOS*, 91, NOVEMBRO 2011, pp. 23-53.

⁷⁴ LEITE, Janete Luzia. “Questão social” e políticas sociais brasileiras: o governo Lula em Pauta. *TEMAS & MATIZES* - Vol. 9 - Nº 17 – PRIMEIRO SEMESTRE DE 2010, pp. 87-102.

Embora haja visto a emergência de tais políticas, de acordo com o apontamento realizado por Oliveira e Barbalho (2014), a questão racial, de acordo com documentos do próprio Partido dos Trabalhadores, sempre esteve associada com a ação de militantes negros dentro do partido e mesmo que debatida em espaços considerados estratégicos, geralmente era tratada de maneira secundária por grande parte dos membros do partido⁷⁵.

Contudo, isso não significa que as demandas exigidas há décadas pelo movimento negro não fossem incorporadas enquanto políticas de governo e até mesmo políticas de Estado⁷⁶. Garrido (2017) aponta que os militantes negros souberam utilizar do poder público para exigir suas reivindicações históricas de promoção da igualdade racial⁷⁷, sendo que, algumas dessas demandas passaram a ser trabalhadas com maior intensidade a partir de 2003 e institucionalizadas em um órgão específico para essa questão, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Assim sendo, o impacto causado no cenário das políticas de promoção da igualdade racial com a criação da SEPPPIR, ocasionou uma efervescência dessas políticas se contrapostas em governos anteriores.

3.3.1 A criação da SEPPPIR

Em 21 de março de 2003, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial foi criada pelo Governo Federal e de acordo com Silva (2010) instituiu não uma política de governo, mas sim, uma política de Estado⁷⁸. No momento de sua criação até o ano de 2015, a SEPPPIR possuía o status de ministério independente. Atualmente está incorporada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, perdendo o status de ministério⁷⁹.

A criação da SEPPPIR é considerada enquanto um importante marco na história das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil, embora não fosse o primeiro órgão em

⁷⁵ OLIVEIRA, Alicianne Gonçalves de; BARBALHO, Alexandre. O Movimento Negro no poder? O PT, o Governo Lula e a SEPPPIR. *O público e o privado* - Nº 23 - Janeiro/Junho - 2014, p. 153. No livro “Histórias do Movimento Negro no Brasil” de Verena Alberti e Amílcar Pereira é estabelecido de acordo com os depoimentos de militantes negros, a relação da questão racial nos partidos políticos, sobretudo os de esquerda, incluindo o PT, no qual, era sempre considerado uma questão secundária, em detrimento da “questão social”.

⁷⁶ Um exemplo de política de governo que se tornou uma política de Estado é a implementação da Lei 10.639/03 que institui a obrigatoriedade do ensino de histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio públicos e particulares.

⁷⁷ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 233.

⁷⁸ SILVA: 2010. *Op. Cit.*, p. 22. Para ver a lei de criação da SEPPPIR: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.678.htm - acesso em 05 de dezembro de 2019.

⁷⁹ Para ver sobre o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos acessar: <https://www.mdh.gov.br/> - acesso em 05 de dezembro de 2019.

nível federal criado para a questão racial, ele foi o primeiro que conseguiu implementar políticas concretas⁸⁰. A SEPPIR tornou-se o principal mediador do país, responsável pela formulação, implementação e avaliação das políticas de promoção da igualdade racial, com foco na população negra.

Para Matilde Ribeiro (2013), militante negra e pesquisadora que ocupou o primeiro cargo de ministra da referida secretaria, as influências de estruturação da SEPPIR enquanto um órgão federal construído para lidar com a questão racial no país foram a Convenção Internacional sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação, o Programa Brasil sem Racismo e a Declaração e Plano de Ação de Durban⁸¹.

Oliveira e Barbalho (2014) indicam que a criação da SEPPIR se deu após diversas articulações de organizações negras com o poder público⁸². Ribeiro (2013) também aponta para essa questão ao afirmar que a resposta mais efetiva do governo Lula perante as reivindicações do movimento negro e de organizações de mulheres negras foi a criação da SEPPIR⁸³.

No contexto de criação da Secretaria, a atuação desse órgão não se deu de maneira exclusivamente por agentes governamentais, pelo contrário, consistia em uma colaboração tanto entre entes do governo, militantes ou não, e da sociedade civil no que diz respeito à elaboração e acompanhamento das políticas de promoção da igualdade racial⁸⁴.

No mesmo ano de 2003, é criado por meio do Decreto Presidencial número 4.885 o Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR)⁸⁵, principal órgão responsável pela articulação entre a sociedade civil e os entes governamentais no que tange às formulações e implementações, tal como, o acompanhamento das políticas de promoção da igualdade racial executadas pela SEPPIR. Ainda no mesmo ano, no dia 20 de novembro, data em que é comemorada o dia da consciência negra, é instituído a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), em que, seria uma mediação entre a SEPPIR e demais organizações para a efetivação de tais políticas de promoção da igualdade racial⁸⁶.

⁸⁰ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 252.

⁸¹ Ambas ações foram discutidas anteriormente pela presente dissertação. RIBEIRO: 2013. *Op. Cit.*, p. 182.

⁸² OLIVEIRA; BARBALHO: 2014. *Op. Cit.*, p. 161.

⁸³ RIBEIRO: 2013. *Op. Cit.*, p. 182.

⁸⁴ Ver as seguintes informações no site da SEPPIR: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/seppir> - acesso em 07 de dezembro de 2019.

⁸⁵ Para ver o decreto:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2003/decreto-4885-20-novembro-2003-497662-norma-Atualizada-pe.html> - acesso em 06 de dezembro de 2019.

⁸⁶ GARRIDO: 2017. *Op. Cit.*, p. 265.

Dentre os objetivos específicos contidos na PNPIR, no tópico sobre defesa dos direitos é estabelecido o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros”, além de citar o direito à liberdade de crença enquanto um direito fundamental de qualquer ser humano⁸⁷. Por mais óbvio que possa parecer, à primeira vista, é bastante significativo a inserção das especificidades que atingem as religiões afrodescendentes nas políticas de promoção da igualdade racial, dado que, historicamente embora o racismo seja em grande parte o elemento principal de perseguições e ataques à essas religiões, a luta pela igualdade racial por muito tempo não incorporava as religiões afrodescendentes em suas demandas.

Em relação a organização e estruturação da SEPPIR, o então ministério era composto por três secretarias: a Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas; a Secretaria de Planejamento e Formulação de Políticas; e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Esta última era a secretaria responsável por lidar com as demandas e reivindicações das religiões afrodescendentes, na qual, eram nomeadas enquanto “comunidades de terreiro”⁸⁸.

Ainda em 2003, a SEPPIR passa a coordenar um GT (Grupo de Trabalho) na Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, em parceria com outros órgãos, governamentais ou não que possuíam representantes nacionais voltados para o debate das “comunidades de terreiro”. Esse apoio pretendia: criar estratégias de visibilidade, valorização e promoção dos diferentes grupos ligados à religiosidade de matriz africana; colaborar com formação de gestores públicos sobre o assunto; e divulgar experiências e vivências proporcionadas pelas comunidades religiosas que cultivam os conhecimentos e a cultura ancestral da resistência negra⁸⁹.

É possível notar que durante a primeira gestão do governo Lula (2003-2006), foram realizadas diversas ações promovidas pela SEPPIR em conjunto com demais organizações e a sociedade civil organizada, dentre elas o I Congresso Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (I CONAPIR) em 2005⁹⁰. Essas ações podem ser vistas no relatório de

⁸⁷ Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2003.

⁸⁸ Para ver sobre o histórico da SEPPIR: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/seppir> - acesso em 06 de dezembro de 2019.

⁸⁹ Relatório de gestão SEPPIR 2003-2006. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. Brasília/DF, 2007, p.66. Disponível em: ver nota 4 deste capítulo.

⁹⁰ Organizada pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e pelo Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, a *I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir)*, realizada em Brasília, em 30 de junho, 1º e 2 de julho de 2005, constituiu um marco das relações étnico-raciais

gestão da SEPPIR referente aos anos de 2003 a 2006, dado que, a cada quatro anos, essa secretaria publicava as ações que foram implementadas durante o referido período⁹¹. A seguir, procura-se analisar de maneira geral essas ações contidas no relatório de gestão (2003-2006), tal como, o relatório final da I CONAPIR, buscando apontar quais eram as medidas voltadas para as religiões afrodescendentes.

3.3.2 O relatório de gestão da SEPPIR e as “comunidades de terreiro”

Em 2007 é publicado o primeiro “Relatório de gestão da SEPPIR”, correspondente aos anos de 2003 à 2006, contendo a avaliação dos trabalhos voltados para a promoção da igualdade racial desenvolvidos no decorrer desse período. De maneira geral, de acordo com o referido documento, essas políticas têm como objetivo institucionalizar formas de superação do racismo, discriminações e intolerâncias correlatas⁹².

Portanto, ao iniciar a segunda gestão, é imprescindível efetuar um balanço das experiências de implementação dessas políticas dado o seu caráter inédito na agenda política brasileira⁹³. Ademais, o relatório de gestão apresenta a descrição e análise dos processos de construção, e, os resultados obtidos na promoção das políticas de igualdade racial do mesmo modo que reformula futuras diretrizes.

Os trabalhos desenvolvidos e avaliados são divididos em três partes: Quilombos e outras comunidades tradicionais; políticas de ações afirmativas; intercâmbios e relações internacionais, além do mais, cada segmento contém subdivisões específicas conforme a área de atuação. As ações desenvolvidas para as religiões afrodescendentes estão na segunda seção da primeira parte (quilombos e outras comunidades tradicionais) intitulada de “apoio às comunidades de terreiro”. As comunidades de terreiro, denominação utilizada pela SEPPIR para se referir às religiões afrodescendentes é descrita no relatório de gestão da seguinte maneira:

para a nação brasileira. Sediada no Centro de Convenções Ulysses Guimarães, a I Conapir reuniu cidadãs(aos) pertencentes a diversos grupos étnico-raciais de todo o território nacional – o Brasil de todas as raças e cores – para participar, discutir e deliberar sobre os rumos das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: Relatório Final da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. Brasília/DF, 2005, p. 08. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/i-conferencia-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial-estado-e-sociedade-promovendo-a-igualdade-racial/view> - acesso em 12 de dezembro de 2019.

