



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

Nailah Neves Veleci

Cadê Oxum no espelho constitucional?

Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro



Brasília/DF, Agosto de 2017.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

NAILAH NEVES VELECI

Cadê Oxum no espelho constitucional?

Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania. Linha de Pesquisa: Direitos humanos, democracia, construção de identidades/ diversidades e movimentos sociais. Orientadora: Dra. Rita Laura Segato de Carvalho.

Brasília/DF, Agosto de 2017.

NV436c Neves Veleci, Nailah
Cadê Oxum no espelho constitucional?: Os obstáculos sócio político-culturais para o combate às violações dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro / Nailah Neves Veleci; orientador Rita Laura Segato. -- Brasília, 2017.
145 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) -- Universidade de Brasília, 2017.

1. Racismo Religioso. 2. Candomblé. 3. Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro. 4. Colonialidade do Poder. 5. Elites Políticas. I. Segato, Rita Laura, orient. II. Título.

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Interdisciplinares da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania. Linha de Pesquisa: Direitos humanos, democracia, construção de identidades/ diversidades e movimentos sociais.

Orientadora: Dr^a. Rita Laura Segato de Carvalho

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr^a. Rita Laura Segato de Carvalho – UnB (Orientadora)

Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento (Examinador Externo)

Prof.^a. Dr^a. Regina Lucia Sucupira Predrozo (Examinador Interno)

Prof. Dr. Evandro Piza Duarte (Suplente)

“A cidadania é negra e indígena nos momentos de afirmação cultural, mas nossa cidadania é perversamente europeia e branca nos momentos de afirmação da cidadania através dos mecanismos de obtenção e exercícios dos direitos, oportunidades e condições de vida” (SÃO BERNARDO, 2016).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a todos os Orixás e especialmente a minha mãe Oxum que sempre abriu todos os caminhos da minha vida. Agradeço também seu Boiadeiro João Chapéu de Couro pelos seus conselhos e ensinamentos.

Agradeço aos meus pais, Wilson Veleci e Luzarda Neves, pela dedicação, pela educação e pelo exemplo de pessoas dignas que pensam sempre nos outros. Agradeço por me ensinaram a respeitar e valorizar a diversidade e por serem sempre meus maiores incentivadores nas escolhas que fiz para a minha vida. E agradeço aos meus irmãos, Ayoola Neves e Kayode Neves, pela paciência e companheirismo.

Agradeço a minha família carnal e de santo pela disposição e carinho para me ajudar nessa jornada.

Agradeço a minha querida orientadora Rita Segato pelo vasto conhecimento compartilhado, pela orientação e pela amizade. Agradeço também o professor Cesar Baldi que desde o início do mestrado sempre me indicou diversos artigos e relatórios para me atualizar sobre a discussão das religiões afro-brasileiras.

Agradeço a IV Turma do PPGDH e em especial Tarsila Flores, Ariadne Basílio e Lourival de Carvalho que durante todo o mestrado foram meus companheiros de angústias e grandes revisores da minha escrita nas orientações coletivas.

Agradeço aos meus melhores amigos Arianne Ernesto, Daniela Bernardes, Esther Vieira, Iara Cristina, Karoline Fonseca, Lucas Macedo e Nathalia Lima por aguentarem meus choros, minhas crises de ansiedade, por lerem meus textos e principalmente por sempre estarem presentes e me incentivando a dar o meu melhor.

Agradeço aos meus queridos amigos da Ubuntu - Frente Negra de Ciência Política, em especial Mayra Dutra, Natália Oliveira e Thaís Cardoso pelas conversas, pelos debates raciais e pelo exemplo de mulheres fortes que eu quero ser.

Agradeço aos meus amigos do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro por me apresentarem uma diversidade de autores negros e negras, por me inspirarem e por me apresentarem um espaço seguro e de irmandade dentro da universidade.

Resumo

A Constituição Federal de 1988 prevê em seu art.5º, inciso VI, que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. A presente pesquisa apresenta os obstáculos encontrados pelos candomblecistas para exercerem essa liberdade de consciência e crença nas instituições de ensino que possuem uma influência doutrinária católica desde o seu surgimento no país; mostra como o ativismo institucional neopentecostal está colocando em risco o exercício dos cultos afro-religiosos através da proibição de sacrifícios de animais em rituais religiosos e como o silêncio dos juristas em relação aos casos de não aplicação de imunidade tributária aos templos coloca em risco a proteção dos terreiros. Em contrapartida, expõe as diversas estratégias adotadas pelos povos de terreiro para sobreviverem de acordo com seus costumes e tradições diante dessas violações de seus direitos.

Palavras-chaves: Candomblé; Colonialidade do Poder; Elites Políticas; Povos e Comunidades Tradicionais; Racismo Religioso.

Abstract

Brazil's Federal Constitution of 1988 states in its 5th article, item VI, that the freedom of conscience and belief is sacred, being assured that the practice of religious orders is free and granting, by the law, protection of cult places and its liturgy. The present research shows the obstacles the Candomblé worshipers have to overcome to have this freedom of conscience and belief in education institutes that already have a heavy catholic influence since its beginning; shows also how the institutional neopentecostal activism is jeopardizing the Afro-religious rituals by prohibiting animal sacrifice in religious rituals and how the silence of the jurists in regard of the application of the tributary immunity onto temples jeopardize the protection of the Terreiros (sacred houses where Candomblé is practiced). On the other hand, it also demonstrate a variety of strategies the Candomblé worshipers adopt to keep their traditions and habits alive in front of such violations of their rights.

Key words: Candomblé, Coloniality of Power, Political Elites, Traditional Peoples and Communities, Religious Racism.

Resumen

La Constitución Federal de 1988 prevee en su art. 5º, inciso VI, que es inviolable la libertad de la conciencia y de la creencia, el libre ejercicio de los cultos religiosos es asegurado y garantizado por la ley, la protección de los hogares de culto y sus liturgias. Esta investigación presenta los obstáculos encontrados por personas practicantes del candomblé para ejercer la libertad de conciencia y creencia en las instituciones que tienen influencia católica desde la creación del país. Además, la investigación muestra como el activismo institucional neopentecostal pone en riesgo el ejercicio de los cultos afro-religiosos por la prohibición del sacrificio de animales en rituales religiosos y como el silencio de los jueces frente a casos de no aplicación de la inmunidad tributaria en los templos poniendo en riesgo la protección de los terrenos. Sin embargo, expone la diversidad de estrategias adoptadas por el pueblo de terreno para sobrevivir de acuerdo con sus costumbres y tradiciones frente a esas violaciones de derechos.

Palabras-clave: Candomblé; Colonialidad del Poder; Elite Política; Pueblos y Comunidades Tradicionales; Racismo Religioso.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1: Mapa de Combate à Grilagem e Ocupações Irregulares..... 71

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: Recurso Extraordinário e Projeto de Lei..... 95

LISTA DE ABREVIATURAS

ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade
CNBB - Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CNE - Conselho Nacional de Educação
DEM - Democratas
DUDH - Declaração Universal dos Direitos Humanos
FAWC - Farm Animal Welfare Council
FENACAB - Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros
FNB - Frente Negra Brasileira
FONAPER - Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso
GRERE - Grupo de Reflexão de Ensino Religioso
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBPC - Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IURD - Igreja Universal do Reino de Deus
LDB - Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LOAS - Lei Orgânica de Assistência Social
MAMNBA - Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia
MAPA - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MEC – Ministério da Educação (e Cultura)
MNU – Movimento Negro Unificado
MP – Ministério Público
MPF – Ministério Público Federal
ONG – Organização não governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PCN - Parâmetros Curriculares Nacionais
PCNER - Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso
PEN – Partido Ecológico Nacional
PHS – Partido Humanista da Solidariedade

PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PR – Partido da República

PRB – Partido Republicano Brasileiro

PSC – Partido Social Cristão

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

PV – Partido Verde

RIVIR - Relatório sobre Violência e Intolerância Religiosa no Brasil

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SPHAN - Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

TEN - Teatro Experimental do Negro

TJRS – Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

WSPA - Sociedade Mundial de Proteção Animal

Sumário

INTRODUÇÃO	14
METODOLOGIA.....	18
APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS	25
CAPÍTULO 1 – OS CANDOMBLÉS	27
1.1 - TRADIÇÕES RELIGIOSAS AFRICANAS	28
1.2 - CANDOMBLÉS.....	32
1.3 - O PROCESSO HISTÓRICO DOS OBSTÁCULOS DA IDENTIFICAÇÃO SÓCIO-POLÍTICO-CULTURAL DO CANDOMBLÉ ATÉ 1988	36
1.3.1 - <i>O reconhecimento jurídico</i>	36
1.3.2 - <i>O (não) reconhecimento social</i>	46
CAPÍTULO 2 – OS OBSTÁCULOS PARA O EXERCÍCIO DOS DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS DOS AFRO-RELIGIOSOS.....	53
2.1 - OS OBSTÁCULOS PARA LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA	53
2.1.1 - <i>O eurocentrismo do ensino brasileiro</i>	53
2.1.1.1 – <i>Processo histórico</i>	55
2.1.2 - <i>A ocultação religiosa da criança candomblecista</i>	60
2.1.3 - <i>Escola sem partido</i>	65
2.2 - OS OBSTÁCULOS PARA PROTEÇÃO DOS LOCAIS DE CULTO	68
2.2.1 – <i>Um pedacinho da África no Brasil: Os terreiros</i>	68
2.2.2 – <i>Pessoa Jurídica: Organizações Religiosas ou Associações Confessionais</i>	73
2.2.3 – <i>A não imunidade tributária dos terreiros</i>	76
2.2.4 - <i>Patrimônio cultural</i>	81
2.2.5 – <i>Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (Povos de Terreiro)</i>	88
2.3 – OS OBSTÁCULOS PARA O LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS	93
2.3.1 - <i>O Conflito de direitos</i>	96
2.3.2 - <i>Recurso Extraordinário</i>	102
2.3.2.1 - <i>O Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul</i>	102
2.3.2.2 - <i>Lei nº 12.131/2004 da Assembleia Estadual do Rio Grande do Sul</i>	105
2.3.2.3 - <i>Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 70010129690</i>	106
2.3.3 - <i>Projeto de Lei 4331/2012 da Câmara dos Deputados</i>	109
2.3.4 - <i>Análise dos casos</i>	111
CAPÍTULO 3 – CONCLUSÃO	115
3.1 – <i>QUEM SÃO OS LEGISLADORES?</i>	117
3.2 - <i>A TOMADA DE DECISÃO COLONIZADA OU A COLONIZAÇÃO DA TOMADA DE DECISÃO</i>	122
3.3 - <i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	124
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
GLOSSÁRIO	140
APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	142
APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	143
APÊNDICE C: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	144

Introdução

As religiões são protegidas no país pela Constituição Federal de 1988, que garante como direito e garantias fundamentais a liberdade de consciência, de crença e de culto; a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; e a proibição de privação de direitos por motivo de crença religiosa.

Mas no Brasil nós temos inúmeros casos institucionalizados que violam os direitos e garantias fundamentais dos povos de santo. E há uma violação desses direitos, porque a universalização dessas leis não consegue contemplar as particularidades das religiões afro-brasileiras¹. O Mapa de Intolerância Religiosa publicado em 2011 destaca algumas legislações brasileiras designadas às religiões onde são encontradas dificuldades para aplicação as religiões afro-brasileiras:

1. Direitos do Ministro Religioso (BRASIL, 1991): A Lei n. 8.212 de 24 de julho de 1991, art. 12, inciso V, alínea c, atualmente diz que “o ministro de confissão religiosa e o membro de instituto de vida consagrada, de congregação ou de ordem religiosa” são pessoas físicas asseguradas obrigatoriamente da Previdência Social. A redação dessa alínea data de 2002, devido à promulgação da Lei nº 10.403, de 2002. Antes disso o direito era condicionado aos ministros religiosos que eram “mantidos pela entidade a que pertencem”, característica essa mais comum nas religiões cristãs. Mesmo com a alteração que agora permite os direitos aos sacerdotes afro-religiosos, Gualberto chama a atenção que poucos sacerdotes às buscam devido principalmente a duas dificuldades: a) a exigência de recolhimento da contribuição retroativa, pois a maioria dos casos dos afro religiosos “são os de pessoas que se dedicaram à religião integralmente e não têm como pagar o valor exigido” (GUALBERTO, 2011, p. 31); e b) limite de renda familiar, pois a exigência da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS) entra em conflito com uma das principais características dos povos de terreiro que é a “vivência comunitária”. De acordo com a LOAS, pessoas a partir de 65 anos têm direito a receber um salário mínimo, desde que a renda familiar

¹ Alguns estudiosos usam o termo religiões de matriz africana, mas adotarei o termo religiões afro-brasileiras por considerar que esta nomenclatura é mais abrangente e possibilita a inclusão das outras matrizes (indígenas e cristãs) que foram necessárias para a sobrevivência destas religiões. Adotarei o termo “religiões de matrizes africanas” e “comunidades e povos tradicionais de matriz africana” apenas quando este for necessário para a explicação das estratégias identitárias desses segmentos religiosos.

per capita seja inferior a um quarto do salário mínimo. Mas “no candomblé as casas costumam abrigar uma família numerosa e aí nem todos se enquadram nesta categoria” (GUALBERTO, 2011, p. 31). Identificamos aqui a problemática de definição de família para o Estado e para os povos e comunidades tradicionais de terreiro.

2. Acesso a hospitais, presídios e outros: Segundo o art. 1º da Lei n. 9.982, de 14 de julho de 2000 “aos religiosos de todas as confissões assegura-se o acesso aos hospitais da rede pública ou privada, bem como aos estabelecimentos prisionais civis ou militares, para dar atendimento religioso aos internados” (BRASIL, 2000). Gualberto (2011) destaca que além das dificuldades normais aplicadas a todas as religiões devido às restrições das instituições, não existe reconhecimento das organizações estatais de segmentos religiosos que não sejam cristãos como o caso do Exército Brasileiro, onde o autor mostra que no site do Departamento Geral de Pessoal do Exército Brasileiro a definição de Capelão Militar, funcionário responsável pelas atividades religiosas, é: “um Sacerdote Católico Romano ou um Pastor Evangélico, que pertence ao Quadro de Capelães Militares. É o responsável para oferecer a assistência religiosa, espiritual e moral necessária à Tropa”. E definem sua função entre outras como “prestar assistência adequada e oportuna aos presos pela Justiça Militar, aos enfermos e demais necessitados” (GUALBERTO, 2011, p. 32-33). Entre 2016 e 2017 foram lançados diversos editais para Concurso do Exército e da Marinha, e as vagas destinadas a Capelão continuam sendo restritas a católicos e evangélicos.
3. Templo religioso: É previsto no art. 150 da Constituição Federal, inciso VI, alínea b, que é vedado instituir-se impostos sobre templos de qualquer culto, mas a maioria dos terreiros são taxados devido a uma característica da religião: os terreiros normalmente estão dentro do domicílio do pai ou mãe de santo. Devido à perseguição histórica praticada contra as religiões afro-brasileiras, principalmente a policial, os terreiros buscaram a ocultação aos olhos do Estado, onde aqueles que têm os registros da terra não intitulam o território como sendo templo religioso, perdendo assim o direito de isenção dos impostos; e os que os intitulam como templo, mas estes não são reconhecidos como tais pelo Estado por estarem dentro do domicílio do sacerdote. Há ainda a dificuldade do registro e do mapeamento dos terreiros para obter o benefício ou por estarem em

situação irregular ou por estarem em locais de intolerância religiosa com grande risco de violência por parte da sociedade.

Outro exemplo é a situação de 28 de Abril de 2014, que o juiz federal da 17ª Vara Federal Eugênio Rosa de Araújo, indeferiu o pedido da Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal contra o Google Brasil Internet Ltda., na qual foi solicitada a retirada do youtube de 16 vídeos com mensagens que promoviam a discriminação e a intolerância contra as religiões afro-brasileiras.

Relação dos vídeos²:

1. “Livro caboclo guias Orixás”;
2. “Bispo Macedo entrevista o ex-pai de santo que o desafiou”;
3. “Cantor Felipe Santana Jesus já revelou pr. Wellington filho do fogo”;
4. “Demônio é desafiado por pessoas que duvidavam que ele estivesse manifestado”;
5. “Entrevista com encosto – demônio na criança sexta-feira forte”;
6. “Ex-macumbeira”;
7. “Ex-macumbeiro, hoje liberto pelo poder de deus. Parte 1”;
8. “Ex-pai de santo se converte e aprende a sacrificar para o deus vivo – julho de 2013”;
9. “Ex-mãe de santo Sara Capeta – Testemunho”;
10. “Exu Caveira explica como Lúcifer se tornou”;
11. “Jovem ex-pai de santo manifesta um demônio na hora da Reconciliação. Pastor Eliseu Lustosa”;
12. “Pomba gira rainha e Exossi Mutalambó na Igreja Universal”;
13. “Pr. Melvin – A minha família é de Jeová”;
14. “Pr. Wellington Silva – Testemunho – ex-bruxo”;
15. “Testemunho do ex-pai de santo Pr. Alexandre Marcos”;
16. “Ex-mãe de santo Ivoni Silva”.

A problemática do indeferimento do juiz federal está no fato que em sua análise do mérito da ação, ele afirmou que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”, pois “não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado” (RIO DE JANEIRO, 2014).

² RIO DE JANEIRO, 2015

Após muita polêmica e protestos, o juiz fez uma retratação afirmando que as religiões afro-brasileiras são religiões e posteriormente, o Ministério Público Federal conseguiu a retirada dos vídeos com aprovação do pedido no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (PRR2).

E por último, temos a situação ocorrida em maio de 2016, onde uma criança de oito anos teve sua iniciação no Candomblé interrompida pela polícia militar em Araçatuba devido uma denúncia anônima que dizia que a “criança estaria trancada em um quarto sem água e comida e sem poder deixar o local” (ATAS NEWS, 2016). A PM tirou a menina do local e entregou a mãe que confirmou que havia dado autorização para a criança estar ali. No fim a polícia constatou que a criança não apresentava nenhum sinal de maus tratos.

Todos os casos expostos possuem um fator em comum: leis escritas e executadas baseadas num suposto princípio universal, mas que na realidade possuem como um único norte as religiões e a cultura majoritária do país, excluindo assim os demais por possuírem características culturais diferentes.

Apesar de existir uma tentativa de neutralidade universal através das leis, encontramos um conflito com os valores e saberes dos legisladores e dos aplicadores que possuem uma formação cultural não secularizada.

Rivera (2015) nos traz os pensamentos de Milot sobre o modelo ideal de laicidade:

O tipo de laicidade resultante dependeria da ênfase outorgada a um ou mais desses princípios ou a forma como eles são articulados na experiência particular de cada sociedade. Os princípios são: a separação Igreja e Estado, a neutralidade do Estado perante as diversas religiões e a liberdade de consciência e de religião com o tratamento igual dos cidadãos. O primeiro princípio, separação igreja-estado, implica ao mesmo tempo que a legitimidade do Estado é política e não mais religiosa, o que tira da Igreja seus privilégios antigos de ingerência direta no poder político, e que as religiões adquirem liberdade para se organizarem e determinarem suas crenças e valores, sem interferência do poder político. O segundo princípio, da neutralidade, impõe ao Estado o dever de não favorecer nem obstaculizar nenhuma religião. A neutralidade do espaço, no entanto, é proativa e não “abstencionista”. Não é indiferença. Cabe ao Estado, em nome desse princípio, garantir o equilíbrio das forças religiosas em ação, limitando os grupos majoritários e privilegiados e criando condições para ampliar os direitos dos grupos em desvantagem. [...] A liberdade de consciência e de religião e o tratamento igual, aspectos do terceiro princípio, garantem a não discriminação entre cidadãos de pertencimentos religiosos diferentes. Também, há que destacar, a liberdade de não pertencer a nenhuma. (RIVERA, 2015, p. 22-23)

Segundo esses princípios, a questão abordada que levanto aqui é causada principalmente pelo não cumprimento do segundo e do terceiro princípio devido os privilégios dados às religiões cristãs por parte do Estado e pelo silenciamento deste nas violações de direitos das religiões afro-brasileiras. Por isso o questionamento do título: Cadê Oxum no espelho constitucional?

Metodologia

Eu sou uma afro-religiosa que nasceu dentro da religião, que foi criada dentro dos costumes e valores candomblecistas e que sempre percebeu o choque entre esses valores e os ensinados na escola e na TV. Além de perceber esse choque, para conviver nessas duas realidades culturais é necessário fazer um duplo discurso, um para dentro do terreiro e outro para o Estado. Nesse trabalho eu busco apresentar os obstáculos políticos, jurídicos e culturais para se combater às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, mas adotando uma estratégia de “tradução” dos obstáculos para o duplo discurso dos povos de terreiro, para que tanto aqueles que só conhecem o discurso interno possam entender quanto àqueles que só conhecem o discurso externo.

O questionamento que norteou o início deste trabalho foi: *Por que as leis brasileiras não contemplam a autonomia do Candomblé como organização religiosa?*

A afirmação que esta autonomia não é contemplada mesmo sendo garantida por lei no art. 44, §1º, do Código Civil³, está exemplificada nos casos onde a lei não é aplicada ao Candomblé, aos seus adeptos e templos por estes terem uma estrutura e organização divergente da tipificada pelas leis vigentes.

Questionando os adeptos do Candomblé sobre essa mesma questão, tive como resposta o *itan*⁴ de como Oxum virou *Iyalodê*, a representante do poder das mulheres na terra. As respostas em forma de *itans* são comumente usadas nesta religião que transmite seus conhecimentos oralmente. Sociológica e antropológicamente isso se explica pela forma como se constituiu a religião num tempo de escravidão, mas para os adeptos dessa religião a transmissão é feita pela fala porque os orixás usam essas falas

³ Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:

[...]

§1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento. (BRASIL, 2002)

⁴ História, mito.

para transmitir mensagens a seus filhos em determinada situação. Uma mesma fala tem significado diferente para diferentes pessoas e não se trata de um erro de interpretação, mas sim uma resposta para as dúvidas que são particulares daquele indivíduo.

Rita Segato (2007) fala de como os afro-religiosos possuem uma postura crítica e de desconfiança das instituições brasileiras e que estes usam os *itans* para falar de “legalidade” e “legitimidade” de forma irônica e cética sobre o Estado (SEGATO, 2007, p. 151).

O *itan* sobre como Oxum virou *Iyalodê* tem várias versões, mas em suma conta-se a história que quando o mundo foi criado e todos os orixás vieram para o *Aiye*⁵, os *oborós*⁶ fizeram reuniões de deliberação onde as *yabás*⁷ não eram bem vindas. Eles dividiram os cargos e tudo entre eles. Oxum ofendida com a exclusão das mulheres resolveu se vingar. Como dona da fertilidade e dos rios, ela secou os rios impedindo assim que qualquer coisa nascesse no solo e tornou todas as mulheres inférteis quase acabando com a vida no *Aiye*. Os *oborós* não entendendo o porquê nada estava dando certo foram consultar Olodumarê. Olodumarê logo percebeu que Oxum foi excluída das reuniões e aconselhou que ela e as outras *yabás* deveriam ser convidadas, pois sem o domínio da natureza que pertencem a elas, como a fecundidade nada poderia ir à diante. Então os *oborós* convidaram Oxum e depois de muita insistência ela aceitou. As mulheres voltaram a serem férteis, os rios voltaram a encher e o *Aiye* voltou a ter vida. E assim Oxum ganhou o título de *Iyalodê*, cargo dado à mulher mais importante entre as mulheres.

Eu já tinha ouvido esse *itan* diversas vezes e sempre o tinha interpretado apenas como uma lição de igualdade de gênero, mas dessa vez o interpretei diferente. Dessa vez as reuniões masculinas soaram como o contrato social de Hobbes, Locke e Rousseau que só chamou para reunião os colonizadores e deixou de fora das decisões os outros grupos étnicos formadores do Brasil. Oxum, soou aos meus ouvidos como toda uma população negra e feminina que sempre esteve marginalizada nas decisões constitucionais, nas decisões de políticas públicas e nas decisões de poder.

Após ouvir os candomblecistas e fazer uma revisão bibliográfica de vários estudiosos sobre religiões afro-brasileiras identifiquei que existe por parte dos adeptos tentativas de reafirmar sua identidade religiosa diferente da religião hegemônica do

⁵ Terra.

⁶ Orixás masculinos.

⁷ Orixás femininas.

Estado e devido a isso, nosso estudo buscou compreender os obstáculos de identificação do Candomblé como religião por parte do Estado - a dificuldade de se aplicar as leis “universais” brasileiras sobre religião ao Candomblé - e por parte dos candomblecistas a dificuldade de se adaptar ao que o Estado define como religião em suas leis. Os obstáculos são os mesmos, mas as justificativas do Estado e do Candomblé são diferentes, por se tratar de dois mundos culturais diferentes, de cosmovisões diferentes, onde um é colonizado e colonizador (Estado) e o outro busca ser decolonial e contra hegemônico (Candomblé). Por isso, no começo desse estudo, nosso objeto era *os obstáculos para a identificação sócio-político-cultural do Candomblé como religião perante o Estado*, tendo como objetivo geral *identificar quais são os obstáculos internos e externos do Candomblé que dificultam a sua identificação sociocultural como religião perante o Estado* e como objetivos específicos a) analisar se estes obstáculos de identificação sociocultural interferem na aplicação das leis brasileiras direcionadas as religiões; b) analisar se existe uma necessidade e possibilidade por parte dos candomblecistas de se adequarem as leis estatais religiosas; e c) avaliar se a falta desta identificação sócio-político-cultural contribui com a intolerância praticada contra esta religião pela sociedade.

Com o desenvolvimento da pesquisa observei que a identificação do Candomblé como religião era insuficiente para garantir os direitos necessários de sobrevivência desses grupos, isto porque os problemas que eles enfrentam vão muito além da questão religiosa, pois se trata de problemas culturais enfrentados por todos os indivíduos da diáspora africana. Então o objeto passou de “*não identificação da religião perante o Estado*” para “*os obstáculos para combater as violações de direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*”. Porque o reconhecimento como religião existe, o que não existe é a aplicação do direito.

Identifiquei a existência de normas que reconhecem as religiões afro-brasileiras como religiões, mas o Estado é formado de atores com valores e costumes sócio-político-culturais que influenciam na sua tomada de decisão tanto de produção quanto de aplicação dessas normas. Como defendeu Young (2012), é difícil para uma pessoa com o dever de tomar decisões de forma imparcial adotar o ponto de vista da razão transcendental quando toma decisões, separando-se de filiações e compromissos de grupos que constituem suas identidades e definem sua perspectiva de vida social.

É necessário entender essa dificuldade e o fato de que a ideologia da imparcialidade tem o objetivo de cumprir três funções ideológicas: a) sustentar a ideia

do Estado neutro, que fornece uma base para o paradigma distributivo da justiça; b) legitimar a autoridade burocrática e processos decisórios hierárquicos, neutralizando demandas por processos democráticos de decisão; e c) reforçar a opressão apresentando o ponto de vista dos grupos privilegiados como se correspondessem a uma posição universal (YOUNG, 2012, p. 188).

Com base nisso, houve alterações dos objetivos também. O objetivo geral do trabalho passou a ser *identificar quais são os obstáculos sócio-político-culturais que dificultam o combate às violações de direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*. Os objetivos específicos passaram a ser a) identificar quais são as violações de direitos que os povos e comunidades tradicionais de terreiro sofrem; b) identificar quais são os obstáculos para se combater essas violações de direitos; c) analisar como estes obstáculos surgiram e como se apresentam sócio-político-culturalmente; d) identificar quem proporciona estes obstáculos; e) identificar as estratégias adotadas pelos candomblecistas para contornar os obstáculos e as violações de direitos; e f) avaliar se estes obstáculos são causados por um racismo religioso institucional e/ou estrutural.

Como os obstáculos internos e externos do Candomblé para identificação como religião já haviam sido identificados antes dessa mudança, esta questão tornou-se um dos tópicos introdutório para se compreender historicamente alguns dos obstáculos para se combater as violações de direitos.

A abordagem metodológica adotada foi uma triangulação de revisão bibliográfica, pesquisa documental e etnografia.

Para a revisão bibliográfica determinei uma estratégia de identificação de autores que respeitasse os valores e costumes das religiões afro-brasileiras em suas abordagens de pesquisa. Como afro-religiosa, conheço muito bem os valores, costumes e os discursos internos e externos adotados pelos terreiros para esse tipo de pesquisa, portanto achei importante esse posicionamento na escolha de autores para evitar propagar pesquisas e discursos racistas sobre estas religiões e povos tradicionais.

Na pesquisa documental analisei o discurso de diplomas normativos, projetos de leis, relatórios e notícias sobre o direito de liberdade de crença, perseguição religiosa, racismo religioso e outras normas que influenciam a vida dos adeptos das religiões afro-brasileiras. A análise de discurso é necessária porque o importante não é só o que os sujeitos dizem, o que está escrito, mas sim as dimensões históricas por trás dessas falas. As religiões afro-brasileiras já foram criminalizadas no passado por serem taxadas como seita, como vadiagem, por ferirem a moral e os bons costumes (RODRIGUES, 2010). O

Brasil tem uma ideologia colonizadora de democracia racial⁸ que só uma ferramenta de análise de discurso nos permitiu ver como há uma relação entre a forma como as leis foram escritas e interpretadas e como são aplicadas ou não as religiões afro-brasileiras. Realizei esta análise concomitantemente com a realização da etnografia, onde identifiquei a percepção dos candomblecistas sobre as falhas das leis brasileiras que deveriam lhes contemplar e busquei identificar se existia uma necessidade e/ou possibilidade da adequação destes aos moldes da religião tipificada pelo Estado.

A etnografia foi realizada no terreiro *Ilê Asé Orisá D'ewi* através de observação participante e entrevistas com os frequentadores. O terreiro está localizado em Sobradinho II, Distrito Federal.

O *Babalorixá Yalemin de Oxum*, mais conhecido como Pai Lilico de Oxum, foi iniciado no Candomblé aos oito anos em 1961, em Pernambuco no *Ilê* de Alandiru Bakulê. Este *Ilê*, de origem africana, não existe mais. Com a morte de Alandiru, o terreno foi vendido para outro Pai de Santo, Justiniano de Ogum (SILVEIRA, 1994; LIMA, 2011). Os cultos da casa são de origem JeJe-Nagô, com predominância Nagô, sendo por tanto classificada como uma casa de nação Ketu. Além do culto aos orixás, o terreiro trabalha também com caboclos, ciganos e pretos velhos, sendo o Caboclo João Chapéu de Couro a entidade mais conhecida e cultuada na casa, depois de Oxum; tendo um espaço no terreiro só para o seu culto.

A princípio pensei em fazer uma observação e registro apenas dos eventos abertos ao público devido o respeito aos segredos da religião que são exigidos, isso consistiria em registrar apenas as festas dos Orixás. Mas como é necessária uma análise mais profunda, realizei uma observação sob o olhar de uma *abian*. *Abian*, na hierarquia do Candomblé é o cargo mais novo. Eles frequentam o terreiro, são partes da comunidade, mas por não terem sido iniciados ainda na religião não conhecem os segredos. Como *abian*, pude observar e registrar a convivência familiar do terreiro, as relações mais íntimas dos membros da casa. No meio do processo da etnografia eu fui *suspensa*, nome dado quando um orixá te oferece um cargo na casa de santo. Com essa nova posição hierárquica no terreiro, tive acesso a informações antes proibidas a posição de *abian*. As informações privilegiadas do cargo não estão presentes nesse trabalho por se tratarem de segredos, mas a compreensão de certos ritos e ações foram sendo atualizados com o novo conhecimento adquirido durante o processo de etnografia.

⁸ É o mito por muitos anos defendido institucionalmente de que o Brasil não tinha problemas como o racismo ou discriminação baseado na raça/etnia das pessoas.

As entrevistas foram realizadas com o babalorixá, uma *egbomi* e dois *yawos*. Os entrevistados preencheram os recortes de perfil: dois mais velhos e dois mais novos, com o objetivo de identificar percepções diferentes das gerações; dois homens e duas mulheres, com o objetivo de identificar percepções diferentes do gênero; e duas pessoas que moram no Ilê e duas que moram fora, com o objetivo de identificar as percepções de diferença de criação e cumprimento de preceitos. No final, as entrevistas acabaram sendo utilizadas apenas para completar lacunas que as observações diárias não conseguiram preencher, pois as informações mais ricas vieram das conversas corriqueiras da família de santo durante a realização das atividades religiosas. A etnografia ocorreu entre agosto de 2015 e maio de 2017.

A escolha pela etnografia advém do fato deste método ser o mais indicado para analisar culturas. Para Malinowski, estes são os elementos cruciais para a “compreensão do ponto de vista e da visão de mundo dos pesquisados” (MALINOWSKI, 1978, apud. CHIESA, 2014, p. 3). Devido à estratégia dos terreiros do duplo discurso, uma entrevista não contemplaria isoladamente o que este trabalho buscou descobrir. É necessária uma análise mais profunda, um entendimento dos costumes tanto da religião quanto das estratégias adotadas por cada terreiro como forma de sobrevivência e isso só um acompanhamento prolongado pode proporcionar. Como sou parte da comunidade que estudei, sou familiarizada com os costumes e as regras e sou reconhecida pelos outros membros como parte da família de santo. Uma etnografia apenas não se aplicaria a mim, pois não seria uma estranha estudando o grupo. Minha subjetividade por ser membro está presente neste trabalho, por isso é possível que haja no decorrer do trabalho elementos da auto etnografia.

O recorte temporal da literatura é o período do início da escravidão negra no Brasil até atualidade, onde busco identificar os impactos normativos na realidade das religiões afro-brasileiras e a luta por reconhecimento social. A escolha de 1988 ocorre porque esta foi à primeira Constituição⁹ a reconhecer as religiões afro-brasileiras como religiões juridicamente, confirmando decisão de 1976, que foi o ano que as religiões afro-brasileiras pararam de serem obrigadas a solicitar permissão da polícia para realizarem seus cultos.

⁹ ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos**: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico -repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. 207 f.; Trabalho de conclusão de curso (Dissertação) - Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, 2007.

O principal referencial teórico que orienta esse estudo é a perspectiva da colonialidade do poder e do saber de Anibal Quijano (1992, 2000, 2003, 2005), pois esta “tem como centralidade a raça como forma de compreender as desigualdades” (SEGATO, 2013, p. 17). Segundo essa perspectiva é a própria colonização das Américas que inventa a Europa, o índio, o negro, a diferenciação entre “povos com tecnologias avançadas e povos de tecnologias rudimentares” (SEGATO, 2013, p. 44). É dito inventado, porque antes, por mais que existissem, não eram relevantes socioculturalmente, mas como veremos ao longo de todo esse trabalho, a questão de defender a existência de uma raça inferior, de uma cultura inferior e de um povo “primitivo” que precisa ser tutelado e trazido para a modernidade e o desenvolvimento, foram muito usados nos conflitos de reconhecimento jurídico das religiões afro-brasileiras (VELECI, 2015, p. 45-54) e são usados, apesar da não utilização dos termos de forma explícita, nas novas propostas de leis que querem retirar os direitos dos povos de terreiro.

Outro ponto dessa perspectiva que nos interessa é a sua defesa que o racismo não se trata apenas de uma questão de fenótipo, de estruturas biológicas diferentes, mas também de uma questão epistêmica, onde os saberes, os conhecimentos, os valores e crenças dos colonizados, no nosso caso específico os negros, são discriminados negativamente (SEGATO, 2013, p. 52-53). As comunidades de terreiros estão inseridas dentro da comunidade brasileira que possui valores, crenças e saberes ocidentais trazidas à nação pelos colonizadores, mas os povos de terreiros vivem dentro de sua comunidade outros valores e saberes, que sempre foram discriminados negativamente pela sociedade brasileira desde a época da escravidão.

A teoria da colonialidade do poder, devido essa centralidade na raça, dialoga de forma introdutória com os outros marcos teóricos que serão apresentados dentro de cada obstáculo e estratégias expostas. A centralidade na questão racial ocorre porque concluímos nesse trabalho que há um racismo religioso por trás tanto das violações de direitos dos povos e comunidades tradicionais quanto por trás dos obstáculos para se combatê-las. Os outros referenciais teóricos que auxiliam nas explicações e conclusões desta dissertação são: criminologia e racismo, racismo religioso, ativismo institucional, teoria das elites políticas, teoria da tomada de decisão e pluralismo jurídico.