⁹¹ Relatório de gestão SEPPIR 2003-2006. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. Brasília/DF, 2007.

⁹² Relatório de gestão da SEPPIR (2003-2006), p. 08.

⁹³ Relatório de gestão da SEPPIR (2003-2006), p. 06.

Comunidades de Terreiro são aquelas que cultuam religiões de matriz africana e ocupam espaços nas cidades, não apenas com a prática religiosa, mas também com o desenvolvimento de projetos sociais em diversas áreas, como por exemplo: cultura, educação, esportes, segurança alimentar e lazer, entre outras. Com isso contribuem com o bem estar comum, sociabilidade e valorização da cultura negra⁹⁴.

Sendo assim, é diante dessa seção que buscou-se um olhar mais detalhado, dado que, para não ficar um trabalho demasiado extenso caso todas as ações fossem avaliadas e visto a especificidade da presente dissertação, procura-se indicar apenas as ações voltadas para as religiões afrodescendentes, mediante a análise realizada no relatório de gestão da SEPPIR correspondente aos anos de 2003 à 2006.

3.3.3 As ações avaliadas

De acordo com o documento analisado, pôde ser verificado dez ações voltadas para as religiões afrodescendentes e suas especificidades. Em relação à assistência social e segurança alimentar para as comunidades de terreiro, a realização por meio do Consea (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional), entre 2003-06 houve a distribuição de 2.304.637 quilos em 103.699 cestas para 19.750 famílias de 18 estados em uma parceria da SEPPIR com o MDS (Ministério do Desenvolvimento Social), a Conab (Companhia Nacional de Abastecimento), a FCP (Fundação Cultural Palmares) e a Funasa (Fundação Nacional de Saúde)⁹⁵.

No campo da inclusão digital, um telecentro na Irmandade da Boa Morte⁹⁶, em Cachoeira, no estado da Bahia, foi instalado, resultante de uma parceria da SEPPIR, da Fundação Banco do Brasil (FBB) e do MDS, porém, pelos registros obtidos, esta foi a única instituição beneficiada com tal política⁹⁷.

No ano de 2006, ações de regularização de assentamentos precários de algumas comunidades urbanas foi firmado pelo Ministério das Cidades e a Secretaria Municipal de Habitação de Salvador, de início em 15 terreiros no bairro do Engenho Velho da Federação. Já o outro convênio foi firmado com a Associação de Defesa dos Moradores do Gantois, Ferreira Santos e Adjacências, visando também a regularização fundiária jurídica e

⁹⁴ Relatório de gestão da SEPPIR (2003-2006), p. 65.

⁹⁵ Relatório de Gestão SEPPIR 2003-2006, p. 66.

⁹⁶ A Irmandade da Boa Morte é uma confraria afro-católica constituída apenas por mulheres negras, localizada em Cachoeira na Bahia, tendo sido criado por volta do fim do século XVIII ou início do Século XIX.

⁹⁷ Relatório de Gestão SEPPIR 2003-2006, p. 66.

administrativa no bairro da federação, região central de Salvador, envolvendo por volta de 2394 domicílios e 9014 pessoas distribuídas em 120.000m²⁹⁸.

Em 2004 foi efetuada a publicação da “Cartilha da Diversidade Religiosa e Direitos Humanos” pela Secretaria dos Direitos Humanos (SEDH) e no mesmo ano a “Campanha em defesa de crença e contra a intolerância religiosa”, publicada também no formato de cartilha, um trabalho em conjunto do CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades) e da SEPPIR. O objetivo dessa última cartilha era reunir diferentes organizações (sociedade civil, líderes religiosos, ativistas negros e dos direitos humanos), para introduzir o tema da intolerância religiosa nas políticas de promoção da igualdade racial voltadas para as religiões afrodescendentes⁹⁹.

A Cartilha da diversidade religiosa e direitos humanos foi lançada em dezembro de 2004 pela Assessoria da diversidade religiosa da Secretaria dos Direitos Humanos. Construída com a participação de diferentes tendências religiosas, o objetivo da publicação é tratar a diversidade religiosa como processo de democratização efetiva e de reconhecimento do respeito às diferenças. O Caderno contém declarações internacionais concernentes à diversidade religiosa, cultura e princípios de tolerância e tópicos da legislação brasileira que asseguram o respeito à liberdade religiosa e a laicidade do Estado. Impressa uma tiragem de 25 mil exemplares, o documento também pode ser encontrado *online* no site da Secretaria dos Direitos Humanos¹⁰⁰. A mesma cartilha foi republicada no ano de 2010, com conteúdo idêntico, as únicas alterações são os textos de apresentação, assim como, uma nova tiragem de três mil exemplares impressos.

A “Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa”, a princípio, foi lançada para servir de base para a introdução do assunto nas políticas de promoção da igualdade racial no Brasil em setembro de 2004. Trata-se de um trabalho em conjunto do CEERT e da SEPPIR em parceria com o Serviço Social do Comércio de São Paulo (SESC-SP) e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB). Elaborada por Hédio Silva Jr. e Maria Aparecida Bento, então coordenadores do CEERT, o

⁹⁸ Relatório de Gestão SEPPIR 2003-2006, p. 67.

⁹⁹ Relatório de Gestão SEPPIR 2003-2006, p. 67.

¹⁰⁰ Atualmente, assim como a SEPPIR, a Secretaria dos Direitos Humanos, na qual, posteriormente se tornou um ministério, está incorporada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Para ter acesso à Cartilha da Diversidade Religiosa ver: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/promocao-e-defesa/diversidade-religiosa-e-direitos-humanos/view> - acesso em 09 de dezembro de 2019.

documento ainda está disponível na internet, porém em sites alternativos, pois, a página dos organizadores da campanha, no momento de elaboração da dissertação, não disponibilizava o arquivo para *download*.

A realização dessa campanha colaborou para posteriores propostas acerca de enfrentamento da intolerância religiosa, sendo que, algumas premissas foram discutidas na I CONAPIR, congresso sobre a promoção da igualdade racial realizado em 2005 e em 2007 na reunião de dirigentes da SEPPIR. Este último evento reuniu os coordenadores da SEPPIR e lideranças religiosas afrodescendentes para avaliar as políticas públicas implementadas entre os anos de 2003-2006 e os resultados foram publicados no relatório de gestão da secretaria¹⁰¹.

Dentre as atividades culturais que foram realizadas é apontado a produção de materiais audiovisuais como: o lançamento do CD *Ilê Omolu Oxum*, uma parceria da SEPPIR junto com a Petrobrás. De acordo com o relatório de gestão, essa é a primeira edição da coleção ‘Documentos Sonoros’, do Laboratório de Pesquisa em Cultura, Etnicidade e Desenvolvimento” do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro¹⁰². Ademais, também é realizado a produção do CD “Bate-Folhas cantigas de Angola” de uma das mais antigas casas de candomblé de Angola do estado do Rio de Janeiro, o Bate-Folha (*Kupaba Unsaba*)¹⁰³.

Ainda em relação às produções audiovisuais, em 2004 é realizado o projeto “A cor da Cultura” fruto de uma parceria entre o Canal Futura, a Petrobras, o Cidan – Centro de Informação e Documentação do Artista Negro, o MEC, a Fundação Cultural Palmares, a TV Globo e a SEPPIR. Iniciado em 2004 o projeto realizou diversas produções audiovisuais, ações culturais e formação para professores visando atender a demanda da Lei 10.639/03, lei que se refere a obrigatoriedade do ensino de histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas escolas¹⁰⁴.

De acordo com o site do Ministério da Educação, o projeto produziu conteúdos impressos e audiovisuais em 56 programas para TV divididos em sete séries. Além de valorizar as histórias e as culturas afro-brasileiras, teve por objetivo fornecer um panorama

¹⁰¹ Relatório de Gestão SEPPIR (2003-2006), p. 67

¹⁰² A produção sonora *Ilê Omolu Oxum* pode ser vista na plataforma do *Youtube*: <https://www.youtube.com/watch?v=SzIU4QJk9MY> - acesso em 10 de dezembro.

¹⁰³ O terreiro do Bate folha do Rio de Janeiro é uma ramificação do Bate Folha do Estado da Bahia. A produção sonora Bate-Folha cantigas de Angola pode ser vista na plataforma do *Youtube*: <https://www.youtube.com/watch?v=iVKlu8Nl8Cc> - acesso em 10 de dezembro de 2019.

Ambas as ações são descritas no Relatório de Gestão da SEPPIR (2003-2006), p. 67.

¹⁰⁴ Relatório de Gestão SEPPIR (2003-2006), p. 67

dos afrodescendentes no Brasil contemplando as diversidades regionais, culturais, religiosas e de gênero. Uma parte desse material pode ser encontrado na internet no site do projeto¹⁰⁵.

No tocante às religiões afrodescendentes a série intitulada “*Mojubá*” foi produzida, buscando contribuir para a valorização dessas religiões, tal como, para a desconstrução no campo da educação de abordagens estereotipadas, preconceituosas e discriminatórias. *Mojubá* constitui sete documentários sobre as religiões afrodescendentes, a história dos quilombos e de outros valores africanos e afro-brasileiros presentes na cultura brasileira¹⁰⁶.

Percebe-se que todas as medidas realizadas são voltadas para a diminuição do preconceito e da discriminação, porém, das dez ações avaliadas¹⁰⁷, quatro são diretamente direcionadas ao combate ao racismo religioso. Duas destas medidas já nos desdobramos (a campanha pela liberdade de crença e contra a intolerância - CEERT; e a cartilha da diversidade religiosa - SEDH). Também houve a realização de um ato público no mês de dezembro de 2006, na “prainha” em Brasília, em homenagem a Iemanjá, atividade que contou com sacerdotes das religiões afrodescendentes, a ex-ministra da SEPPPIR Matilde Ribeiro e o ex-ministro dos direitos humanos Paulo de Tarso Vanuchi, com o objetivo de protestar contra o racismo religioso e a depredação de imagens de orixás ocorrida naquele local.