Apresentação dos Capítulos

No primeiro capítulo falo dos Candomblés do Brasil, das dificuldades metodológicas de tê-lo como objeto, suas origens, hibridismos e diferenciação das nações. A importância de diferenciá-los se faz necessário devido à homogeneização que o Estado faz desses grupos e conseqüentemente ignora suas particularidades na aplicação das leis. Posteriormente apresento o processo histórico dos obstáculos do reconhecimento jurídico e sociocultural do Candomblé como religião e como isso influenciou a relação deste com as instituições do Estado, principalmente tendo de adotar novas estratégias de autodeterminação como a defesa de políticas para povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

No segundo capítulo apresento os obstáculos para a liberdade de consciência e de crença, para a proteção dos locais de culto e para o livre exercício dos cultos. O capítulo é dividido em três subtítulos, um para cada obstáculo. Eles são apresentados numa ordem que busca mostrar como é construída a percepção cultural dos indivíduos sobre os povos de santo.

O primeiro subtítulo, *Os obstáculos para a liberdade de consciência e de crença*, começa mostrando que não houve e em alguns lugares ainda não há a liberdade de consciência e de crença nas religiões afro-brasileiras nas escolas, pois a educação, uma das bases da construção sociocultural do indivíduo sempre teve uma orientação hegemonicamente cristã e que quando as religiões afro-brasileiras encontraram espaço para apresentarem suas histórias e valores através da Lei 10.639 que torna obrigatória o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, tiveram que enfrentar enormes resistências de professores e pais, que devido a uma formação racista religiosa, defendiam que tal matéria “era coisa do demônio”. O Movimento Escola Sem Partido surge nesse contexto exigindo que a escola devesse respeitar os valores morais e religiosos dos pais dos alunos e se apresenta na forma de projetos de leis que retrocedem os direitos conquistados em relação à liberdade de crença no ensino.

O segundo subtítulo, *Os obstáculos para proteção dos locais de culto*, mostra as várias estratégias adotadas pelas religiões para manter seus terreiros que não são contemplados com privilégios jurídicos como imunidade tributária porque não tem suas particularidades reconhecidas como de uma religião devido à interpretação das leis que

tem como base apenas padrões cristãos de classificação. Tento mostrar que esses padrões são consequências do ensino que tiveram os aplicadores das leis.

O terceiro subtítulo, *Os obstáculos para o livre exercício dos cultos*, apresenta a discussão sobre os projetos de leis que proíbem o sacrifício de animais em rituais religiosos. Busca-se nessa parte mostrar como esses projetos de leis só criminalizarão as religiões afro-brasileiras, mostrando o racismo religioso por trás desses projetos. E sem o apoio da sociedade que foi educada a demonizar as religiões e está comprando o discurso dos projetos e o silêncio dos juristas diante de outras violações, esta é a questão de perda de direitos que mais preocupam os povos de terreiro.

No terceiro capítulo falo do perfil da elite do poder político e como estes tomam decisões buscando a manutenção dos valores hegemônicos que os mantem no poder e como isso é o grande obstáculo para o combate às violações dos direitos das religiões afro-brasileiras. Concluo que os obstáculos para aplicação dos direitos e garantias fundamentais dos povos e comunidades de terreiro ocorrem porque estes são instituições contra hegemônica que estão fora do processo circular para a manutenção da cosmovisão colonizada e hegemônica branca, ocidental e cristã. O processo circular molda o pensamento sócio-político-cultural através de leis que beneficiam apenas um grupo nas escolas e em contrapartida marginalizam os demais. Consequentemente a sociedade internaliza o aprendizado e reprime as diferentes cosmovisões, fazendo estas se ocultarem para sobreviver. Já os representantes políticos, na busca do eleitor mediano compram e representam essa cosmovisão hegemonicamente ensinada fazendo políticas públicas que as privilegiam, impondo novamente na construção social da população aspectos culturais e sociais específicos.

Para quebrar esse círculo de manutenção de poder e racismo é necessário que os povos de terreiro ocupem os espaços de poder: na educação desmitificando o que são ensinados sobre as religiões afro-brasileiras; no direito e judiciário pautando um pluralismo jurídico que contemple os povos de terreiro; e no legislativo para criar leis que não excluam os afro-religiosos.

Capítulo 1 – Os Candomblés

Wanderson Flor Nascimento (2016) em seu artigo “Sobre os Candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis” destaca que existem três dificuldades metodológicas ao se escolher o Candomblé como objeto de estudo: a) o Candomblé, ou melhor, os Candomblés não são homogêneos e isso ocorre porque nascem “da articulação de diversas práticas e crenças que se originaram de locais diversos do continente africano” (NASCIMENTO, 2016, p. 154) e até mesmo as nações que os compõem (as mais praticadas são Ketu, Jeje e Angola) não são homogêneas; b) devido à transmissão de conhecimento pela oralidade e pela heterogeneidade dos Candomblés, existe uma “ausência de referenciais permanentes e gerais que possam ser utilizados para compreender a dinâmica das práticas dos candomblés” (NASCIMENTO, 2016, p. 155); e c) devido ao processo histórico de sincretismo forçado no Brasil colônia, há uma dificuldade de “acesso aos ‘conceitos empíricos’ emanados dos candomblés” (NASCIMENTO, 2016, p. 155). O autor aponta que:

A dificuldade está em saber como esse sincretismo modifica a relação de praticantes com o contexto do que é sincretizado. Em que medida não há uma efetiva transformação das crenças e das práticas? E, além de haver o sincretismo das práticas e crenças africanas com elementos católicos há, também, o sincretismo entre as diversas práticas e crenças africanas entre si. O acesso a esses elementos é sempre mediado por um discurso sincrético, feito, utilizando a expressão corrente das comunidades de terreiro, “da porteira para fora”, isto é, para quem não vivencia os candomblés (LUZ, 2000, p. 146). Como, então, entender a relação dos conceitos com as práticas, uma vez que não temos garantia de que haja a possibilidade de acesso ao conjunto de práticas e crenças sem a mediação estratégica dos sincretismos?

Nesse cenário, a literatura disponível – quase toda escrita por sociólogos/as, antropólogos/as, teólogos/as, psiquiatras, psicólogos/as e historiadores/as enfrenta uma dupla dificuldade. São muitas vezes a reprodução de um discurso estrategicamente preparado para adequar uma prática ao que a pesquisa pretende verificar e, por outro lado, o vocabulário fornecido por essas pesquisas – o que finda por mediar nossos acessos aos conceitos empíricos – é já eivado pelo imaginário ocidental sobre as religiões e que, muitas vezes, imprime nelas elementos que lhes são forâneos, em função da estratégia sincrética com o cristianismo católico. (NASCIMENTO, 2016, p. 155-156).

Diante do exposto, tentaremos mostrar de forma geral, porém sem esquecer a heterogeneidade do objeto, o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras para poder tentar contar a história da formação dos Candomblés e suas nações. A compreensão desse histórico é necessária para entender as atuais estratégias

de sobrevivência dos terreiros que para uma visão ocidental parecem ser mais obstáculos do que estratégias.

1.1 - Tradições religiosas africanas

Conforme Bastide (1989) e Berkenbrock (1999) as religiões africanas são à base de origem das religiões afro-brasileiras. Segundo esses autores existe uma grande dificuldade de se identificar quais religiões africanas e em que medida estas influenciaram na formação das religiões afro-brasileiras. Um dos fatores é a grande diversidade étnica africana. Na África subsaariana eram mais de mil grupos étnicos com suas respectivas religiões. Dos negros trazidos da África para serem escravizados no Brasil, Bastide (1989), baseando-se em métodos etnográficos, dividiu-os em quatro civilizações: a) as civilizações sudanesas representadas pelos grupos *Yorubás* (*nagô*, *ijexá*, *egbá*, *ketu*), pelos dahomeanos do grupo *jeje* (*ewe*, *fon*) e pelo grupo *fanti-axanti* (conhecido no Brasil como mina); b) as civilizações islâmicas (Peuhls, Mandingas e Haussa); as civilizações de Angola (*cassangues*, *bangalas*, *inbangalas*, *dembos*) e Congo (benguela); e d) civilizações *bantos* da Contra-Costas representadas pelos moçambiques (*macuas* e *angicos*) (BASTIDE, 1989, p. 67-68).

Outro obstáculo encontrado na identificação das religiões africanas vem da própria tradição das religiões que se mantem pela oralidade e não pela escrita.

Berkenbrock (1999) fez um levantamento de algumas características comuns das religiões africanas e que segundo ele, perpassaram para as religiões afro-brasileiras.

Em relação à vida do indivíduo, as religiões defendiam que não havia uma separação do sagrado e do profano, porque todas as esferas da vida da sociedade eram influenciadas pela religião. Tudo tinha seu sentido dentro da religião (BERKENBROCK, 1999, p. 63).

Em relação à fé numa divindade, as religiões acreditavam num ser supremo que pode ser caracterizado de diversas formas. Para alguns povos esta divindade está próxima do ser humano interferindo na sua vida, enquanto que para outros ela é distante, e não se prestam cultos a ela. Acreditam que este ser é responsável direta ou indiretamente pela criação e que ele se encontra em outra dimensão de existência. Este ser supremo também é visto como um juiz, mas a maioria das religiões africanas

acredita que o castigo pelos erros ocorra na vida terrena (BERKENBROCK, 1999, p. 64).

Em relação ao caráter missionário, nenhuma das religiões têm diante de outra religião uma atitude apologética, nem manifestam qualquer entusiasmo para ser missionárias. São religiões de iniciação e não de conversão.

Conforme Berkenbrock (1999, p. 64-65), a característica mais marcante nas religiões africanas é a crença numa existência após a morte e a crença na existência de espíritos. Os espíritos são cultuados por serem, no entendimento dos adeptos dessas religiões, seres ou forças da natureza intermediárias entre o ser superior e os seres humanos.

Em relação à preservação das tradições religiosas africanas, Berkenbrock (1999, p. 80-83) classificou-as pela influência das seguintes condições: número de pessoas de determinada tradição e se estas permaneceram juntas; época de chegada ao Brasil (quanto mais cedo trazida para o Brasil, menor a chance de continuidade da tradição devido a questões de baixa natalidade, alta mortalidade e transmissão oral da tradição); e o local de trabalho para onde foram designadas, pois aqueles que eram enviados para o campo tinham uma vida muito dura e com poucas chances de transmitir a cultura ou religião. De acordo com o autor foram esses fatores que ocasionaram uma mistura das culturas e o hibridismo¹⁰ das religiões africanas, tendo como predominância¹¹ a tradição Yorubá que teve seus povos trazidos para o Brasil no fim do tráfico de escravizados para trabalharem nas cidades.

A ruptura das tradições africanas ocasionada pela escravidão e a evangelização forçada acarretaram três processos muito determinantes no desenvolvimento, do qual surgiram as religiões afro-brasileiras: perda de elementos religiosos, adaptações religiosas e surgimento de novos elementos teológicos.

Na questão de perdas, de acordo com Berkenbrock (1999, p. 111) houve uma grande perda do relacionamento entre religião e sociedade, eles passaram de religião de

¹⁰ Adoto o termo hibridismo religioso invés de sincretismo, porque o hibridismo remete a ideia de combinação de elementos religiosos, de que houve uma escolha por parte dos envolvidos para esta combinação. Já o sincretismo, termo bastante discutido, possui um peso pejorativo na história das religiões afro-brasileiras que por anos foram obrigadas a cultuar imagens católicas enquanto escondiam os orixás, remete a ideia de uma imposição de elementos religiosos.

¹¹ É importante ressaltar que a grande visibilidade dos Yorubás é advinda das estratégias de sobrevivência dos terreiros antigos. Se atualmente temos muitos estudos que defendem essa tese de predominância é devido a essa visibilidade e abertura desses terreiros para serem estudados. Uma outra estratégia, que trabalharemos a frente, é a ocultação que pode explicar a ausência ou o não reconhecimento de elementos religiosos que vieram de outras nações.

uma sociedade como um todo para uma religião de uma pequena parcela de um grupo subordinado. Nesse processo perdeu-se também outro aspecto muito importante para a maioria das religiões de matriz africana: a ligação com o grupo étnico. A tentativa de resgate dessa perda pode ser observada mais a frente na defesa da auto identificação como povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

O culto aos antepassados também foi perdido devido principalmente à falta de iniciados nesse e a concorrência da religião católica na questão. O exercício de cultos africanos, principalmente em funerais, foram por muitos anos proibidos no Brasil e com isso, o ritual católico era mais fácil de praticar na hora de enterrar os seus falecidos. O culto ao Orixá, Nkisi e Voduns, parte importante das religiões de matriz africana, conseguiu manter-se, mas perderam-se parte do culto e houve uma seleção das centenas das entidades cultuadas na África que acabaram sendo reduzidos a um número menor no Brasil (BERKENBROCK, 1999, p. 112-113).

Berkenbrock (1999) justifica que as adaptações religiosas foram necessárias para preencher as lacunas surgidas devido à falta de um sacerdote ou um iniciado na religião africana que tivesse todo o conhecimento da religião. As gerações nascidas no Brasil, numa tentativa de preservar a religião de seus antepassados iniciaram um processo de interpretação própria dos ritos e dos mitos, transformando, apesar da tentativa de manutenção, as religiões africanas em religiões afro-brasileiras.

O hibridismo teve um papel muito importante no preenchimento desta lacuna. Segundo Berkenbrock (1999) o hibridismo religioso¹² que deu origem as religiões afro-brasileiras teve quatro direções, mas vale ressaltar que elas não ocorreram na ordem apresentada. A diferença do hibridismo ocorreu principalmente por questões de localização e proximidade dos grupos envolvidos.

O primeiro hibridismo ocorreu entre cultos das religiões africanas. Tradições que já possuíam muitos aspectos comuns ainda na África, ao chegarem ao Brasil acabaram se aproximando ainda mais e em muitos casos se fundindo. Indícios desta variedade de tradições africanas dentro de uma mesma religião afro-brasileira são as chamadas nações e raízes (BERKENBROCK, 1999, p. 114).

O segundo hibridismo ocorreu entre as religiões africanas e as religiões indígenas. Os primeiros contatos entre as duas culturas foram feitos através de escravizados fugitivos que encontravam refúgio com os indígenas. A acolhida de

¹² O autor usa o termo sincretismo na sua obra. Mas adaptei as quatro direções para o hibridismo religioso.

elementos religiosos ocorreu para as duas religiões, mas no caso das religiões afro-brasileiras, estes podem ser visto no culto aos caboclos e jurema, como culto aos antepassados, na adoção de algumas formas de alimentação e no uso de ervas que são naturais do Brasil.

O terceiro hibridismo e/ou sincretismo ocorreu entre as religiões africanas e o catolicismo. Na época da escravidão, por uma questão de sobrevivência, os santos católicos eram usados para esconder os objetos das entidades das religiões africanas. Com o passar do tempo os santos começaram a ser ligados aos Orixás, Nkisi e Voduns, interferindo até no calendário de festas. Até hoje, algumas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, ainda possuem altares com estátuas de santos católicos (BERKENBROCK, 1999, p. 114).

O quarto hibridismo ocorreu entre as religiões africanas e o espiritismo de Allan Kardec. Este processo foi o mais tardio, mas teve uma influência em praticamente todas as religiões afro-brasileiras. Por um lado, o surgimento do espiritismo (1848) significou para os negros uma espécie de valorização diante dos brancos, pois a existência de espíritos com os quais se entra em contato e na qual os negros sempre haviam acreditado era agora teorizada pelo espiritismo do branco, por outro lado, esta corrente projetava para o mundo espiritual o racismo e eurocentrismo do mundo terreno com a classificação de “espíritos de luz” e “baixos espíritos”¹³. A influência nas religiões afro-brasileiras está na produção escrita sobre a religião, exemplo mais marcante nas Umbandas.

Para Berkenbrock (1999) a criação de novos elementos foi inevitável devido principalmente às adaptações e diversas interpretações. Não havia uma instância de controle da religião devido às características de autonomia e perpetuação do conhecimento pela oralidade, de modo que dúvidas dentro de uma tradição podiam fazer tanto novos grupos como novas interpretações. Assim, as criações de novos elementos podem ser tanto por questões de adaptações como por conflitos de interpretação. Um elemento que era muito importante nas religiões africanas, o pertencimento a uma família ou descendência, teve que ser substituída no Brasil por uma organização baseada em um parentesco espiritual. As nomenclaturas das funções e cargos seguiram essas novas organizações: *Babalorixá* passou para pai de santo,

¹³ Esse discurso foi importante para a caracterização de Exú como uma entidade demoníaca.

Yalorixá para mãe de santo, assim como outros termos como filha de santo, irmão de santo, família de santo.

Apesar de toda às adaptações necessárias, Bastide (1989) afirma que há nos Candomblés e Xangôs uma fidelidade muito grande para com a origem africana, fidelidade que não pode ser estendida a todos os aspectos da religião.

1.2 - Candomblés

Os Candomblés são divididos em nações, sendo as mais conhecidas às nações Jeje, Angola e Ketu. Batista (2014) destaca, no entanto, que com a necessidade de se dialogar com o Estado, o termo comunidade está sendo mais utilizado externamente por uma estratégia política, pois “comunidade é um termo jurídico e político que favorece tais relações, enquanto o termo nação implica numa ideologia de concorrência das nacionalidades africanas com as ideologias do nacionalismo brasileiro” (BATISTA, 2014, p. 36). Este termo ganhou mais força ainda com a criação em 2007 da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

O termo nação utilizado pelos candomblecistas não deve ser confundido com as nações dos Estados Nacionais Modernos. Para os afro-religiosos, nação deve ser compreendida no sentido de “agrupamentos africanos etnicamente diferenciados” que constituíram o Candomblé tentando reproduzir certos saberes e valores de suas origens ancestrais da África (BATISTA, 2014, p. 53).

A origem das atuais nações do Candomblé pode estar nas reuniões proporcionadas pelas irmandades católicas da época do Brasil colônia.

A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniram-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos. (VERGER, 1981, p.28 apud BATISTA, 2014, p. 55).

Segundo Batista (2014, p. 55-56), existem várias versões de narrativas sobre a criação do Candomblé na Bahia, mas de maneira geral, se narra que três sacerdotisas escravizadas (ou uma só, conforme a versão) originárias da cidade de Ketu e pertencentes à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé que veio a se chamar *Iya Omi Àşe Àirá Intilé*, localizado na ladeira do Berquó, próximo à Igreja da Barroquinha. Estas sacerdotisas tinham o cargo de *Ialussô Danadana*, *Anossô Acalá* e *Ianassô Oca*. O terreiro mudou-se diversas vezes, até se estabelecer na Avenida Vasco da Gama, com o nome de *Ilê Asé Iyá Nassô Oká*, ou como é mais conhecido, Casa Branca do Engenho Velho.

Com a morte de *Ialussô Danadana* o terreiro passou para Marcelina Silva, que recebeu o título de *Obatossí*. Com a morte da última, Batista (2014, p. 56) relata que houve uma rejeição da sucessora, Maria Júlia Figueiredo (*Omoniquê*) que provocou a saída de uma sacerdotisa que fundou o *Ia Omi Axé Iamassê*, no alto do Gantois, no bairro da Federação. Outra dissidência, ocorrida na sucessão seguinte, deu origem ao *Axé Opô Afonjá*, pelas mãos de Aninha *Obabií* e de Joaquim Vieira, que se instalou no bairro do Camarão, mas que em 1910 mudou-se para São Gonçalo do Retiro próximo ao bairro do Cabula.

Como dito anteriormente, o Candomblé é dividido em nações (Ketu, Angola e Jeje sendo as mais conhecidas) que fazem referência a uma África dos ancestrais. Os rituais, crenças e culto às divindades diferem de uma nação para outra, mas Batista (2014) identifica que há traços em comum entre as nações como:

alguns orixás, que no passado eram cultuados especificamente em uma determinada nação, com o passar do tempo, em um processo de hibridização entre as nações do candomblé, passaram a ser cultuados por outras. Verifico que nas festas das casas filiadas a uma determinada nação, algumas cantigas, que no passado eram entoadas especificamente em uma nação específica, passam agora a ser entoadas em casas de diversas nações para receber as divindades e dar o rum, isto é, momentos ritualísticos onde o orixá dança e faz as reconstituições míticas (BATISTA, 2014, p. 59).

Em relação à língua, Batista (2014, p. 41) defende que esta seja um dos “sinais diacríticos” para demarcar as identidades das nações estudadas, pois apesar do pouco uso de palavras africanas que variam de nação para nação, estas são usadas mais como

símbolo dos rituais, onde se é demarcado através dos cânticos o pertencimento a uma nação.

De acordo com Bastide (1989, p. 67-68), os Yorubás são compostos pelos grupos *nagô*, *ijexá*, *egbá* e *ketu*; os *Jeje* pelos grupos *ewe*, *fon*; e Angola pelos *cassangues*, *bangalas*, *inbangalas* e *dembos*.

Durante os séculos XVIII e XIX na África, devido os períodos de guerra, mas principalmente os períodos pacíficos de comércio e alianças dinásticas entre chefes de nações, houve uma grande troca cultural entre os vizinhos *Yorubás* e *fon*. No início do século XIX esse processo de união cultural pode ser observado na Bahia com a integração dos *jeje* e *nagôs*. De acordo com Batista (2014, p. 61) os *candomblés* eram na época “centros de reunião dos *nagôs* mais ou menos islamizados que aqui viviam, como *jejes*, *hauçás*, *gruncis*, *tapas* e os descendentes dos *congós* e *angolas* que há muito não eram trazidos da Costa” e que a “expressão *jeje-nagô*, portanto, deve ser entendida, [...] como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia principalmente sobre padrões culturais originários dos grupos *nagô-yorubá* e *jeje-fon*”. A nação *jeje-nagô*, quando possui predominância da cultura *jeje* é mais conhecida como nação *jeje* e quando possui predominância *nagô*, nação *ketu*.

De maneira geral, as principais diferenças entre as nações estão nos nomes das divindades, a forma como são cultuadas, os tipos de oferendas, as cores de cada divindade, a forma como são preparados os alimentos, a língua ritual e as cantigas.

Sobre os nomes das divindades, estas são conhecidas como *Orixás*, nos *candomblés* de origem *yorubá*, *Nkisi*, nos de origem *banta* e *Voduns*, nos de origem *ewé-fon* (*dahomeana*) (NASCIMENTO, 2016, p. 157)¹⁴.

Em relação aos valores e costumes, podemos dizer que os *Candomblés* possuem um caráter extremamente comunitário, dando uma grande importância à alimentação socializante e equilibrada (NASCIMENTO, 2015); tem uma cosmovisão de mundo contínuo como uma *cabaça* e não de binarismo (*bem/mal*, *sagrado/profano*, *céu/terra*, *corpo/espírito*) (NASCIMENTO, 2016); e não possuem determinações biológicas ou biogenéticas sobre etnia, gênero ou sexualidade (SEGATO, 2007, p. 169).

A cosmovisão está centrada no *axé*. De acordo com Bastide (1989) o universo existe em dois mundos: o do *Aiye*, que é o universo físico habitado pelos seres vivos, e o do *Orum*, universo do sobrenatural que é ilimitado, imaterial e onde vivem os *Orixás* e

¹⁴ As outras diferenças nós não vamos detalhar porque constitui parte dos segredos dos *Candomblés*, o importante é ressaltar aqui que são diferentes e não como são diferentes.

*Eguns*¹⁵. Os níveis existem em paralelo, sendo que o *Orum* engloba o *Aiye*, como se o *Aiye* fosse um útero e o *Orum* um corpo ilimitado (representação da cabaça). A relação entre os níveis é de uma harmonia possibilitada pelo culto. Apenas os habitantes do *Orum* podem frequentar os dois níveis, mas só é possível fazer isso se algum filho do Orixá ou Egun possibilitar que estes incorporem.

O Candomblé gira em torno do esforço de manter o contato e a harmonia entre o *Aiye* e o *Orum*. Os orixás são divindades da natureza que tem sua origem com a origem do universo. Eles governam o *Aiye* tanto em aspectos da existência como também pelas pessoas de forma individual. Tanto os Orixás quanto os *Eguns* recebem cultos, mas estes de forma diferenciada e separada. Os Orixás são vistos como uma força que gere o *Aiye* e que não são limitados a uma família, eles são inter e intrafamiliares, enquanto que os *Eguns* são restritos apenas à família. No sistema religioso do Candomblé, a ideia que os seres humanos têm ascendência divina é muito importante, porque a vida das pessoas deve se orientar e organizar tendo esta ascendência como referência.

O criador do *Orum-Aiye* é o ser supremo, Olorum¹⁶. Segundo os *Itans*, no princípio, Olorum existia só e era uma massa de ar infindável que paulatinamente começou a se movimentar e respirar. Através da sua respiração surgiram a água e a atmosfera e destes os primeiros Orixás. Olorum não faz nenhuma intervenção no *Aiye*, ele passou a responsabilidade pelos diversos setores da vida aos Orixás e a eles deu a força para exercerem suas funções. Não há um culto para Olorum e nem um objeto que o simbolize, ninguém também é capaz de incorporá-lo. Entretanto, Olorum é buscado pelos adeptos da religião através das três forças que ele origina: o *Iwá*, que é à força da existência; o *Asé*, que é a força da dinâmica, da realização; e o *Abá*, que é a força que dar direção, um objetivo à dinâmica do *Asé*. Estas três forças são intermediadas pelos Orixás que podem ser liberadas ou reforçadas para os humanos através de várias atividades religiosas. Receber estas forças é o objetivo principal das atividades religiosas do Candomblé.

¹⁵ Espíritos dos antepassados.

¹⁶ Conhecido também como Oba-Orum ou Olodumarê.

1.3 - O processo histórico dos obstáculos da identificação sócio-político-cultural do Candomblé até 1988

1.3.1 - O reconhecimento jurídico

Durante o Brasil colônia apenas a religião católica era permitida, sendo as demais reprimidas nos termos das Ordenações Filipinas, que vigoraram no Brasil de 1603 a 1830. Em seu Livro V, as Ordenações criminalizavam: a heresia, punindo-a com penas corporais (Título I); a negação ou blasfêmia de Deus ou dos Santos (Título II); e a feitiçaria, punindo o feitiçeiro com pena capital (Título III). Cabe ressaltar que a criminalização dos cultos não católicos estimulou sobremaneira o sincretismo religioso.

No Brasil Império o catolicismo permaneceu como religião oficial, mas foi inserida uma previsão formal de liberdade religiosa privada. O art. 5º da Constituição Imperial de 25 de março de 1824, outorgada por D. Pedro I, determinava que “[a] Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824). Concretizando essas disposições, o Código Criminal do Império, promulgado em 1830, punia com multas e demolições a celebração de cultos religiosos em áreas externas ao domicílio que não fossem da religião oficial (art. 276); com prisão e multa a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império por meio de papeis impressos ou discursos (art. 277) e com prisão e multas a manifestação de ideias contrárias à existência de Deus por meio de papeis impressos ou discursos (art. 278).

A Constituição Imperial (1824) também representou um avanço para a liberdade religiosa ao vedar a perseguição de cidadãos por motivos religiosos, desde que se respeitasse a religião do Estado e não se ofendesse a moral pública. Ainda havia crimes relativos a desrespeito ao catolicismo, mas não mais era punida a mera vinculação a religiões diversas da oficial, apenas o seu culto fora do domicílio. Cabe ressaltar que essa regulação estimulou que religiões minoritárias estabelecessem seus locais de cultos não como templos, mas como residências ligadas tipicamente ao sacerdote. Diversamente dos templos católicos que pertenciam a uma pessoa jurídica, os terreiros eram ligados a pessoas físicas, o que contribuiu para que a organização das religiões afro-brasileiras tenha permanecido descentralizada e fragmentária, pois cada local de culto é autônomo.

Segundo Quijano (2005) o padrão de poder mundial que temos em curso hoje, a globalização, começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. Dois processos históricos foram fundamentais para esta constituição: a codificação das diferenças entre colonizadores e colonizados, ou seja, a criação da ideia de raças que foi usada para justificar o tratamento de inferioridade das demais raças não brancas; e “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 107). Essa era perspectiva que predominava na época durante o período dos processos políticos de abolição da escravatura e da proclamação da República, e devido a isso surgiu no Brasil, nos discursos científicos e nas práticas governamentais, a preocupação com a influência negra na formação da sociedade brasileira.

Sob respaldo dessa ideologia, as Faculdades de Direito e as Escolas de Medicina da época deram:

início à construção da ideologia do branqueamento e suas políticas de eugenia da população, onde os discursos jurídicos e da medicina se entrelaçam como fundamento da necessidade de reprimir as manifestações religiosas e culturais do negro, entendidas como primitivas e fetichistas. (ARAÚJO, 2007, p. 22).

A política de branqueamento foi adotada pelo Estado brasileiro através do incentivo da imigração europeia. De acordo com Araújo (2007), acreditavam-se na época no evolucionismo¹⁷, onde a raça branca era superior às demais e seu gene branco era o mais forte e, portanto a miscigenação entre as raças diminuiria demograficamente a população negra e o Brasil poderia então ser um país branco e civilizado como os países europeus.

Nina Rodrigues foi um dos principais estudiosos do início da República que representou o pensamento racial da época de acordo com Santos (2006) e Araújo (2007). Ele realizou estudos etnográficos nas religiões afro-brasileiras com o objetivo de justificar a inferioridade da raça negra. Para Nina Rodrigues estas religiões eram

¹⁷ “O mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização européia ou ocidental. Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. [...] Essa visão só adquire sentido como expressão do exacerbado etnocentrismo da recém constituída Europa, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das ideias mitificadas de humanidade e de progresso, inseparáveis produtos da Ilustração, e da vigência da ideia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo”. (QUIJANO, 2005, p. 116)

“animismo fetichista” e eram inferiores ao monoteísmo cristão. Segundo ele, o sincretismo destas religiões com o catolicismo constituía-se na “ilusão da catequese”. Para ele, o fato de os negros disfarçarem terem adotado o sincretismo enquanto continuavam adorando os Orixás configuravam-se na incapacidade destes de elevarem-se às abstrações do cristianismo por serem de uma raça inferior e, portanto “ficando presos aos seus cultos mágicos animistas.” (CORRÊA SANTOS, 2006, p. 34).

Com a instituição da separação do Estado e da Igreja na primeira Constituição da República (1891) a realidade das religiões afro-brasileiras não mudou. Segundo Araújo (2007), os grupos que defenderam o Estado Laico (republicanos, protestantes e positivistas) pertenciam à elite política que havia construído os discursos etnocêntricos e estes, programaram uma “discursiva-normativa de exclusão legal da religiosidade negra, através dos pressupostos do racismo científico” (ARAÚJO, 2007, p. 39).

Esta discursiva-normativa está evidenciada no fato que um ano antes da separação, foi aprovado o Código Penal de 1890 que criminalizava mendicância (art. 391-395), vadiagem (art. 399), capoeiragem (art. 402), curandeirismo (art. 156) e espiritismo (art. 157). Os dois primeiros configuravam num controle social da população que havia perdido os espaços de “empregos” que ocupavam quando escravizados para os imigrantes europeus¹⁸. A proibição da capoeira consistia na criminalização da cultura negra e os dois últimos crimes serviram para a repressão policial das casas afro-religiosas. Para Araújo, esta criminalização legal das manifestações culturais e religiosas da população negra caracterizava “a tentativa de normalização ou negação da cosmovisão africana no país.” (ARAÚJO, 2007, p. 40). Temos nessas normas um princípio eurocêntrico não declarado explicitamente, mas que influenciou toda uma construção social-político-cultural que marginalizou os negros e sua cultura.

Este foi o período que para Araújo (2007), emergiu os dois principais obstáculos de reconhecimento jurídico das religiões afro-brasileiras que perpetuam até hoje: o racismo institucional e o fascismo sócio racial.

Araújo (2007) delimita o fascismo sócio racial de acordo com a definição de Boaventura de Souza Santos:

¹⁸ Este processo de substituição nos empregos dos negros pelos imigrantes ocorreu não só devido a política de embranquecimento, mas também por causa de um eurocentramento do capitalismo mundial, onde acreditava-se que o controle do trabalho, dos recursos e dos produtos deveria estar nas mãos dos brancos devido a sua superioridade, que o trabalho pago era um privilégio branco, pois os negros não eram “dignos de pagamento”(QUIJANO, 2005).

Boaventura de Souza Santos define o fascismo social não como um regime político e sim um regime civilizacional, segundo o autor “é um fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado.” [...] Segundo o sociólogo português, este tipo de fascismo consiste na “[...] segregação social dos excluídos mediante a divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas [...]”. No caso da religiosidade no Brasil, a zona civilizada era representada pela matriz cristã-ocidental, e a zona selvagem pela cosmovisão africana. (Araújo, 2007, p. 41).

Araújo (2007) também destaca a propaganda da imprensa da época que exaltava esse pensamento de racismo institucional e social. Segundo ele, a imprensa enaltecia o universo simbólico eurocêntrico em contraposição a “barbárie e selvageria das ‘práticas fetichistas’ das tradições africanas” (ARAÚJO, 2007, p. 47) e ainda havia a exaltação da repressão policial que promovia várias batidas nos terreiros, “apreendendo objetos sagrados do culto, prendendo adeptos da religião e fechando os templos sagrados do Candomblé” (ARAÚJO, 2007, p. 47).

Nessa fase encontramos a primeira referência explícita do não reconhecimento sociocultural das religiões afro-brasileiras como religião. Antes da separação do Estado e da Igreja, o culto ao Candomblé era escondido devido à lei vigente que proibia ter outras religiões, agora “todas” as religiões eram permitidas, mas o Candomblé continuava sendo proibido porque não era reconhecido como religião. Esse não reconhecimento ocorria pelo fato destas religiões serem de origem negra.

Podemos fazer um paralelo com o que ocorreu na França em 1789 com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Tais direitos se diziam universais, mas excluíram as crianças, os insanos, os prisioneiros ou os estrangeiros, os sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos as minorias religiosas e as mulheres. Segundo Hunt (2009) esta exclusão da Declaração se deu porque esses indivíduos não possuíam autonomia moral, não tinham as qualidades necessárias para poderem ter direitos humanos que eram: a capacidade de raciocinar e a independência de decidir por si mesmo. No caso brasileiro, os frequentadores do Candomblé eram os negros que já eram marginalizados e considerados inferiores, portanto sua religião também era. Em ambos os casos fica claro que o poder de incluir e excluir sujeitos dos direitos “universais” está nas mãos de quem os escreveu e de quem tinha o poder político da época.

Devido à falta de reconhecimento como sujeito do direito, para Araújo (2007), as religiões afro-brasileiras adotaram mecanismos peculiares de resistência, como a

aceitação do sincretismo religioso com a igreja católica, a criação de redes de solidariedade entre os povos de santo,

simbolizada na proteção mútua das comunidades-terreiros o que possibilitou a consolidação de um sentimento de identidade e colaboração entre as diversas nações Jeje, Angola e Ketu. Ademais, tiveram a capacidade de negociar com as autoridades políticas, estabelecer alianças estratégicas com setores da sociedade que pudessem intervir contra a repressão policial e, em alguns casos relatados, utilizando-se do próprio direito positivado para garantia de sua liberdade religiosa sem sucesso no judiciário. (ARAÚJO, 2007, p. 49-50)

Esses acordos políticos, entretanto, eram pontuais e extremamente restritos entre as partes do acordo, não se expandido para uma garantia de direitos universais para os afro-religiosos¹⁹.

Na década de trinta, os estudos sociais no Brasil, numa tentativa de apagar o passado racista da nação, substituí as teorias evolucionistas pela vertente culturalista. Gilberto Freyre é um dos teóricos que contribuem com essa nova ideologia, onde era pregada a democracia racial no país que agora enaltecia a sociedade miscigenada, produto da fusão entre as três raças fundadoras (branca, indígena e africana).

Para Santos (2006), Gilberto Freyre, assim como Artur Ramos (aluno de Nina Rodrigues) substituíram a noção de raça de Nina Rodrigues por cultura. Para estes teóricos, agora era a cultura do negro que era primitiva e inferior, sendo a mestiçagem e o sincretismo a salvação da cultura negra.

Santos (2006) e Araújo (2007) ressaltam que esse foi o período em que o país passava pelo projeto nacional-desenvolvimentista, onde era necessário fomentar a ideia que superasse a imagem negativa da miscigenação no Brasil e permitisse o enraizamento na sociedade de que na formação do povo brasileiro houve tolerância racial. E foi neste momento que o mito da democracia racial tornou-se o discurso oficial do Estado. Mas Santos (2006) e Araújo (2007) destacam que a miscigenação entre as três raças não constituiu uma colaboração de igualdade, pois a cultura nacional branca eurocêntrica predominou como referência a ser assimilada pelas demais. Um ponto importante a ser observado nessa nova ideologia, é que com o ideário de democracia

¹⁹ Essas negociações com políticos e principalmente com intelectuais criaram, posteriormente, uma ideia na visão ocidental da existência de hierarquização entre as religiões afro-brasileiras e até entre as nações de uma mesma religião como o Candomblé. Isso é perceptível pelo grande registro etnográfico e de estudos sobre Candomblé Ketu e Umbanda em detrimento das demais, as casas que foram tombadas e a classificação limitada de órgãos institucionais que são bases para políticas públicas como o censo demográfico do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

racial enraizado na sociedade e no Estado, não se poderia falar de racismo no Brasil e isso se tornou mais um obstáculo à política de reconhecimento das identidades das religiões afro-brasileiras e do próprio negro. Araújo (2007) também evidenciou que essa nova ideologia enquadrou as religiões afro-brasileiras como folclores, permanecendo assim, negando o seu caráter religioso, sendo este só admitido no suposto sincretismo com o catolicismo que agora era uma prática muito exaltada na sociedade.