Ainda em 2006, é criado o Núcleo de enfrentamento à Discriminação (NED), resultado de uma parceria da SEPPPIR com o Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT), no qual, sua finalidade consiste em “promover a troca de experiências institucionais no campo da promoção da igualdade racial, do combate ao racismo, da discriminação étnico-racial e da intolerância religiosa”¹⁰⁸.

De acordo com o Relatório de gestão da SEPPPIR (2003-2006), em abril de 2006 foi realizado uma reunião para avaliar as diretrizes debatidas no 1º Seminário de Políticas para as Comunidades de Terreiro contando com a presença de membros das religiões afrodescendentes, da SEPPPIR, instituições governamentais e da sociedade civil. Porém, não pude localizar o registro de tal evento e foram encontradas apenas sua referência no Relatório

¹⁰⁵ Para acessar o site do Projeto “A cor da cultura” e ver parte do material produzido: <http://www.acordacultura.org.br/> – acesso em 10 de dezembro de 2019.

¹⁰⁶ Para ver os programas da série *Mojubá*: <http://antigo.acordacultura.org.br/mojuba/> - acesso em 10 de dezembro de 2019.

¹⁰⁷ Ver todas as ações no relatório de gestão da SEPPPIR 2003-2006.

¹⁰⁸ Relatório de gestão da SEPPPIR (2003-2006), p. 68. Para ver a área de atuação do NED acessar: <http://www.mpdft.mp.br/portal/index.php/conhecampdft-menu/nucleos-e-grupos/nucleo-de-enfrentamento-discriminacao-ned> - acesso em 10 de dezembro de 2019.

de gestão da SEPPPIR. Além disso, em 2005 foram realizadas ações de “Consulta às comunidades de matriz africana” antecedendo a I CONAPIR, sendo realizados seminários de planejamento para a discussão e encaminhamento de propostas para serem debatidas na Conferência realizada em 2005¹⁰⁹.

Entretanto, também não obtive acesso aos registros de tais seminários, todavia, a realização da I CONAPIR congregou grande parte das discussões que envolviam as especificidades das religiões afrodescendentes inclusive as que foram debatidas nos seminários de planejamento

3.4 A I CONAPIR - Congresso Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e as propostas debatidas

A realização do primeiro Congresso Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (I CONAPIR) em 2005, na capital do país, envolveu indivíduos oriundos de diferentes instituições de acordo com o relatório final do congresso. O processo de construção do evento contou com: governos estaduais e municipais; os poderes legislativo e judiciário; órgãos públicos e privados; militantes negros e dos direitos humanos; pesquisadores e demais membros da sociedade civil, sendo que, a concretude de tal evento serviu como um estímulo à implementação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial deliberada em 2003¹¹⁰.

Ainda consoante com o relatório final da I CONAPIR “participaram desse movimento mais de 90 mil pessoas, por meio das 26 conferências estaduais e da conferência do Distrito Federal, precedidas de etapas municipais e/ou regionais que mobilizaram 1.332 municípios, cerca de 25% da totalidade de municípios brasileiros¹¹¹, ou seja, para a realização da I CONAPIR foram efetuadas diversas reuniões, congressos e seminários preparatórios para então, poder levar as propostas de promoção da igualdade racial elencadas para serem discutidas em âmbito nacional.

Segundo o relatório final de balanço das proposições discutidas:

A I Conapir, como experiência primeira, possibilitou aprendizagens e revelou os limites da estrutura da Seppir para o pleno cumprimento do seu papel institucional de articular e formular políticas de promoção da igualdade racial para todos os grupos étnica e racialmente discriminados. A

¹⁰⁹ Relatório de Gestão da SEPPPIR (2003-2006), p. 66.

¹¹⁰ Relatório Final da I CONAPIR, p. 08.

¹¹¹ Relatório Final da I CONAPIR, p. 08.

amplitude e complexidade da tarefa requerem maiores investimentos em pessoal e dotação orçamentária compatível com o mega objetivo de inclusão social estabelecido pelo governo federal, considerando os grupos historicamente excluídos da sociedade brasileira¹¹².

Percebe-se que para a realização da I CONAPIR, o papel empreendido pelo Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) em conjunto com demais representantes da sociedade civil foi fundamental para a sua efetivação. Entretanto, por mais que a realização de tal evento pode ser considerado um marco para as políticas de promoção da igualdade racial¹¹³, é apontado o descontentamento da execução dessas políticas a nível nacional no decorrer do congresso¹¹⁴, sendo necessário a aplicação de medidas para que de fato ocorram suas efetivações, medidas essas que foram discutidas durante o congresso por meio de propostas.

A Comissão Organizadora da I CONAPIR contou com Matilde Ribeiro, então ministra da SEPPIR na coordenação de tal Comissão, além de cinco representantes da sociedade civil membros do CNPIR e mais seis integrantes da SEPPIR. Foram constituídas as seguintes subcomissões: Subcomissão de Relatoria, Subcomissão de Comunicação, Subcomissão de Infra-Estrutura, Subcomissão de Articulação e Mobilização, Subcomissão de Regimento e Regulamento¹¹⁵.

No relatório final da I CONAPIR, também pode ser observado o perfil dos participantes e delegações que fizeram parte do evento. De acordo com o documento, os delegados compunham a maior parte representando 36,10% dos participantes, seguidos dos observadores 34,60%, convidados 10,50%, artistas 8,50%, equipe de apoio 6,40% e jornalistas 3,90%¹¹⁶. Ademais, é apresentado um quadro, no qual, contém o número de participantes e estados representados nas mobilizações em etapas nacionais. No que diz respeito às religiões afrodescendentes é constatado um número de 25 participantes representando 10 estados da federação, porém, o relatório não especifica quais são esses estados¹¹⁷.

¹¹² Relatório Final da I CONAPIR, p. 08.

¹¹³ A CONAPIR teve mais outras três edições, 2009, 2014 e 2018, porém, esse recorte temporal não se refere à presente dissertação, mas é importante apontar que esse evento teve continuidade.

¹¹⁴ OLIVEIRA; BARBALHO: 2014. *Op. Cit.*, p. 214.

¹¹⁵ Relatório Final da I CONAPIR, p. 147.

¹¹⁶ Relatório Final da I CONAPIR, p. 168.

¹¹⁷ Relatório Final da I CONAPIR, p. 169.

Em relação ao que foi debatido no evento, as propostas foram divididas de acordo com o eixo temático, nesse caso, doze diferentes seções foram criadas: Trabalho e desenvolvimento econômico da população negra; educação; saúde; diversidade cultural; direitos humanos e segurança pública; comunidades remanescentes de quilombos; população indígena; juventude negra; mulher negra; religiões de matriz africana; política internacional; fortalecimento das organizações antirracismo. Apesar da existência de uma parte específica voltada para às religiões afrodescendentes, conforme analisado o relatório, observa-se a inclusão de debates sobre as comunidades de terreiro em outras seções¹¹⁸.

Medidas diretas e/ou indiretas às religiões afrodescendentes foram identificadas em oito eixos; educação; saúde; diversidade cultural; direitos humanos e segurança pública; juventude negra; mulher negra; religiões de matriz africana; e, política internacional. Afora o eixo peculiar às religiões, deliberaram-se vinte e nove propostas direcionadas para as mesmas, dessas, oito estão associadas a políticas de combate a intolerância e a discriminação, sendo que, as outras vinte e uma, de maneira geral, são pertinentes a valorização da diversidade cultural e a inclusão desse debate na área da educação, assim como, a preservação da ancestralidade negra existente nesses locais e questões referentes à promoção da saúde de membros das comunidades de terreiro. Nota-se que a intolerância e a adoção de medidas de combate à discriminação foram relativamente prevaletentes as demais questões¹¹⁹.

Na seção singular aos povos de terreiro, o eixo 10, é dividido em treze partes: diretrizes gerais; fortalecimento das religiões de matriz africana; políticas públicas; educação; espaço e meio ambiente; controle social; produção de dados e pesquisa; expressão da religiosidade cigana; religiosidade dos povos indígenas; religião muçulmana; campanhas de combate à intolerância religiosa e de divulgação das religiões de matriz africana; reconhecimento dos casamentos nas comunidades de terreiro; conferência nacional de promoção da igualdade racial. Dessas, três são direcionadas a outras expressões religiosas, todavia, a predominância é de ações para o combate ao preconceito sofrido pelas religiões afrodescendentes, o qual denominamos enquanto racismo religioso¹²⁰.

¹¹⁸ Relatório Final da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. Brasília/DF, 2005.

¹¹⁹ Relatório Final da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. Brasília/DF, 2005.

¹²⁰ Relatório Final da I CONAPIR, pp. 105-112.

Sessenta e três propostas são elaboradas nesse eixo temático, subtraindo-se cinco, no qual, se referem às religiões ciganas, indígenas e muçulmanas, restam cinquenta e oito pontos a respeito de particularidades das religiões afrodescendentes. A garantia de direitos fundamentais como a liberdade de crença, direito à diversidade religiosa, sua valorização e resgate do mesmo modo que o combate à discriminação orientam a elaboração do relatório¹²¹.

Dos projetos deliberados, verifica-se um número relevante de abordagens sobre a luta contra o preconceito religioso, lembrando que proposições relativas à garantia de direitos também podem ser vistas como aliadas nesse confronto. Portanto, medidas diretas de ação contra a discriminação são identificadas em pelo menos vinte e cinco das cinquenta e oito propostas, sendo que, a intolerância religiosa é abarcada em doze proposições, além das outras oito citadas anteriormente. Totalizando são oitenta e sete indicadores sobre as religiões afrodescendentes debatidas na CONAPIR e vinte delas, ou seja, 23% concernem à luta contra a intolerância religiosa, o racismo religioso¹²².

Percebe-se que, de fato houve uma inserção nunca vista antes, sobre a discussão de políticas voltadas para as religiões afrodescendentes na agenda política brasileira. Isso se deve em grande parte pelas lutas históricas dos afro-religiosos na sociedade brasileira, tal como, a incorporação dessas reivindicações pelo movimento negro no final do século XX, inserindo-as nas pautas por exigências de políticas de promoção da igualdade racial. Entretanto, embora as religiões afrodescendentes passaram a conquistar espaços nunca antes ocupados, nota-se que o combate a perseguição, intolerância e discriminação, o racismo religioso, ainda é prevacente no tocante às exigências de medidas que devem ser realizadas pelo Estado e demais instituições se comparada às demais especificidades conforme a análise realizada.