Nesse período, nasce em 1931 a Frente Negra Brasileira. A organização foi a primeira experiência do movimento negro no Brasil que questionou a inclusão da população negra, chegando a se constituir como um partido, extinto com o advento da ditadura do Estado Novo. Devido à criminalização das religiões afro-brasileiras que violavam supostamente a “moral pública” e os “bons costumes” e o discurso de inferioridade das tradições africanas, a organização renegou as manifestações culturais e religiosas. Segundo Araújo, “a Frente Negra responsabilizou essas práticas [religiosas] pela estigmatização do negro, propondo, assim, que a política de integração passasse também pela sua incorporação aos modelos universalistas de cidadania e de identidade nacional.” (ARAÚJO, 2007, p. 76-77).

Santos (2006) nos mostra que esse pensamento da Frente Negra foi observado também dentro do campo religioso das religiões afro-brasileiras. Segundo ela, a partir da década de 1930 em São Paulo e Rio de Janeiro, crescia o “processo de embranquecimento” da Umbanda. A religião, ao abrir mão do conteúdo étnico, teria se tornado na época, mais adequada para “as camadas da classe média e baixa de grandes cidades que buscavam uma mobilidade social ascendente na sociedade brasileira, permeada pelo preconceito racial.” (SANTOS, 2006, p. 33-34).

A autora classifica os dois caminhos seguidos pelas religiões afro-brasileiras nesse período: de um lado, a luta pela manutenção da tradição africana, empreendida pelos cultos afro-brasileiros ditos “puros” como Candomblé; e de outro, o apagamento²⁰ gradativo dos elementos africanos da Umbanda para adaptar-se à sociedade nacional e à

²⁰ Esse apagamento constituiu-se na transição da Macumba para a Umbanda, processo descrito por Berkenbrock (1999): “A Umbanda estava adaptada à nova mentalidade dos descendentes africanos no Brasil. [...] A nova geração de descendentes de africanos tinha consciência de que era preciso lutar para subir na sociedade. Era uma geração esclarecida em comparação à do tempo dos escravos. Numa sociedade onde a liderança estava nas mãos de brancos, era necessário se aproximar destes para se ter a chance de se conseguir algo. [...] A Macumba, lugar onde tradicionalmente se invocava os espíritos, onde se faziam sacrifícios sangrentos de animais, onde se cultivavam o transe selvagem, foi classificado aos olhos da sociedade (branca) como sinal de primitividade. O espiritismo com suas ideias religiosas e sua reivindicação científica trouxe uma certa valorização e racionalização no sentido da sociedade branca para a Umbanda” (BERKENBROCK, 1999, p. 153).

modernidade. Para Santos (2006) esse processo que a Umbanda passou de perda simbólica e de coesão social do negro se configurou em uma “desagregação de memória coletiva negra.” (SANTOS, 2006, p. 107).

No âmbito social, essa negação da cosmovisão africana pode ser interpretada como negação social aos próprios adeptos destas religiões. Não só por eles serem negros, mas por serem e aceitarem os homossexuais, prostitutas, mães solteiras e etc.

Segato (2007) identificou a ausência de essencialismos nestas religiões que segundo ela possuem um “esfuerzo sistemático por liberar las categorías de etnia, de parentesco, de personalidad, de género y de sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas a las que se encuentran vinculadas en la ideología dominante de la sociedad brasileira.” (SEGATO, 2007, p. 169).

Por tanto, a rejeição social desses dogmas se expandia a rejeição social de seus adeptos, e vice versa. Isto porque os valores predominantes da época – e atuais – são os valores cristãos que regulam a vida em família e a vida sexual da sociedade, discriminando, muitas vezes em lei, os divergentes desses valores.

Nesse contexto, a Constituição de 1934 reproduziu o que já havia sido constituído na anterior sobre religiões. Mas é importante ressaltar o art. 17, inciso III que previa uma colaboração recíproca com qualquer culto em prol do interesse coletivo, o que permitia renovar os laços do Estado com a Igreja Católica, que continuava sendo a mais influente da época. Na vigência desta Constituição, o Código Penal de 1940 excluiu o crime de espiritismo, mas até hoje são vigentes o crime de curandeirismo (art. 284). Em contrapartida, este mesmo código em seu art. 208 pune quem impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso ou desvalorizar publicamente ato ou objeto de culto religioso.

Na década de quarenta surgiu o Teatro Experimental do Negro de Abdias Nascimento, que defendia “a afirmação da herança africana, propondo, assim, que a inclusão socioeconômica da população negra fosse inseparável do reconhecimento do valor civilizatório das manifestações culturais e religiosas da diáspora no Brasil.” (ARAÚJO, 2007, p. 78). No cenário político, o Teatro foi acusado “tanto por conservadores como pela esquerda marxista, de estar alimentando um comportamento racializado inaceitável em uma sociedade caracterizada pela harmonia racial.” (ARAÚJO, 2007, p. 78-79).

Na década de cinquenta, mesmo com o apoio do movimento negro, o racismo institucional contra as religiões afro-brasileiras, de acordo com Araújo (2007) passou da

repressão policial para uma intervenção normalizadora onde as práticas religiosas, agora eram obrigadas a requerer licença junto às delegacias de jogos e costumes para realização dos cultos.

Dentro do campo religioso, as religiões afro-brasileiras estabeleceram suas estratégias de sobrevivência na busca pela africanidade²¹ de seu universo simbólico e na afirmação da alteridade da cosmovisão africana no Brasil, segundo Araújo (2007).

Os terreiros constituíram-se em comunidades litúrgicas que re-significaram e puderam reproduzir alguns elementos míticos-políticos das sociedades africanas e suas formas particulares de socialização, de tempo, de poder e, principalmente, da ancestralidade fundamentais para uma política de reconhecimento pautado pela alteridade em contraposição ao projeto sincrético-assimilacionista hegemônico. É dessa forma que percebemos a resistência e importância das comunidades-terreiros na luta por igualdade na diferença. (ARAÚJO, 2007, p. 63)

As Constituições de 1946 e 1967 mantiveram os princípios da separação do Estado e da religião e da liberdade religiosa em três sentidos: de consciência, de crença e de culto, como já vigorava na anterior. Entretanto, a Constituição de 1967 em seu artigo 9º, inciso II, introduziu uma cláusula restritiva à colaboração recíproca, presente nas Constituições de 1934 e de 1946:

II - estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; embaraçar-lhes o exercício; ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de Interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar; (BRASIL, 1967)

Com o Golpe de 1964, a ideologia da democracia racial tomou mais força no país, principalmente porque as lideranças negras tiveram que deixar o Brasil e a mobilização acabou sendo desarticulada. Apenas na década de setenta sob influência do movimento pelos direitos civis nos EUA e nos países africanos; pela Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965) e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966) é retomado o protesto do movimento negro no país.

Nesse momento o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e Discriminação Racial (MNU) volta-se para uma reflexão crítica das relações raciais,

²¹ Uma idealização da África pré-colonização, numa busca a ancestralidade que é um dos fundamentos destas religiões.

rearticulando sua luta política na afirmação da negritude e no combate ao racismo. Suas políticas seguem a lógica de que a superação da hierarquia racial (etnocentrismo) deve passar pelo reconhecimento das tradições africanas, sendo esta a nova etapa de resistência negra no Brasil.

Domingues (2007) em seu estudo sobre o movimento negro do Brasil destacou que na luta do MNU pela promoção de uma identidade étnica específica do negro, o grupo defendeu o resgate das raízes ancestrais com incentivo a adoção de nomes africanos, sobretudo de origem yorubá; a incorporação do padrão de beleza negra; a indumentária, a culinária africana e 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” (DOMINGUES, 2007, p. 117).

Para Araújo (2007), essa perspectiva do novo movimento negro inseriu no cenário político o debate sobre o caráter multicultural da sociedade brasileira.

Araújo (2007) explica que o multicultural:

tem como objetivo designar sociedades, que devido à presença de uma pluralidade de comunidades culturais, possui aspectos sociais e desafios de governabilidade que envolve o reconhecimento das diferenças e os desafios de uma vida comum. Em contraposição, a alcunha “multiculturalismo” designa as diversas estratégias e ações políticas voltadas para a administração dos conflitos oriundos da diversidade cultural existente em sociedades multiculturais. (ARAÚJO, 2007, p. 140)

Para analisar a realidade da construção cultural brasileira, Araújo (2007) descreve três modelos de multiculturalismo de Stuart Hall: a) o modelo conservador que propõe a assimilação das diferenças aos costumes da maioria; b) o multiculturalismo liberal que visa à integração das comunidades culturais aos modelos de democracia e sociedade orientadas pelo liberalismo, onde o espaço público torna-se local neutro e os antagonismos e pluralidades culturais são deslocadas para o âmbito da esfera privada; e c) o multiculturalismo crítico que prioriza o questionamento das formas de poder, de privilégio e opressão, focalizando os movimentos de resistência e seu caráter insurgente. Este modelo impõe a necessidade de a esfera pública e a democracia debaterem sobre os processos de exclusão e negação de direitos, deslocando os antagonismos e a diversidade do âmbito privado para o público.

O racismo científico, a política de embranquecimento e posteriormente a exaltação da miscigenação/sincretismo dos culturalistas foram políticas articuladas de acordo com os modelos conservadores e liberais para perpetuar o mito da democracia racial tanto social quanto institucionalmente no Estado brasileiro. Em contrapartida, o posicionamento do movimento negro na defesa da alteridade negra e na cobrança da politização disso na esfera pública configura-se como multiculturalismo crítico.

Araújo (2007) descreve que esta perspectiva do multiculturalismo crítico do movimento negro é chamada de política afrocentrista, que ele descreve como:

A concepção afrocentrista parte do pressuposto que um dos pontos centrais do racismo consiste na falta de reconhecimento da cultura africana enquanto fonte ou agência orientadora de comportamentos e formas de vida. A descaracterização da cosmovisão africana por parte da sociedade brasileira sinaliza o caráter hierárquico e excludente em que está submetida às expressões culturais da população negra, logo uma política de superação desses obstáculos deve passar por um resgate e valorização dos símbolos africanos, desenvolvendo uma postura crítica baseada na experiência histórica e cultural da diáspora africana no Brasil. (ARAÚJO, 2007, p. 144).

Na ótica da postura afrocentrista, as religiões afro-brasileiras:

foram consideradas territórios privilegiados de resistência e afirmação da identidade africana no Brasil, um modo de vida que garantiu a sobrevivência de símbolos civilizatórios da diáspora africana. As formas de socialização inscritas na tradição, na ancestralidade, na família e na prevalência do interesse comunitário sobre o individual – sem jamais negar a importância deste – serviam como suportes e caminhos que orientaram a solidariedade do povo negro na luta por uma justiça racial e no reconhecimento de direitos ligados a sua herança cultural e religiosa, sendo um centro de irradiação e dinâmica da Cosmovisão Africana. (ARAÚJO, 2007, p. 145)

Essa nova posição política e ideológica do movimento negro possibilitou, segundo Araújo (2007), a inserção das demandas por direitos das religiões afro-brasileiras na esfera pública. Para ele, nesse momento a luta dos religiosos passou de resistência para uma política de reconhecimento de direitos. Foi nesse cenário que o povo de santo conquistou o Decreto 25.095 de 15 de janeiro de 1976 do governador da Bahia, pondo um ponto final na obrigação das comunidades afro-religiosas de requerer permissão à delegacia de jogos e costumes para a realização dos cultos afro-brasileiros. Araújo (2007) afirma que esta conquista foi de suma importância, pois este decreto foi um dos primeiros instrumentos normativos de reconhecimento das religiões afro-brasileiras como religiões.

Em contraposição, no campo religioso, de acordo com Santos (2006), a pobreza dos adeptos, principalmente dos negros, apresentava obstáculos para a manutenção de suas tradições, pois os rituais complexos envolvendo sacralização de animais e longos períodos de iniciação demandavam tempo e recursos financeiros indisponíveis para os adeptos durante os anos de 1970 e 80. Isso foi crucial para a ascensão da Umbanda que permitia aos adeptos manter seus cultos apesar da pouca disponibilidade de tempo e de recursos financeiros devido ao sincretismo que havia sofrido. Essa época correspondeu com a transformação do Candomblé que perdeu o caráter exclusivamente étnico dos fiéis, mas que buscou, assim como o movimento negro da época, por uma africanização do culto.

A Constituição de 1988 ratificou a aceitação das religiões afro-brasileiras como religiões e ainda contemplou em parte as exigências do movimento negro sobre o respeito à alteridade das tradições negras, valorizando os direitos culturais e o patrimônio cultural negro em seus artigos 215 e 216.

Apesar das conquistas políticas e jurídicas, as religiões afro-brasileiras continuam sofrendo com o racismo social perpetuado por tanto tempo no Brasil e pelo predomínio da influência da cosmovisão europeia, principalmente cristã, nos órgãos e ações dos três poderes.

1.3.2 - O (não) reconhecimento social

As religiões afro-brasileiras levaram quase um século para serem reconhecidas juridicamente. Mas após essa conquista os problemas não mudaram, porque mesmo sendo sujeitos de direito elas ainda ficaram à margem da legislação devido as suas particularidades que não são reconhecidas socioculturalmente pelos legisladores e aplicadores das leis.

O Brasil possui uma formação cristã desde o início de sua colonização. Até hoje possui uma população majoritariamente católica, tendo uma ascensão de neopentecostais. Os valores cristãos são doutrinadores da sociedade brasileira, mesmo para aqueles que não pertencem a esta religião devido a sua presença nos meios educacionais e institucionais. Por tanto, o posicionamento das Igrejas em relações as religiões afro-brasileiras refletem o posicionamento da sociedade.

No decorrer da história do Brasil, Berkenbrock (1999) identificou cinco posições diferentes da Igreja Católica perante as religiões afro-brasileiras, posições estas que às vezes foram cronologicamente coincidentes²².

A primeira foi à ilusão da catequese, onde as “religiões afro-brasileiras não foram praticamente percebidas e a presença de estátuas de santos católicos em reuniões de negros foi contabilizada como sinal de conversão destes ao catolicismo” (BERKENBROCK, 1999, p. 169).

Um segundo momento foi o combate aos costumes africanos, que ocorreu com a romanização da Igreja do Brasil, pois, para os “sacerdotes advindos da Europa, os usos e costumes africanos pareciam suspeitos à medida que a cultura e fé estavam intimamente ligados mutuamente” (BERKENBROCK, 1999, p. 170).

O terceiro foi o combate às religiões afro-brasileiras, que só foram percebidas pela Igreja Católica como religião por volta da década de 50, pois antes desse período elas eram vistas pela Igreja como “católicos com atividades supersticiosas” (BERKENBROCK, 1999, p. 171). O sacerdote franciscano Frei Boaventura Kloppenburg engajou-se fortemente no combate destas religiões, usando duas estratégias: por um lado tentando desacreditá-las classificando-as como “magia, feitiçaria, engodo e sinal de primitividade” (BERKENBROCK, 1999, p. 172) e por outro lado, procurando refutá-las através de argumentos teológicos.

O quarto momento ocorreu concomitantemente com o processo do terceiro e foi a tentativa de começo de diálogo após o Concílio Vaticano II, que defendia o fim do combate e a busca de cooperação e diálogo, principalmente tentando conhecer as outras religiões e reconhecendo os seus valores. Buscaram fazer um processo de análise “dos erros praticados pela Igreja Católica na evangelização dos negros²³” (BERKENBROCK, 1999, p. 173), mas apesar de diversas tentativas para implementar estas propostas, os preconceitos sobre as religiões afro-brasileiras já estavam arraigados nos católicos.

O quinto e o que prevalece atualmente é a diversificação de posições, onde há católicos que combatem e rejeitam totalmente as religiões afro-brasileiras; há os que

²² Ressalto que essas posições não foram homogêneas em todo o território, sendo possível encontrar casos de outros posicionamentos da Igreja ao longo de todo o século em diferentes regiões.

²³ “Esta evangelização tentou incutir nos negros uma cultura europeia e rejeitar a cultura africana. Esta atitude só poderia ter levado ao fracasso da evangelização. Frei Boaventura não esconde as diferenças da fé católica para com o Espiritismo e a Umbanda. Conclama, porém, a Igreja a dar aos negros um espaço eclesial para seus ritmos e danças, para sua forma especial de ser. Somente assim uma evangelização dos negros poderá ser bem sucedida.” (BERKENBROCK, 1999, p. 173)

aceitam a existência destas, mas se acham no direito de purificá-las de “erros doutrinários”; e há os católicos que reconhecem totalmente as religiões afro-brasileiras como tais e as convidam para o diálogo inter-religiosos (BERKENBROCK, 1999, p. 174).

Em relação aos pentecostais, esses chegaram ao Brasil por volta de 1910 com a Congregação Cristã no Brasil. Esses pioneiros sofreram perseguições religiosas assim como todas outras denominações não católicas da época.

Segundo Silva (2007) na década de 1970 começou uma transformação que vem crescendo rapidamente até os dias de hoje: a ascensão do neopentecostalismo no país e a perseguição pregada por este dogma contra as religiões afro-brasileiras.

O pentecostalismo se distingue dos demais segmentos religiosos cristãos pela ênfase do dom da cura divina, pelas estratégias de proselitismo e conversão em massa, o sectarismo e o ascetismo. O neopentecostalismo corresponde à terceira fase do movimento pentecostal que chegou ao Brasil a partir das décadas de 1950 e 1960. Segundo Silva (2007), esse movimento reduziu o ascetismo; valorizou o pragmatismo; utilizou de gestão empresarial na condução dos templos; deu ênfase na teologia da prosperidade; investiu na utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa; e centralizou a teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, principalmente as afro-brasileiras e o espiritismo.

Para Silva (2007), o ataque às religiões afro-brasileiras é:

mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro. O desenvolvimento recente do catolicismo carismático atestaria a demanda crescente por tais mediações também nesse segmento religioso majoritário. No Brasil, enquanto os processos de secularização e racionalização atingiam os setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico etc.), o pentecostalismo surgiu como uma possibilidade, ainda tímida na primeira e segunda fases, mas muito forte na terceira, de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo, essa característica radicaliza-se em termos de transformá-la em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. Combater essas religiões pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento — embora tenha esse efeito — e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão. (SILVA, 2007, p. 208-209)

A visão demoníaca das religiões afro-brasileiras, propagada pelo neopentecostalismo, sempre esteve presente no movimento pentecostal. Mas esse novo movimento acirrou esse conflito que pode ser observado no campo literário através do livro *Mãe-de-Santo* (1968), do missionário canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja Pentecostal de Nova Vida no Rio de Janeiro, em 1960.

Baseada na análise dos discursos de McAlister, Silva (2007) classificou as características da batalha espiritual protagonizada pelos neopentecostais:

1. Identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2. Libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue “seco” ou “fétido” da iniciação ou das oferendas); 3. Em consequência da libertação, a conversão. (...) A quarta característica importante dessa “batalha espiritual”: não se trata de ver as religiões afro-brasileiras como folclore, credence popular, ignorância ou imaginação, mas reconhecer que suas divindades “existem”, embora sejam “na verdade” “espíritos demoníacos” que enganam e ameaçam o povo brasileiro. (...) A convocação de libertação, como se vê, é feita em nível nacional, sendo esta outra característica da ação evangelizadora neopentecostal.” (SILVA, 2007, p. 210)

No ano de 1977 é fundada a Igreja Universal do Reino do Deus por Edir Macedo, de origem católica e com passagem pela Umbanda. Nas décadas seguintes, aliando uma tática agressiva de proselitismo, investimento na mídia televisiva (TV Record) e acirramento da guerra espiritual contra as denominações rivais, “a Universal tornou-se a mais conhecida e influente igreja do movimento neopentecostal.” (SILVA, 2007, p. 212).

Edir Macedo foi autor do principal livro e mais polêmico de oposição às religiões afro-brasileiras, o “*Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?*” (1988). De acordo com Silva (2007), o livro chegou a vender 3 milhões de exemplares, tendo sido motivo de processo judicial, mas que no fim acabou sendo liberado novamente para vendas, numa clara ignorância ou silenciamento do poder judiciário referente aos direitos das religiões afro-brasileiras.

A grande polêmica e diferenciação do livro foram devido à presença de fotos de etapas dos cultos afro-brasileiras que são fechadas ao público, que fazem parte dos segredos do culto. Estas fotos vinham acompanhadas de legendas que pretendiam desvendar os “significados verdadeiros” de acordo com Edir Macedo. Um exemplo é uma foto de imagem de pomba-gira seguida pelas frases: “A pomba-gira causa em muitas mulheres o câncer de útero, ovário, frigidez sexual e outras doenças. À sua

atuação atribuem-se comportamentos ligados a práticas sexuais ilícitas e outras situações ligadas à sensualidade pecaminosa” (MACEDO, 1996, p. 36).

Mas o maior impacto do livro contra as religiões afro-brasileiras são as imagens da sacralização dos animais que são apresentadas por Edir Macedo como prova que estas religiões são “sangrentas”, “selvagens” e “primitivas”. As fotos de uma sacralização animal feita sobre a cabeça de uma iniciada e de fiéis ajoelhados diante de um altar apresentam as seguintes legendas: “A feitura da cabeça! Nesse estágio o adepto já fez um pacto com os demônios. Só Jesus poderá libertá-lo” (MACEDO, 1996, p. 77).

Silva (2007) destaca a força política que parlamentares evangélicos e aliados dessas Igrejas têm influenciado nessa perseguição espiritual. O autor afirma que os “políticos evangélicos, aproveitando-se do poder decorrente deste campo, vêm articulando ações antagônicas ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.” (SILVA, 2007, p. 220). Um exemplo é o caso do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul, que por pressão desses políticos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, foi acionado na tentativa de criminalizar os sacrifícios rituais das religiões afro-brasileiras, tendo até uma mãe de santo sendo condenada por tal prática. Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

Essa estratégia utilizada pelos neopentecostais está de acordo com o que Boaventura (2006) destacou como sendo uma das tensões dialéticas, que está em crise, da modernidade ocidental: a tensão do Estado e da Sociedade Civil. Segundo o autor:

o Estado moderno, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, é potencialmente um Estado maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o outro do Estado, auto-reproduz-se através de leis e regulamentações que dimanam do Estado e para as quais não parecem existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. Mas, por outro lado, a sociedade civil, uma vez politicamente organizada, pode usar as mesmas regras para impor ao Estado igualmente sem limites aparentes e pela mesma via legislativa e regulamentar, que lhe devolva a capacidade de se auto-regular e auto-produzir. Nestas condições não admira que o que, num dado momento histórico ou numa dada conjuntura política, é considerado como sendo domínio próprio do Estado, possa, noutro momento ou conjuntura, ser considerado domínio próprio da sociedade civil. Nas três últimas décadas tornou-se ainda mais claro que, à luz disto, a distinção entre Estado e sociedade civil, longe de ser um pressuposto da luta política moderna, é o resultado dela. A tensão deixa, assim, de ser entre Estado e sociedade civil para ser entre interesses e grupos sociais que se reproduzem melhor sob a forma de Estado e interesses e grupos sociais que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil. E sendo assim, o âmbito efectivo dos direitos humanos torna-se inerentemente problemático. (BOAVENTURA, 2006, p. 435)

Aber e Tatagiba (2015) vêm essa reprodução de grupos de interesse no Estado como ativismo institucional. Este tipo de ativismo é realizado por sujeitos que possuem cargos no governo e que possuem ligação com movimentos sociais - neste caso grupos religiosos - com o objetivo de “avançar as agendas políticas ou projetos propostos pelos movimentos” (ABERS; TATAGIBA, 2015, p. 74).

A expansão social e política dos neopentecostais é um exemplo claro desse ativismo que está influenciando tanto a sociedade civil – pelo poder que possuem nas emissoras de TV - quanto o Estado em relação aos direitos das religiões afro-brasileiras. Com leis como a do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul, que foi escrita e defendida pela bancada evangélica do Estado²⁴, esses grupos de interesses estão limitando exclusivamente os direitos dos afro-religiosos sem desprezar as regras democráticas de produção de leis.

A reação dos afro-religiosos ocorreu, segundo Silva (2007), através de protestos, mas ele destaca que foi de forma desarticulada, pois estas não possuíam uma organização nacional por exemplo. Mas essa mentalidade vai começar a mudar, principalmente após o episódio do “Chute na Santa”. Esta foi uma agressão a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, feita por um bispo da Universal durante um programa televisivo que motivou a reação de vários segmentos da sociedade brasileira, colocando a igreja neopentecostal em uma situação difícil.

O episódio foi exemplar para as religiões afro-brasileiras porque mostrou para estas que quando os ataques neopentecostais dirigiam-se diretamente aos símbolos de uma religião hegemônica, como o catolicismo, sua eficácia era reduzida. O que não ocorre com os ataques às religiões afro-brasileiras que, em geral, têm se mostrado eficazes tanto na conversão de adeptos, como no comprometimento da imagem pública desta religiosidade. E por outro lado, mostrou aos adeptos afro-brasileiros a necessidade de reagirem de forma cada vez mais organizada para tentarem preservar a relativa aceitação e legitimidade conquistadas. A partir de então, iniciou-se a formação de movimentos e organizações de defesa das religiões afro-brasileiras e no âmbito jurídico, ações legais foram impetradas por pais e mães de santos contra pastores e igrejas de acordo com Silva (2007).

²⁴ Estudo realizado na monografia: VELECI, Nailah Neves. *Religiões Afro-Brasileiras - O conflito entre liberdade de culto e os direitos dos animais*. Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília. 2015

Este episódio é também um indício que a perseguição às religiões afro-brasileiras e a negligência estatal não se tratam apenas de intolerância religiosa, mas de racismo religioso. Não é um problema apenas com o que é pregado espiritualmente por estas religiões afro-brasileiras, mas também um ataque a toda sua estrutura que difere da estrutura ocidental cristã.

Os afro-religiosos adotaram uma nova estratégia para garantir os seus direitos: a defesa que além de religiões, estes são povos tradicionais. Isso porque concluíram que a formação sociocultural católica da nação e o projeto expansionista dos neopentecostais na política e na sociedade, e conseqüentemente na expansão dos valores cristãos impostos nas legislações e nas decisões jurídicas; e que os ataques aos seus templos, a demonização de suas entidades, a perseguição aos seus adeptos e etc., constituem um projeto de combate a sua estrutura contra hegemônica.

Capítulo 2 – Os obstáculos para o exercício dos direitos e garantias fundamentais dos afro-religiosos

A Constituição Federal de 1988 prevê em seu art.5º, inciso VI, que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Neste capítulo abordarei os obstáculos encontrados pelos afro-religiosos para exercerem essa liberdade de consciência e crença nas instituições de ensino que possui uma influência doutrinária católica desde o seu surgimento no país, mostrarei como o ativismo institucional neopentecostal está colocando em risco o exercício dos cultos e a forma de sociabilidade dos povos de anto através da proibição de sacrifícios dos animais em rituais religiosos e como o silêncio dos juristas em relação aos casos da não aplicação de imunidade tributária a terreiros coloca em risco a proteção dos locais de culto. Em contra partida, apresentarei as estratégias adotadas pelos povos de terreiro para sobreviverem de acordo com seus costumes e tradições diante dessas violações de seus direitos.

Usarei como exemplos, para o diálogo com a literatura, as experiências do povo de santo do *Ilê Asé Orisá D'ewi*.

2.1 - Os obstáculos para liberdade de consciência e de crença

2.1.1 - O eurocentrismo do ensino brasileiro

O currículo é uma área de construção e reprodução social onde o conhecimento e a cultura são selecionados de acordo com o que os grupos dominantes consideram socialmente válidos (MUNIZ; GONÇALVES, 2015, p. 3).

A perspectiva da Colonialidade do Poder de Quijano (2000, p. 1) nos explica como foi construído esse pensamento dos grupos dominantes sobre o que é o socialmente válido. Nessa perspectiva que tem a invenção da raça junto com a invasão da América como instrumento extremamente eficaz de dominação social, tem o eurocentrismo como um dos carros chefes dessa dominação. Segato (2013, p. 47- 48) explica que o eurocentrismo consiste numa distorção favorável aos ideais do europeu branco sobre o modo de produzir sentido, explicações e conhecimentos. Trata-se de um

conhecimento que reproduz o sistema de exploração capitalista e que determina os critérios de valores as pessoas e aos produtos. É a determinação de hierarquia que perpassa diversas áreas: “pré-capital/capital; tradicional/moderno; Ocidente/Oriente; primitivo/civilizado; mítico/científico; irracional/racional”.

Nossas instituições, principalmente as políticas, jurídicas, midiáticas e educacionais são impregnadas por esse ideal eurocêntrico que estipula como os melhores modelos de educação, de sistemas políticos e judiciários e padrão de vida aqueles advindos da Europa. Determinam também que o conhecimento racional e científico é aquele que é escrito, em oposição ao conhecimento transmitido oralmente por outros povos como os africanos e indígenas. Essa perspectiva estipula que há uma evolução entre os povos sendo o europeu o mais desenvolvido e a meta desejável para os demais.

O eurocentrismo está no desenvolvimento da disciplina, que é um elemento organizador do currículo que de acordo com Muniz e Gonçalves (2015), está condicionado a fatores internos e externos.

Os fatores internos dizem respeito às condições de trabalho na área, como os critérios epistemológicos e metodológicos, a ciência de referência, o aparato acadêmico-científico, as associações profissionais, o trabalho docente e a produção editorial. Os fatores externos, por sua vez, “estão diretamente relacionados à política educacional e ao contexto econômico, social e político que a determinam”. O peso e influência de cada um desses fatores dependem do nível de desenvolvimento em que a disciplina se encontra, de sua relação com o campo educacional. (SANTOS, 1990, p. 21 apud MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 3-4).

Apresentaremos a seguir com o processo histórico nas escolas públicas e privadas como a Igreja Católica influenciou hegemonicamente os fatores internos e externos para a aplicação da disciplina de Ensino Religioso – consequentemente o ensino dos valores morais cristãos - e como a intersecção disso com a ausência da história do negro, e do próprio negro em alguns momentos, nas escolas influenciou o racismo religioso para com as religiões afro-brasileiras. O ensino do cristianismo e dos valores cristãos passa transversalmente por diversas disciplinas (história, literatura, arte, geografia e etc.), mas como o conteúdo é muito vasto e às vezes velado, optei pela escolha do Ensino Religioso, pois este permite identificar o conteúdo defendido e a força do movimento ao longo dos anos de forma explícita.

2.1.1.1 – Processo histórico

Em 1549 chegava ao Brasil, com a expedição de Tomé de Souza, os primeiros padres jesuítas, representantes da Companhia de Jesus, que tinham por missão catequizar, difundir o catolicismo e ensinar a língua portuguesa e espanhola aos povos indígenas e posteriormente aos povos africanos com o objetivo de civilizá-los através da adesão a religião (CALEGARI, 2014, p.2-3; SOUZA, 2006, p. 1214). Tratava-se de formas de controle desses povos através da fé.

Os métodos de ensino tinham como referências na época os métodos escolásticos, uma linha da filosofia da Idade Média, que tinha grande influência cristã e buscava harmonizar a fé e a razão. Tinha como pensadores os filósofos Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona (CALEGARI, 2014, p.5).

Posteriormente, foi necessário criar uma nova frente de ensino para educação dos filhos dos portugueses onde foi introduzido o plano de estudos de Manoel da Nobrega que continha conteúdo de português, catequese cristã e alfabetização. Mais tarde Inácio de Loyola introduziu humanidades, filosofia e teologia no programa educacional chamado de *Ratio Studiorum*. Em relação à questão profissional eles possuíam conteúdo sobre agricultura, mas a formação mais especializada era deixada para ser concluída em Portugal ou Europa (CALEGARI, 2014, p. 9). Essas aulas tinham um formato de aulas avulsas (SILVA, 2005, p. 68).

Por prestarem o serviço civilizatório exigido por Portugal, os padres jesuítas foram os únicos responsáveis pela educação no Brasil até 1759. Em 1759 estava em vigor o Regime Absolutista em Portugal e no Brasil isso gerou conflito porque a Igreja tinha muito poder, então Marquês de Pombal - representante do Despotismo Esclarecido e do ministro do reino de Portugal, numa forma de centralizar o poder e fazer reformas - expulsou os 670 jesuítas que estavam no país e mandou fechar os colégios (CALEGARI, 2014, p. 8).

Em 1808, com a instalação da Coroa Portuguesa no Brasil, as aulas passam a ser seriadas e divididas entre primário-secundário e superior. As primárias eram diferenciadas por gênero e disciplina: os homens tinham aulas de leitura, escrita, cálculos, história do Brasil, princípios morais e doutrina religiosa católica; e as mulheres tinham aulas de leitura, escrita, cálculo elementares, prendas domésticas e doutrina religiosa católica. Para frequentar as escolas era necessário ser cidadão brasileiro, por tanto, os escravizados eram proibidos por lei a frequentá-las, pois o art.

6º, inciso I da Constituição de 1824 só considerava brasileiras as pessoas livres (SILVA, 2005, p. 68). As aulas de ensino religioso permaneceram sob a perspectiva de ensino da religião oficial do Estado, estipulada pela Constituição de 1824.

Em 1854 foi instituído o Decreto 1.331-A de 17 de fevereiro de 1854 (Reforma Couto Ferraz) que previa a obrigatoriedade da escola primária para crianças maiores de 07 anos, sendo proibidas crianças menores de 5 anos, maiores de 15 anos (art. 70), escravos e crianças com doenças contagiosas e não vacinadas (art. 69). Esta lei além de prever a proibição das crianças escravizadas e conseqüentemente também previa a proibição de negros adultos livres ao vetar a entrada de maiores de 15 anos nas escolas.

Apesar de proibidos de frequentarem as escolas, é de conhecimento histórico a existência de negros alfabetizados e multilíngues, como, por exemplo, Luiz Gama. A hipótese é que essa alfabetização ocorria entre eles dentro dos grupos secretos, como os terreiros e quilombos. Silva (2005, p. 69-70) levanta hipótese que os primeiros negros, especialmente mulheres, a se alfabetizarem para posteriormente ensinar aos outros teriam aprendido: a) por meio da observação silenciosa das aulas das sinhás-moças e da instrução religiosa dos padres; b) africanos minas podem ter sido alfabetizados em árabe; e c) contratação de professores particulares por senhores que esperavam lucrar com escravizados alfabetizados.

Com a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, a separação da Igreja e do Estado e o aumento de grupos protestantes e liberais dá início no Brasil à defesa de um ensino laico e universal. A Igreja Católica não aceitando essa perda, reúne todo o seu poder para influenciar no campo educacional e defender o Ensino Religioso, obtendo sucesso em 1931 com a Reforma Francisco Campos (Decreto de 30 de Abril de 1931). Esta foi à primeira reforma educacional de cunho nacional e instituiu em seu art.153 que o Ensino Religioso seria facultativo e de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais. (MUNIZ; GONÇALVES, 2015, p. 5-6; SOUZA, 2006, p. 1216).

A Constituição de 1934 ratificou a Reforma Francisco Campos e desde então o Ensino Religioso é contemplado em todas as Constituições e Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), tendo como protagonismo as lideranças da Igreja Católica nas constantes negociações, ajustes e pressão social (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 6).

Sobre a participação da população negra nas escolas, Silva (2005, p. 71) destaca que esta teve sua presença sistematicamente negada, pois as escolas não

proporcionavam condições materiais e objetivas (valorização num emprego pela alfabetização, por exemplo) para a população negra.

Neste cenário, podemos concluir que o Ensino Religioso de acordo com as confissões religiosas do aluno não incluía as religiões afro-brasileiras, tanto pelo fato de a maioria dos adeptos destas religiões não estarem nas escolas quanto pelo fato de que na época tais crenças não eram reconhecidas como religiões.

Preenchendo o espaço deixado pelas escolas públicas na vida da população negra, as escolas profissionalizantes e técnicas cumpriram o papel da alfabetização. Estas são impulsionadas pelo desenvolvimento industrial da época que instalava grupos escolares em bairros operários com o objetivo de formação de um mercado interno com mão-de-obra qualificada. Nos anos 30 os cursos técnicos chegaram a se equiparar aos cursos secundários (SILVA, 2005, p, 72-73).