3.5 A insuficiência do termo “intolerância religiosa” e o racismo religioso enquanto uma episteme em construção

O Estado brasileiro, por meio de sua carta magna, a Constituição Federal de 1988, garante a liberdade de crença e cultos¹²³. Portanto, assume o papel regulador da garantia da diversidade das manifestações religiosas, devendo combater quaisquer atos de intolerância,

¹²¹ Relatório Final da I CONAPIR, pp. 105-112.

¹²² Relatório Final da I CONAPIR, pp. 105-112.

¹²³ BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Art 5º - VI. Brasília/DF: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016, p. 13.

inclusive as que atingem às religiões afrodescendentes. Entretanto, devido ao fato de, em grande parte, o componente do racismo fundamentar os ataques que atingem as religiões afrodescendentes, na presente dissertação, esse atos de intolerância denomino enquanto racismo religioso.

Por mais que a denominação “intolerância religiosa” seja a utilizada pelas instituições oficiais, organizações não governamentais e demais segmentos da sociedade para especificar as discriminações e intolerâncias baseada em determinado credo, alguns grupos de militantes negros e afro-religiosos optam por utilizar o termo “racismo religioso”, dado a insuficiência da intolerância religiosa especificar tais atos discriminatórios.

A noção de tolerância, no contexto do mundo ocidental, surge na Europa por volta do século XVI após a Reforma Protestante, sobretudo devido às guerras religiosas que foram travadas entre católicos e protestantes em alguns países europeus¹²⁴. Já no século XVIII, o conceito de tolerância passa a adquirir um caráter “universal”, ou seja, a ideia da incorporação das diferenças, não só religiosas, mas políticas, sociais e culturais, sob um modelo hegemônico, nesse caso, o ideal do homem branco europeu, propagado pela perspectiva iluminista do século XVIII¹²⁵. Ademais, conforme observado por Cardoso, a ideia de tolerância utilizada em grande parte da modernidade, serviu para justificar as ações cometidas pelos colonizadores europeus no continente americano perante os povos indígenas que aqui se encontravam¹²⁶.

Ainda de acordo com Cardoso, os significados da palavra tolerância encontrados em dicionários de línguas latinas, revelam a noção da homogeneidade da cultura europeia sob a perspectiva da universalidade¹²⁷. A pesquisadora Celi Pinto (2000) também ressalta a influência da noção de universalidade na conceituação da tolerância diante da modernidade europeia, porém, em uma análise contemporânea, outras especificidades devem ser levadas em consideração como a diferença, equivalência, identidade e particularidade, dado a insuficiência do significante universal nas sociedades humanas¹²⁸.

¹²⁴ SANZ, Wagner de Campos. Discriminação, preconceito e intolerância. In: *Educação para as relações etnicorraciais*. (Orgs.). MORAES, C. C. P.; LISBOA, A.S.; OLIVEIRA, L. F./ autores: Allysson Fernandes ... [et al.]. 2. ed. Goiânia: FUNAPE: UFG/Ciar, 2012, p. 250; CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e igualdade. Disponível em: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2091.pdf>, acesso em 18 de dezembro de 2019, p. 02.

¹²⁵ CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e igualdade. Disponível em: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2091.pdf>, acesso em 18 de dezembro de 2019, p. 03.

¹²⁶ CARDOSO. *Op. Cit.*, p. 04.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ PINTO, Celi Regina Jardim. Para além da tolerância. *Caderno CRH*, Salvador, n. 32, jan/jun 2000, p. 32.

Para Sanz (2012), a ideia de tolerância atualmente, é influenciada pelo multiculturalismo, isto é, a convivência de distintas culturas e povos sob um mesmo território e/ou local, desde que condutas sociais de convivência sejam respeitadas, garantindo o convívio harmonioso entre diferentes povos¹²⁹. Cardoso ao analisar os anais do “*Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe*” de 1994, realizado na cidade do Rio de Janeiro, buscando identificar a ressignificação que os intelectuais latino-americanos deram ao conceito de tolerância, também ressalta a noção da “diversidade cultural” presente nas discussões acerca da “tolerância contemporânea”¹³⁰.

Embora o conceito de tolerância tenha sofrido modificações ao longo do tempo, ainda é bastante imperante a ideia de que tolerância significa conviver com outro grupo e/ou indivíduo ou característica que não se aceita, porém, tolera-se¹³¹ e para que isso ocorra deve existir um padrão pré-estabelecido. A intolerância, portanto, seria o contrário de tolerância, isto é, a convivência não harmoniosa, podendo conter práticas discriminatórias, contra algo e/ou alguém que não corresponde a determinado padrão.

Diante do exposto acima, a intolerância religiosa, seria o não reconhecimento e desrespeito às diferentes religiões e tradições religiosas existentes em um mesmo território. No caso do Brasil, um país pluri-religioso, a religião hegemônica é o catolicismo e em conjunto com outras denominações cristãs (protestantes, evangélicas, etc.), o cristianismo é a religião da maioria dos brasileiros¹³². Isso não significa que segmentos cristãos não sofram intolerâncias, porém, de acordo com dados estatísticos produzidos pelo Disque Denúncia da Secretaria dos Direitos Humanos¹³³, apontam que as religiões não-hegemônicas são as que mais sofrem com a intolerância religiosa, em especial, as religiões afrodescendentes.

¹²⁹ SANZ: 2012. *Op. Cit.*, p. 249.

¹³⁰ CARDOSO. *Op. Cit.*, p. 05-06.

¹³¹ PINTO: 2000. *Op. Cit.*, p. 33.

¹³² Para ver informações sobre dados estatísticos da população brasileira incluindo a religião: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ed. (2010), Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. p. 90. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf - acesso em 28 de dezembro de 2019.

¹³³ Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos ; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. O relatório pode ser visto em: <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015/view> - acesso em 21 de dezembro de 2019.

Contudo, seria o conceito de intolerância religiosa suficiente para explicar os ataques e perseguições sofridas por essas religiões no contexto brasileiro?

3.5.1 O racismo religioso: uma episteme em construção

A construção do conceito “racismo religioso” é algo bastante recente na literatura acadêmica. Nascimento (2017), discute tal conceituação, indicando a insuficiência do termo “intolerância religiosa” para explicar a violência e os ataques que atingem historicamente as religiões afrodescendentes na sociedade brasileira¹³⁴. Segundo o autor, a primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada na academia, foi no ano de 2012 em um trabalho de conclusão de curso (TCC)¹³⁵. Embora no ano de 2009, em uma reunião com lideranças dos povos de terreiros, convocada pelo então assessor técnico da secretaria de políticas para comunidades tradicionais da SEPPIR, Nilo Nogueira, duas importantes figuras religiosas, Mãe Beata de *Yemonjá* e *Makota Valdina*¹³⁶, afirmaram que “não basta apenas sermos toleradas, queremos ser respeitadas”¹³⁷. A partir de então, diversas pessoas que faziam parte da militância contra o preconceito que atinge as religiões afrodescendentes passaram a incorporar o termo “racismo religioso” para especificar tais atos.

Apesar de alguns cenários militantes terem demonstrado o descontentamento do termo intolerância religiosa, a produção acadêmica ainda é bastante escassa no que diz respeito à construção da episteme do “racismo religioso”. Oliveira (2017) em sua dissertação de mestrado busca substanciar o termo, compreendendo que o racismo é o elemento preponderante nos atos discriminatórios direcionados às religiões afrodescendentes¹³⁸.

Apoiada em Blancarte, no qual, ao estabelecer que o anti-semitismo não se trata apenas de intolerância religiosa, Oliveira (2017) faz a mesma associação, porém, voltada para

¹³⁴ NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafio para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017; Esse apontamento também é feito por Fernandes: FERNANDES, Natália Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Revista Calundu* - vol. 1, n.1, jan-jun 2017, p. 123.

¹³⁵ NASCIMENTO: 2017. *Op. Cit.*, p. 55; O trabalho no qual o autor se refere é o de LIMA, Claudiene dos Santos. *O racismo religioso na Paraíba*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) (Graduação em pedagogia). Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Guarabira, 2012.

¹³⁶ Mãe Beata de *Yemonjá* (1931-2017) foi uma *iyalorixá*, escritora e militante negra, nascida em Cachoeira na Bahia. *Makota Valdina* (1943-2019), também era militante negra, nascida na cidade de Salvador. Ambas eram duas importantes figuras na luta contra o racismo religioso e estavam presentes na referida reunião.

¹³⁷ NASCIMENTO: 2017. *Op. Cit.*, p. 55.

¹³⁸ OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação de mestrado em Direitos Humanos. Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

as religiões afrodescendentes, ou seja, tanto o anti-semitismo como a intolerância religiosa contra as religiões afrodescendentes são atos discriminatórios embasados no racismo. Com isso, busca justificar a insuficiência do termo intolerância religiosa ao se referir aos ataques contra essas religiões¹³⁹. Ademais, aponta que a dificuldade de identificar as manifestações de racismo na sociedade brasileira colaboram para a complexidade em adotar o termo racismo religioso¹⁴⁰.

Fernandes (2017), também colabora para essa discussão, ao explicitar que determinadas manifestações de discriminação e intolerância religiosa podem ser compreendidas enquanto racismo religioso, dado que, outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de ataques e violações que afetam as religiões afrodescendentes¹⁴¹.

O pesquisador Nascimento (2017), aponta que os elementos africanos, afro-brasileiros e indígenas, presentes nas religiões afrodescendentes, são os principais motivos de violação advindos de grupos e/ou indivíduos considerados “intolerantes”¹⁴². Podemos exemplificar: o sacrifício de animais, o transe e a incorporação, a reverência aos ancestrais, a musicalidade expressa nos atos religiosos¹⁴³, dentre outras características que são duramente atacadas. Portanto, percebe-se que, de fato, são as heranças africanas e indígenas expressas nessas religiões, os principais elementos alvos de discriminações. Assim sendo, optei pela utilização do termo racismo religioso, ao invés de intolerância religiosa, para melhor designar as origens dos ataques às religiões afrodescendentes.