Essas escolas proporcionaram a escolarização profissional e superior de uma pequena parcela da população negra. Essa intelectualização oportunizou a criação de movimentos negros como a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em São Paulo, no ano de 1930, e do Teatro Experimental do Negro (TEN), criado no Rio de Janeiro, em outubro de 1944, que além de serem movimentos políticos que lutavam por direitos dos negros, também foram instituições voltadas para a alfabetização da população, principalmente dos negros adultos (SILVA, 2005, p, 73; ROMÃO, 2005, p. 117).

Destaca-se a perspectiva educativa afrocentrada e decolonial do Teatro Negro em contrapartida a educação eurocêntrica da época das escolas públicas, onde a história negra era totalmente apagada (ROMÃO, 2005, p. 119). Essa perspectiva buscava trazer à luz a contribuição do negro e da cultura negra na formação do país.

Em 1961 é instituída a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 4.024 de 20 de Dezembro de 1961) onde em seu art. 97, além de prevê o ensino religioso como facultativo prevê também que este não dará ônus aos poderes públicos e que cabe às autoridades religiosas o registro dos professores.

Nesta etapa, o Estado sob a justificativa da laicidade, se abstém de fiscalizar o conteúdo e os profissionais do ensino religioso, deixando o dever nas mãos das autoridades religiosas, que na época continuavam sendo a Igreja Católica.

A partir dos anos 1980 começa a ter no Brasil uma diminuição de católicos e aumento de evangélicos e com estes, um fortalecimento do discurso pela pluralidade religiosa que quebra a hegemonia católica – mas permanece a hegemonia cristã – na

definição do modelo de Ensino Religioso, que era até então de caráter confessional católico (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 6).

Apesar disso a Igreja Católica permanece tomando a frente nos debates sobre o ensino, criando grupos e realizando encontros para pensar a disciplina. Em 1985, a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) cria o Grupo de Reflexão de Ensino Religioso (GRERE), para se organizar para o processo Constituinte, obtendo posteriormente o sucesso de o Ensino Religioso ser a única disciplina mencionada na Constituição de 1988 (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 6-7).

Preparando-se para os debates da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei 9.394 de Dezembro de 1996, criou-se o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), sob a liderança da CNBB. O Fórum tinha como objetivo conseguir a remuneração dos professores por parte do poder público que até então se isentava do ônus deste ensino e a elaboração de um currículo básico para a disciplina. Não obtiveram sucesso na LDB de 1996 em relação à remuneração dos professores, mas determinaram que a matéria continuasse facultativa e seu conteúdo seria de caráter confessional ou interconfessional, estipulado pelas entidades religiosas e os professores também seriam credenciados por estas instituições.

Após a aprovação da LDB, o Fórum organizou ainda em 1996, o I Seminário de Capacitação Docente e elaborou os Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso (PCNER), que foram apresentados ao Ministério da Educação e Cultura²⁵ (MEC) para serem inclusos nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). O MEC rejeitou o PCNER, mas como havia brechas na lei que dava o direito da estipulação do conteúdo as entidades religiosas, o Fórum publicou os PCNER, em 1997, pela editora católica Ave-Maria (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 8-9).

Mesmo não sendo reconhecidos pelo Ministério da Educação, os Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso (PCNER) representam um marco na história da disciplina Ensino Religioso no Brasil, que segundo Muniz e Gonçalves (2015):

pela primeira vez, ela [disciplina] recebeu uma sistematização metodológica e epistemológica que se constitui em referência nacional para o trabalho nas escolas públicas. Além disso, a publicação apresentou um novo paradigma de ensino religioso, fundamentado no estudo cultural desse fenômeno e assentado nos eixos: Culturas e Tradições Religiosas, Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís, Teologias, Ritos e Ethos, os quais buscam dialogar com outras áreas do conhecimento, como a história, a filosofia e a sociologia,

²⁵ Atualmente o MEC é apenas Ministério da Educação.

sinalizando a intenção de dotar essa disciplina de caráter científico, com uma identidade. (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, p. 9).

Toledo e Amaral ressaltam que os Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso, apesar de apresentarem grandes mudanças metodológicas em relação ao ensino religioso, não vão contra as vontades da Igreja Católica, pois vários dos princípios apresentados nos Parâmetros podem ser encontrados nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja Católica no Brasil (1995-1998) como o secularismo, o pluralismo religioso e o diálogo “como orientações práticas a partir de um esquema teológico” (TOLEDO e AMARAL, p. 9).

Com base nesses parâmetros de caráter mais cultural e sem proselitismo²⁶ do conteúdo do Ensino Religioso, em 1997, é instituída a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que altera a redação do art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, para garantir a remuneração dos professores de Ensino Religioso pelos órgãos públicos e estipula que cabe aos sistemas de ensino a regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino e as normas para a habilitação e admissão dos professores. Sendo que estes sistemas devem ouvir as entidades civis, constituídas pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Ao passar a responsabilidade de montagem do conteúdo e escolha de professores aos sistemas de ensino e a sociedade civil o Estado possibilitou uma diversidade de orientações estaduais e municipais sobre a temática. Em relação a essa problemática, o Conselho Nacional de Educação se pronunciou acerca da formação de professores para a disciplina por meio do Parecer n.097/99. De acordo o Parecer,

a diversidade de crenças religiosas da população brasileira e a diversidade das orientações estaduais e municipais impossibilita a previsão de uma diretriz curricular uniforme para uma licenciatura em Ensino Religioso. Nesse sentido, o Parecer resolveu que não compete a União “autorizar, nem reconhecer, nem avaliar cursos de licenciatura em Ensino Religioso, cujos diplomas tenham validade nacional” (MUNIZ e GONÇALVES, 2015, 10-11).

Isso retira da responsabilidade do Estado o dever de fiscalizar essas disciplinas e as religiões afro-brasileiras encontram aí um grande obstáculo porque os professores

²⁶ A estratégia do Fórum foi mudar a interpretação do conceito de religião, substituindo o “sentido tradicional de religião, que é ‘religar’ a Deus para o sentido de ‘reler’, ou seja, religião no sentido de releitura” (TOLEDO e AMARAL, p. 4).

tem a liberdade de escolherem o que vão falar e devido o histórico católico e o crescente de neopentecostais as religiões afro-brasileiras são preteridas ou demonizadas.

Numa busca para reverter essa realidade educacional, em 2001 o Brasil participou da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas realizada em Durban, na África do Sul e assinou o Plano de ação contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e intolerâncias correlatas. Como consequência desse comprometimento, da pressão dos movimentos negros ao longo do século XX e da previsão constitucional de 1988, em 2003 foi instituída a Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que previa a obrigatoriedade do ensino da Cultura e História afro-brasileira²⁷ no ensino fundamental e médio das escolas públicas e privadas de forma transversal nas matérias, principalmente em Artes, Literatura e História.

Em 2004, o Conselho Nacional de Educação aprovou o Parecer CNE/CP 003/2004, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. O parecer justifica a necessidade da implementação da política com o objetivo de reconhecer e valorizar a história, a cultura e a contribuição dos negros na sociedade brasileira, visando desconstruir o mito da democracia racial brasileiro (BRASIL, 2004).

A implementação dessa lei, possibilitou pela primeira vez, a garantia do ensino sobre as religiões afro-brasileiras nas escolas. Entretanto, ela encontra muita resistência até hoje na sua aplicação, devido principalmente à questão das religiões afro-brasileiras que são invisibilizadas ou demonizadas por professores e diretores de outras crenças religiosas, principalmente neopentecostais. Há também a crítica de que esta lei foi uma imposição política que tirou a flexibilidade curricular e a liberdade das escolas. Uma das repostas a crítica de imposição política é a proposta de Escola sem Partido, que trataremos mais à frente.

2.1.2 - A ocultação religiosa da criança candomblecista

Ao contrário da educação das crianças ocidentais que são tratadas como não adultos, as crianças do Candomblé são educadas de modo equânime aos adultos. Sua educação é de valorização da ancestralidade, do respeito a todas as diversidades (sexual,

²⁷ Esta lei abriu precedentes que em 2008 possibilitaram a aprovação da Lei Nº 11.645, de 10 Março de 2008 que prevê a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Indígena".

gênero, etnia). O processo de aprendizagem ocorre pela transmissão oral, pela observação e pela prática. As crianças aprendem, mas também ensinam; são alunas e professoras dentro do terreiro. São “sujeitos ativos no processo de desenvolvimento pessoal e no compartilhamento cultural” (QUEIROZ, 2015, p. 38).

Stela Guedes Caputo (2012) estudou, por 20 anos, crianças de terreiros do Rio de Janeiro e suas relações com a escola. Ela constatou a recorrente negação ou omissão do pertencimento da religião por parte das crianças. Em entrevista com professores, coordenadores e diretores das escolas, Caputo identificou o desconhecimento destes sobre o pertencimento religioso das crianças e da realização de práticas religiosas cristãs que iam desde festas e orações até doutrinação nas aulas de religião.

Algumas crianças demonstraram ter medo da escola devido a essa discriminação, medo da professora que “passava óleo unguento na testa [...] para que todos ficassem mais tranquilos e para tirar o diabo de quem fosse do candomblé” (Caputo, 2012, p. 197).

Diante da necessidade de omissão da religião, alguns preceitos religiosos são camuflados no ambiente escolar como formas de gestos da religião, o uso de vestimentas e adereços (QUEIROZ, 2012, p. 105), outra estratégia muito recorrente é a realização das obrigações de santo no período das férias.

No Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) os professores representam 11% dos agressores e a escola 7% dos locais onde houve intolerância ou violência religiosa denunciadas nas Ouvidorias. Analisando os processos que chegam ao Judiciário à escola passa a ser o segundo local onde ocorrem mais violações de direitos, representando 25% dos casos (RIVIR, 2016).

Segundo o RIVIR (2016) os casos mais apontados são os de professores ou diretores evangélicos que se negam a dar aulas sobre a história das religiões afro-brasileiras ou quando estes utilizam a temática para demonizar tais crenças.

É importante ressaltar que nesse relatório há uma disparidade nas porcentagens das vítimas de agressão. Quanto mais institucionalizado é o órgão analisado pelo relatório, mais se diminuía a presença de afro-religiosos e se aumentava a de evangélicos. Na análise de denúncia por reportagens os afro-religiosos aparecem como 53% das vítimas e os evangélicos 8%; nos dados da ouvidoria o povo de santo aparece como 27% enquanto que os evangélicos sobem para 16%; e nos processos os afro-religiosos caem para 7%, enquanto os evangélicos aparecem com 11% e os adventistas com 45% (RIVIR, 2016). Isso ocorre devido tanto pela desconfiança do povo de santo

pelo Estado, quanto pelo próprio racismo religioso estrutural das instituições que recebem estas denúncias e que se negam a tratar casos de intolerância religiosa praticados contra o povo de santo com essa tipologia de crime. Tratarei disso mais a frente quando for falar do silêncio do judiciário.

Essa negligência sobre o racismo religioso que ocorre nas escolas, tanto por parte dos alunos, quanto por parte dos professores e funcionários podem causar vários danos. Higinio (2011), diz que:

Para a criança, o ambiente escolar pode ser o espaço para a sedimentação da sua identidade, cuja construção se inicia no seio familiar, ou ainda, pode vir a ser o palco onde a construção da sua identidade nega suas heranças culturais, abala sua integridade psicológica, física e moral, caso o espaço escolar seja hostil às suas referências culturais. (HIGINIO. 2011, p. 11)

No Ilê Asé Orisá D'ewi, é perceptível a preocupação da comunidade religiosa e principalmente do Babalorixá Lilico de Oxum quando se é necessário realizar a feitura de santo²⁸ de uma criança ou adolescente. Os filhos da casa explicam que esse receio ocorre principalmente por medo de utilizarem o fato dessa criança está no terreiro fazendo suas obrigações religiosas para criminalizá-los, e conseqüentemente a religião, sob justificativa de cárcere privado, exploração de trabalho infantil, exposição a atos de crueldades (argumento utilizado por parlamentares evangélicos na defesa da proibição de sacrifício de animais em rituais religiosos) e etc. E esse medo da intervenção do Estado que não compreende as obrigações religiosas aumenta quando a criança é de filhos de pais separados onde um dos pais não é da religião afro-brasileira e proíbe a criança de fazer santo.

Estes casos são complicados, porque no Candomblé, quando você é apontado pelo orixá, você deve fazer o santo. Mãe Neta, que é a *famo* de Xangô mais velha da casa e também irmã carnal de Pai Lilico conta que na sua época, ela chegou a *bolar*²⁹ umas duas vezes e sempre corria para não fazer, pois era mãe de quatro filhos, tinha que trabalhar para ajudar o marido, entre outras dificuldades que o mundo ocidental impõe. Mas na terceira vez que *bolou* ela só acordou um dia depois, sendo informada que estava no meio da obrigação de seu santo e que ficaria ali por três meses. Ela conta que ficou desesperada com tal informação, mas também ficou impressionada como seu

²⁸ Processo de iniciação religiosa do Candomblé.

²⁹ Ser apontada pelo orixá para fazer santo, a pessoa fica em estado imóvel, onde o orixá é que ocupa o corpo.

orixá, Xangô, resolveu tudo para que ela pudesse fazer o santo. *Yá* Neta conta que não tinha dinheiro para os bichos necessários, nem para comprar a roupa nem nada, mas que presentes e dinheiro foram chegando de amigos distantes, de filhos de Xangô que queriam presenteá-lo e que no fim deu tudo certo. A época era por volta de 1970, mãe Neta entrou para a iniciação no fim de dezembro e saiu no dia 2 fevereiro, dia conhecido atualmente no Brasil como dia de Yemonjá, que é o segundo orixá de cabeça da *Yá*.

Uma curiosidade contada por mãe Neta e que reflete muito bem umas das estratégias de camuflagens do Candomblé na década de 70 e 80 é a obrigação que todo *yawo* da casa de Pai Lilico deveria frequentar a Igreja durante o seu um ano de obrigação. Ela conta que tal exigência mudou quando o padre da Igreja que eles frequentavam foi transferido e o novo sacerdote não aceitava mais a presença dos afro-religiosos na Igreja³⁰.

Na década de 90, com os assentamentos ao redor do terreiro, também vieram as Igrejas Evangélicas para o local e estas começaram a pregar contra o terreiro. Tive a chance de observar algumas conversas dos jovens do terreiro que relatavam algumas experiências dentro destas Igrejas. Alguns comentaram que vão por pressão de familiares ou amigos e que sempre escutam os pastores falando mal do terreiro e dos filhos de Pai Lilico. Indaguei o grupo sobre a hipótese de suas entidades incorporarem dentro dessas Igrejas e a resposta unânime é que sairiam correndo por medo do que os crentes poderiam fazer com eles enquanto estivessem incorporados. Diferente do caso relatado por mãe Neta, atualmente não há nem obrigação e nem incentivo para se frequentar a Igreja, assim como também não há nenhuma restrição.

Sobre iniciação, temos também o relato da *dofona* de Yansã que fez santo em 2011. Sua feitura teve que ser programada com o babalorixá devido ela ter apenas 14 anos e ainda frequentar a escola. Sua obrigação ocorreu em dezembro e ficou praticamente um mês recolhida no quarto de santo. Com o início das aulas do primeiro ano do ensino médio a *dofona* conta que usava uma touca, pois uma das obrigações religiosas é não deixar a cabeça descoberta, o normal é o uso do *ojá*, mas para disfarçar o uso da touca é comum. Também utilizava suas contas atravessadas por baixo da roupa para não mostrar. Mas ela não conseguiu disfarçar por muito tempo na escola, devido o ritual que tinha que fazer para passar em portas (girar ou passar de lado toda vez que se

³⁰ Detectamos aqui as diferentes abordagens da Igreja Católica para com as religiões afro-brasileiras relatada no primeiro capítulo.

passa por uma porta) e para se sentar (abaixar-se três vezes antes de sentar). Muitas perguntas surgiram dos colegas por causa dessas peculiaridades e a touca foi proibida pela escola por não ser parte do uniforme. A *dofona* relata que começou a ser rejeitada pelos colegas da sala, pois estes diziam que ela era macumbeira e pertencia a uma religião demoníaca. Mas conta com orgulho que isso não a deixou se abater e que apesar de algumas adaptações necessárias, ela conseguiu cumprir seus preceitos religiosos.

Outro caso importante é o do *dofonitinho* de Obaluaê que fez obrigação de santo em julho de 2016. Seu barco ficou recolhido por três semanas, porque o *dofonitinho* deveria voltar às aulas na escola pública em agosto. Logo após sua saída do quarto de santo, foi necessário pedir permissão para seu orixá para que o babalorixá retirasse antes do tempo o *kelê* – uma jóia religiosa, em formato de colar, que protege o recém-iniciado e que deve ser usada por três meses. Uma das dificuldades na escola, relatadas a mim pelo *dofonitinho*, era a participação na aula de educação física, onde ele relata que estava matando porque o professor queria obrigá-lo a correr e ele, como estava de preceito por três meses, não poderia realizar tal atividade e o professor não entendia isso. Mas ele faz questão de contar que mesmo sem o *kelê*, ele está seguindo suas obrigações religiosas.

Esses três casos relatados pelos filhos do Ilê Asé Orisá D’ewi ilustram bem como com o passar do tempo fica cada dia mais difícil de seguir os preceitos religiosos fora do terreiro, principalmente para as crianças e adolescentes. Por isso há uma resistência em se fazer santo em menores, tanto pelo medo da criminalização que falamos antes, quanto pela dificuldade para se seguir as obrigações corretas. Mas por outro lado, vemos o orgulho dos filhos de santo em dizer que apesar das dificuldades impostas pelo mundo ocidental eles conseguiram seguir suas obrigações, conseguiram passar por essa etapa respeitando seus ancestrais e mesmo as partes que tiveram que adaptar para se esconder e não ser retaliado (seja insultos ou punições por faltar aula) os filhos de santo dizem que estão bem com o seu orixá, que a entidade entendeu porque eles não cumpriram tal ato de forma correta.

É perceptível ver que as regras que importam a esse povo são as regras que seus orixás estipulam e não as regras estatais. Eles se adequam as regras estatais que os orixás abrem mão, as que este não aceitam mudar os filhos de santo transgridem.

2.1.3 - Escola sem partido

O Movimento Escola Sem Partido foi criado em 2004 pelo procurador de estado de São Paulo, Miguel Nagib. Insatisfeito com uma analogia feita pelo professor de sua filha que comparou Che Guevara a São Francisco de Assis para exemplificar pessoas que abriram mão de tudo por uma ideologia, o procurador escreveu uma carta à escola e aos outros pais reclamando e não obteve apoio nenhum, inconformado criou um site para denúncias de “doutrinação de esquerda” dos professores. O site apresenta análises e críticas pedagógicas, reportagens sobre o tema e possui um modelo de notificação extrajudicial para que os pais ofendidos por alguma observação de professores possam utilizar (T.B., 2016).

O movimento tem duas críticas como base: a "doutrinação política e ideológica dos alunos por parte dos professores" e a "usurpação dos direitos dos pais na educação moral e religiosa de seus filhos" (T.B., 2016).

A segunda parte da crítica do movimento é o que nos interessa, pois como mostramos, desde o início da história do Brasil há uma clara doutrinação católica nas escolas, tendo esta perdido sua hegemonia para os neopentecostais no fim do último século, mas permanecendo ainda uma hegemonia cristã nas escolas. O que mudou em 2003/2004 é a obrigatoriedade de uma história não eurocêntrica, a história e a cultura afro-brasileira e conseqüentemente a abordagem cultural das religiões afro-brasileiras que sempre foram demonizadas pelas Igrejas cristãs, que além de serem religiões de matrizes africanas e indígenas trazem consigo valores “contrários” aos cristãos como liberdade sexual, respeito à identidade de gênero e orientação sexual entre outros que para o movimento Escola sem Partido configuram em doutrinação e desrespeito aos direitos dos pais em educarem seus filhos dentro de princípios morais e religiosos que estes acham adequados.

O Movimento Escola Sem Partido começou a chamar atenção no ano de 2014, ano da aprovação do Plano Nacional de Educação (2014-2024)³¹ e chegou ao conhecimento da família política Bolsonaro que apresentou um anteprojeto escrito por

³¹ A Emenda Constitucional nº 59/2009 (EC nº 59/2009) mudou a condição do Plano Nacional de Educação (PNE), que passou de uma disposição transitória da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) para uma exigência constitucional com periodicidade decenal, o que significa que planos plurianuais devem tomá-lo como referência. O plano também passou a ser considerado o articulador do Sistema Nacional de Educação, com previsão do percentual do Produto Interno Bruto (PIB) para o seu financiamento. Portanto, o PNE deve ser a base para a elaboração dos planos estaduais, distrital e municipais, que, ao serem aprovados em lei, devem prever recursos orçamentários para a sua execução. (BRASIL, 2014, p. 5)

Nagib como o Projeto de Lei 2974/2014 na Assembleia Estadual do Rio de Janeiro, em nome do parlamentar Flávio Bolsonaro (PSC). Posteriormente o texto foi adaptado para o nível municipal e o parlamentar Carlos Bolsonaro (PSC), outro irmão da família, apresentou o Projeto de Lei Nº 867/2014 na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro.

Á nível federal foi o deputado Erivelton Santana (PSC/BA) que apresentou o Projeto de Lei nº 7180 de 2014 que prevê que “entre os princípios do ensino o respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, dando precedência aos valores de ordem familiar sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa”. O projeto está aguardando instalação de Comissão Temporária. Foram pensados a ele:

- PL 7181/2014 – Torna o Escola Sem Partido um dos parâmetros curriculares nacionais em lei com vigência decenal. Autor: Erivelton Santana - PSC /BA
- PL 867/2015 - Inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o "Programa Escola sem Partido". Autor: Izalci Lucas- PSDB /DF
- PL 1859/2015 - Acrescenta Parágrafo único ao artigo 3º da Lei 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação) para proibir disciplinas obrigatórias, facultativas ou complementares sobre gênero e orientação sexual. Autor: Alan Rick - PRB /AC
- PL 5487/2016 - Institui a proibição de orientação e distribuição de livros às escolas públicas pelo Ministério da Educação e Cultura que verse sobre orientação de diversidade sexual para crianças e adolescentes. Autor: Professor Victório Galli - PSC /MT
- PL 6005/2016 - Institui o programa "Escola livre" em todo o território nacional, vetando proibições ideológicas e censura. Autor: Jean Wyllys - PSOL /RJ

Além desses projetos listados, há no território nacional tramitando 11 projetos estaduais e 15 projetos municipais baseados no Movimento Escola Sem Partido (MARINHO, 2016).

Os projetos têm em comum: a) a coibição político-ideológica em sala de aula e nos livros didáticos em defesa de uma neutralidade do ensino; b) a cobrança da educação moral e religiosa de acordo com a convicção dos pais baseando-se no art. 12, §4º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica de 1969) que prevê a defesa do direito dos pais ou tutores de que seus filhos ou pupilos

recebam a educação religiosa e moral de acordo com suas próprias convicções; c) o reconhecimento dos educandos como a “parte mais fraca” na relação de aprendizado; d) e são encabeçadas por parlamentares ideologicamente classificados como de direita e no caso mais específico do Congresso Nacional, membros da Bancada Evangélica.

Os contrários ao Movimento Escola Sem Partido classificam os projetos como censura, defendem que não há pensamento neutro e que os alunos devem ter acesso aos mais variados tipos de pensamento para formarem um senso crítico. Movimentos ALGBTQI pautam principalmente a necessidade de se discutir orientação sexual e perspectivas de gênero nas escolas devido à hegemonia heteronormativa e patriarcal que sempre prevaleceu nos currículos e que causa problemas físicos, morais e psicológicos na sua comunidade. Trata-se do predomínio da perspectiva eurocêntrica que falamos anteriormente.

Em relação à Convenção Americana sobre Direitos Humanos, acredito que há um equívoco ou má-fé na interpretação do art. 12, §4º que prevê:

Artigo 12. Liberdade de consciência e de religião

[...]

4. Os pais, e quando for o caso os tutores, têm direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções.

O artigo não prevê que cabe ao Estado oferecer essa educação religiosa, mas sim, que este não pode proibir que tal educação, que é de cunho pessoal, ocorra. Como o ensino religioso, previsto na Constituição, é facultativo no Brasil, cabe ao Estado oferecer o ensino das diversas religiões, pois os alunos possuem diversas crenças. Assim como cabe ao Estado apresentar os mais variados valores morais, pois os alunos não possuem os mesmo valores.

A problemática do Movimento Escola Sem Partido é que o professor não poderá falar nada em sala de aula, porque sempre terá um pai insatisfeito com o que está sendo ensinado, pois história, geografia, filosofia e sociologia são disciplinas que falam sobre políticas e ideologias, falam sobre valores de diversas culturas. E o ensino religioso nas escolas sempre estará presente nas escolas, pois está previsto na Constituição e em acordos internacionais entre o Brasil e o Vaticano.

Esse movimento que está ganhando força no Brasil é apenas mais um obstáculo para o ensino da história e da cultura afro-brasileira e conseqüentemente é um obstáculo para a liberdade de consciência dos afro-religiosos na escola, pois estes são impedidos

de conhecer fora dos terreiros à história de sua religião e continuam assim sendo obrigados a ouvir de colegas, professores, funcionários e diretores que estes não entendem os preceitos religiosos que o filho de santo tem que seguir ou pior, que são seguidores de um demônio que nem existe em sua fé.

Silva (2007) relatou um caso que exemplifica esse obstáculo nas escolas para as religiões afro-brasileiras:

colocar nos livros escolares as religiões de origem africana ao lado de religiões hegemônicas, como o cristianismo, dando-lhes o mesmo espaço e legitimidade destas últimas, tem gerado, por si só, protestos. Foi o que ocorreu com uma coleção de livros didáticos destinada ao Ensino Fundamental, lançada por uma editora de São Paulo. No volume indicado para a 2a. série, no capítulo “Nossas raízes africanas”, a autora trata da formação das religiões afro-brasileiras, inclusive com exercícios que objetivam que as crianças pesquisem sobre a história dos orixás. Uma coordenadora pedagógica evangélica de Belfort Roxo, Rio de Janeiro, protestou junto à editora, alegando que o livro fazia apologia das religiões afro-brasileiras e que não seria adotado em sua escola, onde a maioria dos alunos e professores, segundo ela, era evangélica. A mesma coleção também gerou protesto na Câmara da cidade de Pato Branco, Paraná, onde um vereador também pastor evangélico denominou a obra de “livro do demônio” e pediu a cassação da coleção. Vale lembrar que o referido material didático foi avaliado e obteve parecer muito favorável, sendo recomendado pelo Guia do Plano Nacional do Livro Didático (PNLD-2004). (SILVA, 2007, p. 220)

2.2 - Os obstáculos para proteção dos locais de culto

Inúmeras foram e são as estratégias de sobrevivência das religiões afro-brasileiras, mas com o passar do tempo o ocultamento que é necessário para a sobrevivência, também se tornou um dos empecilhos para garantia de seus direitos.

2.2.1 – Um pedacinho da África no Brasil: Os terreiros

Os terreiros foram constituídos para ser uma recriação dos territórios africanos, um espaço onde aqueles que foram escravizados e obrigados a deixar sua terra mãe pudessem retornar, só que em solo brasileiro.

Os terreiros de Candomblé são formados pelo barracão, área onde ocorrem as festas aos orixás; cozinha; quartos dos orixás; e os espaços naturais onde estão plantados as ervas e árvores sagradas. Há ainda a necessidade de espaços para atividades específicas como matas fechadas, rios e cachoeiras, encruzilhadas, praias e etc.. Esses são os territórios necessários para o culto do Candomblé.

De Sales Júnior (2015) explica que a territorialização do Candomblé é muito mais que ocupar um espaço físico, é assentar o axé, conectar espaço e tempo, físico e simbólico. É pertencer ao território e não o contrário, é guardá-lo, habitá-lo e impregnar-se dele, porque este espaço não é apenas um espaço material, mas sim a manifestação do orixá, do *asé*. “Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser”.

Não é natural ao culto dos orixás haver limitação de territórios, essa limitação veio da imposição da colonização e evangelização dos corpos negros. Há também a limitação imposta pelo capitalismo e a sua supervalorização da propriedade privada, onde o “acesso a terra é uma forma de dominação social” (DE SALES JÚNIOR, 2015).

Só compreendendo essa relação da comunidade de santo com o seu terreiro e territórios ritualísticos é que é possível analisar a complexidade, às vezes impossibilidade, de mudanças e adaptações exigidas pelo Estado para o desenvolvimento urbano nos locais onde se encontram os templos.

É importante ressaltar que para a “lei do orixá” o dono/dona do terreiro não é o pai ou mãe de santo, mas sim o orixá principal da casa e isso gera muitos conflitos em relação à regularização dos terreiros, pois a cosmovisão ocidental e conseqüentemente a ordem jurídica não reconhece essa particularidade dos terreiros.

O primeiro problema para a regularização e também para o reconhecimento como templo é a característica, devido ao histórico de perseguição, que os terreiros são locais de culto e de moradia, às vezes de muitas moradias. De Sales Júnior (2015) diz que os terreiros foram uma grande solução habitacional na época de industrialização, desenvolvimento urbano e higienização das cidades na década de 1930 a 1950, onde as casas populares eram deslocadas do centro das cidades para as periferias, como por exemplo, a política contra mocambos em Recife em 1930.

Eles foram uma solução, porque são locais historicamente agregadores de pessoas que não tem para onde ir, eles abrigam:

o sagrado e o profano, o templo e a casa, os orixás e as pessoas, o terreiro, após determinado momento, pode representar um dispêndio monetário extremamente baixo por parte da família proprietária, restrito aos gastos de manutenção da moradia e do axé. Todavia, enquanto a situação fundiária dos terreiros de candomblé permanece indefinida, os espaços sagrados dedicados às religiões de matriz africana seguem sem poder usufruir de benefícios, como os concedidos pela Constituição Federal do Brasil, que garante imunidade tributária para os templos religiosos, especialmente a prerrogativa legal que isenta os templos religiosos de pagar o Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU). (DE SALES JÚNIOR, 2015).

O terreiro Ilê Asé Orisá D'ewi é um exemplo dessa agregação do terreiro. O atual território do terreiro foi fundado em 1973, sendo o terceiro lugar onde foi estabelecido.

Yá Neta conta que as primeiras sessões religiosas de seu irmão, Pai Lilico, acontecia em seu apartamento na Asa Norte de Brasília, quando ele ainda tinha 13 anos. As sessões devido o espaço, eram mais consultas da entidade João Boiadeiro Chapéu de Couro e jogos de búzios. Já com 18 anos e certo reconhecimento na região que possibilitou um aumento da freguesia e a presença de clientes com boas condições financeiras (entre eles políticos) a família de Pai Lilico conseguiu construir um terreiro de alvenaria em Águas Claras, ao lado da residência oficial do governador do Distrito Federal, em 1968. Por ser uma área elitizada na época a presença do terreiro ali não durou muito e em 1973 o *asé* do Ilê Asé Orisá D'ewi foi plantado no que hoje é conhecido como Sobradinho II, sendo inaugurado para externos somente em 8 de dezembro de 1975. Yá Neta comenta que quando se mudaram para este local só havia o cemitério e mais nada, que eles tinham que andar quilômetros no escuro para chegar ao terreiro e que foram plantando aos poucos cada árvore, cada erva para aquele Ilê ser o que é hoje. Ela conta que cada filho doava o que tinha, alguns dinheiro, outros braços para trabalhar.

Com a construção das casas dos orixás vieram também a construções de casas dos filhos de santo de Pai Lilico dentro do terreiro. Alguns, por serem de sua família carnal, outros porque não tinham lugar para onde ir. Pai Lilico diz que hoje em dia ele não tem noção quantas pessoas moram dentro do terreiro, pois cada um vai trazendo mais um e como o Ilê Asé Orisá D'ewi é um terreiro de Oxum, uma orixá que é mãe, o babalorixá não tem como expulsar. Eu também encontrei dificuldade de fazer tal contagem, pois se trata de um espaço que está em constante movimentação de pessoas. Algumas vão dormir por alguns dias, outras por apenas alguns meses, mas no geral, aqueles que são mais permanentes no espaço são em torno de quarenta a cinquenta pessoas.

Na década de 90, com a política de assentamentos do Governador Roriz, a região ao redor do terreiro foi loteada sendo transformada em Sobradinho II. Houve diversas invasões a áreas não destinadas a residência, inclusive dentro dos limites do terreiro. Isso gerou tensões entre a comunidade religiosa e o Governo do Distrito Federal que sob pretextos de urbanização foi diminuindo o espaço do terreiro, inclusive, nesse

processo a nascente que é um elemento necessário para o culto de Oxum, dona do Ilê, ficou fora do território. Hoje o espaço está classificado como Área de Interesse Social que ocupa irregularmente uma Área de Preservação Permanente. Devido essa classificação, a Agência de Fiscalização do Distrito Federal (AGEFIS) exige que novas construções dentro dessa área tenham Alvará de Construção e sem esses as construções estão sob o risco de serem demolidas. No mapa a baixo podemos ver o terreiro destacado dentro da linha roxa. Em vermelha são as áreas de Regularização de Interesse Social classificadas pelo governo. Os filhos de santo de Pai Lilico reclamam muito da classificação dessa área, pois para eles quem invadiu o seu território foi o Estado e não o contrário.



FIGURA 1: Mapa de Combate à Grilagem e Ocupações Irregulares. AGEFIS, 2017.

O segundo obstáculo para regularização é a própria noção de propriedade dos candomblecistas. A cosmovisão do Candomblé é pautada por princípios comunitários que se estende para tudo no terreiro porque a noção de propriedade é a inclusiva (BAPTISTA, 2008). Para Baptista, propriedade inclusiva:

reflete um conjunto de relações duradouras e permanentes inscritas no objeto [...]. Na verdade, essa posse e seu uso refletem o conjunto das relações sociais inscritas na configuração social, fornecendo uma série de indicações sobre as relações entre as pessoas e as coisas que circulam no seio daquele grupo ou figuração. (BAPTISTA, 2008, p. 140)

A partir dessa noção de propriedade tudo dentro do terreiro, objetos, animais, indumentárias, elementos da natureza e até as próprias pessoas, não pertencem exclusivamente a alguém, mas sim aos orixás. Os objetos materiais podem ser utilizados

comunitariamente de acordo com a vontade dos orixás. E dizemos que nem as pessoas pertencem a elas próprias, porque elas pertencem aos orixás quando decidem fazer suas iniciações, elas aceitam pertencer e seguir as regras dos seus orixás.

Quando se enterra o *asé*, o pai e mãe de santo se tornam zeladores daquele local e não donos, apesar de serem reconhecidos como donos pela lei civil. Isso fica mais compreensível quando discutimos a sucessão do terreiro. O Código Civil reconhece como herdeiros dos terreiros, na falta de um testamento, os herdeiros do pai ou mãe de santo que são titulares do terreno, mas na “lei do orixá” quem define o sucessor é o orixá da casa e isso ocorre após o falecimento, logo não há testamentos referentes ao terreiro. Isso já levou inúmeros terreiros a serem fechados, pois há casos que os herdeiros civis não são os herdeiros do orixá, há casos que os civis nem pertencem à religião e como o terreiro é também moradia o templo é desfeito.

O terceiro problema é a própria manutenção da irregularidade do terreiro, seja por medo de ser encontrado pelo Estado, seja pela falta de condição financeira para regularizar. De Sales Júnior (2015) relata que pelo conflito com a cultura hegemônica restou para os afro-religiosos

as áreas de risco, os alagados, os terrenos insalubres, pouco férteis, sem qualquer interesse econômico ou político, áreas arrendadas ou alugadas, em especial, em terras com alta densidade demográfica, de acelerada e desorganizada urbanização nas cidades litorâneas. Em razão desse racismo ambiental, a posição destas pessoas no espaço determinava, por exemplo, quantitativa e qualitativamente, suas capacidades de produzir e consumir, ou seja, de reproduzir seus modos de vida. Aquelas forças socioambientais eram extremamente seletivas tanto quanto à forma quanto aos efeitos, não se difundindo homoganeamente através do espaço operacional do território brasileiro. Esta mudança ou variação de forças produziu instabilidade na organização espacial, com frequentes desequilíbrios e reajustamentos. (DE SALES JÚNIOR, 2015).

O medo de ser encontrado e identificado pelo Estado é comum dentro dos terreiros de todo o país. No dia 25 de agosto de 2016 foi realizada uma Roda de Conversa sobre Experiências de Mapeamento de Comunidades de Matriz Africana nos Estados Brasileiros, com a presença de Pai Alcides (Bahia), Mãe Simone (Pará), Mãe Tuca (Paraíba), Mãe Flávia (Rio de Janeiro) e Pai Hendrix (Rio Grande do Sul). Todos os sacerdotes relataram a dificuldade de realização do mapeamento de terreiro por causa do medo das comunidades afro-religiosas de serem identificadas, de terem seus endereços revelados para o Estado e para outras denominações religiosas. O medo é que os terreiros sendo identificados sejam atacados por evangélicos que tem uma pregação

de ódio contra as religiões afro-religiosas ou derrubados pelo Estado por estarem em áreas irregulares.

Os dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) mostram que este medo do povo de santo não é irracional e muito menos baseado apenas em experiências de um passado distante. De acordo com o relatório foram identificadas notícias de 26 assassinatos de lideranças do Candomblé entre os anos de 2011 e 2015, dessas apenas duas chegaram ao Ministério Público ou a Polícia classificadas como casos de intolerância religiosa (RIVIR, 2016, p. 38-39). Em relação aos terreiros, o relatório identificou 99 notícias sobre ataques a imóveis, sendo os terreiros incendiados e a quebra de estatuas os casos mais comuns (RIVIR, 2016, p. 43).

O RIVIR (2016) destaca que há uma dificuldade maior na identificação dos casos de ataques aos terreiros devido à localização destes ser em regiões periféricas. Salienta também que o Distrito Federal, a Paraíba e o Mato Grosso foram às regiões que mais apresentaram casos de ataques a terreiros.

Para aqueles que não têm medo de serem mapeados pelo Estado, três estratégias são as mais adotadas para tentar contornar esses problemas: a transformação da comunidade religiosa em pessoa jurídica, o reconhecimento como patrimônio cultural e o reconhecimento como povos e comunidades tradicionais.

A transformação em pessoa jurídica é a mais comum das estratégias, mas no caso das religiões afro-brasileiras não é suficiente para garantia de direitos religiosos. Aqui nos deparamos com um paradoxo, por um lado o Estado não reconhece os terreiros como templo para garantir-lhes os direitos como imunidade tributária e por outro os reconhece como local religioso e por tanto não podem lhes dá nenhum auxílio financeiro devido à laicidade do Estado.

Devido a essa complexidade é que os afro-religiosos estão adotando as estratégias de exigir direitos culturais, ao invés de apenas religiosos. Falarei mais destas estratégias e seus prós e contra a diante.

2.2.2 – Pessoa Jurídica: Organizações Religiosas ou Associações Confessionais

O Art. 44 do Código Civil determina quem são as pessoas jurídicas de direito privado. Na criação do novo Código Civil de 2002, as religiões ficaram identificadas como Associações o que gerou uma grande confusão, pois segundo este código caberia

ao Estado uma intervenção nessas entidades em relação à organização e gestão, prerrogativas incompatíveis com o Art. 19 da Constituição Federal que veda o Estado de “embaraçar o funcionamento” de cultos e templos religiosos.

Devido a isso em 2003 foi instituída a Lei nº 10.825, de 22 de dezembro de 2003, que incluía Organizações Religiosas no Art. 44 do Código Civil e estipulava que “são livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento” (BRASIL, 2003b).

Segundo Silva (2011) organizações religiosas e associações confessionais são organizações de pessoas com fins não econômicos, a principal diferença entre elas está em suas finalidades. Sendo que as primeiras tem o objetivo de promover uma religião, enquanto que as segundas buscam promover direitos sociais com base em ensinamentos religiosos.

De acordo com Silva (2011) as associações confessionais podem receber incentivos e fomentos governamentais, pois exercem atividades de uma associação comum, suas finalidades atendem ao interesse público.

As comunidades de terreiros se encaixam em ambos os perfis, porque mais do que promover uma religião, elas promovem uma cosmovisão de matrizes africanas e desde seu surgimento os terreiros são locais de abrigo, além de prestarem serviços que vão desde saúde à segurança para sua comunidade. Mas devido às exigências burocráticas, o mais acessível é o registro como Organização Religiosa.

As organizações adquirem personalidade jurídica, com a escrituração no Registro Civil das Pessoas Jurídica, elas devem apresentar os requisitos registrais do Art. 46 do Código Civil:

- I - a denominação, os fins, a sede, o tempo de duração e o fundo social, quando houver;
- II - o nome e a individualização dos fundadores ou instituidores, e dos diretores;
- III - o modo por que se administra e representa, ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente;
- IV - se o ato constitutivo é reformável no tocante à administração, e de que modo;
- V - se os membros respondem, ou não, subsidiariamente, pelas obrigações sociais;
- VI - as condições de extinção da pessoa jurídica e o destino do seu patrimônio, nesse caso. (BRASIL, 2002)

Já as associações, além da inscrição no Registro Civil das Pessoas Jurídica, e dos requisitos registrais, precisam apresentar também os requisitos estatutários do art. 54 do Código Civil:

- I - a denominação, os fins e a sede da associação;
- II - os requisitos para a admissão, demissão e exclusão dos associados;
- III - os direitos e deveres dos associados;
- IV - as fontes de recursos para sua manutenção;
- V – o modo de constituição e de funcionamento dos órgãos deliberativos;
- VI - as condições para a alteração das disposições estatutárias e para a dissolução.
- VII – a forma de gestão administrativa e de aprovação das respectivas contas. (BRASIL, 2002)

Em relação aos requisitos registrais, a ideia de nome e individualização dos fundadores exigidos no inciso II é incompatível com a realidade dos terreiros, pois como dito anteriormente é tudo do orixá e este não é reconhecido pelo Direito como uma pessoa de direito. Já os requisitos estatutários, além dos mesmos problemas dos requisitos registrais possuem também a exigência do inciso IV que cobra que o estatuto expresse quais serão as fontes de recursos para a manutenção da associação. Trata-se de um empecilho, porque além das doações, boa parte dos recursos dos terreiros vem dos trabalhos dos médiuns com jogos de búzios, banhos de *ewé* e outras atividades que o Código Penal classifica como charlatanismo (Art. 283) e curandeirismo (Art. 284) e que tem como pena a detenção de seis meses a dois anos e multa.

Seria mais sustentável economicamente para as atividades comunitárias e assistenciais dos terreiros o registro como Associação, pois assim teriam direito a receber recursos financeiros do Estado. Mas tal ação abriria o risco da autoincriminação por parte dos afro-religiosos.

O terreiro de Pai Lilico tem o registro civil em cartório como Associação Religiosa Centro Espírita Boiadeiro Chapéu de Couro – Ilê Asé Orisá D’ewi, sendo Babá Lilico o presidente, porém não proprietário.

A escolha por qual titularidade de pessoa jurídica é mais adequada para cada terreiro varia pela necessidade deste, que pode está buscando um auxílio financeiro do governo para suas atividades, onde a associação confessional é a mais indicada, apesar dos problemas burocráticos, ou a busca dos privilégios religiosos, que o título de organização religiosa pode proporcionar como imunidade tributária, mas como iremos mostrar a diante, nos casos dos terreiros não é tão fácil de conseguir.

2.2.3 – A não imunidade tributária dos terreiros

O art. 150, inciso VI, alínea b da Constituição Federal veda a União, os Estados, o Distrito Federal e os municípios de instituírem impostos sobre templos de qualquer culto.

Imunidade e isenção são limitações de cobrança tributárias, mas a isenção é prevista em normas não constitucionais e deve ser interpretada de forma literal, de acordo com a previsão do art. 111 do Código Tributário Nacional; já a imunidade é prevista na Constituição e deve ser interpretada de forma ampla, segundo o entendimento do Supremo Tribunal Federal. Nascimento (2015b, p. 17-18) explica que há um entendimento de que a regra da imunidade tributária não é autoaplicável de imediato em todos os casos previstos na Constituição, que ela necessita de acréscimo normativo, pois a Constituição estabelece requisitos previstos por lei complementar.

O §4º do art. 150 da Constituição determina que as vedações do inciso VI, alínea b deste artigo compreendem somente o patrimônio, a renda e os serviços relacionados com as finalidades essenciais das entidades nelas mencionadas.

Para compreender a aplicação ou não das normas atuais é importante entender o processo histórico destas, pois o Estado Democrático de Direito é produto de um processo que buscou mudanças, mas que também manteve características estruturais advindas desde a colonização³².

A primeira vez que se tratou de imunidade tributária de templos foi na Constituição de 1946 que previa em seu art. 31, inciso V, alínea b, a vedação de impostos a templos de qualquer culto. É importante lembrar que nesta época as religiões afro-brasileiras não eram reconhecidas juridicamente como religiões. Estas eram ocultadas nos domicílios devido à repressão policial que era muito grande na época. Além disso, os terreiros sempre foram domiciliares devido às leis que criminalizaram a religião por não ser a oficial (Constituição Imperial de 1824), por praticar curandeirismo e espiritismo (Código Penal Republicano de 1890) e por serem lidas como atividades que feriam a moral e os bons costumes (Constituição de 1946).

³² Duarte (1988) em sua dissertação sobre Criminologia e Racismo ressalta ao longo de sua obra a importância de se conhecer a origem do Direito que formou o direito brasileiro, isso porque ele apresenta o caráter racista, com base no racismo científico, com o qual o Direito foi usado para fazer um controle social do negro brasileiro no século XIX e como isso gera consequências até hoje na criminologia.

Também é importante destacar que na Constituição de 1934 o art. 17, inciso III que previa uma colaboração recíproca com qualquer culto em prol do interesse coletivo, que na realidade permitiu uma renovação dos laços do Estado com a Igreja Católica, influenciou nessa norma de 1946. Sendo os templos privilegiados por esta lei os cristãos, enquanto os terreiros eram reprimidos pela polícia.

A Constituição de 1967 manteve os princípios adotados na anterior, mas em seu artigo 9º, inciso II, introduziu uma cláusula restritiva à colaboração recíproca, presente nas Constituições de 1934 e de 1946:

II - estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; embaraçar-lhes o exercício; ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de Interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar; (BRASIL, 1967)

Essas são as características que a Constituição de 1988 herdou dessas épocas anteriores. Esse processo é importante para compreender o trabalho de Nascimento (2015b, p. 31) que identificou que os Manuais Tributários utilizados no Ensino Superior e pelos juristas como referências de interpretação para aplicação das leis não consideram as particularidades dos terreiros.

A importância do conteúdo paradigmático desses manuais advém do fato de:

O discurso contido nos manuais de direito é um dos pilares da formação do pensamento jurídico no ensino superior do país, estando também presente na fundamentação das decisões do poder judiciário. O manual jurídico acaba por reproduzir determinadas interpretações e aplicações de normas jurídicas e, sobretudo, ensina um modo de considerar a realidade, marcando simbolicamente o que é relevante, o que deve ser negado socialmente, as permissões e interdições de um discurso tido como válido, ou melhor, jurídico. E neste caso há uma distinção sutil, mas importante. Os manuais treinam seu leitor não apenas para aceitarem determinado argumento, mas, sobretudo, induzem-no a aceitar que determinada forma de argumento não pode ser utilizada como juridicamente válida. Os exemplos, os problemas, os casos relevantes e as referências à história e à realidade são filtros ideológicos essenciais da formação, condicionando o aprendizado de valores e posturas diante de situações futuras. (DUARTE, 1998, pp. 12-15; FOUCAULT, 2006, pp. 09-21 apud NASCIMENTO, DUARTE, QUEIROZ, 2017, p. 1166).

Nascimento (2015b, p. 32) selecionou os autores de manuais a serem analisados em sua obra pelo critério de recorrência de citação desses nas decisões judiciais em Tribunais Superiores (Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal). Sua

pesquisa analisou 13 acórdãos referentes à imunidade tributária de templos, identificando 8 autores:

1 - CARRAZZA, Roque Antonio. **Curso de Direito Constitucional Tributário**. 26ª Edição. Malheiros Editores, 2010;

2 - CARVALHO, Paulo de Barros. **Curso de Direito Tributário**. 21ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2009;

3 - COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de Direito Tributário Brasileiro**. Ed. Forense. Rio de Janeiro, 2009;

4 - MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de Direito Tributário**. 32ª Edição. Malheiros Editores, 2011;

5 - MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. 6ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2011;

6 - MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito Municipal Brasileiro**. 10ª Edição. São Paulo: Malheiros Editores, 1998;

7 - MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 23ª Ed. São Paulo: Atlas, 2008;

8 – SABBAG, Eduardo. **Manual de Direito Tributário**. 6º Ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

O autor concluiu que:

Os discursos dos juristas, majoritariamente, convergem para um apagamento das religiões de matriz africana. Abordando de maneira universal os efeitos do instituto da imunidade tributária sobre templos de qualquer culto, viabiliza-se a perpetuação da reprodução de um contexto de aplicação jurídica voltado para valoração de determinadas religiões e, simultaneamente, a exclusão de outras. Partindo de manuais jurídicos cujos doutrinadores são considerados clássicos na formação acadêmica da graduação, verificamos que há uma negação de espaço para religiões de matriz africana, principalmente no debate dentro do campo de limitação do poder de tributar, em especial, a imunidade tributária sobre templos de qualquer culto. (NASCIMENTO, 2015b, p. 33)

Segundo Nascimento (2015b, p. 34), todos os autores analisados apontam que a imunidade tributária é uma forma de garantir a liberdade religiosa, onde o Estado não intervenha, por exemplo, com a expulsão do templo motivado pelo não pagamento de IPTU, casos que ocorrem com as moradias que possuem terreiros e que comprovam a não aplicabilidade da lei a estes templos.

Nascimento (2015b) aponta que essa garantia de direito apresentada nos manuais encontra-se vinculada apenas a algumas religiões e não a todas elas. Onde para Carrazza

(2010 apud NASCIMENTO 2015b, p. 35) a imunidade tributária sobre templos deve ter uma interpretação ampla, assim como o próprio conceito de templo, para poder garantir um grande alcance do direito de liberdade religiosa. Mas Nascimento (2015b) destaca que o autor só utiliza expressões que remetem a um conjunto específico do catolicismo e do neopentecostalismo, como “Igreja”, “batizados”, “dízimos”, “vigílias” e apresenta características destas religiões como requisitos mínimos para se reconhecer uma religião:

a) crença comum num Ser Supremo e Transcendente; b) alguns atos de culto disciplinando a relação dos fieis, que devem ser em número significativo, com o Ser Supremo e Transcendente, em que creem; c) uma organização jurídica, por mínima que seja, indicando a designação da entidade, seu regime de funcionamento e seus órgãos representativos (ministério sacerdotal, pastoral ou hierárquico); e d) certa estabilidade, isto é, vontade de perdurar no tempo (CARRAZZA, 2010, p. 802-803 apud NASCIMENTO, 2015b, p. 35)

Nascimento (2015b, p. 36) exemplifica que o posicionamento de CARRAZZA (2010) na área tributária possui uma ampla aceitação entre os juristas e que outros autores, entre eles MACHADO (2011), SABBAG (2014), MORAES (2008), MEIRELLES (1998), seguem a mesma linha de discurso de abrangência de aplicação da imunidade tributária sobre templos, enquanto invisibilizam as religiões afro-brasileiras.

Essa problemática pode ser constatada no caso famoso no Brasil do juiz federal da 17ª Vara Federal Eugênio Rosa de Araújo, que negou a retirada de vídeos ofensivos contras as religiões afro-brasileiras do youtube afirmando que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”, pois “não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado” (RIO DE JANEIRO, 2014). O caso gerou uma grande polêmica, teve uma grande repercussão nas redes sociais e pressionou o judiciário a reverter à decisão, mas a grande questão é que o juiz tomou a decisão de acordo com a forma que aprendeu, assim como milhares de juristas aprendem nesses manuais.

Em contrapartida a esses autores, Nascimento (2015b) destaca COELHO como a única a apresentar uma vertente doutrinária que além de defender a ampliação da abrangência da imunidade tributária como os demais, também apresenta características mínimas que não são restritas às religiões católica e evangélica:

não é só a catedral católica, mas a sinagoga, a casa espírita kardecista, o terreiro de candomblé ou de umbanda, a igreja protestante, shintoísta ou budista e a mesquita maometana. Pouco importa tenha a seita poucos adeptos. Desde que uns na sociedade possuam fé comum e se reúnam em lugar dedicado exclusivamente ao culto da sua predileção, este lugar há de ser um templo e gozará de imunidade tributária. [...]. Imune é o templo, não a ordem religiosa. Esta pode gozar de isenções quanto a seus bens, rendas, serviços, indústrias e atividades, se pias, caritativas, filantrópicas (COELHO, 2009, p. 269 apud NASCIMENTO, 2015b, p. 37-38).

Apesar dessa única exceção, a maioria dos autores que são referências para os Superiores Tribunais e estudados nos cursos de graduação, apresentam um pensamento que omite e não reconhece as características particulares das religiões afro-brasileiras como sendo adjetivos de uma religião.

Além da previsão constitucional há também leis específicas para as religiões cristãs, como o Decreto Nº 7.107, de 11 de Fevereiro de 2010 que instituiu o Acordo entre o Brasil e o Vaticano sobre Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, que em seu art. 5º prevê a imunidade para as Igrejas e as instituições católicas voltadas para assistência e solidariedade social.

Além da doutrina dos manuais, as decisões dos órgãos superiores, que servem como jurisprudências, também apresentam um silêncio em relação ao direito tributário a ser aplicado às religiões afro-brasileiras. Os casos que chegam aos tribunais superiores são os que envolvem conflito com templos cristãos (NASCIMENTO, DUARTE, QUEIROZ, 2017, p. 1170-1172). E este pensamento é repassado durante décadas para juízes, advogados, procuradores e ministros que vão julgar sob esses mesmos pressupostos e conseqüentemente limitando a garantia de liberdade religiosa dos terreiros.

Esse silêncio dos juristas gera também desconfiança por parte dos afro-religiosos sobre os mecanismos de justiça do Estado. Ouvi muitas queixas sobre as tentativas de denúncias em delegacias, onde o delegado coloca o problema do conflito de quebra de terreiros como invasão domiciliar; assassinatos de pais e mães de santo como simples homicídio; agressão contra filhos de santo paramentados como uma agressão qualquer. É recorrente a reclamação de que o Estado evita classificar as violações de direitos dos povos de santo como intolerância religiosa. Isso é bastante perceptível nos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) produzido pelo Ministério de Direitos Humanos da Presidência da República. Quanto mais institucionalizado o órgão analisado pelo relatório menor é a presença de afro-

religiosos. Na análise de denuncia por reportagens os afro-religiosos aparecem como 53% das vítimas, nos dados da ouvidoria como 27% e nos processos judiciais caem para 7%, (RIVIR, 2016).

Uma das estratégias indicadas pelas Associações estaduais dos povos de terreiro é a denuncia pelas redes sociais para se evitar que o caso seja abafado, ou seja, contar com a pressão social do povo de santo para que as violações não sejam silenciadas. Outra estratégia é a denuncia de racismo religioso e não de intolerância religiosa, porque este último é muito abstrato. Há também a indicação de se fazer o boletim de ocorrência, mas também denunciar nas Ouvidorias de Direitos Humanos, pois há uma percepção dos afro-religiosos que dentro destes órgãos, há hoje em dia pessoas que sabem tratar da temática de racismo religioso melhor do que os órgãos policiais.

2.2.4 - Patrimônio cultural

O tombamento de terreiros se tornou uma das estratégias utilizadas para proteção dos espaços sagrados frente às diversas adversidades encontradas ao longo do tempo pelos afro-religiosos. Trata-se de uma ação institucionalizada que reconhece o valor cultural dessas religiões na história brasileira. Mas foi um processo que enfrentou resistência para ser reconhecido.

Castriota (2008, p. 9) fez uma análise sobre intervenções sobre patrimônio urbano utilizando três modelos: preservação, conservação e revitalização. E para avaliá-los ele utilizou cinco parâmetros: a concepção de patrimônio, o tipo de objeto visado, o marco legal, os atores envolvidos e suas ações, e os tipos específicos de profissionais envolvidos.

Em relação ao modelo de preservação, até os anos 60, a concepção de patrimônio adotado era o de coleção de objetos excepcionais que possuíam um grande valor histórico/estético e da cultura erudita, principalmente elementos representantes do grupo social dominante (brancos europeus). Os objetos eram edificações, estruturas e artefatos individuais, tendo como marco legal o tombamento e o principal agente responsável o Estado e os profissionais arquitetos e historiadores. As ações focavam em identificar casos excepcionais. Segundo Castriota (2008), este modelo tem sido o dominante no Brasil desde a década de 30 até a atualidade. (CASTRIOTA, 2008, P. 12-13)

Este modelo tem como crítica da época o antagonismo entre o interesse da população local para modernização e a política da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN de controle na aprovação de projetos que tenta manter uma prática orientada para a manutenção dos conjuntos tombados como monumentos idealizados (CASTRIOTA, 2008, p. 15).

Sobre o modelo de conservação, após o fim da II Guerra Mundial e com a contribuição da antropologia, o conceito de patrimônio sofre uma ampliação em três sentidos: cronológica, tipológica e geográfica, passando a considerar o entorno, a ambiência, o significado e a englobar as manifestações populares e a moderna cultura de massa. Os objetos agora são grupos de edificações históricas, paisagem urbana e os espaços públicos, o significado deles e sua relação com o ambiente são relevantes. O marco legal são as áreas de conservação, o ator e os profissionais permanecem o Estado como protagonista e os arquitetos e historiadores, mas são adicionados os planejadores urbanos, devido à ação que agora deve ser contínua como parte integral do processo de planejamento urbano (CASTRIOTA, 2008, p. 16-19).

Este modelo supera a ideia da manutenção de um bem cultural no seu estado original para o da conservação de suas características que apresentem uma significação cultural – imaterial. Ou seja, passa da preservação que pressupõe a limitação da mudança para a conservação que se refere à inevitabilidade da mudança e à sua gestão. “É nesse sentido que nos parece fundamental o conceito contemporâneo de patrimônio ambiental urbano, matriz a partir da qual podemos pensar hoje a preservação do patrimônio, sem cair nas limitações da visão tradicional”. (CASTRIOTA, 2008, p. 17-18)

No modelo de revitalização, o conceito de patrimônio e os objetos continuam em ampliação, mas adotando uma perspectiva de função econômica das áreas protegidas, onde se busca gerar investimentos e desenvolvimento econômico que sirva para financiar a conservação das áreas. O marco legal são os novos instrumentos urbanísticos, planos de desenvolvimento para as áreas dos patrimônios e os instrumentos legais para a ampliação da relação das esferas públicas e privadas, por que neste modelo, mais importante do que a delimitação de áreas de conservação é a articulação de planos de desenvolvimento para essas áreas. O Estado deixa de atuar sozinho impondo restrições e passa a articular parcerias com a sociedade e iniciativas privadas. Os profissionais são os mesmo do modelo de conservação, mas com a ampliação de gestores e administradores. (CASTRIOTA, 2008, p. 21-24)

Marins (2016) apresenta uma análise dos bens que foram tombados e registrados a partir da década de 1980 até 2010, onde observou os traços de permanência do padrão elitista das escolhas, “oriundo tanto das escolhas realizadas quanto dos que escolhem”, a hierarquização intensa, a sub-representação dos grupos étnicos e das práticas religiosas e a “canonização de uma certa noção de mestiçagem” (MARINS, 2016, p. 12).

Segundo o autor, os anos de 1980, ficaram conhecidos como o início da superação dos critérios da “fase heroica”, pois foram marcante pelo tombamento de bens antes ignorados pelos órgãos de patrimonialização como edificações vinculadas a cultura afro-brasileira (terreiros e quilombos) e de imigrantes; o reconhecimento de equipamentos urbanos ou elementos estruturais vinculados à “arquitetura do ferro” e das práticas populares. (MARINS, 2016, p. 12-15).

Mas Marins (2016) afirma que essas inovações não progrediram nos 15 anos seguintes, pois a maioria dos tombamentos de conjuntos urbanos na década de 1990 foram às paisagens luso-brasileiras de marcas neoclássicas ou de Art Nouveau. Ele explica que houveram fatores de quebra institucionais no período que podem ter influenciado essa estagnação, como o aumento de aposentadorias devido às reformas previdenciárias da década de 1990; a falta de concursos para cargos técnicos; a transferência de interesse estatal do tombamento para as restaurações subsidiadas pela Lei Rouanet e a extinção do SPHAN e da Fundação Nacional Pró-Memória e a criação do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural - IBPC no governo Collor, posteriormente extinto e renomeado como Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN no governo Itamar Franco. (MARINS, 2016, p. 15-16).

Foi nesse processo de mudanças estruturais e conceituais de patrimonialização que em 1984, ocorreu o primeiro tombamento de monumento negro do Brasil, o do terreiro *Ile Iyá Nassô Oká*, conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, no estado da Bahia. Este acontecimento histórico foi resultado de uma longa batalha pela afirmação das contribuições culturais dos afro-brasileiros e rompeu com a tradição patrimonialista e eurocêntrica que apenas reconhecia o valor de bens da tradição luso-brasileira (OLIVEIRA, 2016, p. 16).

Para se conseguir que um terreiro seja tombado existe uma demanda de recursos financeiros e técnicos e que a maioria dos templos não tem a seu dispor. Oliveira (2016) explica que é necessário que a comunidade apresente:

ao IPHAN um dossiê de documentos, encabeçado normalmente por um laudo antropológico escrito por um especialista reconhecido, que irá atestar o mérito do valor cultural do bem em questão. Para tal é necessário realizar uma pesquisa aprofundada sobre o bem, sendo necessária uma equipe técnica qualificada e recursos financeiros que permitam recolher e analisar fontes orais e documentais, em arquivos públicos e privados. Este dossiê será composto também por plantas arquitetônicas e altimétricas, levantamentos etnobotânicos, catálogos de documentos e fotografias, além de um estudo jurídico sobre a situação fundiária da propriedade, na qual o bem cultural está localizado. Quando uma comunidade não dispõe de recursos técnicos e financeiros para produzir estes documentos, ela poderá ter sérias dificuldades para instruir um processo de tombamento que cumpra com as exigências da Portaria nº11/1986, assim como dificuldades no acompanhamento da burocracia decorrente do processo, colocando em risco o tombamento, caso não responda adequadamente às solicitações feitas pelo IPHAN. (OLIVEIRA, 2016, p. 69)

O tombamento do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foi possível graças a uma primeira iniciativa para o reconhecimento e valorização de bens representativos da tradição afro-brasileira, o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA, proposta pelo antropólogo Ordep Serra e pelo arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira, que resultou em um convênio assinado entre a Fundação Nacional Pró-Memória, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia, em 1981. (OLIVEIRA, 2016, p. 51)

Inicialmente o Projeto MAMNBA dedicou-se à análise de estudos anteriores sobre a distribuição geográfica dos terreiros na cidade de Salvador, comparando-os com dados de campo e o cadastro da Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros (FENACAB). Posteriormente, dedicaram-se ao estudo de caso de dois importantes conjuntos monumentais em situação de risco, o Parque de São Bartolomeu, em Pirajá e o terreiro Casa Branca do Engenho Velho. (OLIVEIRA, 2016, p. 51)

O terreiro sofria na época ameaça de desmembramento da área pelo proprietário legal, o senhor Hermógenes Príncipe, devido à valorização das terras no entorno da Avenida Vasco da Gama. Isso incentivou a comunidade do terreiro a iniciar uma luta pela proteção legal da integridade do seu espaço sagrado. Com o apoio do Projeto MAMNBA, após varias tentativas de proteção, optaram pelo pedido inédito de proteção na Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN que viria a culminar com o tombamento (OLIVEIRA, 2016, p. 51-52).

Oliveira (2016, p. 52) chama a atenção para a grande controvérsia que dentro do Conselho Consultivo da SPHAN ocorreu devido o não reconhecimento da arquitetura do terreiro por parte dos conselheiros que consideravam que não havia riqueza

arquitetônica e artística que justificasse tal proteção, pois até então, tal valoração de riqueza era atribuída exclusivamente à cultura luso-brasileira.

O relator do processo de tombamento descreveu o momento como sendo uma discussão sobre a própria identidade da nação brasileira, pois os setores mais conservadores do catolicismo nacional viam com maus olhos o reconhecimento dos valores dos cultos e terreiros afro-brasileiros (OLIVEIRA, 2016, p. 52).

Desde o estabelecimento da política patrimonial no Brasil em 1937 a seleção dos bens patrimoniais era realizada de acordo com os valores dos grupos sociais dominantes. Elementos representativos do Estado, da Igreja e da elite eram os bens taxados como representativos da nação brasileira como um todo. Logo podemos entender a lógica histórica da controvérsia do Conselho Consultivo da SPHAN (ZANIRATO, 2009, p. 140-141).

É exatamente por controvérsias como estas, que Zanirato (2009) defende a necessidade da participação social no patrimônio cultural, além da necessidade de uma diversidade cultural dos agentes definidores do que é cultura, ela acredita que a proteção patrimonial só é efetiva com a participação da comunidade e que esta participação depende do reconhecimento desses bens como representantes de sua identidade, ou seja

Isso implica que a população se sinta identificada com os elementos a serem conservados, que se reconheça neles, para que eles se tornem, de fato, representativos dela e para ela. O reconhecimento do pertencimento coletivo dos bens acarreta esforços comuns para sua conservação e, quanto mais coletivo e representativo eles forem, mais protegidos estarão. Em sociedades desiguais, a apropriação dos valores se faz de modo desigual. Os conhecimentos, crenças e gostos dependem do modo como os grupos sociais acessam o que é considerado bem. Por isso, não é raro que objetos e saberes gerados pelos grupos que têm maior informação e formação acabem por ser majoritariamente considerados como bens patrimoniais. Esses grupos não só definem o que é digno de conservação, como ainda dispõem de condições para atribuir maior qualidade e refinamento a esse mesmo bem. A participação desigual resulta em diferentes formas de envolvimento com a salvaguarda e pode ocasionar, nos grupos que não têm identidade com o elemento elevado à condição de patrimônio, certo desprezo em sua conservação. (ZANIRATO, 2009, p. 139)

A autora apresenta duas explicações para o escasso envolvimento da população nos órgãos decisórios patrimoniais: a primeira é o modo como foi instituído a compreensão de patrimônio no país, que desde o início valorizou os bens dos grupos dominantes e deu ao Estado o papel de definir esses valores. A segunda explicação é a valorização da modernidade pela sociedade que rejeita tudo que parece impedir o progresso como a conservação dos bens que remetem ao passado ou a própria natureza. (ZANIRATO, 2009, p. 140)

Zanirato (2009) defende uma educação patrimonial e ambiental para que a população possa se fazer presente de forma eficiente nos conselhos comunitários e órgãos decisórios, pois apesar de ampliadas as participações sociais, estas ainda estão insatisfatórias deixando a prevalência das decisões para os agentes do Estado que não representam a diversidade cultural do país e consequentemente geram resistência no reconhecimento dos valores de determinados grupos como ocorreu com o caso do terreiro da Casa Branca (ZANIRATO, 2009, p. 149).

O tombamento da Casa Branca do Engenho Velho foi uma profunda mudança paradigmática na política do patrimônio cultural no Brasil. E apesar das controvérsias para a aprovação, além de ser inscrito no livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, foi também no Livro do Tombo Histórico (OLIVEIRA, p. 53).

Apesar de ser uma grande conquista para os afro-religiosos, o tombamento ainda gera controvérsias devido à problemática de intervenção nesses bens após o registro. Temos que entender que a dinâmica dos terreiros não é imutável, que a família de santo cresce e com ela a necessidade de quartos de santos maiores, que os orixás podem exigir mudanças estruturais, que a retirada de uma árvore sagrada só pode ser feita se as entidades permitirem e que tem um cargo específico dado ao filho da casa para fazer tal ação invés de um funcionário do Estado.

Em 2000 houve uma ampliação da legislação patrimonial que instituiu a valoração dos bens imateriais (Decreto 3551/2000) e também teve um aumento no protagonismo da sociedade como agentes de cultura (MARINS, 2016, p. 16-17).

Com o surgimento da política do patrimônio imaterial, as expressões culturais afro-brasileira voltaram-se consideravelmente para o instrumento do registro. Para Oliveira (2016, p. 62-63) as dificuldades procedimentais foram o principal motivo nessa transferência dos assuntos da área do patrimônio material para o imaterial.

O autor exemplifica que o IPHAN realiza atualmente

diversas iniciativas de inventário que poderão traduzir-se em registro de bens com fortes características de materialidade, como o INRC [Inventário Nacional de Referências Culturais] Terreiros Tradicionais de Candomblé e Umbanda no Rio de Janeiro (RJ), o INRC das Comunidades Quilombolas do Piauí (PI), ou o Mapeamento de Clubes Sociais Negros (OLIVEIRA, 2016, p. 64)

De acordo com Oliveira (2016, p. 65-66) o Registro de Lugar possui aplicabilidade semelhante ao do tombamento em relação de reconhecimento estatal e eficácia jurídica. Ele ressalta também que o registro tem maior eficácia em espaços com

dinâmicas sociais múltiplas e diversas e que cobre diversos benefícios no que tange à “produção de conhecimento sobre os saberes, celebrações, formas de expressão e os lugares onde se reproduzem as práticas culturais do candomblé”. Mas destaca que a aplicação do registro não é unitária e que o reconhecimento do patrimônio material se faz necessário por que

os terreiros de candomblé, tendo em vista que os mesmos são formados por edificações históricas e por acervos de bens móveis de caráter permanente, constituídos tanto por objetos sagrados, dentre os quais se destacam coleções de porcelanas e esculturas antigas de valor inestimável, assim como objetos de uso ritualístico, cotidiano e documental, que são também testemunhos da formação de comunidades religiosas negras no Brasil, da sua cosmogonia, da sua arte e da sua estética. Claramente, esta materialidade só pode ser capturada por meio do instrumento do tombamento, ainda que as práticas culturais e religiosas que atribuem significância ao material sejam mais bem salvaguardadas por meio dos mecanismos de proteção inerentes ao instrumento do registro. (OLIVEIRA, 2016, p. 66)

Por tanto ambos os mecanismos são necessários para a proteção e valoração das culturas dos terreiros, pois

por um lado, o tombamento contribui efetivamente para assegurar a integridade do terreno e dos seus monumentos construídos e naturais, contando com a supervisão do IPHAN no processo de alteração do bem, buscando agregar valor e funcionalidade ao bem tombado, por outro lado, o registro obriga a uma pesquisa e diálogo mais profundado sobre as práticas culturais, incentivando que o IPHAN e a sociedade conheçam melhor as tradições que compõem o cenário cultural brasileiro. (OLIVEIRA, 2016, p. 67)

Mas Martins (2016) chama a atenção que no quesito temporal os bens imateriais registrados desde 2002 estão enraizados nos tempos coloniais ou do Império. Em relação a espaço, a primazia do registro está em locais afastados de áreas de urbanização intensa ou de metropolização, algo que prejudica os terreiros localizados no meio urbano. Na questão étnica, os registros evidenciaram os bens imateriais das culturas indígenas e negras, em contrapartida aos tombamentos que tem as heranças lusitanas como condutoras. “Os tombamentos jamais priorizaram marcos materiais em que os legados da África ou dos ameríndios fossem os eixos condutores da mestiçagem” (MARTINS, 2016, p. 20). E estes registros apresentam um mapa distorcido das heranças culturais do Brasil, onde as práticas de imigrantes estão concentradas no Sul/Sudeste (algumas totalmente ausentes dos registros); práticas africanistas estão concentradas no Nordeste e indígenas no Norte, Centro-Oeste e Sul, sendo praticamente excluídos nas outras regiões o seu reconhecimento cultural (MARTINS, 2016, p. 19-20).

Martins (2016) destaca que até 2015 nenhum terreiro fora do Nordeste foi tombado e os que foram tombados, são todos vinculados ao Candomblé da nação jeje-nagô, com a exceção do terreiro *Bate-Folha Manso Banduquenqué*, que é do Candomblé de angola (MARINS, 2016, p. p. 23-24).

Os terreiros reconhecidos como patrimônios históricos no Brasil são: Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, 1986), *Axé Opô Afonjá* (2000), *Bate-Folha Manso Banduquenqué* (2005), *Gantois (Ilê Iyá Omim Axé Yiamasséo*, 2005), *Alaketo (Ilê Maroiá Láji*, 2008), *Ilê Axé Oxumaré* (2014), *Ile Agboulá* (2015), *Seja Hundê* (2015), todos localizados em Salvador, e a *Casa das Minas Jeje* (2005), em São Luís (MARINS, 2016, p. 23).

Trata-se de uma estratégia de proteção que valoriza a questão cultural para além das religiosas, mas que é extremamente limitada devido aos processos burocráticos e a aplicação apenas aos terreiros mais antigos.

2.2.5 – Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (Povos de Terreiro)

Em novembro de 1995, em Brasília, foi realizada a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida que reuniu cerca de 30 mil pessoas. Essa mobilização propiciou a articulação de projetos institucionais, voltados para os direitos culturais, econômicos e sociais da população negra brasileira. Em 2001, ocorreu outro momento importante, à participação dos movimentos sociais e do Governo Brasileiro na 3º Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban, África do Sul. O Brasil teve a segunda maior delegação da Conferencia. O Plano de Ação aprovado em Durban fortaleceu o processo político para a criação em 2003 da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que era um órgão que possuía status de Ministério da Presidência da República.