Em 2015 foi publicado o Relatório de Intolerância e Violência Religiosa (RIVIR)¹⁴⁴, conforme os dados produzidos pelo Disque Denúncia, da então Secretaria dos Direitos Humanos, atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. O Disque Denúncia, tem como função, registrar os casos de violação dos direitos humanos que lhes são

¹³⁹ OLIVEIRA: 2017. *Op. Cit.*, p. 43

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴¹ FERNANDES: 2017. *Op. Cit.*, p. 123.

¹⁴² NASCIMENTO: 2017. *Op. Cit.*, p. 54.

¹⁴³ Vale lembrar o caso de denúncia do Ministério Público do Rio Grande do Sul condenando a prática de sacrifício de animais em rituais religiosos. O caso chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF), no qual, decidiu ser constitucional tais práticas religiosas. Essa reportagem pode ser vista em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml> - acesso 20 de dezembro de 2019.

¹⁴⁴ Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. O relatório pode ser visto em: <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015/view> - acesso em 21 de dezembro de 2019.

reportados, dentre eles, a discriminação religiosa. Segundo o relatório, no período entre 2011 a 2015, 27% das denúncias registradas se referem aos ataques às religiões afrodescendentes, o que significa, que é o grupo mais atingido por tal “intolerância religiosa” se comparada às demais religiões¹⁴⁵. Entre as 345 vítimas que declararam a cor, 210 são pretas ou pardas¹⁴⁶.

Os dados computados se referem apenas aos que chegaram ao Disque Denúncia, podendo esse número ser muito maior, dado a desconfiança histórica, conforme apontado no decorrer da pesquisa, que os afro-religiosos possuem com o Estado e suas instituições, visto que, em grande parte da história do Brasil eram os principais agentes repressores das religiões afrodescendentes.

Posto isto, conforme os estudos e pesquisas realizadas para o desenvolvimento da presente dissertação, é visto que, a perseguição às religiões afrodescendentes é algo histórico na sociedade brasileira. Desde os princípios da colonização europeia no Brasil, passando por todo período colonial e durante o Império, os principais agentes repressores eram a Igreja Católica e o sistema escravocrata. Após a proclamação da república e a laicização do Estado brasileiro, a repressão às religiões afrodescendentes passou a ser institucionalizada pelo Código Penal de 1890, utilizando o aparato jurídico e policial para realizar tais atos de violação para com essas religiões.

Essas características perduraram durante grande parte da primeira metade do século XX, tendo as constantes batidas policiais diminuído somente em fins da década de 1930¹⁴⁷. No decorrer do mesmo século, sobretudo na segunda metade, os ataques às religiões afrodescendentes não cessaram e dessa vez não advém apenas por agentes do Estado, mas também, por determinados segmentos cristãos conhecidos como neopentecostais.

3.5.2 Os ataques neopentecostais às religiões afrodescendentes

O neopentecostalismo é conhecido como a terceira onda do movimento pentecostal no Brasil. O primeiro momento é identificado como a chegada do pentecostalismo no país na década de 1910, tendo como principais representantes a Congregação Cristã no Brasil, a Assembleia de Deus, além de outras igrejas, caracterizadas principalmente pela experiência direta com Deus por meio do batismo cristão. Contudo, existe uma diversidade bastante

¹⁴⁵ Ver o Relatório de Intolerância e Violência Religiosa, p. 69.

¹⁴⁶ FERNANDES: 2017. *Op. Cit.*, p. 122; Relatório de Intolerância e Violência Religiosa, p. 69.

¹⁴⁷ Para ver sobre as batidas policiais nos terreiros ver capítulo 1 da presente dissertação.

significativa no que diz respeito a perspectiva cristã e a maneira como o evangelho deve ser exercido¹⁴⁸.

Já a segunda fase do pentecostalismo, corresponde às décadas de 1940 e 1950. De acordo com Silva (2007), essa fase é caracterizada pela expansão de base de algumas igrejas, a incorporação de uma organização administrativa, pela ênfase da cura divina e pelo proselitismo e conversão em massa, dado que, esses elementos também estavam presentes na primeira onda do pentecostalismo, porém, de maneira menos intensa¹⁴⁹. Algumas igrejas que surgem nesse contexto são: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Evangélica o Brasil para Cristo, etc.

A terceira onda desse movimento, iniciou-se por volta da década de 1970, também conhecido como neopentecostalismo. Essa nova fase contém diferenças significativas em relação aos dois momentos anteriores do pentecostalismo. Em relação à essas diferenças, conforme indicado por Silva (2007), houve um abandono do ascetismo, da valorização do pragmatismo e uma intensificação na batalha espiritual com outras religiões, em especial, contra o espiritismo e as religiões afrodescendentes¹⁵⁰. Portanto, a visão em relação às religiões afrodescendentes, resultam no desenvolvimento dessa perspectiva doutrinária e teológica que também foi adotada por outras igrejas nos momentos anteriores, contudo, de maneira menos intensa¹⁵¹. Dentre algumas igrejas que passaram a existir a partir da terceira onda do movimento pentecostal foram: a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Renascer em Cristo.

Essas igrejas são caracterizadas pelo uso de uma gestão empresarial, a utilização da mídia impressa, do rádio e principalmente televisiva, e, mais recentemente a internet, para a pregação e conversão em massa, o investimento pesado na propaganda religiosa contendo elementos de ataques à outras denominações religiosas e conforme estabelecido anteriormente os principais alvos são às religiões espíritas e afrodescendentes¹⁵².

¹⁴⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA* 13(1): 2007, p. 207.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 208.

¹⁵¹ SILVA: 2007. *Op. Cit.*, p. 207.

¹⁵² Para ver mais detalhadamente sobre as características do neopentecostalismo consultar os trabalhos de SILVA: 2007. *Op. Cit.*; MARIANO, Ricardo. "Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada". *Revista USP*, 1996, 31:120-131; MEZZOMO, Frank Antônio. Nós e os outros: proselitismo e intolerância religiosa nas igrejas neopentecostais. *Fênix - Revista de História e estudos culturais*. v. 5, Ano V, nº 1, janeiro/fevereiro/março de 2008.

Mezzomo (2008) ao buscar problematizar o campo religioso brasileiro nas décadas de 1970 e 1980, estabelece que existe uma disputa pela busca de fiéis entre duas igrejas neopentecostais surgidas nesse contexto, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)¹⁵³. O material de análise utilizado por Mezzomo são duas produções literárias, uma de cada líder dessas igrejas¹⁵⁴, na qual, fica evidente a batalha espiritual travada contra as forças consideradas “demoníacas”, nesse caso, as referidas religiões espíritas e afrodescendentes.

Esse mesmo material foi analisado por Silva (2007) enquanto exemplificação de ações neopentecostais contra as religiões afrodescendentes. O autor estabelece outros exemplos, tendo como ênfase a IURD e a IIGD, visto que, os ataques oriundos desses segmentos neopentecostais não estão restritos apenas à propaganda literária, mas também, por meio de agressões físicas, psicológicas, invasões nos locais sagrados e destruição de elementos fundamentais para a religiosidade afrodescendente. Também fazem o uso da mídia televisiva e radiofônica e em tempos atuais da mídia eletrônica para propagar ideais preconceituosos e discriminatórios.

Em consequência dessa propagação discriminatória, observa-se ataques em locais públicos durante a realização de festas e/ou rituais religiosos, destruição de elementos africanos e afro-brasileiros associados às religiões afrodescendentes e a crescente emergência de políticos ligados aos segmentos religiosos neopentecostais, no qual, tentam institucionalizar essa violência contra as religiões afrodescendentes¹⁵⁵.

Silva (2007) buscando a compreensão desse impacto sofrido pelas religiões afrodescendentes no Brasil, na virada do século XX para o XXI, publica o livro, “*Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*”¹⁵⁶. Esta obra contém oito artigos elaborados por especialistas que investigam quais os efeitos que o crescimento das igrejas neopentecostais têm ocasionado às religiões afrodescendentes, sobretudo, no cenário político, em que se observa o crescimento da bancada evangélica. Este grupo realiza diversas ações de impedimento para a promoção da igualdade racial e no

¹⁵³ MEZZOMO: 2008. *Op. Cit.*, p. 02.

¹⁵⁴ Os materiais citados pelo autor são: MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos & guias: Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2002; e SOARES, Romildo Ribeiro. *Espiritismo: A magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça editorial, 1984.

¹⁵⁵ SILVA: 2007. *Op. Cit.*

¹⁵⁶ SILVA, Vagner Gonçalves. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

combate ao racismo religioso, tal como, a propagação de discursos de ódio nos meios de comunicação utilizados por grupos fundamentalistas. É interessante observar que nesse contexto, o pesquisador utiliza o termo intolerância religiosa e não racismo religioso.

Para efeito de análise, não busca-se aqui explanar todo o conteúdo da obra referida acima, porém, vale destacar de maneira geral devido a sua relevância acadêmica sobre o assunto, nesse caso, os ataques oriundos de segmentos neopentecostais contra as religiões afrodescendentes.

Para Hédio Silva Jr. (2007), no século XXI, o quadro de perseguição às religiões afrodescendentes não é muito diferente do passado e é visto como um grave problema, pois se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as frequentes notícias de jornais em inúmeros pontos do Brasil¹⁵⁷. A ressalva de Silva concentra-se, principalmente, nos atos de intolerância, entendidas aqui como racismo religioso, advindos de alguns grupos neopentecostais. A aliança entre esses grupos e alguns partidos políticos que impedem medidas legais de combate ao racismo religioso, contribuem para a propagação do ódio e do preconceito dos elementos religiosos afrodescendentes, principalmente em meios midiáticos, como a televisão, o rádio e mais recentemente a internet¹⁵⁸.

Ilzver Oliveira (2014), em seu artigo intitulado, “*Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância*”¹⁵⁹, busca refletir sobre as raízes históricas da existência de um hiato entre os direitos garantidos constitucionalmente para a construção de um sociedade democrática e o cotidiano de violações desses direitos que vitimizam as religiões afrodescendentes, ou seja, a repressão que essas religiões padeceram e ainda sofrem, possui uma longa trajetória histórica na sociedade brasileira que infelizmente ainda não se deu por encerrado.