Mas o Estado não poderia construir uma política pública direcionada, nos moldes construídos, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a uma religião, porque há uma “armadilha” do Estado laico, que permite a defesa das liberdades de culto e religião, mas que não pode haver nenhuma interferência estatal e que Estado não pode professar nenhuma fé, nem contribuir ou interferir em nenhuma

religião ou manter com elas ou suas representantes relações de dependência ou aliança (art.19, inciso I).

Ciente dessa problemática, os movimentos afro-religiosos juntamente com/e dentro do movimento negro, articularam a estratégia de intitular as religiões afro-brasileiras como povos e comunidades tradicionais de matriz africana, afinal, estes passaram durante décadas por “processos paulatinos de destruição dos territórios, de ‘intolerância religiosa’ e de racismo” (GUIMARÃES, 2014, p. 28), e principalmente porque compreenderam que

a discriminação em relação a esses povos ultrapassa a dimensão estritamente religiosa, pois a herança sociocultural brasileira que discriminou e perseguiu (e, ainda, persegue) tais povos, tem como *leitmotiv* o fato de suas práticas estarem ligadas aos valores africanos, à ‘raça’ negra. (GUIMARÃES, 2014, p. 29)

A estratégia de adição conceitual consiste em transferir a luta por direitos para o eixo da cultura, ganhando proteção constitucional do art. 215 e conseqüentemente dando a abertura à possibilidade de implementação de políticas públicas diferenciadas para os terreiros.

Em 27 de dezembro de 2004 é criada por Decreto, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais que tem como determinações:

promover o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com vistas a reconhecer, fortalecer e garantir os direitos destes povos e comunidades, inclusive os de natureza territorial, socioambiental, econômica, cultural, e seus usos, costumes, conhecimentos tradicionais, ancestrais, saberes e fazeres, suas formas de organização e suas instituições (BRASIL, 2016).

E em 7 de fevereiro de 2007, foi instituído o Decreto 6.040 que definia os princípios, objetivos e os instrumentos de implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Em seu art. 3º, inciso I, é dada a definição de povos e comunidades tradicionais como:

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

Aproveitando-se dessa abertura conceitual de povos tradicionais, os movimentos afro-religiosos e a SEPPIR trabalharam conjuntamente e em janeiro de 2013 lançaram o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015).

A proposta do I Plano é o enfrentamento do racismo institucional de “desvalorização da identidade, opondo-se ao direito de cada indivíduo a viver segundo um enraizamento comunitário” (FERREIRA, 2000, p. 91 apud GUIMARÃES, 2014, p 29) e propor então a valorização da identidade destes povos,

com políticas públicas específicas tanto para a valorização das suas práticas tradicionais, como formas de fortalecimento institucional destas comunidades, quanto para que possam ser respeitados na sociedade brasileira, e vistos como povos dignos de igual respeito “GUIMARÃES, 2014, p 29).

Mais do que valorizar, o I Plano é uma política que reconhece o direito à identidade destes povos. Segundo Guimarães (2014), durante o diálogo do Estado com as principais lideranças das matrizes africanas para construção do Plano cobra-se a necessidade de reconhecimento das contribuições dessas identidades para além do caráter religioso, pois limitar a esse conceito:

equivaleria a limitar não somente o seu legado, mas, efetivamente, a reduzir o que eles realmente são, tendo em vista que são muito mais do que uma relação com o sagrado. E, ainda, a perseguição por eles sofrida não revela apenas ‘intolerância religiosa’, mas associa-se a uma visão preconceituosa intimamente vinculada à questão racial. (GUIMARÃES, 2014, p. 34)

Nascimento (2016) nos explica que as religiões afro-brasileiras não organizam sua cosmologia em ideias de modo binário opositor (bem/mal) e isso se transfere para a noção de mundo. O mundo não é dividido entre *Orun* (onde vivem os orixás) e *Aiyê* (onde estamos), mas sim são “aspectos contíguos, partes do mesmo mundo” que são representados na crença como uma cabaça (NASCIMENTO, 2016, p. 159). Como não há esta dualidade entre “céu” e “terra”, também não há entre corpo/espírito e nem entre profano/sagrado.

Devido essa ausência de binarismo, Nascimento (2016) diz que alguns autores acham problemático considerar as religiões afro-brasileiras como religiões, pois não há nada para *religare*. Mas Nascimento (2016) explica que este é apenas um sentido reducionista de religião, e que as religiões afro-brasileiras podem não ter a necessidade

de religar as pessoas com as entidades, até porque as entidades afro-brasileiras são a própria natureza, mas estas religam “pessoas a contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas/coloniais, uma religação com a memória ancestral, com uma história partida” (NASCIMENTO, 2016, p. 161).

Esta noção de religar à África se aplica tanto para uma nova abordagem de religião como para enquadrar estas religiões como um povo que preserva uma cultura distinta da hegemônica, como defende Nascimento:

Nesse sentido, existiriam funções de resgate que os candomblés assumem, construindo estratégias de resistência das culturas africanas em solos diaspóricos, nos apresentando uma noção política de religião como *religare* e que torna os candomblés como práticas que reconstróem maneiras de vivenciar valores, crenças e práticas advindas do continente africano, rearticuladas aqui, com elementos autóctones e que finda por constituir um modo de vida, mais que meramente uma prática espiritual – embora também o seja para os parâmetros ocidentais que pensam o vivido, histórico, material como apartado daquilo que seria espiritual. Assim, os candomblés, de modo generoso, oferecem às pessoas brasileiras um modo de viver que possibilite a salvaguarda de conhecimentos, valores, crenças em um contexto histórico que se esforçou por exterminá-los quando da saída compulsória das pessoas negras do velho continente negro. Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida como um modo de vida que se mostra como um *continuum* criativo entre nosso país e alguns lugares do continente africano. (NASCIMENTO, 2016, p. 162)

Mas e os não negros candomblecistas, como fazem parte desse povo? Já falei anteriormente que para sobreviver à perseguição estatal o Candomblé teve que abrir mão de seu caráter exclusivamente étnico, ter brancos nos terreiros significava menos batidas policiais, menos violência e mais reconhecimento no meio acadêmico e político, espaços aonde o negro não chegava com muita força decisória. A afro-descendência no Brasil não é exclusividade dos negros, diferentemente dos EUA onde a ascendência define como os corpos serão lidos, no Brasil esta leitura é feita pelo fenótipo (SEGATO, 2007), mas apesar de serem lidos como brancos há muitos que são afrodescendentes e que buscam essa religação com os ancestrais dentro do Candomblé. O Candomblé por sua vez, oferece um “códice³³” de matriz afro-brasileira e de matriz africana disponível para qualquer um que queira segui-lo. Ou seja, o Candomblé doa certa etnicidade de matriz africana aos seus membros, que é mais fácil de compreender quando lembramos que as entidades - a que tudo pertence na crença – são negras. Mas é importante

³³ “Conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciada dentro da nação” (SEGATO, 2007, p. 133).

ressaltar que há problemas com membros que não compreendem esse código e que nem conhecem a própria história da religião e colonizam ou tentam colonizar esse código.

Dentro do terreiro o termo religião não é usado normalmente pelos filhos de Pai Lilico, assim como o termo povo ou comunidade. Percebe-se que estes conceitos identitários são utilizados apenas em ambientes externos ao terreiro, principalmente em locais onde há a necessidade de diálogo com o Estado, como em cerimônias solenes na Câmara Legislativa do Distrito Federal onde duas *ekedis* do Ilê foram homenageadas³⁴.

No terreiro a noção de família e ligação com a ancestralidade é que predomina nas falas. Pai Lilico, ao explicar porque se dança o *xirê* em forma de círculo e em sentido anti-horário, conta que o círculo representa a ideia de continuidade, que todos ali são importantes de forma igual e que os mais velhos só podem seguir em frente se os mais novos também seguirem e vice versa, que é preciso uma harmonia e respeito entre todos os filhos para que a experiência ritualística possa fluir. Os mais velhos tem o conhecimento da experiência e os mais novos as forças e a disposição para fazerem os trabalhos necessários. Em relação ao sentido anti-horário ele explica que se trata de uma simbologia de volta as origens, pois quando dançamos para o orixá estamos buscando nos conectar aos nossos antepassados. Família, união e ancestralidade são os conceitos que predominam nas falas.

É importante ressaltar que esta nova identificação como povos e comunidades tradicionais de matriz africana abriu um leque de direitos culturais que não poderiam ser aplicados no sentido restrito de religião, mas estes podem ser revogados com uma mudança do governo, pois a conquista desses direitos veio de uma política de governo e não de uma política de Estado. Como explica Guimarães (2014):

a política pública é considerada de Estado quando estiver estreitamente ligada ao intuito de atingir as finalidades essenciais do Estado, relacionadas à sua organização, estrutura e desenvolvimento. São políticas públicas essenciais ao Estado, devendo ser perseguidas independentemente do governo que está à frente do Estado num dado momento histórico. Diferentemente das políticas de governo que podem ser mudadas a cada mandato, de acordo com a coerência política do governante, por se tratarem de políticas pontuais, dotadas de uma maior flexibilização e maior especificidade em seus objetivos. (GUIMARÃES, 2014, p. 50)

³⁴ Audiência Pública realizada no dia 04 de Março de 2016, na Câmara Legislativa do Distrito Federal, sobre o Empoderamento das Mulheres Negras. Duas *Ekedis* do Ilê *Asé Orisé Dewi* foram homenageadas. A mais velha como representante das mulheres de terreiro do DF e uma mais nova como representante da juventude dos terreiros do DF.

O Deputado Federal Luiz Alberto (PT/BA) tentou transformar o Decreto 6040/07 em política de Estado apresentando o PL 7.447/10 que estabelece as diretrizes e objetivos para políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, mas o projeto acabou sendo arquivado devido o fim da legislatura na qual foi apresentado e não encontrou apoio para desarquivamento na nova composição do Congresso Nacional, que teve um aumento da bancada ruralista e evangélica, além de ter um presidente da câmara integrante destes grupos e que cujo uma das prerrogativas é aprovar ou reprovar pedidos de desarquívamentos.

De todas as alternativas apresentadas aqui para contornar os obstáculos para a proteção dos locais de culto, acredito que a identificação como povos e comunidades tradicionais de matriz africana é a estratégia que mais respeita as particularidades do candomblé. As garantias que esta autodeclaração possibilita vão além da proteção territorial, pois abrange também costumes, valores e conhecimentos desses povos. Garantia por exemplo de uma alimentação conforme suas tradições, questão que trataremos no próximo tópico.

2.3 – Os obstáculos para o livre exercício dos cultos

Toda vez que me perguntam o que acontece numa festa de Candomblé a minha resposta é sempre a mesma: Você trabalha muito para deixar o terreiro limpo, canta e dança até não aguentar mais, abraça os orixás e sente todo o amor do mundo naquele abraço e no fim você come.

Comida é substância necessária para vida e para os povos de santo é essencial. No Ilê Asé Orisá D’ewi há pelo menos uma festa por mês para algum orixá e as preocupações estão sempre voltadas para a alimentação. Quem vai dar os bichos, quem vai ajudar com os mantimentos do café da manhã, do almoço e do jantar? Quem vai fazer a comida do orixá? Quantas pessoas vêm para a festa, tem comida para todo mundo? A alimentação dos terreiros, assim como tudo que há nele tem *asé*, tem uma forma específica para se fazer. Tem regras dos orixás para serem seguidas nessa preparação, tem pessoas específicas apontadas pelo orixá para preparar. É uma alimentação sagrada, mais acima de tudo é um alimento.

É necessário dizer e repetir que é um alimento, porque é isso que os povos de santo estão tendo que fazer. Estão tendo que sair dos terreiros e irem para Câmaras e

Assembleias Legislativas, irem para Tribunais para dizer que os afro-religiosos se alimentam de carne. Na Casa de Pai Lilico quando se toca nesse assunto de proibição de sacrifício de animais é unanime a pergunta: Vão proibir o peixe da semana santa e o peru de Natal também?

É perceptível que mesmo aqueles filhos que não tem noção do que trata tal lei, quais são seus termos ou quem as escreveu, tem a certeza em suas falas que estas leis foram escritas para criminalizar as religiões afro-brasileiras e que as demais não serão atingidas. Estes filhos de santo podem não conhecer as leis estatais, mas conhecem a história de perseguição e sabem que ela se repete.

A proibição da sacralização de animais em rituais religiosos atualmente é um obstáculo para a realização integral dos cultos e da sociabilidade, que passa pela alimentação socializante, do Candomblé em alguns municípios do país que tiveram aprovação de leis com este teor. Trata-se de um problema local, mas que é preocupação nacional para todos os adeptos desta religião por causa de dois processos: O primeiro é o Recurso Extraordinário nº 494601-7, em tramitação no Supremo Tribunal Federal e que trata da Lei do Rio Grande do Sul que exclui os cultos e liturgias das religiões afro-brasileiras das vedações contidas na Lei 11.915 de 2003 (Código Estadual de Proteção dos Animais). O segundo é o Projeto de Lei 4331/2012, de autoria do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC), que estabelece sanção penal e administrativa para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos.

Para melhor entendimento, é importante ressaltar que as religiões afro-brasileiras, em seus discursos externos³⁵ para com o Estado, defendem que praticam “sacralização” dos animais, que consiste em tornar algo sagrado. Mas como os projetos analisados usam o termo “sacrifício”, este termo será usado quando nos referirmos aos projetos. Termos que já mostram um desconhecimento sobre o assunto pelos autores das leis.

Na tabela abaixo podemos ver o processo do Recurso Extraordinário e do Projeto de Lei, quem foram seus autores e opositores e a situação atual. O Código Estadual de Proteção dos Animais foi um marco nessa disputa, pois mesmo não falando sobre proibição de sacrifício de animais em rituais religiosos foi ele que abriu os olhos para a possibilidade da criminalização do Candomblé.

³⁵ No discurso interno, o termo sacralização não faz sentido, porque a divisão profano/sagrado não faz parte da cosmovisão da religião. O uso do termo trata-se de uma estratégia de tradução para os valores aceitos pelo Estado.

Recurso Extraordinário nº 494601-7						
Documento	Conteúdo do Documento	Autor	Perfil do Autor	Comentários do Autor	Argumentos da Oposição	Situação
Lei 11.915/2003 Assembleia Estadual do Rio Grande do Sul (Código Estadual de Proteção dos Animais do Rio Grande do Sul)	Art. 2º, inciso VII veda: sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde OMS, nos programas de profilaxia da raiva	Manoel Maria (PTB)	Pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, sendo em 2002 o candidato oficial da Igreja. É conhecido como defensor dos animais no Parlamento gaúcho	Ele afirma que no Rio Grande do Sul há “milhares de denúncias sobre maus tratos a animais”.	A Comissão de Religiosos Africanistas apontou o fato que embora o Código não se referisse especificamente ao sacrifício de animais, alguns juízes estavam interpretando que, com base no Código, poderiam criminalizar casas religiosas. Como ocorreu com a mãe-de-santo Gissele Maria Monteiro da Silva, condenada a 30 dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro.	Lei em vigor
Lei nº 12.131/2004 da Assembleia Estadual do Rio Grande do Sul	Exclui os cultos e liturgias das religiões de matriz africana das vedações do artigo 2º do Código Estadual de Proteção dos Animais do Rio Grande do Sul	Edson Portilho (PT)	Integrante do Movimento Negro Unificado (MNU), tendo como pauta principal da sua atuação política a defesa dos negros	Os Templos Religiosos de matrizes afro-brasileiras estavam sendo “interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais”.	Segundo deputado Manoel Maria (PTB) “a liberação para as religiões de matriz africana oficializa a matança, simplesmente”.	Em vigor
Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 70010129690	Ajuizado no TJRS por ofensa aos arts. 5º, caput, 19, I e 22, I, da Constituição Federal, combinados com o art. 1º da Constituição Estadual	Procurador Geral de Justiça do Rio Grande do Sul, Dr. Roberto Bandeira Pereira		Segundo o procurador, a seguinte lei feria o princípio de isonomia, o caráter laico do Brasil por excluir apenas as religiões afro-brasileiras e que ainda invadia competência privativa da União de legislar sobre matéria penal.	Na decisão do Tribunal, o relator destacou que não há norma que proíba a morte de animais e que no caso, a liberdade de culto religioso previsto em lei permitiria a prática.	Negado
Recurso Extraordinário nº 494601-7		Ministério Público do Rio Grande do Sul		O procurador-geral de Justiça gaúcho sustenta que o “desrespeito ao princípio isonômico e a natureza laica do Estado brasileiro fica claro ao se analisar a norma gaúcha, que instituiu como exceção apenas os sacrifícios para os cultos de matriz africana” e que “Inúmeras outras expressões religiosas valem-se de sacrifícios animais, como a dos judeus e dos muçumanos, razão pela qual a discriminação em favor apenas dos afro-brasileiros atinge frontalmente o princípio da igualdade, com assento constitucional”.		Esperando Análise
Projeto de Lei 4331/2012 da Câmara dos Deputados						
Documento	Conteúdo do Documento	Autor	Perfil do Autor	Comentários do Autor	Argumentos da Oposição	Situação
Projeto de Lei 4331/2012	Propõe aplicação de ações penais e administrativas para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos de qualquer espécie.	Pastor Marco Feliciano (PSC)	Pastor Evangélico da Igreja Assembleia de Deus Catedral do Avivamento. Sua área de atuação política é em defesa das pautas cristãs	Segundo o deputado tais práticas “tipificam crueldade descabida e maus exemplos às crianças que assistem esses rituais e se tornam insensíveis ao sofrimento, até mesmo de seres humanos”	O projeto foi apensado ao Projeto de Lei 347/2003 da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a “investigar o tráfico ilegal de animais e plantas silvestres da fauna e flora brasileiras” (CPITRAFI), assim os contrários não possuem direito de serem ouvidos em Audiência Pública.	Pronto para o Plenário

TABELA 1 - Fonte: VELECI, Nailah Neves. Religiões Afro-Brasileiras - O conflito entre liberdade de culto e os direitos dos animais. Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília. 2015.

Devido à demora de uma conclusão do Supremo sobre o assunto, diversos projetos estaduais e municipais surgiram, estes proibindo explicitamente sacrifício de animais em rituais religiosos (VELECI, 2015, p. 51-78):

1. Projeto de Lei de 202/2010 da Câmara de Vereadores de Piracicaba do vereador Laércio Trevisan Jr. (PR), proíbe o sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no Município de Piracicaba, tendo multa de R\$ 2.000,00 (dois mil reais), dobrado a cada reincidência.

2. Projeto de Lei 992/2011 da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo do deputado Feliciano Filho (PEN) proíbe o uso e o sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no Estado de São Paulo.

3. Lei Ordinária n.º 5247 da Câmara Municipal de Valinhos do vereador César Rocha (PV) proíbe a utilização, mutilação ou sacrifício de animais em rituais religiosos ou de qualquer outra natureza no Município.³⁶

2.3.1 - O Conflito de direitos

As religiões afro-brasileiras são protegidas no Brasil pelo artigo 5º da Constituição Federal de 1988, que ressalta que a liberdade de consciência, de crença e de culto; a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; e a proibição de privação de direitos por motivo de crença religiosa; estão todos previstos como direitos e garantias fundamentais.

Nas normas infraconstitucionais as religiões afro-brasileiras são protegidas pelo Estatuto de Igualdade Racial promulgado em 2010, que dedica um capítulo inteiro para tratar do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos afro-brasileiros. Damos destaque nesse capítulo, ao art. 24, inciso II, que afirma que “o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende [...] a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões” (BRASIL, 2010).

Além da proteção constitucional à liberdade religiosa, existe uma proteção baseada em normas de direito internacional vigentes no Brasil, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), que em seu art. 18 garante que:

³⁶ Câmara Municipal de Valinhos. Disponível em: <http://consulta.siscam.com.br/camaravalinhos/Documentos/Documento/71782>
Acesso em: 13 de março de 2017

Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos (DECLARAÇÃO, 1948).

A Declaração para a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de Discriminação baseada em Religião ou Crença também é uma norma internacional vigente no Brasil que possui 18 artigos que pregam o direito a liberdade de pensamento, de consciência, de religião, de culto entre outras.

Em relação aos direitos dos animais, no art. 225, §1º, inciso VII da Constituição de 1988, está previsto que é dever do Poder Público “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade”.

Ainda em 1988 foi promulgada a Lei nº 9.605 (Lei de Crimes Ambientais) que traz alguns dispositivos referentes aos maus tratos ou abate de animais. Essa lei pune com detenção e multa o abate de “espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente”, o que não abrange o abate de animais domésticos nem de animais criados para fins comerciais. Como afirma Toledo (2012), essas regras não implicam a existência de direitos dos animais propriamente ditos, pois os animais não são vistos como sujeitos de direitos próprios, sendo tratados como parte de um elemento do meio ambiente que deve ser protegido: a fauna.

No direito brasileiro, essas regras não são tratadas como “direitos dos animais”, mas como um direito difuso que os animais sejam protegidos. No direito internacional, tampouco existe uma proteção dos “direitos dos animais”. Embora seja divulgado em alguns lugares que a UNESCO proclamou uma Declaração Universal dos Direitos dos Animais em 1978, essa declaração não é apresentada como um documento oficial por esse órgão da ONU. Segundo Scheffer (1991) o que ocorreu de fato é que essa declaração foi proposta pela *International League of Animal Rights* “em uma sala de conferências adjacente à sede da UNESCO” (SCHEFFER, 1991, p. 202-203).

Essa declaração prega que todos os animais são iguais e tem o mesmo direito a existência; que nenhum animal será submetido nem a maus tratos nem a atos cruéis e que caso seja necessário matá-los, isto deve ser feito sem dor e de modo a não provocar-lhe angústia; que quando o animal é criado para alimentação, ele deve ser alimentado, alojado, transportado e morto sem que disso resulte para ele nem ansiedade nem dor;

que nenhum animal deve de ser explorado para divertimento do homem; que todo o ato que implique a morte de um animal sem necessidade é um biocídio; e que o animal morto deve de ser tratado com respeito (DECLARAÇÃO, 1978). Porém, essas regras nunca foram adotadas, tratando-se apenas de uma proposta de regulação feita por entidades vinculadas à causa de proteção dos animais.

Não existe, portanto, um direito dos animais em geral a não serem abatidos, mas apenas um dever geral de não tratar os animais (inclusive ao abatê-los) com crueldade.

O Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento vem trabalhando nos últimos anos com a atualização do Regulamento Técnico de Manejo Pré-Abate e Abate Humanitário em todos os estabelecimentos autorizados pelos órgãos oficiais que realizam abate e aproveitamento dos animais para fins comerciais. A consulta pública da Portaria nº 47, de 19 de março de 2013, que trata sobre o Projeto de Instrução Normativa para aprovar este regulamento, nos traz definições e instruções aceitas pelo governo brasileiro que podem ser uteis para a análise dos discursos dos casos estudados:

Art. 4º Para efeito desta Instrução Normativa, entende-se por:

I - procedimentos de manejo pré-abate e abate humanitário: É o conjunto de diretrizes técnicas e científicas que garantam o bem-estar dos animais desde a chegada dos animais ao estabelecimento até a operação de sangria;

II - animais ou animais de abate: são os mamíferos (bovídeos, equídeos, suídeos, ovinos, caprinos e coelhos) e aves domésticas, bem como os animais silvestres criados em cativeiro, abatidos em estabelecimentos sob inspeção dos órgãos oficiais;

[...]

V - insensibilização: é o processo intencional aplicado ao animal, para proporcionar imediatamente (à exceção de equipamentos de atmosfera controlada) um estado de inconsciência, insensibilidade ou morte;

VI - insensibilidade: é o termo usado para expressar a ausência de reações do animal que são indicativas da incapacidade de responder coordenadamente a estímulos externos, consequência de transtorno da atividade cerebral;

VII - abate: processo intencional que provoque a morte de um animal para consumo humano e/ou para aproveitamento comercial; e

VIII - abate sob preceitos religiosos: procedimento de abate específico, realizado sob orientação de autoridade religiosa, para atendimento de exigência à comunidade que o requeira.

[...]

Art. 5º Os procedimentos de manejo pré-abate e abate devem assegurar que os animais não sejam submetidos a dor, medo ou sofrimentos evitáveis.

Parágrafo único - Não será permitido espancar os animais ou agredi-los, erguê-los pelas patas (à exceção de aves e coelhos), chifres, pêlos, orelhas ou cauda, ocasionando dores ou sofrimento desnecessário.

Art. 6º É facultado o abate de animais conforme o preceito religioso, quando assim exigido por mercados internacionais ou comunidades religiosas a que

se destinam seus produtos. O estabelecimento deve comunicar previamente o período de execução deste método de abate e expressar na rotulagem dos produtos obtidos a prática aplicada.

[...]

Art. 35. Os animais apenas deverão ser contidos em equipamento próprio quando o responsável pela operação puder proceder imediatamente a insensibilização.

[...]

§ 3º Não será permitida a contenção de animais através de suspensão, uso de cordas, choque elétrico ou equipamento eletromagnético.

§ 4º A contenção através da suspensão e inversão da posição corporal só é permitida para o caso das aves e coelhos, quando realizada pelas duas patas.

Art. 36. No caso de abate religioso de animais de médio e grande porte, os mesmos deverão ser imobilizados em boxes de contenção adaptados a prática da degola, e somente poderão ser liberados do equipamento de contenção quando apresentarem sinais de insensibilidade.

[...]

Art. 41. Somente é permitido o abate de animais, objetos desta norma, após uso de métodos humanitários de insensibilização, à exceção de animais destinados ao abate religioso.

Art. 42. Os animais após insensibilização deverão permanecer inconscientes e insensíveis até a sua morte através do choque hipovolêmico, consequência da sangria imediata, sendo facultada a morte do animal pelo método de insensibilização.

[...]

Art. 45. Os animais considerados insensíveis apresentam as seguintes respostas aos estímulos ambientais:

I - ausência de respiração rítmica;

II - ausência de reflexo córneo/piscar espontâneo;

III - ausência de intenção de restabelecer posição corporal (levantar);

IV - presença de maxilar relaxado (língua pendular); e

V - ausência de bater coordenado de asas (aves).

[...]

Art. 46. A operação de sangria deve provocar um rápido, profuso e mais completo possível escoamento do sangue, impedindo que o animal recupere a sensibilidade.

Art. 47. A operação de sangria é realizada pela seção dos grandes vasos do pescoço, e deverá ser realizada logo após a insensibilização, em tempo máximo estipulado para cada método, respeitando as normas legais específicas.

[...]

Art. 49. Não serão permitidas operações que envolvam cortes e/ou mutilações, até que seja concluído o período de 3 (três) minutos para que o sangue escoe ao máximo possível. (MAPA, 2013a)

É importante salientar que o abate sob preceitos religiosos da Instrução Normativa se refere às regras alimentícias do judaísmo e do islamismo. Os animais das

religiões afro-brasileiras, segundo as liturgias do culto, devem ser abatidos dentro do terreiro e por um adepto específico da crença que foi iniciado e recebeu o direito para realizar a prática. Essa diferenciação é importante ser ressaltada porque mostra que a aprovação desses projetos que proíbem sacrifício de animais em rituais religiosos não atinge grandes religiões como o judaísmo, islamismo e até mesmo o cristianismo (devido seu peixe da páscoa ou peru de Natal) porque os animais sacralizados ou que serão sacralizados já saem mortos de açougues que são aceitos pela sociedade.

Além da diferença de localização onde a sacralização pode ser feita, os Candomblés não possuem uma lei escrita de normas alimentícias e os métodos utilizados no ritual são de conhecimento restrito a parte da comunidade religiosa devido ao ritual *kárô*.

O Ritual *Kárô* é uma etapa da iniciação religiosa que consiste no juramento de silêncio referente aos segredos da religião. De acordo com estudos de Berkenbrock (1999) as regras alimentícias variam dependendo da divindade a ser cultuada, pois os animais da sacralização e as comidas para as oferendas devem “corresponder às propriedades dos Orixás” (BERKENBROCK, 1999: 205-206). Essa questão de não especificação de como os animais são sacralizados e a característica de transmitir o ensinamento da religião oralmente conduz a uma multiplicidade de métodos e práticas que fazem com que estas religiões sejam atingidas mais diretamente por esse conflito de direitos. A sacralização dos animais não se trata de um código religioso que regula uma prática comercial como ocorre com o judaísmo e o islamismo, mas de sacralização realizada dentro dos templos como parte integrante do culto.

Desde 2009, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e a Sociedade Mundial de Proteção Animal (WSPA) capacitam fiscais federais agropecuários, docentes, profissionais de frigoríficos e técnicos da área em práticas de bem-estar animal por meio do Programa Nacional de Abate Humanitário (Steps) (MAPA, 2013b). De acordo com o livro montado pela WSPA para a capacitação, para avaliar o bem-estar dos animais, o Comitê Brambell desenvolveu o conceito das “Cinco Liberdades”, que posteriormente foi aprimorado pelo *Farm Animal Welfare Council – FAWC* (Conselho de Bem-Estar em Animais de Produção) do Reino Unido e que tem sido adotado como orientação em vários países. As cinco liberdades consistem em:

- Livre de sede, fome e má nutrição;
- Livre de desconforto;

- Livre de dor, injúria e doença;
- Livre para expressar seu comportamento normal;
- Livre de medo e distresse (STEPS, 2012, p.13)

Destaca-se que estas definições de bem-estar estão direcionadas para o abate de animal de cunho comercial. O abate no meio comercial e a sacralização não são regidos pelas mesmas normas. No meio comercial a crueldade contra animais é desestimulada pelas Instruções Normativas que orientam para o abate humanitário e que possuem uma fiscalização para garantir o mesmo. Já a sacralização de animais em rituais religiosos não possui legislação que determine como deve ser feito o abate ou fiscalização e, além disso, as religiões se enquadram como “organizações religiosas” no Direito Civil, isso quer dizer que representam, com teor de institucionalidade, o sentimento religioso dos cidadãos. Estas organizações são portadoras de personalidade jurídica e possuem, segundo Alves (2008), a mais ampla autonomia privada dentre todas as pessoas jurídicas no Direito Constitucional brasileiro. Essa ampla autonomia das organizações pode ser observada, de acordo com Alves (2008), no:

Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:

[...]

§1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento. (BRASIL, 2002)

Segundo a perspectiva de autonomia dos povos, o pluralismo histórico permite que os povos possuam “autonomia deliberativa para realizar seu processo histórico, ainda que em contato, como sempre foi, com a experiência, as soluções e os processos de outros povos” (SEGATO, 2012). Retornamos a necessidade de identificação como povos e comunidades tradicionais para garantir o respeito aos costumes alimentícios dos afro-religiosos, mas nesse caso a titulação como organização religiosa também garante certa autonomia, por esta alimentação ser parte do culto. Neste caso, ambas as estratégias de identificação garantem que os afro-religiosos não sejam obrigados a serem fiscalizados sobre regras e valores que não correspondem a seus princípios. Uma adaptação às regras dos açougues, por exemplo, iria contra as tradições vindas do processo histórico da formação dessas.

A Umbanda é um exemplo de religião afro-brasileira que abriu mão da sacralização. Numa estratégia de sobrevivência, algumas casas de Umbanda perderam a

característica da sacralização dos animais entre outras partes dos rituais, porque segundo Berkenbrock (1999), os adeptos buscaram uma aproximação e certa aceitação dos brancos e para esses “[os] sacrifícios sangrentos de animais, [...] o transe selvagem, foi classificado aos olhos da sociedade (branca) como sinal de primitividade” (BERKENBROCK, 1999, p. 153). Analisando essa situação, podemos observar que para as religiões que permaneceram com as sacralizações, apesar das pressões históricas e institucionais, trata-se de uma resistência para garantir os direitos de autonomia das comunidades tradicionais de terreiro.

Nascimento (2015) explica os princípios religiosos e culturais sobre sacralização da alimentação dos terreiros, nos quais ele chama de “alimentação socializante”. Segundo o autor existe o “princípio do necessário” nessas tradições que devem evitar o desperdício, pois este seria “um fator de desequilíbrio das onnipresentes forças vitais (o que vale tanto para alimentos de origem animal, vegetal ou mineral)” (NASCIMENTO, 2015, p. 62). Em outras palavras, o desperdício no Candomblé é um *contra-asé*. O processo de socialização tanto do preparo quanto da alimentação são partes importantes para manter esse equilíbrio de forças vitais, por isso, a sacralização dos animais, que é uma das partes dessa alimentação, deve ocorrer dentro do terreiro, feito através de rituais daquela determinada comunidade religiosa.

2.3.2 - Recurso Extraordinário

2.3.2.1 - O Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul

O Recurso Extraordinário nº 494601-7, que está sendo analisado no Supremo Tribunal Federal trata da Lei 12.131 de 2004, do Estado do Rio Grande do Sul, que exclui os cultos e liturgias das religiões de matriz africana das vedações contidas na Lei 11.915 de 2003 (Código Estadual de Proteção dos Animais).

Em maio de 2003 foi sancionada a Lei 11.915, do Estado do Rio Grande do Sul, que instituiu o Código Estadual de Proteção dos Animais, a qual em seu artigo 2º veda as seguintes práticas:

I – Ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II – Manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade.

- III – Obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;
- IV – Não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;
- V – exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;
- VI – enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;
- VII – sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde OMS, nos programas de profilaxia da raiva; (Lei 11.915 de 2003, do Estado do Rio Grande do Sul)

A Lei 11.915 (Código Estadual de Proteção dos Animais) é de autoria do deputado Manoel Maria (PTB). Em sua justificativa do projeto que precedeu a lei, o deputado lembra que o Brasil é signatário da Declaração Universal dos Direitos dos Animais. Ele afirma que no Rio Grande do Sul há “milhares de denúncias sobre maus tratos a animais” e que a crueldade humana está levando a “nossa raça para o extermínio”, pois “o homem não pode viver sem a fauna e a flora, verdadeiras dádivas de Deus”.

Juridicamente, o deputado defende que o projeto está de acordo com o art. 24, VI da Constituição Federal, que explicita serem concorrentes entre União, Estados Membros e distrito Federal a competência para legislar sobre florestas, caça, pesca, fauna e proteção ao meio ambiente; e que, portanto, segundo o deputado, a União estabelecerá apenas regras gerais aplicáveis em todo o território nacional, podendo os Estados legislarem de forma supletiva, sobre a matéria, dentro de suas peculiaridades regionais.

De acordo com a Agência de Notícias da Assembleia do Rio Grande do Sul, dois meses após aprovação do projeto na Assembleia, mas antes da sanção do governador, foi realizado um debate no auditório da Assembleia Legislativa, realizada pela Comissão de Religiosos Africanistas para discutir a relação dos cultos das religiões afro-brasileiras com o Código de Defesa dos Animais. O objetivo do debate - que contou com a presença de mais de 800 religiosos afro-brasileiros, da Procuradoria da Assembleia Legislativa, de representante do deputado Manoel Maria (PTB), de um representante do Ministério Público, de vereadores de Alvorada e Viamão e de representantes das Federações de Casas Religiosas Africanistas de diversas localidades do Estado – era acrescentar um artigo ao Código, que embora não se referisse especificamente ao sacrifício de animais, esse estava gerando polêmicas, pois alguns juízes estavam interpretando que, com base no nele, poderiam criminalizar casas

religiosas³⁷. O deputado Edson Portilho (PT), integrante desse grupo de trabalho do Parlamento Estadual ficou constituído para tratar do assunto. (VALENZUELLA, 2003)

De acordo com Machado (2002), o deputado Manoel Maria nasceu em Santa Catarina e viveu em São Paulo por 23 anos. Ele é advogado de profissão, mas desde os 25 anos exerce a função de Pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular. Desde o início da atividade como pastor, se interessou pelo caráter social da igreja e pelos problemas das comunidades religiosas que frequentavam os templos. Na carreira política, foi deputado no Rio Grande do Sul por quatro mandatos consecutivos (1991-2007). Sendo que em 2002, segundo Oro (2003), o deputado Manoel Maria foi indicado como candidato oficial da Igreja do Evangelho Quadrangular. De acordo com Oro (2003)

A Quadrangular efetuou em todos os municípios onde está instalada um levantamento de sua potencialidade política, decidindo então lançar ou não candidaturas "oficiais" da própria Igreja, ou de apoiar outras candidaturas. [...] Nas eleições 2002, em prévias realizadas no interior da Igreja em junho de 2002, indicou o já deputado Manoel Maria, do PTB, membro da Igreja, como candidato oficial da Igreja, e para a Câmara Federal indicou o pastor Reinaldo Santos e Silva, também pelo PTB. Ambos foram eleitos, o primeiro com 38.361 votos e o segundo com 43.716 votos. (ORO, 2003)

O deputado é conhecido como defensor dos animais no Parlamento gaúcho, sendo que em 2005, foi convidado para torna-se parceiro da causa da ONG Associação Bichoterapia, que tem por objetivo “desenvolver no Rio Grande do Sul a prática da integração dos animais nos processos de terapia humana”. Além de ser o autor do Código Estadual de Proteção aos Animais, também é autor de Projeto de Lei 118/ 2002 que proíbe a apresentação de animais em espetáculos circenses. Segundo o deputado que foi no lançamento da ONG, “todas as ações que visam à proteção dos animais têm

³⁷ Um exemplo relatado por Silva: “[...] baseadas na interpretação deste Código, têm sido possíveis ações judiciais contra sacerdotes afro-brasileiros, como ocorreu com a mãe-de-santo Gissele Maria Monteiro da Silva, de Rio Grande, condenada a 30 dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro” (SILVA, 2007, p. 220). “A sentença foi assim determinada pelo juiz em 30/4/2003: “Nos termos do art. 77 do Código Penal, entendendo ser incabível a substituição prevista no art. 44 do Código Penal pela personalidade intransigente da ré, concedo-lhe, contudo, a suspensão condicional da pena privativa de liberdade, por quatro anos, mediante as seguintes condições: 1º) apresentar-se bimestralmente no cartório para justificar a sua atividade profissional e manter atualizado o seu endereço; 2º) limitação e cessação das atividades da Sociedade de umbanda Oxum e Xangô que, nos sábados, não poderá manter atividades espirituais e festivas a partir das 24:00 horas e, nos demais dias de semana, até no máximo às 22:00 horas; 3º) proibição de sacrifícios de animais de grande porte na sede da sociedade, eis que localizada em zona central e residencial, sendo proibido pelas normas sanitárias e de saúde pública o abate de animais em locais deste tipo.” Em 31/10/2003, a justiça acatou parcialmente um recurso impetrado e retirou a sentença anterior aplicando uma multa de R\$ 240.” (SILVA, 2007, p. 232)

seu apoio e seu reconhecimento” e que “somente pessoas de bem podem efetivar atitudes que busquem a defesa efetiva dos animais e a sua interação benéfica com aqueles que necessitam” (FIGURELLI, 2005). Quando este pronunciamento foi feito, já estava em vigor a Lei nº 12.131/04 de 22 de Agosto de 2004, que aplicava ao Código a exclusão das religiões afro-brasileiras.