Assim sendo, conforme indicado na presente dissertação, visto a agenda política brasileira, no que tange a respeito das comunidades de terreiro durante os anos 2000 e as

¹⁵⁷ Ver a respeito sobre a intolerância religiosa no Brasil e a relação com o sistema de justiça no século XXI: SILVA JR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

¹⁵⁸ SILVA, JR.: 2007. *Op. Cit.*

¹⁵⁹ OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância. In: *Sociologia, antropologia e cultura jurídicas: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI*. ROCHA, Leonel Severo; WENCZENOVICZ, Janaina; BELLO, Enzo. (Orgs.). Florianópolis: CONPEDI/UFSC, 2014, pp. 308-332. Para acessar a obra completa: <http://publicadireito.com.br/publicacao/ufsc/> - acesso em 3 de novembro de 2017.

proposições debatidas a seu respeito, as religiões afrodescendentes são os principais alvos de intolerância religiosa, aqui compreendido enquanto racismo religioso, dado a preponderância do elemento do racismo na base desses ataques.

A perseguição de fundamentalistas ligados a determinadas igrejas neopentecostais aos terreiros tem sido contínua na contemporaneidade brasileira, do mesmo modo que, a aliança de segmentos neopentecostais à política e seus aparatos burocráticos, e até mesmo com organizações criminosas, proporcionando inúmeros ataques pelo país conforme têm se observado¹⁶⁰. A existência de medidas legislativas é um primeiro passo para o combate ao racismo religioso, entretanto, outras ações são necessárias para a realização e implementação dessas políticas.

A união de instituições executivas, legislativas e judiciárias, movimentos negros e organizações vinculadas à luta contra o preconceito racial, o povo de santo, pesquisadores e a sociedade civil, são fundamentais nesse processo de efetivação das ações afirmativas voltadas para as religiões afrodescendentes, sobretudo no combate ao racismo religioso.

Dessa maneira, ao mesmo tempo que as religiões afrodescendentes se tornaram importantes aliadas na luta antirracista, a construção da expressão “racismo religioso” evidencia que o preconceito racial ainda se manifesta também contra as religiões afrodescendentes. Portanto, o racismo religioso é um grande desafio a ser encarado, não só pelas autoridades, mas, também pela sociedade civil, dado que, os resultados obtidos com a pesquisa das fontes analisadas indicam a necessidade de enfrentamento a essa forma de violência. O não isolamento de determinado segmento social na luta antirracista, fortalece a mesma, pois, como se detecta na história do país, as práticas inclusivas do Estado em relação aos afrodescendentes, são resultados de reivindicações oriundas do povo negro que por séculos lutaram e ainda lutam pela igualdade racial no Brasil, buscando a construção de uma sociedade mais igualitária.

¹⁶⁰ Traficantes evangélicos na baixada fluminense tem proporcionado ataques a terreiros de candomblé e umbanda. Para ver a reportagem sobre a prisão de alguns deles, tal como, um breve histórico sobre o que tem ocorrido nese local nos últimos anos ver: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/traficantes-evangelicos-causam-terror-a-religioes-africanas.1780cd9c3e66e3685264918be080ac4db4ddw64t.html> - acesso em 20 de dezembro de 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é um país laico, isto é, mediante a assuntos religiosos, o Estado brasileiro deve possuir imparcialidade, não devendo a religião interferir nas decisões políticas, além de não discriminar religião alguma. Ademais, também é um país plurirreligioso e a liberdade de cultos é assegurada pela Constituição. Porém, conforme vimos no desenvolver da presente dissertação, não é bem dessa forma que ocorre na sociedade brasileira.

Dentre as diversas religiões existentes no Brasil, identificamos que as religiões afrodescendentes são as maiores vítimas de discriminações e intolerâncias, no qual, abordamos enquanto racismo religioso, dado que, o componente do racismo justifica em grande parte as violações que atingem essas religiões.

Para chegar a tal conclusão, sabemos que historicamente, as religiões afrodescendentes sempre foram demasiadamente perseguidas e essas perseguições não cessaram após o fim da escravidão e nem mesmo com a laicização do Estado que ocorreu no final do século XIX. Portanto, realizamos um breve histórico das religiões afrodescendentes no Brasil, especialmente durante o Brasil República, apontando os principais agentes repressores, assim como, os meios utilizados para realizar tais repressões. Nesse caso, trata-se do próprio Estado utilizando o aparelho jurídico e policial, amparado pela mídia impressa que divulgavam as notícias de invasões a terreiros e as prisões arbitrárias que ocorriam nesses locais.

Mesmo com a diminuição das batidas policiais nos espaços afro-religiosos a partir da década de 1940, os ataques continuaram, sendo necessário a criação de órgãos específicos para lutar pelo direito de exercer a livre religiosidade desses povos. Essa iniciativa se deu por indivíduos ligados à essas religiões e não por determinações do Estado, pois até a década de 1970 era obrigatório o registro dos centros afro-religiosos na Delegacia de Jogos e Costumes.

A partir dos anos 1970, a terceira onda do movimento pentecostal, também conhecido como neopentecostalismo chega ao Brasil e, alguns de seus representantes, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus se tornaram um dos maiores perseguidores das religiões afrodescendentes no país. Realizando uma espécie de “guerra religiosa”, essas igrejas fazem do uso midiático para propagar ideais preconceituosos e discriminatórios contra as religiões afrodescendentes, sendo que, os ataques praticados são justificados pela “palavra de Deus”.

Observamos o crescimento de grupos fundamentalistas evangélicos na história recente do Brasil, muitas vezes aliados à partidos políticos. Esses grupos além de cometerem diversos ataques, um exemplo dentre tantos é o caso da menina Kaylane de 11 anos em 2015 no Rio de Janeiro que foi alvo de racismo religioso sendo atingida por uma pedra na cabeça¹⁶¹, esses grupos ainda tentam impedir que medidas de combate à discriminação religiosa sejam implementadas.

Essas medidas de combate à discriminação religiosa, são reivindicações de décadas de lutas dos afro-religiosos e mais recentemente incorporadas nas pautas do movimento negro contemporâneo, visto que, por muito tempo as religiões afrodescendentes não faziam parte dos debates nesses âmbitos militantes.

De maneira bastante pontual, se intensificando no decorrer dos anos, o movimento negro passou a inserir as lutas das religiões afrodescendentes, em especial o candomblé, dado que, o histórico de perseguições que essas religiões sofreram e ainda sofrem são em grande parte baseados no racismo. Por isso, no segundo capítulo, busquei identificar a partir da organização do movimento negro a inserção das religiões afrodescendentes nos debates de organizações negras em especial o MNU, dado seu poder de aglutinação e organização nacional.

É importante ressaltar que o movimento negro contemporâneo passou por diversas reformulações. Ainda na década de 1970 quando buscou-se aglutinar as lutas do negro na sociedade brasileira em uma só organização, o MUCDR que mais tarde se tornou o MNU, era basicamente uma organização de cunho político. Isso não quer dizer que questões concernentes à outras demandas não fossem incorporadas, porém, existia um certo consenso em estabelecer a prioridade do que era considerado político e isso não dizia respeito às religiões afrodescendentes.

Essa perspectiva perdurou por quase todo os anos 1980, entretanto, no fim da mesma década, outros pontos que não diziam apenas à questões estritamente políticas passaram a ser mais intensas no movimento negro. Vale destacar que, organizações culturais como o bloco afro *Ilê Aiyê* por exemplo, também pode ser vista enquanto uma organização política, porém,

¹⁶¹ Para ver sobre o caso da menina Kaylane:

<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html> - acesso em 16 de janeiro de 2020.

conforme exposto anteriormente, existia grandes desavenças do que era considerado político ou não dentro do movimento negro.

O que vale acentuar é que no final dos anos 1980 e nos anos 1990, outras reivindicações atravessaram as pautas do movimento negro, dentre elas a luta contra a intolerância religiosa que atinge as religiões afrodescendentes e pelo livre direito de exercer essas religiosidades, além do reconhecimento da importância das religiões afrodescendentes para a construção positiva da identidade afro-brasileira.

As políticas de promoção da igualdade racial que passaram a ser implementadas no final do século XX e início do XXI, indicam a necessidade do longo caminho que o Estado brasileiro ainda deve percorrer para a consolidação da igualdade racial. Assim sendo, no terceiro capítulo examinei algumas dessas políticas, verificando se existia alguma abordagem em relação às religiões afrodescendentes e conforme visto, políticas específicas para as mesmas surgem a partir dos anos 2000.

Essas políticas direcionadas para as religiões afrodescendentes, vieram no bojo das políticas de promoção da igualdade racial que estavam sendo implementadas desde os anos 1990. É importante dizer que a formulação dessas políticas públicas se deve em grande parte à atuação do movimento negro e dos afro-religiosos. Ademais, percebe-se que houve um ineditismo da articulação dessas políticas pelos afro-religiosos e que mais tarde fizeram parte das discussões na agenda política brasileira. Em outras palavras, pela primeira vez na história do Brasil, as demandas oriundas a respeito das especificidades das religiões afrodescendentes e que deveriam ser implementadas pelo Estado vieram principalmente do povo de santo.

Analisando essas políticas, verifiquei que grande parte delas estavam voltadas para o combate à intolerância religiosa. Portanto, esse tipo de violência, a intolerância religiosa que atinge às religiões afrodescendentes, denomino enquanto racismo religioso, pois, conforme visto, os elementos africanos, afro-brasileiros e indígenas presentes nessas religiões são os principais motivos de ataques advindos dos grupos considerados “intolerantes”.

Ademais, de acordo com dados produzidos pelo Disque Denúncia, da então Secretaria dos Direitos Humanos, atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, as religiões afrodescendentes são as maiores vítimas de intolerância religiosa no Brasil se comparado às demais religiões.

Portanto, pôde ser observado que grande parte das políticas de promoção da igualdade racial voltadas para as religiões afrodescendentes, são políticas públicas de enfrentamento ao racismo religioso.

Desse modo, acredito que o termo racismo religioso melhor define as violações que atingem as religiões afrodescendentes. Entretanto, por se tratar de uma episteme em construção, faz-se necessário mais estudos sobre o tema, no qual, busquem relacionar essa intolerância religiosa com o racismo. Foi essa associação que busquei realizar na presente dissertação por meio das fontes analisadas, o impacto do racismo nessa forma de intolerância.

Percebe-se que ainda nos dias atuais, esse impacto é demasiado grande, sendo necessário a realização de medidas não somente do Estado, mas sim, de um conjunto de instituições, movimentos negros e antirracistas, o próprio povo de santo, pesquisadores e demais membros da sociedade civil para que o enfrentamento ao racismo religioso seja mais efetivo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Elga Lessa de. *A inserção de políticas públicas étnicas para terreiros de candomblé na agenda brasileira: os entrecruzamentos entre o global e o local*. Dissertação (Mestrado em Administração) – UFBA (Universidade Federal da Bahia), Salvador, 2011.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. *Histórias do Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007.
- ALVES, J. A. Lindgren. A Conferência de Durban contra o racismo e a responsabilidade de todos. *Rev. Bras. Polít. Int.* 45 (2): 198-223 [2002].
- Anais dos Seminários regionais preparatórios para conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Disponível em: http://funag.gov.br/loja/index.php?route=product/product&product_id=399 - acesso em 31 de outubro de 2019.
- ANDERSON, Perry. O Brasil de Lula. *NOVOS ESTUDOS*, 91, NOVEMBRO 2011, pp. 23-53.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*. Tradução de: Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizami, Ana Luzia. Filadélfia: Afrocentricity International, 2014.
- _____. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIV – Dezembro/2016, pp. 09-18.
- BÂ, Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.), *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, pp. 167-212.
- BAHIA. Decreto Estadual (BA) n. 25.095, de 25 de janeiro de 1976. Palácio do Governo do Estado da Bahia, Salvador, 1976.
- _____. Lei Estadual (BA) n. 4.997, de 15 de julho de 1987. Palácio do Governo do Estado da Bahia, Salvador, 1987.
- BARROS, José Flávio de Pessoa; MOTA, Clarice Novais da. Como a jurema nos disse: representações e drama social afro-indígena. In: LARKIN, Elisa, (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 3), pp. 229-250.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações e civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. Editora da Universidade de São Paulo, 1960.

_____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

Bolsa Família. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx> - acesso em 28 de novembro de 2019.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para além da nagocracia: a reafricanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - câmpus de Marília), Marília, 2007.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: Editora UEFS, 1998.

_____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. *O jogo de búzios: Um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BRASIL. Código Penal (1890). Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Rio de Janeiro, 1890.

_____. Constituição (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1891.

_____. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988. 168 p.

_____. Decreto Presidencial de 20 de novembro de 1995. Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 1995.

_____. Decreto Presidencial de 20 de março de 1996. Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 1996.

_____. Decreto Presidencial, n. 3.952 de 04 de outubro de 2001. Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 2001.

_____. Decreto Presidencial, n. 4.885 de 20 de novembro de 2003. Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 2003.

_____. Lei n. 7.668, de 22 de agosto de 1988. Presidência da República Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 1988.

_____. Lei n. 7.716, de 05 de janeiro de 1989. Presidência da República Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 1989.

_____. Lei n. 10.678, de 21 de março de 2003. Presidência da República Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 2003.

_____. Medida provisória, n. 151, de 15 de março de 1990. Presidência da República Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 1990.

_____. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. *Relatório de Gestão 2003-2006*. Brasília/DF, 2007.

_____. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR. *Relatório final da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial/CONAPIR*. Brasília/DF, 2005.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

Campanha “Liberte Nosso Sagrado”. Matéria publicada pela BBC News. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670>. Acesso em 29 de agosto de 2019.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Tássia Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas: Dossiê religião*. n. 4, abril/julho 2007, pp. 1-27.

CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. *O Grupo Palmares (1971-1978): Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. *Cadernos do LEPAARQ*, Vol. 11, nº 22, Pelotas-RS 2014, pp 293-307.

CAPONE, Stefânia. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas editora, 2004.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e igualdade. Disponível em: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2091.pdf>. acesso em 18 de dezembro de 2019.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1978.

_____. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1991.

_____. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1936.

Casa de Oxumarê. Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/2015-07-12-20-45-13> - acesso em 30 de janeiro de 2019.

Caso da discriminação racial no Clube Regatas do Tietê, comentado pelo Jornal Versus. Disponível em: <http://marcosfaerman.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/versus.html> - acesso em 03 de setembro de 2019.

Caso sobre menina Kaylane. Reportagem disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html> - acesso em 16 de janeiro de 2020.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 2010.

CEDENPA. Disponível em: <http://www.cedenpa.org.br/> - Acesso em 09 de setembro de 2019.

CENARAB. Disponível em: <http://www.cenarab.com.br/index.php> - acesso em 26 de setembro de 2019.

Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA). Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/> - Acesso em 12 de dezembro de 2018.

CERTEAU, Michel de. Operação historiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000, pp. 65-119.

Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado da Bahia. Histórico e as atribuições do atual conselho baiano. Disponível em: <http://www.sepromi.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=18> - acesso em 18 de setembro de 2019.

Conselho de Participação da Comunidade Negra do Estado de São Paulo. Atuação do Conselho atual. Disponível em: <http://justica.sp.gov.br/index.php/conselhos/422-2/composicao/> - acesso em 18 de setembro de 2019.

Construindo a democracia racial. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes/construindo-a-democracia-racial> - acesso em 05 de outubro de 2019.

CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 2006.

Declaração e o Programa de ação da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20e%20Programa%20de%20Ação%20adotado%20pela%20Terceira%20Conferência%20Mundial%20contra%20o%20Racismo,%20Discriminação%20Racial,%20Xenofobia%20e%20Formas%20Conexas%20de%20Intolerância.pdf> - acesso em 29 de outubro de 2019.

Diários da Assembleia Nacional Constituinte. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/diarios_anc - acesso em 24 de setembro de 2019.

Documentário sobre a Marcha Zumbi dos Palmares “Contra o Racismo, Pela Cidadania e Vida”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/marcha-zumbi-dos-palmares-1995/> - acesso em 02 de outubro de 2019.

Documento final do Anteprojeto da Constituição de 1988. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-200.pdf> - acesso em 19 de setembro de 2019.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 12, 2007 p. 113-136.

_____. Movimento Negro Brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. *Dimensões*, Vitória, vol. 21, 2008, p. 101-124.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Emenda constitucional convocando para a Assembleia Nacional Constituinte. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc26-85.htm - acesso em 19 de setembro de 2019.

ENCARNAÇÃO, Luís Gustavo Santos. O Estado brasileiro, o Movimento Negro Unificado e as políticas públicas para as populações negras brasileiras entre os anos de 1988 e 2008: elementos para uma análise. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, Julho, 2011.

Entrevista de Mãe Hilda à TVE Bahia. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/ile-aiye/> - acesso em 03 de setembro de 2019.

Estatuto do MNU de 1991. Disponível em: <http://movimentonegrounificadors.blogspot.com/2016/05/estatuto-do-movimento-negro-unificado.html> - acesso em 26 de setembro de 2019.

FAUSTO, Boris. A vida política. In: GOMES, A. C. (Org.). *Olhando para dentro (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, pp. 90-141.

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

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e a resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998, p. 187.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

FRASER, Nancy. Repensando o reconhecimento. *Enfoques – revista eletrônica do PPGSA/IFCS/UFRJ*, Vol. 9, N. 1, agosto 2010. Artigo traduzido por Edna Velloso de Luna do original “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, Londres, mai-jun de 2000, nº 3, p. 107-120.

Fundação Cultural Palmares. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=95 - acesso em 24 de setembro de 2019.

Fundação Pierre Verger. Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/> - acesso em 04 de novembro de 2018.

GARRIDO, Mírian Cristina de Moura. *Nas constituições dos discursos sobre os afro-brasileiros: uma análise histórica da ação de militantes negros e dos documentos oficiais voltados a promoção do negro brasileiro (1978 - 2010)*. Tese (Doutorado em História), Faculdade de ciências e letras de Assis - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017.

GOMES, Nilma Lino. Educação, relações étnico-raciais e a Lei 10.639/03: breves reflexões. In: BRANDÃO, Ana Paula, (Org.). *Modos de fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, pp. 19-25.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. (Orgs.). *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10^a ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.

HEIDEMANN, Francisco; SALM, José Francisco. *Políticas públicas e desenvolvimento: bases epistemológicas e modelos de análise*. 2^aed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

HERSKOVITS, Melville J. *Life in a haitian valley*. New york: A.A., Knopf, 1937.

HOFLING, Eloisa de Mattos. Estado e políticas (públicas) sociais. *Cadernos Cedes*, ano XXI, n° 55, novembro/2001, pp. 30-42.

I Programa Nacional dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-Humanos-no-Brasil/i-programa-na-cional-de-direitos-humanos-pndh-1996.html> - acesso em 02 de outubro de 2019.

II Programa Nacional dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-Humanos-no-Brasil/ii-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-2002.html> - acesso em 05 de outubro de 2019.

Ilê Ayiê. Disponível em: <http://www.ileaiyeoficial.com/> - acesso em 01 de setembro de 2019.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ed. (2010), Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf - acesso em 28 de dezembro de 2019.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção de igualdade racial. In: THEODORO, Mário, (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*, Brasília: IPEA, 2008.

JENSEN, Tina Grudun. Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reaffricanização. *Revista de estudos da religião*, São Paulo, n° 01, 2001, pp. 1-21.

Jornal da Marcha publicado em São Paulo, outubro de 1995 - 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/jornal-da-marcha-300-anos-da-imortalidade-de-zumbi-dos-palmares> - acesso em 30 de setembro de 2019.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LARKIN, Elisa. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 4).

_____. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 3)

LEAL, Maria das Graças de Andrade. Manuel Querino: narrativa e identidade de um intelectual afro-baiano no pós-abolição. *Projeto História*, São Paulo, n. 57, pp. 139-170, Set.-Dez. 2016.

LEITE, Janete Luzia. “Questão social” e políticas sociais brasileiras: o governo Lula em Pauta. TEMAS & MATIZES - Vol. 9 - Nº 17 – PRIMEIRO SEMESTRE DE 2010. pp. 87-102.