2.3.2.2 - Lei nº 12.131/2004 da Assembleia Estadual do Rio Grande do Sul

Como a Comissão de Religiosos Africanistas não conseguiu convencer o governador de vetar a Lei 11.915 de 21 de maio de 2003 (Código Estadual de Proteção dos Animais). O deputado Edson Portilho (PT), que era integrante do grupo de discussão sobre a questão das religiões afro-brasileiras, apresentou o Projeto de Lei 282/2003, que posteriormente foi transformado na Lei nº 12.131/04 de 22 de Agosto de 2004. O projeto excluía as religiões afro-brasileiras das vedações do Código.

Lei nº 12.131/04:

Art. 1º - Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2º da LEI Nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

“Art. 2º - “...

Parágrafo único - Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.” (Lei 12.131 de 2004, do Estado do Rio Grande do Sul)

Conforme a Câmara de Vereadores de Sapucaia do Sul, Edson Luiz Portilho é militante do Movimento Negro Unificado (MNU) e, de acordo com o Memorial Legislativo do Rio Grande do Sul, a defesa dos negros é uma de suas áreas prioritárias de atuação política. Na justificativa do projeto, o deputado Edson Portilho (PT) afirmou que o tal era necessário devido “as interpretações dúbias e inadequadas da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais”. De acordo com o deputado, os Templos Religiosos de matrizes afro-brasileiras estavam sendo “interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais”.

Juridicamente, o projeto que o deputado apresentou está pautado pelo art. 5º da Constituição Federal, que em seu Inciso VI, afirma que “é inviolável a liberdade de

consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias", e pelo Código Penal sobre os crimes contra o sentimento religioso presentes no art. 208: "Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso".

Durante a tramitação do projeto a maioria dos parlamentares entenderam que a Constituição Federal assegurava o livre exercício dos cultos religiosos e que garantia a proteção aos locais de culto e suas liturgias, alterando, desta forma, a lei vigente. Entretanto, o deputado Manoel Maria (PTB) votou contrário a proposta, justificando-se por ser um defensor dos animais (GOMES, 2004).

De acordo com a Agência de Notícias da Assembleia Estadual do Rio Grande do Sul, após um acordo de líderes, o projeto foi aprovado com uma grande presença de adeptos das religiões afro-brasileiras no Plenário. O deputado Manoel Maria (PTB) lamentou a aprovação e disse que o objetivo único de criação do código era garantir a proteção e o respeito aos animais, sem desprezar qualquer religião. Segundo o deputado "a liberação para as religiões de matriz africana oficializa a matança, simplesmente". Junto com o deputado Manoel, o presidente da Associação Protetora dos Animais, Airton Marcolino, também lamentou o resultado e comentou que recebia "diversas denúncias de pessoas vizinhas aos templos religiosos, que utilizam essas práticas" e que ele mesmo já havia encontrado "diversos animais com vida, mas machucados, após os cultos". Em resposta, o Babalorixá Pedro de Oxum Docô explicou que "o sacrifício de animais em práticas da religião africana tem o objetivo de engrandecer a vida, sendo proibido matar um animal em vão. Segundo ele, 96% dos animais oferecidos em sacrifício em sua casa, são congelados e doados para a comunidade carente do bairro Partenon, em Porto Alegre".

2.3.2.3 - Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 70010129690

Contra esta Lei 12.131 de 2004 o Procurador Geral de Justiça do Rio Grande do Sul, Dr. Roberto Bandeira Pereira, ajuizou no TJRS a Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 70010129690 por ofensa aos art. 5º, caput; 19, inciso I; e 22, inciso I, da Constituição Federal, combinados com o art. 1º da Constituição Estadual.

Constituição Federal de 1988:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

[...]

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

[...]

Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre:

I - direito civil, comercial, penal, processual, eleitoral, agrário, marítimo, aeronáutico, espacial e do trabalho; (BRASIL, 1988)

Constituição do Estado do Rio Grande do Sul de 1989:

Art. 1.º O Estado do Rio Grande do Sul, integrante com seus Municípios, de forma indissolúvel, da República Federativa do Brasil, proclama e adota, nos limites de sua autonomia e competência, os princípios fundamentais e os direitos individuais, coletivos, sociais e políticos universalmente consagrados e reconhecidos pela Constituição Federal a todas as pessoas no âmbito de seu território. (RIO GRANDE DO SUL, 1989)

Segundo o procurador, a seguinte lei feria o princípio de isonomia, o caráter laico do Brasil por excluir apenas as religiões afro-brasileiras e que ainda invadia competência privativa da União de legislar sobre matéria penal.

O relator da ADI, Araken de Assis, pontuou em seu parecer que “em tese, não há inconstitucionalidade formal, senão o vício atingiria o próprio “Código Estadual de Proteção aos Animais” e que por outro lado, nada exclui a incidência de normas penais em casos concretos e específicos”. Em relação às religiões afro-brasileiras, o relator analisando o questionamento do Procurador, apresenta a opinião manifestada por Manoel Jorge e Silva Neto³⁸:

“É absolutamente decisivo para entender-se a liberdade de culto – e, no particular, a liberdade de sacrifício de animais no ritual do Candomblé e da Umbanda – situar o art. 5.º, VI, no contexto da teoria da aplicabilidade das normas constitucionais, como se realizou, no momento, sob pena de equivocada compreensão da sua amplitude”.

³⁸ Manoel Jorge e Silva Neto (“A proteção constitucional à liberdade religiosa”, n.º 6.5, p. 121, Revista de Informação Legislativa, V. 160, Brasília: Senado Federal – Subsecretaria de Edições Técnicas, 2003).

“Assim, torna-se impositivo percorrer o sistema normativo, de lá retornando com a conclusão, a respeito da existência ou não de regra limitativa do sacrifício de animais.”

“E a resposta é positiva: há, sim. É precisamente o art. 64 da Lei das Contravenções Penais, cuja conduta caracterizada como fato típico é ‘tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo’”.

“Inegavelmente, uma vez ocorrido o sacrifício de animais, não há como desvencilhar do fato típico descrito no art. 64 da LCP”.

“Poder-se-ia argumentar que o termo ‘crueldade’ é caracterizado por fortíssimo componente ambíguo, porque aquilo que seria considerado cruel por um indivíduo não o seria por outro, e, assim, os adeptos dos segmentos religiosos afro-brasileiros e qualquer outro que se utilizasse da prática litúrgica certamente não reconheceria a ‘crueldade’ em tais sacrifícios. Mas não seriam os integrantes da facção religiosa aqueles que estariam legitimados a concluir a respeito, mas sim a sociedade de uma forma geral, o que se consuma com o exame da situação pelo juiz”. (TJRS, 2004)

Em complemento a esta opinião, o relator Araken de Assis comenta:

Ora, no art. 64 do Dec.-lei 3.688, de 03.10.1941, nem no art. 32 já referido, não se acomoda, salvo engano, o sacrifício ritual de animais. Basta ver que a doutrina especializada (vide, ROMEU DE ALMEIDA SALLES JÚNIOR, Lei das contravenções penais interpretada, p. 306, São Paulo: Oliveira Mendes, 1998; DAMÁSIO E. DE JESUS, Lei das contravenções penais anotada, p. 212, 8.ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2001), repetindo os mesmos exemplos, alude a preparar alimentos envenenados (com soda cáustica ou estricnina), jogar líquido combustível e atear fogo, ou promover disputas (brigas de galos ou de pássaros).

Poder-se-ia dizer que tal se deve à distância prudente mantida em relação a tais práticas religiosas, envoltas com ar de mistério, e protegidas com insinuações quanto ao eventual descontrole de forças poderosas sobre o incauto profano. Além disto, há um dado principal: nenhuma lei proíbe matar animais próprios ou sem dono.

É fato notório que o homem e a mulher matam, diariamente, número incalculável de outros animais para comê-los. O caráter exclusivamente “doméstico” do animal, ou seu uso para fins alimentares, depende da cultura do povo. Recordo a figura do cachorro, tanto animal de estimação, quanto fina iguaria em determinados Países.

E não há, no direito brasileiro, norma que só autorize matar animal próprio para fins de alimentação.

Então, não vejo como presumir que a morte de um animal, a exemplo de um galo, num culto religioso seja uma “crueldade” diferente daquela praticada (e louvada pelas autoridades econômicas com grandiosa geração de moedas fortes para o bem do Brasil) pelos matadouros de aves.

Existindo algum excesso eventual, talvez se configure, nas peculiaridades do caso concreto, a já mencionada contravenção; porém, em tese nenhuma norma de ordem pública, ou outro direito fundamental, restringe a prática explicitada no texto controvertido. (TJRS, 2004)

O Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou desfavorável a ADI por considerar que a Lei 12.131 de 2004 não era inconstitucional, explicitando que não

infringia o Código Estadual de Proteção aos Animais o sacrifício em cultos das religiões afro-brasileiras, desde que sem excesso ou crueldade. Na decisão do Tribunal, o relator destacou que não há norma que proíba a morte de animais e que no caso, a liberdade de culto religioso previsto em lei permitiria a prática.

Atualmente, a Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 70010129690 encontra-se em grau de recurso extraordinário no Supremo Tribunal Federal (RE 494601-7). O recurso foi interposto pelo Ministério Público (MP) do estado do Rio Grande do Sul. No recurso, o procurador-geral de Justiça gaúcho sustenta que o “desrespeito ao princípio isonômico e a natureza laica do Estado brasileiro fica claro ao se analisar a norma gaúcha, que instituiu como exceção apenas os sacrifícios para os cultos de matriz africana” e que “Inúmeras outras expressões religiosas valem-se de sacrifícios animais, como a dos judeus e dos mulçumanos, razão pela qual a discriminação em favor apenas dos afro-brasileiros atinge frontalmente o princípio da igualdade, com assento constitucional”.

2.3.3 - Projeto de Lei 4331/2012 da Câmara dos Deputados

O Projeto de Lei 4331/2012 de autoria do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC) estabelece sanção penal e administrativa para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos. De acordo com a Web Site Oficial do deputado, Marco Feliciano é formado em teologia, sendo pastor evangélico da Igreja Assembleia de Deus Catedral do Avivamento. Dentre os projetos de sua autoria, há projetos da pauta religiosa cristã como criminalização do aborto, inserção de matérias criacionistas nas escolas e bolsas para alunos vocacionados, sendo que o projeto em análise se insere nesse mesmo contexto.

O projeto acrescenta um inciso IV no art. 29 da Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente. De acordo com o projeto o art. 29 passaria a ter a seguinte redação:

Art. 29. Matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida:

Pena - detenção de seis meses a um ano, e multa.

§ 1º Incorre nas mesmas penas:

I - quem impede a procriação da fauna, sem licença, autorização ou em desacordo com a obtida;

II - quem modifica, danifica ou destrói ninho, abrigo ou criadouro natural;

III - quem vende, expõe à venda, exporta ou adquire, guarda, tem em cativeiro ou depósito, utiliza ou transporta ovos, larvas ou espécimes da fauna silvestre, nativa ou em rota migratória, bem como produtos e objetos dela oriundos, provenientes de criadouros não autorizados ou sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente.

IV - quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos de qualquer espécie. (CÂMARA, 2012)

Na justificação da apresentação da proposição, o deputado afirma que o projeto é um desejo de várias entidades que promovem a proteção de animais. Segundo o deputado, para essas entidades tais práticas “tipificam crueldade descabida e maus exemplos às crianças que assistem esses rituais e se tornam insensíveis ao sofrimento, até mesmo de seres humanos” (CÂMARA, 2012).

O deputado justifica-se também informando que consultou à Federação Espírita do Estado de São Paulo, entidade que congrega todos os Centros Espíritas daquele estado. Segundo o deputado, a Federação não reconhece nenhum ritual que pratique o sacrifício de animais. E para concluir sua justificação, o parlamentar citou as normas constitucionais: art. 5º, inciso VI, que diz que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias; e o art. 225, inciso VII, que estabelece o dever de proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais à crueldade. De acordo com a conclusão do deputado, a combinação dessas duas normas, já seria suficiente para se ter uma legislação necessária para impedir a utilização de animais, mas que sob a prática de ritual religioso, na maioria das vezes, estariam intrínsecos os maus tratos, a mutilação e até a morte de animais, daí a necessidade da apresentação do projeto de lei.

O projeto tramita na Câmara dos Deputados em regime de prioridade com apreciação do Plenário apensado ao Projeto de Lei 347/2003 da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a "investigar o tráfico ilegal de animais e plantas silvestres da fauna e flora brasileiras" (CPITRAFI), que:

tipifica como crime a comercialização de peixe ornamental e a venda, exportação, aquisição e guarda de espécimes da fauna silvestre quando praticado de forma permanente, em grande escala, em caráter nacional ou internacional, aumenta a pena quando houver tentativa de evitar o flagrante dentre outros (CÂMARA, 2003).

Conforme o paragrafo único do art. 143 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados “o regime especial de tramitação de uma proposição estende-se às demais que lhe estejam apensas”, então o projeto de lei do Deputado Marco Feliciano que foi apensado ao Projeto de Lei 347/2003 da CPITRAFI - após este já ter finalizado a sua tramitação nas comissões - está atualmente pronto para a pauta do Plenário da Câmara dos Deputados para ser votado.

Consoante o Regimento Interno da Câmara dos Deputados como cabe as Comissões pronunciar-se nos seus pareceres no caso de tramitação conjunta sobre todas as matérias (art. 57, inciso I) e como antes da deliberação do Plenário, haverá manifestação das Comissões competentes para estudo da matéria (art. 132, §1º) podemos inferir que as Comissões se pronunciarão sobre os apensados que não constavam no projeto inicial quando este tramitou nas comissões.

É importante destacar, que devido à tramitação onde se encontra o projeto, não será possível a realização de uma Audiência Pública para debater o assunto, pois de acordo com o Capítulo III – Da Audiência Pública do Regimento Interno da Câmara dos Deputados, audiências só são realizadas durante a apreciação da matéria em comissões. Por tanto, o projeto de lei do Deputado Pastor Marco Feliciano não poderá ser contestado pelos afro-religiosos na casa legislativa.

2.3.4 - Análise dos casos

Sobre os autores dos casos analisados, podemos observar que ambos os autores dos projetos que atingem os cultos das religiões afro-brasileiras são adeptos de crenças neopentecostais. Este ponto é importante de ser salientado, por que existe no Brasil uma Guerra Santa declarada de segmentos neopentecostais – principalmente da Assembleia de Deus – contra as religiões afro-brasileiras.

Em relação às proposições, destaca-se uma preocupação por parte dos seus autores da necessidade de normas para maior proteção dos animais. No projeto federal, apesar de na justificativa o parlamentar citar a questão da crueldade, no texto ele proíbe o sacrifício de forma geral o que podemos concluir que ficaria proibido qualquer tipo de sacrifício sendo ele cruel ou não. Evidencia-se, assim, que o discurso de proteção dos animais contra tratamentos cruéis está sendo utilizado para justificar uma vedação genérica a práticas religiosas, o que aponta para a possibilidade de existência de motivos religiosos subjacentes ao discurso de proteção. Já o projeto estadual do Rio Grande do

Sul especifica o que seria cruel e exige uma fiscalização na morte dos animais, pois apesar do projeto está sendo usado para criminalizar religiões afro-brasileiras, ele não especificava rituais religiosos para serem contemplados na legislação. Apesar de não especificar rituais religiosos, fica claro que o objetivo do deputado era atingir esse grupo quando este se pronuncia contra a aprovação do projeto que vetaria as religiões afro-brasileiras dessa legislação, que de acordo com o deputado “a liberação para as religiões de matriz africana oficializa a matança, simplesmente”.

Ao contrário da rejeição dos sacrifícios de animais em rituais religiosos, os sacrifícios em açougues encontraram aceitação por comprovarem que realizam um abate humanitário que se configura em não cruel, mas as religiões afro-brasileiras não teriam como comprovar a não crueldade, pois dentro da sua liturgia religiosa, existe o Ritual Kárô, que é uma lei da religião, que exige sigilo sobre o que acontece na etapa do culto que consiste a sacralização dos animais. Pessoas não iniciadas não podem participar dessa cerimônia e as iniciadas não podem falar dela.

Em relação à crueldade, de acordo com Moraes (2014), se as religiões afro-brasileiras praticam maus tratos contra animais ou matam animais silvestres que são protegidos pela Constituição, estas estão submetidas sim a punição, mas o grande conflito de princípio aqui é que estas religiões não podem se defender de tais acusações. A questão do que são bons costumes e maus costumes, o que é crueldade e o que não é crueldade, são questões de interpretação individual. Transformar o sacrifício de animais em rituais religiosos em atos ilícitos sob justificativas de crueldade pode ser um discurso político de proteção de animais, mas no caso específico das religiões afro-brasileiras pode tratar-se também de limitação religiosa, pois estas poderiam até provar a questão da criação conforme as instruções de abate humanitários adotados no meio comercial, mas nunca poderão comprovar que não há crueldade na sacralização.

Em relação à análise dos posicionamentos contrários aos projetos de proibição de sacrifício de animais em rituais religiosos, só podemos analisar os projetos estaduais, pois o projeto federal não foi discutido por ter sido apensado a outro projeto que já está no Plenário. No caso do Rio Grande do Sul, os afro-religiosos propuseram um projeto de lei que vedasse sua crença do Código que proibia sacrifício de animais por este está sendo usado para prender fiéis da religião, mesmo a lei não proibindo especificamente sacralização religiosa. Ao apresentarem um projeto que exclui exclusivamente as religiões afro-brasileiras do Código, estas adotaram uma resposta estratégica decolonial, que configura em:

não é outra coisa que a mudança na realocação de posição do sujeito em um novo plano histórico, emergente de uma releitura do passado, que reconfigura o presente e tem como projeto uma produção democrática de uma sociedade democrática. (SEGATO, 2013,p. 57)

Exigir essa exclusividade neste caso, não fere a isonomia do Estado, mas sim exige uma “construção não só da nação multicultural, mas do pluralismo jurídico igualitário” (BOTERO, no prelo) para os povos de terreiro. Raquel Fajardo (2010) trata das teorias da “cidadania multicultural” que podemos aplicar aos afro-religiosos, porque estes possuem valores, estruturas e dinâmicas sociais diferentes dos pregados pela sociedade ocidental – que predomina no Brasil. A autora diz que:

Tais teorias sugerem que os indivíduos exerçam seus direitos, ou seja, escolham e deem significado às suas decisões e vida no contexto dos valores culturais em que foram criados, e que os Estados não são culturalmente neutros. Na verdade, os Estados adotam um idioma, uma orientação cultural, um tipo de instituição, etc. Portanto, em sociedades em que existem várias culturas e línguas, mas apenas uma cultura ou língua é reconhecida como oficial pelo Estado, os indivíduos das culturas ou idiomas não reconhecidas estão em desvantagem contra indivíduos pertencentes a cultura dominante. Daí Kymlicka levanta a necessidade de reconhecimento da diversidade cultural por parte dos Estados, que a cidadania possa ser exercida a partir de diferentes culturas, e que os Estados devem reconhecer certos direitos coletivos ou grupo de diferentes culturas em um país, de modo que indivíduos culturalmente pertencentes a esses grupos possam exercer o seus direitos livremente. (FAJARDO, 2010 p. 8)

Essa necessidade de reconhecimento de outras culturas existentes no Brasil e que proporcionam embasamento para o pedido dos afro-religiosos serem legais, estão nos art. 215 e 216 da Constituição que se referem à proteção das manifestações culturais da população negra.

Na visão dos afro-religiosos, que se autodeclaram povos e comunidades de terreiros, tais projetos se configuram em novas tentativas de limitação da sua fé e seus costumes. Estes afirmam em todos os debates que não há crueldade com animais em tais cultos, até porque tal ação vai contra a cosmovisão da religião. Mas as propostas apresentadas e as que estão se espalhando por todo o Brasil não estão propondo proibir crueldade, mas sim proibir o abate de animais em cultos religiosos. É nesse ponto que os afro-religiosos reafirmam o cunho de racismo religioso dos projetos, pois os afro-religiosos serão os maiores, senão os únicos atingidos pela forma como os projetos foram escritos, já que a sacralização judaica e mulçumana pode ser realizada e

fiscalizada num açougue. Eles apontam a necessidade do tema ser avaliado sob a perspectiva do multiculturalismo crítico devido à alteridade das religiões afro-brasileiras. Esse pedido de respeito aos valores da matriz africana corresponde ao fato que estas religiões são uma das maiores referências no Brasil da resistência da cultura negra e são fontes orientadoras de comportamentos e das formas de vida da cosmovisão africana.

As religiões afro-brasileiras defendem que a manutenção da estrutura de seus dogmas é mais do que uma questão de resistência religiosa contra o racismo do sincretismo ao qual foram forçadas no passado. Trata-se também de uma resistência contra o epistemicídio da intelectualidade e dos costumes da população negra. Os mesmos argumentos utilizados no início da República para inferiorizar e criminalizar os negros e as religiões afro-brasileiras devido a sua crença na sacralização dos animais é utilizado nas discussões dos projetos. Novamente acusam a tradição das religiões de “sangrentas e primitivas”.

Esses argumentos dos afro-religiosos corroboram com a perspectiva da colonidade de poder de Anibal Quijano (1992, 2000, 2003, 2005), pois esta “tem como centralidade a raça como forma de compreender as desigualdades” (SEGATO, 2013, p. 17). Segundo essa perspectiva a colonização das Américas que inventa a diferenciação entre “povos com tecnologias avançadas e povos de tecnologias rudimentares” (SEGATO, 2013, p. 44). Ela também defende que o racismo não se trata apenas de uma questão de fenótipo, de estruturas biológicas diferentes, mas também de uma questão epistêmica, onde os saberes, os conhecimentos, os valores e crenças dos colonizados são discriminados negativamente (SEGATO, 2013, p. 52-53). Assim, os valores e saberes dos afro-religiosos ao sacralizarem animais são taxados de cruéis pelos autores desses projetos, mesmo quando não podem provar tal ato. Isso advém de uma construção histórica baseada na discriminação negativa dos negros, de uma imposição cristã para o evolucionismo religioso, pois Jesus já fez o último sacrifício e através dessa discriminação da cultura negra, estão querendo voltar aos tempos da colonização onde afro-religiosos eram presos por cultuarem sua fé.

Capítulo 3 – Conclusão

Como apresentamos nos capítulos anteriores, as religiões afro-brasileiras são historicamente marcadas desde o seu surgimento pela constante resistência ao racismo institucional e social. Elas foram perseguidas pela igreja católica ao longo de quatro séculos; pelo Estado através de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social; e pela sociedade em si, que foi educada dentro da cosmovisão ocidental cristã.

Quando estas finalmente conquistaram um relativo reconhecimento jurídico, ainda que não aplicado corretamente devido ao racismo institucional e estrutural, surge mais um desafio advindo da mudança estratégica das elites religiosas para não garantirem direitos a estes povos: o ativismo institucional.

O ativismo institucional consiste em ações adotadas por pessoas que ocupam cargos no governo com o propósito de fazer avançar as agendas políticas ou projetos propostos pelos movimentos sociais do qual fazem parte. De modo geral, esses ativistas agem de duas formas dentro do governo: a) realizando um esforço artesanal para promover a mudança nas estruturas burocráticas rígidas e b) utilizando suas redes de movimentos sociais para pressionar as ações estatais, sendo estas podendo ser tanto recursos quanto obstáculos para as ações (ABERS; TATAGIBA, 2015, p. 74-75).

Destaca-se que os estudos mais recentes sobre a área tem sugerido que movimentos sociais normalmente combinam estratégias externas (protestos) com tentativas de influenciar as instituições políticas envolvendo-se com partidos políticos, nomeações para cargos e com o desenho de políticas públicas. (ABERS; TATAGIBA, 2015, p. 80)

As vitórias eleitorais de partidos políticos com forte apoio de movimentos sociais, como do Governo PT em 2002, foram grandes impulsionadores para a migração de ativistas para posições no governo (ABERS; TATAGIBA, 2015, p. 87). É o caso da relação dos movimentos afro-religiosos e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, onde estes possuíam representantes dentro da instituição que proporcionaram a inserção da agenda sobre políticas de governo como a dos povos e comunidades tradicionais.

Diferente do racismo estrutural que podem ser praticados inconscientemente devido à falácia eurocêntrica de neutralidade e universalidade das instituições, o ativismo institucional é praticado e planejado com objetivos claros de se implementarem políticas que beneficiam determinados grupos. Os afro-religiosos praticaram nessa última década ativismo institucional, mas como são um movimento contra hegemônico não obtiveram tanto sucesso como o ativismo praticado pelos católicos e evangélicos que possuem um ideológico que se assemelha com os das estruturas institucionais construídas no país.

Em relação ao racismo institucional é preciso salientar que o problema da aplicação das legislações para as religiões afro-brasileiras é parecido com a aplicação dos direitos humanos a minorias marginalizadas, isso porque as legislações são escritas para serem universais, mas essa suposta universalidade na realidade trata-se dos valores culturais predominantes do Ocidente. Herrera Flores (2009) e Boaventura (2006) destacam essa complexidade dos direitos humanos, que para Herrera Flores está na compreensão que tais direitos foram escritos num contexto ocidental e por isso encontramos dificuldades de sua aplicação; e para Boaventura (2006) os direitos são concebidos e praticados como localismo globalizado³⁹, que consiste no processo de determinado fenômeno local se tornar globalizado através da vitória de uma luta:

pela apropriação ou valorização de recursos, pelo reconhecimento hegemônico de uma dada diferença cultural, racial, sexual, étnica, religiosa ou regional, ou pela imposição de uma determinada (des) ordem internacional. Esta vitória traduz-se na capacidade de ditar os termos da integração, da competição/negociação e da inclusão/exclusão. (BOAVENTURA, 2006, p. 438)

Boaventura (2006) defende que para sair da aplicação dos direitos humanos em abstrato, que tendem para o localismo globalizado, é necessário adaptar o conceito de direitos humanos levando em consideração a interculturalidade. A legislação brasileira se seguisse essa percepção apresentada por Boaventura (2006), deveria levar em conta as particularidades culturais das religiões afro-brasileiras.

Alves Santos (2013) ao longo de seu livro *Direitos Humanos e Práticas de Racismo* retrata bastante a questão da marginalização do negro nas leis brasileiras

³⁹ “é o processo pelo qual determinado fenômeno, entidade, condição ou conceito local é globalizado com sucesso. (...) Neste processo de produção de globalização o que se globaliza é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos, pelo reconhecimento hegemônico de uma dada diferença cultural, racial, sexual, étnica, religiosa ou regional, ou pela imposição de uma determinada (des)ordem internacional. Esta vitória traduz-se na capacidade de ditar os termos da integração, da competição/negociação e da inclusão/exclusão.” (SANTOS, 2006, p. 438)

devido ao racismo institucional, que segundo ele é muitas vezes estrutural. Duarte (1988) em *Criminologia e Racismo* faz a mesma observação não só no Código Penal, mas na própria doutrina adotada no Brasil. Essa situação do negro brasileiro é projetada nas religiões afro-brasileiras, a marginalização delas tem grande influência por ser uma religião de matriz negra. Assim como a Lei Afonso Arinos (Lei Antirracismo) não foi escrita para ser realmente aplicada, as legislações sobre religiões no Brasil não foram feitas para serem aplicadas para as religiões afro-brasileiras e isso tem relação com a formação sócio-político-cultural de quem chega aos poderes públicos.

3.1 – Quem são os legisladores?

O Poder Legislativo Federal é exercido pelo Congresso Nacional que é composto de duas câmaras legislativas, constituindo um sistema bicameral. A Câmara dos Deputados reúne os representantes do povo, enquanto que o Senado Federal possui os representantes dos Estados e Distrito Federal.

Nas demais esferas estatais o Poder Legislativo é unicameral, sendo denominados: Assembleia Legislativa (Estadual), Câmara Legislativa (Distrital) e Câmara Municipal.

Diversos estudos e teorias (MILLS, 1981; MOSCA, 1966; MICHELS, 1982; PARETO, 1984) mostram que a representação parlamentar é elitizada. Segundo Gaxie:

a observação empírica mostra que a probabilidade de exercer um poder político (seja qual for) aumenta conforme a posição na hierarquia social e que a posição social de origem (medida, por exemplo, pela última profissão antes da entrada na política) dos políticos é tanto mais elevada quanto mais altas as posições ocupadas na hierarquia política. (GAXIE, 2012, p. 165)

De acordo com o teórico clássico Mosca (1966, p. 51) todas as sociedades são formadas por duas classes de pessoas, uma classe que dirige (elites políticas) e outra que é dirigida (cidadão comum). A primeira é uma minoria quantitativa que monopoliza as funções políticas e de poder e se beneficia das vantagens que essa monopolização acarreta, enquanto que a segunda, mais numerosa, é dirigida e controlada pela primeira ora de forma legal, ora de forma arbitrária e violenta.

As elites são constituídas por indivíduos que se destacam da massa governada por terem qualidades valorizadas na sociedade que vivem e que lhes conferem

superioridade material, intelectual e às vezes até moral. Mas Mills (1981) destaca que essa minoria não é uma aristocracia, apesar de existir um pequeno círculo de grandes famílias cujos membros ocupam altas posições de poder (exemplo: Família Sarney, Família Neves), este não é o único fator apesar de possuir um grande peso. Esse fator é conhecido na ciência política como “capital familiar”. Para Miguel, Marques e Machado (2015) esse capital fornece:

um conjunto de conhecimentos sobre o funcionamento do campo, uma marca dotada de certo valor (seu sobrenome), uma visibilidade derivada do parente mais importante e, em especial, uma rede de contatos com outros operadores políticos, de cabos eleitorais e dirigentes partidários a financiadores de campanha e jornalistas, que podem favorecer sua própria carreira. (MIGUEL, MARQUES, MACHADO, 2015, p. 271-272)

Outros fatores, que Mosca (1966, p. 54) aponta como comuns em todos os países e que influenciam a sociedade é a: capacidade de publicidade pessoal, boa educação, treinamento especializado, alto posto na Igreja, na administração pública e no exército. Esses meios são de mais fácil acesso aos ricos do que aos pobres, por isso as minorias políticas tendem a ser formadas pelas classes mais altas da sociedade.

Em relação ao clero, Mosca (1966, p. 59) diz que:

Em sociedades nas quais crenças religiosas são fortes e os ministros da fé formam uma classe especial, surge quase sempre uma aristocracia clerical que toma posse de uma parte mais ou menos importante da riqueza e poder político. [...] Conscientemente ou não, as hierarquias clericais frequentemente mostram tendências a monopolizar a educação e a atalhar os métodos e processos que tornam a aquisição do saber possível e fácil. (p. 59-60)

Essa colocação se encaixa perfeitamente ao caso brasileiro que desde o seu início tem como uma das instituições de poder a Igreja, mesmo esta tendo se separado do Estado, seu poder de influencia não diminuiu, principalmente na influencia da formação moral do cidadão.

O princípio de democracia representativa entra em conflito com essa formação de elite política. Os governantes até tentam justificar “seu atual exercício do poder com base em algum princípio moral universal” (MOSCA, 1966, p. 63), mas suas decisões são baseadas na aceitação de seus semelhantes. Mills (1981, 329) explica que a elite do poder depende “da identidade entre os que a formam, de suas relações pessoais e oficiais entre si, de suas afinidades sociais e psicológicas”. Ou seja, por mais que os membros tenham origens e educações diferentes, os critérios de recrutamento, admissão e promoção dentro do grupo (ascensão na carreira política), determinam quais são as

características que são valorizadas e são estas que serão adotadas pelo grupo, e conseqüentemente se tornaram comuns entre os membros. “Os círculos que compõem a elite do poder têm tais códigos e critérios em comum” (MILLS, 1981, p. 332).

Os indivíduos que possuem tais características possuem o que a ciência política chama de “capital político” (MIGUEL, 2003).

Miguel (2003) chama atenção que um dos fatores atuais que influência na produção do capital político é a mídia e que esta ajuda a pular atalhos da carreira política, principalmente por causa da visibilidade que dar aos indivíduos, proporcionando às vezes certa independência dos atores políticos que já estão no poder, que já fazem parte da elite política. Esses atores políticos são chamados de *outsider* e o exemplo mais recente de ascensão de um desses atores é o caso do Presidente dos EUA, Donald Trump, que mesmo não sendo muito bem aceito pelo seu próprio partido (Republicano) conquistou a presidência.

Segundo Miguel (2003, p. 121) o capital político “baseia-se em porções de capital cultural (treinamento cognitivo para a ação política), capital social (redes de relações estabelecidas) e capital econômico (que dispõe do ócio necessário à prática política)” e estes estão distribuídos de forma desigual na sociedade. Miguel, Marques e Machado (2015, p. 726) com base nas categorias de Bourdieu dividiram em três as formas do capital político:

a) capital delegado, que ocorre quando o político tem o capital que pertence, na verdade, à organização da qual faz parte. É possível encaixar aqui os detentores de cargos públicos em geral;

b) capital convertido, é quando a reputação adquirida em outras áreas é transferida para a política. Temos como exemplos o capital cultural e econômico que no cenário brasileiro são muito relevantes;

c) capital heroico, é na verdade uma subespécie do capital convertido, mas ganha destaque, principalmente no caso brasileiro onde a população é mais personalista do que partidarista, porque se trata de um capital produto de uma ação única realizada em momentos de crise.

Compreender que existe e como é composta essa elite do poder é ponto chave para entender como e porque certas leis são feitas. Mills explica que compreender esse grupo nos permite perceber o sentido das:

(1) tendências institucionais decisivas que caracterizam a estrutura de nossa época, [...] e mais ainda, as várias coincidências e interesses objetivos entre as instituições econômicas, militares e políticas; (2) as semelhanças sociais e

afinidades psicológicas dos homens que ocupam os postos de comando dessas estruturas, em particular o intercâmbio das altas posições em cada uma delas, e a maior troca entre essas ordens, no que se relaciona com a carreira dos homens de poder; (3) as ramificações, em quase a totalidade, do tipo de decisões tomadas no alto, e a subida ao poder de um grupo de homens que, pelo treinamento e vocação, são organizadores profissionais de força considerável e que não sofrem as limitações da formação democrática dos partidos. Negativamente, a formação da elite do poder repousa no (1) rebaixamento dos políticos partidários aos níveis médios do poder, (2) impasse semi-organizado dos interesses das localidades soberanas no qual a função legislativa caiu, (3) a ausência praticamente total de um serviço público que constitua um repositório politicamente neutro, mas relevante, de capacidade intelectual e executiva, e (4) o aumento do sigilo oficial atrás do qual se tomam as grandes decisões, sem qualquer debate popular pelo Congresso. (MILLS, 1981, p. 348-349)

Miguel, Marques e Machado (2015) fizeram uma análise das eleições de 2002, 2006 e 2010, reunindo um banco de dados com 1.539 casos, relativos a 983 diferentes deputados. Eles identificaram que na conjuntura brasileira, as fontes do capital político dos parlamentares são: econômico, midiático, familiar, direção de sindicatos e federação de trabalhadores, direção de sindicatos e associações patronais, líder de organizações religiosas e de cargos públicos e/ou partidários ocupados anteriormente.