LEITE, Silvia Cristina da Costa. Centro de Cultura Negra do Maranhão. *Cad. Pesq.* (63), nov. 1987. Disponível em: <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/620.pdf> - Acesso em 09 de setembro de 2019.

LIMA, Claudiene dos Santos. *O racismo religioso na Paraíba*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) (Graduação em pedagogia). Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Guarabira, 2012.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2ª ed. Salvador: Editora Corrupio, 2008.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004, pp. 201-222.

_____. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. Departamento de antropologia F. F. C. H. - Universidade Federal da Bahia. Comunicação apresentada ao colóquio negritude et Amérique Latine, Dacar, Senegal, Janeiro de 1974.

LIMONTA, Ileana de las Mercedes Hodge. *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*, Tese (História Social) – UFBA (Universidade Federal da Bahia), Salvador, 2009.

LUHIN, Ângela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo (28) : 194-220, dezembro/fevereiro 95/96.

LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de Banto e sua expansão. In: *História geral da África, III: África do século VII ao XI* / editado por Mohammed El Fasi – Brasília : UNESCO, 2010, pp. 169-195.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos & guias: Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2002.

MARIANO, Ricardo. “Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada”. *Revista USP*, 1996, 31:120-131.

Matéria publicada pela Folha de SP, “Negros protestam em praça Pública”, de 08 de julho de 1978. Disponível em:

https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=6635&anchor=4246313&origem=busca&_mater=19a7ca338d4fbc4b - Acesso em 04 de setembro de 2019.

MEIRELLES, Mauro; NUNES, Margarete Fagundes; PEDDE, Valdir. Rupturas e Descontinuidades na Trajetória de Josias: dos projetos político-religiosos dos sujeitos e suas metamorfoses no Brasil contemporâneo. *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.22-39, jul-dez de 2014.

MEZZOMO, Frank Antônio. Nós e os outros: proselitismo e intolerância religiosa nas igrejas neopentecostais. *Fênix - Revista de História e estudos culturais*. v. 5, Ano V, nº 1, janeiro/fevereiro/março de 2008.

Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/> - acesso em 05 de dezembro de 2019.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. A produção cultural e artística dos negros no Brasil: Religiosidade negra, resistência político-cultural. In: *O negro no Brasil de hoje*, São Paulo: Editora Global, 2006, pp. 139-151.

_____. *Negritude: usos e sentidos*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafio para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017

_____. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República: O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente - da Proclamação da República à Revolução de 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

NUNES, Margarete Fagundes; PEDDE, Valdir; SANTOS, Everton. Política, religião e etnicidade: relações e deslocamentos de fronteiras. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 26, Número 2, Maio/Agosto 2011.

OLIVEIRA, Alicianne Gonçalves de; BARBALHO, Alexandre. O Movimento Negro no poder? O PT, o Governo Lula e a SEPPIR. O público e o privado - Nº 23 - Janeiro/Junho - 2014, pp. 151-173.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O RACISMO: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação de mestrado em Direitos Humanos. Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância. In: *Sociologia, antropologia e cultura jurídicas: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI*. ROCHA, Leonel Severo; WENCZENOVICZ, Janaína; BELLO, Enzo, (Orgs.). Florianópolis: CONPEDI/UFSC, 2014, pp. 308-332.

OLIVEIRA, Rosalira Santos. Guardiãs da identidade? As religiões afro brasileiras sob a ótica do Movimento Negro. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 2011, pp. 50-68.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, Jan./Jun. 2008, pp. 9-23.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEREIRA, Amílcar Araújo. “O mundo negro” a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2010.

PIERSON, Donald. *O candomblé da Bahia*. Curitiba: Editora Guairá Limitada, 1942.

PINTO, Celi Regina Jardim. Para além da tolerância. *Caderno CRH*, Salvador, n. 32, jan/jun 2000.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

_____. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004, pp. 223-238.

_____. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun - 1998, pp. 151-167.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Produção Sonora “Bate-Folha”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iVKIu8Nl8Cc> - acesso em 10 de dezembro de 2019.

Produção Sonora “Ilê Omolu Oxum”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SzlU4QJk9MY> - acesso em 10 de dezembro.

Projeto “A cor da cultura”. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/> – acesso em 10 de dezembro de 2019.

Programa Brasil sem Racismo, organizado pela Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT. Disponível em: <http://csbh.fpabramo.org.br/uploads/brasilsemracismo.pdf> - acesso em 26 de novembro de 2019.

Programa de Ação do MNU, aprovado em 1990. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mnu-programa-de-acao-do-mnu-aprovado-no-ix-congresso-nacional/> - acesso em 26 de setembro de 2019.

Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/marcha-zumbi-reune-30-mil-em-brasilia/docset/910> - acesso em 30 de setembro de 2019.

Programa Gênero e Raça. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/proequidade/o-que-e> - acesso em 03 de dezembro de 2019.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Editora da Livraria da Progresso, 1955.

_____. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Disponível em: <https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20815/13416> - acesso em 03 de novembro de 2018.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Costa Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015/view> - acesso em 21 de dezembro de 2019.

Reportagem sobre a denúncia do Ministério Público do Rio Grande do Sul condenando a prática de sacrifício de animais em rituais religiosos. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml> - acesso 20 de dezembro de 2019.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. São Paulo: letramento, 2017.

RIBEIRO, Matilde. *Análises e propostas: as políticas de igualdade racial no Brasil*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert (FES), nº 35, Abril de 2009.

_____. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PUC – SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2013.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2ª ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de pesquisas sociais, 1978.

RIOS, Flávia Mateus. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, São Paulo, 2014.

ROCHA, Manoel Ilson Cordeiro. Estado e governo: diferença conceitual e implicações práticas na pós-modernidade. *Revista Uniara*, n 21/22, 2008/2009, pp. 140-145.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

RODRIGUES, Wellington Gil. Causas e soluções da desigualdade entre negros e brancos: raça ou classe? Políticas específicas ou políticas universalistas?. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/9280> - acesso em 28 de março de 2020.

SÀLÁMI, Síkirù. *Poemas de Ifá e Valores de conduta social entre os Yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese (Sociologia) - USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1999.

- SALES, Ronaldo L. Jr. Políticas de ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública, *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, setembro de 2009, p. 119-133.
- SANTIAGO, Idalina. A jurema sagrada da Paraíba. *Qualit@s Revista eletrônica*, v7. n.1, 2008.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos, Mestre Didi. *História de um terreiro nagô*, 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *O Movimento Negro e o Estado: O caso do Conselho de Participação da Comunidade Negra no governo de São Paulo (1983-1987)*. Tese de Mestrado em Ciências Políticas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Campinas, 2005.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SANTOS, Joel Rulfino dos Santos. Memorial Zumbi: conquista do movimento negro. In: LARKIN, Elisa (Org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014, (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 2).
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia*. 11ª ed. Petrópolis: Editora vozes, 2002.
- _____; SANTOS, Luiz Chautebriand C. dos. “Pai de santo doutor”: Escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. *Afro-Ásia*, Salvador, 48 (2013), p. 213-236.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2ª ed. Salvador: Assembleia legislativa do Estado da Bahia, 2010.
- SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do Calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e africanidades*, Rio de Janeiro, Ano 1 – n 1, Maio de 2008.
- SANZ, Wagner de Campos. Discriminação, preconceito e intolerância. In: Educação para as relações etnicorraciais. (Orgs) MORAES, C. C. P; LISBOA, A.S; OLIVEIRA, L. F./ autores: Allysson Fernandes ... [et al.]. 2. ed. Goiânia: FUNAPE: UFG/Ciar, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEPPPIR. Atribuições. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/seppir> - acesso em 29 de outubro de 2019.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Os conceitos “fetichismo” e “animismo” no discurso de Nina Rodrigues. *Em tempos de História*. n. 15, Brasília, jul/dez 2009, pp. 63-74.

SERRA, Ordep. *Ilê axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - Laudo Antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia*. 2008.

SILVA, Hédio Jr. Conceito e demarcação histórica. In: SILVA, Hédio Jr; BENTO, Maria A. S.; SILVA, Mário Rogério. (Orgs.). *Políticas públicas de promoção da igualdade racial*, São Paulo: CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades), 2010, pp. 15-27.

SILVA, Joana Maria Ferreira da. Centro de Cultura e Arte Negra - CECAN. São Paulo: Selo Negro, 2012.

SILVA, Luiz Claudio Barroca da. “Santo não é orixá”: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA* 13(1): 2007.

_____. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. *Afro/Ásia*, n. 29/30, 2003. pp. 345-379.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de pesquisa*, n. 117, novembro/2002, pp. 219-246.

_____. Evolução e contexto atual das políticas públicas no Brasil: educação, desigualdade e reconhecimento. In: PAULA, Marilene; HERINGER, Rosana. (Orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009, pp. 13-38.

_____. *Raça e racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização*. Tese (Doutorado em Sociologia) – UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), Campinas, 1999.

TERRA, Livia Maria. *O “autor mal-dito”: raça e nação no pensamento de Nina Rodrigues*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho” Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara, 2014.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: LARKIN, Elisa. (Org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

Traficantes evangélicos na baixada fluminense tem proporcionado ataques a terreiros de candomblé e umbanda. Reportagem disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/traficantes-evangelicos-causam-terror-a-religioes-africanas,1780cd9c3e66e3685264918be080ac4db4ddw64t.html> - acesso em 20 de dezembro de 2019.

UDERMAN, Simone. O Estado e a formulação de políticas de desenvolvimento regional. *Revista Econômica do Nordeste*, Fortaleza, v. 39, nº 2, abr-jun 2008, pp. 232-251.

VASCONCELLOS, Christiane Silva. O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino. Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, nº 4 dez./2009, pp. 88-111.

VERGER, Pierre. *Ewé, o uso de plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Salvador: Editora Corrupio, 1985.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. 2ª ed, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2000.

_____. *Retratos da Bahia*. Salvador: Editora Corrupio, 1980.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Limites conceituais no estudo das religiões afrodescendentes. In: *Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI*. SANTOS, Gevanilda; SILVA, Maria Palmira da. (Orgs.). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005, pp. 111-117.

_____. *Versos sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP), São Paulo, 2004.