Ciente que é possível ter mais de um capital, os indicadores mostraram que o principal capital político é o delegado de outros cargos públicos com um total de 87,3% seguido do capital econômico 56,9%, familiar (40,7%), midiático (19,4%), a militância em sindicatos de trabalhadores (19,2%), liderança de associações patronais (9,6%) e a vinculação com a religião (5,1%) (MIGUEL, MARQUES, MACHADO, 2015, p. 730).

Em relação ao perfil profissional da elite política brasileira, o estudo de Rodrigues (2006, p. 49-50) nos apresenta que empresários, profissionais liberais, funcionários do setor público e professores são os quatro grupos profissionais que predominam o cenário. Isso se justifica porque são profissionais com horários flexíveis que proporcionam mais tempo para reuniões, contatos com eleitores, formação de rede de apoio (principalmente financeira) e militância pessoal dentro de associações ou organizações de interesse.

Em seguida vem os profissionais dos meios de comunicação, com grande destaque para os pastores que foram os grandes responsáveis pelo aumento da categoria de comunicadores.

Na Câmara dos Deputados resultante da eleição de 1998, os parlamentares que compõem o grupo das “profissões religiosas” totalizava 18: 16 pastores, bispos ou ministros de denominações evangélicas [...] e mais dois padres. Na legislatura eleita em 2002, o número de pastores passou para 26. O número de padres permaneceu o mesmo. Dos 26 pastores eleitos em 2002, cerca de

80% são da IURD e da Assembleia de Deus. Os pastores de outras denominações não obtiveram êxito equivalente. (RODRIGUES, 2006, p. 55)

O crescimento de pastores na Câmara dos Deputados decorre, segundo Rodrigues (2006, p. 64) de um movimento de retração do catolicismo e a expansão das igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus e da Assembleia de Deus.

Nas eleições de 2002, os deputados-pastores distribuíram-se por diversas siglas, mas preferencialmente pelos partidos ideologicamente de direita. Outro fator relevante é que todos os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus se declararam vinculados com a TV. Dona da TV Record, essa denominação religiosa proporcionou ascensão política a seus candidatos através da posição de pastor e de comunicador (RODRIGUES, 2006, p. 60-61).

Rodrigues destacou um método utilizado pela Igreja Universal que foi identificada por Ari Pedro Oro:

Segundo Ari Pedro Oro, a Igreja Universal criou um novo método de fazer política ao adotar uma “candidatura oficial”. Um recenseamento do eleitorado potencial, quer dizer, dos membros e fiéis, é realizado e submetido à cúpula da igreja para decidir quantos candidatos podem ser lançados em cada circunscrição eleitoral. “Dependendo da eleição, ela distribui os candidatos conforme o bairro, cidades ou regiões para serem apoiados separadamente pelas várias igrejas locais [...]. A escolha dos candidatos é prerrogativa única e exclusiva dos dirigentes regionais e nacionais da Igreja. [...] Não há nenhuma consulta democrática aos membros das igrejas locais. Estes recebem, no momento, oportuno, o(s) nome(s) que devem apoiar. Muitas vezes, trata-se de pessoas pouco conhecidas pelos ‘irmãos de fé’. Isso, entretanto, não inviabiliza suas eleições”. (RODRIGUES, 2006, p. 67)

Nessa 55ª Legislatura do Congresso Nacional, de acordo com uma pesquisa feita pelo Portal de Notícias G1, dos 421 deputados federais que responderam ao seu questionário, 300 (71,2%) se declararam católicos; 68 (16%) evangélicos; 14 (3,3%) cristãos sem definição, 8 (1,9%) espíritas e um deputado (0,23%) afirmou ser judeu. Os que declararam não possuir nenhuma religião foram 19 (4,51%).

É importante ressaltar que as religiões afro-brasileiras e de matriz africana não são espíritas, apesar de terem sido classificadas por muitos anos por pesquisas como o IBGE como se fossem devido à proibição do culto até 1976. Em outras palavras, de 421 deputados dos 513 que compõe a Câmara dos Deputados, 390 seguem valores judaico-cristão. Em outras palavras, em termos regimentais, cristãos tem representantes

suficientes para alterar a Constituição a seu favor, pois possuem a maioria qualificada para tal.

Com base nos membros das Frentes Parlamentares Católica Apostólica Romana e Evangélica do Congresso Nacional, esta legislatura possui 214 deputados compromissados com as pautas católicas e 199 com as pautas evangélicas, sendo que há 75 deputados que estão em ambas às frentes. Sendo que um deputado se intitula como padre (Padre João PT-MG) na bancada católica; e na bancada evangélica temos dois pastores (Pastor Eurico PHS-PE e Pastor Marco Feliciano PSC-SP), um irmão (Irmão Larazo PSC-BA) e um missionário (Missionário José Olimpio DEM-SP).

A Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana - que é onde podemos registrar os deputados mais próximos com a pauta das religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas - possui 202 deputados, sendo que nenhum se intitula com qualquer referencia aos cargos das religiões afros. 53 membros dessa frente compõem também a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, como por exemplo, o Pastor Marco Feliciano PSC-SP. Devido à presença desses deputados que possuem pautas totalmente contrárias às religiões afro-brasileiras não podemos dizer com certeza que os parlamentares estão compromissados com as pautas afro-religiosas.

3.2 - A tomada de decisão colonizada ou a colonização da tomada de decisão

O processo de tomada de decisão política, seja para uma campanha eleitoral ou para a escolha de uma política pública, segue o princípio da escolha racional que calcula percepções subjetivas sobre alternativas, suas consequências e avaliações dos seus possíveis resultados. O neo-institucionalismo ainda defende que se soma a este princípio os interesses pessoais dos tomadores de decisões, assim como “por processos institucionais de socialização, por novas ideias e por processos gerados pela história de cada país” (SOUZA, 2006, p. 38).

Tanto no Legislativo quanto no Executivo brasileiro, devido o sistema pluripartidário do país, três são os fatores fundamentais para a influência na tomada de decisão: a) atender as necessidades dos financiadores de campanha, pois devido à variedade de candidatos de cada eleição, os que se destacam são os que podem fazer as melhores campanhas; b) a necessidade de atender a parcela da população que o elegeu,

chamadas de bases eleitorais que podem ser concentradas geograficamente, socialmente, profissionalmente, ideologicamente ou dispersa; e c) atender a ideologia pessoal como crenças e ideologias.

Mesclando a teoria da escolha racional com esses três fatores, encontramos o teorema do eleitor mediano e que pode ser aplicado como parlamentar mediano quando se trata de negociações no Congresso para aprovações de políticas públicas. Este teorema sugere que a escolha seja feita sobre a preferência do indivíduo mediano - ou seja, aquele acima do qual têm 50% de indivíduos e abaixo do qual estão os outros 50%.

Os indivíduos têm pontos de preferência, também chamados pontos ideais, sobre diferentes assuntos. Esses pontos são baseados no maior grau de utilidade que é atribuído à determinada questão. Por ora, adota-se a preferência dos eleitores como de pico único. Em um grupo, cada indivíduo tem sua preferência individual. No entanto, como a decisão do grupo é única, há um problema em definir qual ela será. O eleitor mediano é exatamente o eleitor que se encontra em posição mediana dentro da configuração de preferências do eleitorado.

A grande questão é que este eleitor mediano é doutrinado para manter certos valores hegemônicos da elite política consolidada, isso porque antes deles serem eleitores, políticas públicas já haviam sido escritas para modelarem seus valores. Políticas estas, colonizadas. Lindblom (1981), em sua obra *O processo de Decisão Política* explica:

pode-se duvidar de que toda homogeneidade resulte do condicionamento deliberado da vontade, da doutrinação, alegando que as pessoas têm as mesmas necessidades básicas, e portanto, deixadas a si mesmas, reivindicarão as mesmas coisas, de modo geral. Esta opinião confunde as necessidades básicas com as opções políticas. Não há dúvida de que em toda a parte as pessoas precisam de alimento, de proteção, de uma sociedade. A semelhança biológica determina preferências comuns, neste nível de generalidade. Contudo, já observamos que as complexidades da cultura, da história, da tecnologia e da política criam formas inumeráveis de satisfação dessas necessidades. Se as pessoas concordam a respeito das políticas a seguir, é porque de algum modo foram ensinadas a concordar com elas. (LINDBLOM, 1981, p. 105)

Esse ensinamento é o que Quijano (2005) e Segato (2013) denominam como colonidade do poder e eurocentrismo. De acordo com essas teorias nós vivemos sob estruturas institucionais e sociais que tem como norte inspirador e considerado como superior às estruturas europeias, o branco, o capitalismo. Trata-se tanto de valorização de sistemas políticos, econômicos e culturais quanto de conhecimentos e história única ditada pelos brancos. A colonização ditou e dita até hoje a forma de pensar e agir de

todos os brasileiros, isso por que, na construção do Estado-Nação só a minoria colonizadora é que tomou as decisões, deixando de fora toda a população negra e indígena.

Mesmo após a proclamação da República e abolição da escravidão essa exclusão permaneceu, pois estes não tinham direitos políticos para escolher seus líderes. O sufrágio universal previsto no Decreto nº 6 do então governo provisório chefiado por Marechal Deodoro previa que os eleitores com direito a voto, deveriam saber ler e escrever e gozar dos seus direitos civis e políticos e como dito no capítulo anterior, os negros foram proibidos por lei a estudar na época da escravidão e na República encontravam dificuldades legais como proibição de alfabetização de adultos, além das leis que criminalizavam sua cultura e religião.

Por tanto, a população negra não tinha direito de fato de escolher seus representantes e conseqüentemente nem de ser eleito. Não tinha direito de escolher quem seria o legislador que escreveria as leis que regeriam sua vida e a vida de seus descendentes. As estruturas do poder foram colonizadas, as políticas públicas foram eurocentradas e a população brasileira foi domesticada.

Devido essa construção histórica, apesar do eleitor mediano hoje ter características de maioria negra, classe baixa e feminina, suas preferencias, que foram colonizadas, são brancas, de classe média alta, masculina e cristã. Exatamente como o perfil da elite política que está no poder.

3.3 - Considerações finais

Apresentei nessa dissertação como historicamente o negro e a história da cultura negra ficaram afastados do ensino e em contrapartida, o ensino religioso cristão sempre esteve presente no currículo e nas escolas. Esse epistemicídio na base da educação da nação que é uma das principais instituições formadoras dos aspectos sociais e culturais da população brasileira influencia na percepção e cosmovisão dos tomadores de decisão dos três poderes do Estado: do legislativo, caso exemplificado com as proposições sobre proibição de sacrifício de animais; do executivo, exemplificado no reconhecimento tardio dos terreiros como patrimônio cultural; e do judiciário, exemplificado com os manuais e decisões jurídicos utilizados pelos Tribunais Superiores e cursos de direitos

que não utilizam características afro-religiosas como características definidoras de religião.

E mesmo quando esses poderes trabalham em prol das minorias afro-religiosas como foi o caso da Lei 10.639, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas redes públicas e particulares da educação, novamente essa formação sociocultural perpetuada nas escolas aparece, dessa vez na cosmovisão da sociedade civil que em sua maioria, foi educada para ser cristã e faz pressão para que não haja ensino sobre religiões afro-brasileiras, caso do Escola Sem Partido.

E aqui encontramos um processo circular para a manutenção da cosmovisão colonizada e hegemônica branca, ocidental e cristã: criaram-se políticas que privilegiaram apenas um grupo nas escolas e em contrapartida, a marginalização dos demais; a sociedade aprendeu a reprimir as diferentes cosmovisões, fazendo estas se ocultarem; os representantes políticos, na busca do eleitor mediano compram e representam essa cosmovisão hegemônica fazendo políticas públicas que as privilegiam, reforçando novamente na construção social da população aspectos culturais e sociais hegemônicos.

O Poder Judiciário, que ao contrário dos Poderes Executivos e Legislativos, não depende diretamente dos eleitores medianos para ocupar seus cargos, colaboram com esse círculo de manutenção de poder através do silêncio das doutrinas e decisões sobre os casos de violações dos direitos das religiões afro-brasileiras. E esse silêncio pode ser tanto por racismo estrutural quanto por ativismo institucional, porque as leis são também um dos mecanismos de determinação de valores e de controle social. Segundo Bourdieu:

o papel das normas jurídicas, que, por meio do seu efeito de universalização, atuam como mecanismo de dominação simbólica e de legitimação de uma determinada ordem social. Sob a abstração e a universalidade, o direito, enquanto conjunto formalmente coerente de regras oficiais, consagra o estilo de vida simbolicamente dominante, informando as práticas cotidianas do conjunto dos agentes sociais. Assim, pela promoção ontológica de transformar certa regularidade em regra geral, impõe uma normalidade em relação à qual todos os hábitos diferentes se colocam como anormais, desviantes e até mesmo patológicos, passíveis de perseguição e “jurisdicização” (BOURDIEU, 2010, p. 245 apud NASCIMENTO, DUARTE, QUEIROZ, 2017, p. 1165)

As religiões afro-brasileiras, especificamente o Candomblé, é uma instituição contra hegemônica que vem lutando pela sua sobrevivência no meio desse ciclo, obtendo algumas conquistas através de longas disputas que infelizmente não garantem a

aplicação do direito conquistado. Por isso concluímos que apesar da Constituição, as normas infraconstitucionais e internacionais falarem sobre liberdade de consciência e de crença, de garantir o livre exercício e a proteção aos cultos e liturgias elas não refletem as religiões afro-brasileiras em seu espelho devido à formação sócio-político-cultural de seus legisladores e aplicadores.

Em contrapartida, o *abebê*⁴⁰ de Oxum reflete aos afro-religiosos a beleza de serem diferentes do que é imposto hegemonicamente a nação e lhes mostra também que devem sempre ficar de olho nos inimigos que se aproximam em forma de Estado.

Uma das conclusões dessa pesquisa são as resistências dessas religiões em se adequarem as imposições do Estado e a estratégia de mudança de autodeterminação identitária. Em época de escravidão e religião oficial católica, praticaram o falso sincretismo; em época de perseguição policial, se ocultaram em casas e territórios isolados; sendo reconhecidos juridicamente como religião, mas sem nenhum privilégio de religião, adotaram a identificação como povos e comunidades tradicionais para poderem garantir seus territórios, sua forma de alimentação, seus valores e costumes. Estas crenças ou povos, sempre escolheram a resistência, muitas vezes silenciosa ao invés da adequação ao padrão hegemônico. Houve adaptação para sobreviver, mas sempre exerceram sua cidadania coletiva de forma marginal as leis.

O duplo discurso também é algo recorrente desse grupo. Há uma estratégia do que pode ser dito e visto dentro do terreiro e o que pode ser dito fora dele. Há uma procura pelo Estado para determinadas garantias de direitos, mas há também o ocultamento por medo desse mesmo Estado. Ao mesmo tempo em que o Estado pode ser visto como um aliado dos terreiros que leva políticas públicas para a comunidade, ele também é visto como agressor que quer derrubar terreiros e criminalizar a alimentação. O duplo discurso dos povos de santo é necessário porque nunca se sabe com qual desses Estados o terreiro está dialogando.

As conquistas de direitos são advindas principalmente do Estado exercido pelo Poder Executivo, exercido na maioria das vezes por ativistas institucionais afro-religiosos ou ligados ao movimento negro que pautaram dentro das instituições a implementação de políticas de governo como o reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais de terreiros e do reconhecimento como patrimônio cultural e isto ocorre porque há uma abertura para este ativismo nesse poder que possui muitos

⁴⁰ Abebê é o espelho de Oxum. Dizem os itans que ela o usa para ver sua beleza e para ver os inimigos que se aproximam pelas suas costas.

cargos não eletivos. Em contrapartida, o Estado que dificulta a inserção e transformação dessas conquistas em política de Estado, é o exercido pelo Poder Legislativo. Este, formado por uma de elite política branca, hétero, masculina e cristã que toma decisões políticas e legisla para se manter no poder, silenciando os diferentes. Já o Estado do Poder Judiciário se silencia, seja pela falta de provocação, que é necessário para seu exercício, devido à falta de confiança dos afro-religiosos nas instituições policiais, seja pela não discussão das particularidades das comunidades e povos de terreiro em sua doutrina.

Acredito que a forma mais eficaz de garantia de direitos dos afro-religiosos é a ocupação de cargos de poder, assim como fizeram com o poder Executivo na criação da política de governo dos povos e comunidades tradicionais. O respeito aos direitos só é possível com uma mudança sócio-política-cultural na sociedade brasileira.

Referencias Bibliográficas

ABERS, Rebecca; TATAGIBA, Luciana. **Institutional Activism: Mobilizing for Women's Health from Inside the Brazilian Bureaucracy.** In: ROSSI, Federico M. Social Movements in Latin America: New Theoretical Trends and Lessons From a Mobilized Region. 1ed.: Ashgate, 2015, v. , p. 73-101

AL. **Sacrifício de animais.** Ilê Oxum Doco. 2002. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/axyHS>> Acesso em: 13 de fevereiro de 2017

ALVES, Othon Moreno de Medeiros. **Liberdade religiosa institucional: direitos humanos, direito privado e espaço jurídico multicultural.** Fundação Konrad Adenauer, Fortaleza, Ceará – 2008.

ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural.** 2007. 207 f.; Trabalho de conclusão de curso (Dissertação) - Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, 2007.

ATAS NEWS. **Denúncia de cárcere de criança em candomblé acaba na polícia.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/svzKX>> Acesso em: 26 de maio de 2016

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: Algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de Candomblé.** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 138-155, 2008.

BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** 3º Ed. Livraria Pioneira Editora, São Paulo. 1989.

BATISTA, M. X. **Angola, Jeje e Ketu - Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES).** (Dissertação) Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé.** 2º Ed. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1999.

BENISE, José. **Dicionário yorubá-português.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOAVENTURA Sousa Santos. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez. 2006. (Coleção para um novo senso comum; v.4)

BOTERO, Esther Sánchez. **Mucho Derecho y Poca Antropología: El Impacto Negativo en Sociedades Étnicas del Derecho Globalizado.** (no prelo)

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil.** (de 25 de março de 1824). Disponível em: <<http://encurtador.com.br/nxY46>> Acesso em: 05 de julho de 2017

BRASIL. Decreto 1.331-A de 17 de fevereiro de 1854 - **Reforma Escolas Couto Ferraz.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/izDE7>> Acesso em: 17 de abril de 2017

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** (de 24 de fevereiro de 1891). Disponível em: <<http://encurtador.com.br/asQS0>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil** (De 18 De Setembro De 1946). Disponível: <<http://encurtador.com.br/wMNO2>> Acesso em: 25 de março de 2017

BRASIL. Lei 4.024 de 20 de Dezembro de 1961 - **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/dpqF3>> Acesso em: 12 de abril de 2017

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/noGNP>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

BRASIL. Lei nº 8.212, de 24 de Julho de 1991 - **Dispõe sobre a organização da Seguridade Social, institui Plano de Custeio, e dá outras providências.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/prwIU>> Acesso em: 10 de maio de 2016

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – **Altera a Redação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/cgqwO>> Acesso em: 12 de abril de 2017

BRASIL. Lei nº 9.605, De 12 de Fevereiro de 1998 – **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/uwHJO>> Acesso em: 13 de fevereiro de 2017

BRASIL. Parecer CNE n.097/99. **Sobre formação de professores para o Ensino Religioso nas escolas públicas de ensino fundamental.** Disponível em: <www.mec.gov.br> Acesso em: 12 de abril de 2017

BRASIL. Lei n. 9.982, de 14 de julho de 2000 - **Dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/nrMU2>> Acesso em 10 de maio de 2016

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002 – **Código Civil.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/cpB48>> Acesso em: 09 de junho de 2016

BRASIL. Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 – **Obrigatoriedade do ensino da Cultura e História Afro-Brasileira.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/bdl78>> Acesso em: 17 de abril de 2017

BRASIL. Lei nº 10.825, de 22 de Dezembro de 2003b - **Dá nova redação ao Código Civil.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/beqyO>> Acesso em: 11 de abril de 2017

BRASIL. Parecer CNE/CP 003/2004 - **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-**

Brasileira e Africana. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/BIX78>> Acesso em: 17 de abril de 2017

BRASIL. Decreto de 27 de dezembro de 2004 - **Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências.** Disponível em: < <http://encurtador.com.br/rHLS9>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.** Disponível em: < <http://encurtador.com.br/bdOST> > Acesso em: 29 de setembro de 2016

BRASIL. Decreto Nº 7.107, de 11 de Fevereiro de 2010 - **Acordo entre o Brasil e o Vaticano sobre Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/jqIL0>> Acesso em: 17 de abril de 2017

BRASIL. Decreto nº 8.750, De 9 de Maio de 2016 - **Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/cpxW5>> Acesso em: 26 de março de 2017

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário nº 494601-7.**

BRASIL. **Planejando a Próxima Década: Conhecendo as 20 Metas do Plano Nacional de Educação.** Ministério da Educação - Secretaria de Articulação com os Sistemas de Ensino (MEC/SASE), 2014.

CALEGARI, Ricardo Pereira. **Os 210 anos de pedagogia jesuíta no Brasil.** Seminário Internacional de Educação Superior – Formação e Conhecimento. Anais Eletrônicos. 2014

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei 4331/2012. **Estabelece sanção penal e administrativa para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/foXY5>> Acesso em: 13 de fevereiro de 2017

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei 7180/2014 – **Escola sem Partido**. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/bdmD7>> Acesso em: 18 de abril de 2017

CÂMARA MUNICIPAL DE VALINHOS. Lei Ordinária n.º 5247. **Dispõe sobre a proibição de utilização, mutilação ou sacrifício de animais em rituais religiosos ou de qualquer outra natureza no Município, e dá outras providências**. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/awDH8>> Acesso em: 13 de março de 2017

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas. 2012.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Intervenções sobre o patrimônio urbano: modelos e perspectivas**. Fórum Patrimônio: Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (UFMG. Online), v. 1, p. 16-36, 2008.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS DE 1948. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/yzKLX>> Acesso em: 29 de setembro de 2016.

DECLARAÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE INTOLERÂNCIA E DISCRIMINAÇÃO FUNDADAS NA RELIGIÃO OU NAS CONVICÇÕES DE 1981. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/ivyNX>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

DE SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. **O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa**. Estudos de Sociologia, 2, jan. 2015.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo [online]. 2007, vol.12, n.23, pp. 100-122. ISSN 1413-7704.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: Del Multiculturalismo a la Descolonización**. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad-IIDS, Lima, agosto 2010.

DUARTE, Evandro Charles Piza. **Criminologia e Racismo: Uma introdução ao processo de recepção das teorias criminológicas no Brasil**. 1998, 416f.; Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Direito. 1998.

G1, São Paulo. **71% dos futuros deputados se dizem católicos e 16%, evangélicos**. 2015. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/ntBVY>> Acesso em: 25 de novembro de 2016

GAXIE, Daniel. **As lógicas do recrutamento político**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 8, maio - agosto de 2012, pp. 165-208.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa: violação ao direito de culto no Brasil**. E-book Rio de Janeiro 2011, 154 p.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. **“ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ”**: análise do I Plano Nacional de inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. 2014. 195f. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UNB (Mestrado), Brasília, DF, 2014.

HERRERA FLORES, Joaquin. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HIGINO, Mônica Estela Neves. **As relações da criança candomblecista no espaço social da escola**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade do Estado da Bahia Departamento de Educação. Colegiado de Pedagogia. Campus I. Salvador, 2011.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história** /tradução Rosaura Eichenberg.— São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIMA, Valéria Dias de. **Crenças religiosas como caminho para a conservação ambiental**: um estudo de caso na comunidade Candomblé Ilê Asé Orisá Dewi. 2011. 130 f., il. Dissertação (Mestrado em Educação)—Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

LINDBLOM, Charles Edward. **O processo de decisão política**. Tradução: Sérgio Bath. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

MACEDO, Edir. 1996 [1988]. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?**. Rio de Janeiro: Editora Universal.

MARINHO, João. **Sem partido e sem educação?** Conheça os projetos de lei que questionam a formação cidadã na sala de aula. **EDUCAÇÃO&PARTICIPAÇÃO**. 2016 Disponível em: <<http://encurtador.com.br/adEJO>> Acesso em: 18 de Abril de 2017

MARINS, Paulo César Garcez. **Novos patrimônios, um novo Brasil?** Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 29, p. 9-28, 2016.

MICHELS, Robert. **Sociologia dos partidos políticos**. Brasília: Editora UnB, 1982.

MIGUEL, Luis Felipe. **Capital político e carreira eleitoral**: algumas variáveis na eleição para o Congresso brasileiro". *Revista de Sociologia Política*, n. 20, pp. 115-134, 2003.

MIGUEL, Luis Felipe; MARQUES, Danusa; MACHADO, Carlos. **Capital Familiar e Carreira Política no Brasil**: Gênero, Partido e Região nas Trajetórias para a Câmara dos Deputados. *Dados*, 2015, vol.58, n. 3, p.721-747.

MILLS, C. Wright. **A elite do poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, pp. 319-349.

MORAES, Alexandre. **Direito Constitucional**. 30ª ed. Editora Atlas S.A, São Paulo. 2014

MOSCA, Gaetano. **A classe dirigente**. In: SOUZA, Amaury de (org.) – Sociologia política. Rio de Janeiro: Zahar, 1966, pp. 51-69.

MUNIZ, Tamiris Alves; GONÇALVES, Ana Maria. **Ensino religioso**: história de sua constituição como disciplina escolar. 37ª Reunião Nacional da ANPED – 04 a 08 de outubro de 2015, UFSC – Florianópolis.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Alimentação socializante**: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. Revista das Questões. n. 2, fev/maio, 2015, p. 62-74.

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

NASCIMENTO, Guilherme Martins do. **Imunidade tributária sobre templos**: uma análise crítica do silêncio dos juristas acerca das religiões de matriz africana. 2015. 64 f. Monografia (Bacharelado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2015b.

NASCIMENTO, Guilherme Martins; DUARTE, Evandro Piza; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **O silêncio dos juristas**: A imunidade tributária sobre templo de qualquer culto e as religiões de matriz africana à luz da Constituição de 1988. Quaestio Iuris. Vol. 10, nº. 02, Rio de Janeiro, 2017. pp. 1162-1180.

OLIVEIRA, Frederico Lacerda Couto de. 2016, 104f.; **Desafios no reconhecimento dos monumentos negros do Brasil**: a importância dos atores sociais nos processos de tombamento do patrimônio nacional. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, 2016.

ONU Brasil. A Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/declaracao/>> Acesso em: 01 de junho de 2015

ORDENAÇÕES FILIPINAS ON LINE. **Livro V**. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/agir8>> Acesso em: 29 de setembro de 2016.

PARETO, Vilfredo. **Vilfredo Pareto: sociologia**, São Paulo: Ática, 1984.

PRR2. Procuradoria Regional da República da 2ª Região. **MPF obtém retirada de vídeos com intolerância religiosa do Youtube**. JusBrasil. 2015. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/tNPTZ>> Acesso em: 10 de maio de 2016

RIVERA, Dario Paulo Barrena. **Laicidade, Religião e Direitos Cidadãos**. In: Religião, Direitos Humanos e Laicidade. /Luiz Alexandre Solano Rossi, Sérgio Junqueira (organizadores) – São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

RIVIR. **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares** / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p.

QUEIROZ, Karla Geyb da Silva. **Convivendo com os orixás: a trajetória religiosa de crianças adeptas ao candomblé e o contexto**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Psicologia, Salvador, 2015.

QUIJANO, Aníbal. **“Raza”, “Etnia” y “Nacion” en Mariategui: Cuestiones Abiertas**. IN: Jcm y Europa: La otra cara del descubrimiento. Amauta. Lima, Peru, 1992.

_____. **Qué Tal Raza!**. América Latina em Movimento. 2000. Disponível em: <<http://www.alainet.org/es/active/929>> Acesso em: 20 de maio de 2016

_____. **Notas sobre raza y democracia en los países andinos**. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 9, núm. 1, enero-abril, 2003, pp. 53-59

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

RIO DE JANEIRO. **Recurso do Processo 0004747-33.2014.4.02.5101 da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro**. Ministério Público Federal – Procuradoria da República do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 9 de maio de 2014.

RODRIGUES, Leôncio Martins. **Mudanças na classe política brasileira**. São Paulo: Publifolha, 2006.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books

SANTOS, Daniela Cordovil Côrrea. **Etnografia, modernidade e construção da nação**: estudo a partir de um culto afro-brasileiro. 2006. 171f. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **Direitos humanos e as práticas de racismo**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Xangô e Thémis – Estudos sobre filosofia, direito e racismo**. Salvador. J.Andrade, 2016.

SCHEFFER, Victor B. **The Shaping of environmentalism in American**. University of Washington. EUA. 1991. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/efmM1>> Acesso em: 13 de fevereiro de 2017

SEGATO, Rita. **Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal**. Editora: EDU – UNB. 2º ed. 2005

_____. **La Nacion y Sus Otros**. Prometeo Libros. 2007.

_____. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. e-cadernos ces 18. : Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. 2012

_____. **La crítica de la colonialidade em ocho ensayos y una antropología por demanda.** – La ed- Ciudad Autonoma de Bueno Aires. Prometeo Libros. 2013.

SENADO FEDERAL. Decreto nº. 847 De 11 de Outubro de 1890 - **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil.** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/clrBQ>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

SEPPPIR. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015).** Disponível em: <<http://encurtador.com.br/iZ347>> Acesso em: 29 de setembro de 2016

STEPS. **Abate humanitário de bovinos / Charli Beatriz Ludtke ... [et al.].** – WSPA BRASIL – SOCIEDADE MUNDIAL DE PROTEÇÃO ANIMAL RIO DE JANEIRO / RJ, 2012. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/hmqvF>> Acesso em: 13 de fevereiro de 2017

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.** Mana [online]. 2007, vol.13, n.1, pp. 207-236. ISSN 0104-9313.

SILVA, Geraldo da e ARAÚJO, Marcia. **Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas.** In: ROMÃO, Jeruse. História da Educação do Negro e outras histórias. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. 278p. (Coleção Educação para Todos)

SILVA, Naiana M. Moreno e. **Organizações religiosas e associações confessionais diante do Novo Código Civil.** XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 20: Religião e ordem legal.

SILVEIRA, Marcos Silva da. **Cultos de possessão no Distrito Federal.** 1994. 102 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 1994.

SOUZA, Rodrigo Augusto de. **O ensino religioso no Brasil**: Uma abordagem histórica a partir dos parâmetros curriculares nacionais. EDUCERE – Congresso de Educação da PUCPR – Curitiba. 2006.

T.B. “**O professor da minha filha comparou Che Guevara a São Francisco de Assis**”. EL País. Junho de 2016. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/hxIW4>> Acesso em: 18 de abril de 2017

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; AMARAL, Tânia Conceição Iglesias do. **Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso nas escolas públicas**. (no prelo)

TOLEDO, Maria Izabel Vasco de. **A tutela jurídica dos animais no Brasil e no direito comparado**. Revista Brasileira de Direito Animal. Ano 7, Volume 11, Jul - Dez 2012, pag. 197-222

UNFPA Brasil. **Declaração de Durban**. 2001. Disponível em: <<http://encurtador.com.br/hqtx9>> Acesso em: 17 de abril de 2017

VELECI, Nailah Neves. **Religiões Afro-Brasileiras - O conflito entre liberdade de culto e os direitos dos animais**. 2015, 93f.; (Monografia) Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília. 2015.

YOUNG, Iris Marion. **O ideal da imparcialidade e o público cívico**. Rev. Bras. Ciênc. Polít. [online]. 2012, n.9, pp. 169-203. ISSN 0103-3352.

ZANIRATO, Silvia Helena. **Usos sociais do Patrimônio Cultural e Natural**. Revista Patrimônio e Memória. UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 5, n.1, p. 137-152 - out. 2009.

Glossário

Abá - Força que dar direção, um objetivo a dinâmica do Asé.

Abebê – paramenta em forma de espelho das yabás Oxum e Yemojá.

Abian/Abiã – Novato. É considerada abian toda pessoa que entra para a religião após ter passado pelo ritual de lavagem de contas e o bori. Poderá ser iniciada ou não, vai depender do Orixá pedir a iniciação.

Aiye/Àiyé – Mundo, plano terrestre, planeta.

Asé – Força da dinâmica, da realização.

Babalorixá – Pai de Santo

Barco – Nome dado ao grupo de yawos que passaram pela iniciação juntos. O primeiro do barco a ser feito é chamado de dofono (masculino) e dofona (feminino); o segundo de dofonitinho ou dofonitinha; o terceiro de famo; o quarto de famutinho; o quinto de gamo; o sexto de gamutinho; o sétimo de vimo; o oitavo de vimutinho; o nono de gremo; o décimo de gremutinho e o décimo primeiro de caçula.

Bolar - Ser apontada pelo orixá para fazer santo, a pessoa fica em estado imóvel, onde o orixá é que ocupa o corpo.

Ebó – Oferenda feita aos orixás.

Ebomi/Egbomi – são os filhos e filhas de santo que entram em transe e já cumpriram as obrigações de sete anos. Irmãos mais velhos.

Eguns – espíritos dos antepassados

Eke di/Ajoie – Cargo dado às mulheres que são iniciadas e não entram em transe. São responsáveis por acompanhar os orixás.

Ewé – folhas, folhagem, plantas.

Ilê/Ilé – Casa.

Itan/Ìtàn – mitos, histórias.

Iwá - Força da existência.

Iyalodê/Ìyálóde – Mãe da sociedade, um título civil feminino de alto grau. Representante do poder feminino.

Kelê/Quele - Uma joia religiosa em formato de colar que deve ser usado nos três primeiros meses após a iniciação.

Oboró/Aboró – orixás do sexo masculino.

Ogan/Ogã – Cargo dado aos homens que tocam os atabaques e outros instrumentos musicais. São iniciados, mas não entram em transe.

Olodumarê/Olódùmarè/Olórún – Deus.

Orisá – Orixá.

Suspensa – Ser apontada pelo orixá para receber um cargo.

Xirê – Festa pública onde os orixás dançam numa roda.

Yá/Ìyá – Mãe

Yabá – orixás do sexo feminino

Yalorixá – Mãe de Santo

Yawo/Iaô – filho de santo ou filha de santo que já foi iniciado e entra em transe, mas não tem sete anos de obrigação. Irmãos mais novos.

Apêndice A: Roteiro de entrevista semiestruturada

Título da Pesquisa: Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações de direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro

Pesquisadora: Nailah Neves Veleci

Roteiro de entrevista semiestruturada nº 1

- 1 – Nome completo?
- 2 – Cargos?
- 3 – Como prefere ser identificado?
- 4 – Quais são seus orixás?
- 5 – Quantos anos têm?
- 6 – Com que idade que começou a frequentar o Candomblé?
- 7 – Quantos anos têm de santo?
- 8 - Quando e como conheceu o Candomblé? Conte-me sua trajetória.
- 9 - Você percebe alguma diferença de comportamento de quando você entrou para o Candomblé e de como se comportam os novos adeptos?
- 10 - Teve dificuldades no trabalho/escola para fazer a iniciação?
- 11 - Teve dificuldades para seguir os preceitos no trabalho/escola?
- 12 - Já sofreu algum tipo de discriminação por causa da sua religião? Conte casos.
- 13 – Qual a sua opinião sobre a proibição de sacrifício de animais em rituais religiosos?

Apêndice B: Roteiro de entrevista semiestruturada

Título da Pesquisa: Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações de direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro

Pesquisadora: Nailah Neves Veleci

Roteiro de entrevista semiestruturada nº 2

- 1 – Quando e como conheceu o Candomblé? Conte-me sua trajetória.
- 2 - Teve dificuldades para construir o terreiro?
- 3 - O terreiro já foi atacado? Conte casos.
- 4 – Como é a relação do terreiro com a comunidade ao redor? Já teve reclamações?
- 5 - Como é a relação do terreiro com o governo do Distrito Federal?
- 6 – Quantas pessoas moram no terreiro?
- 7 – Quantos filhos você têm?
- 8 - Já teve que mudar preceitos para evitar perseguição dos seus filhos? Dê exemplo.

Apêndice C: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



Universidade de Brasília

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania

O Senhor (a) está sendo convidado (a) como voluntário (a) para participar da pesquisa “Cadê Oxum no Espelho Constitucional? – Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate as violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro” realizado pela pesquisadora Nailah Neves Veleci, mestranda do Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília. Esta pesquisa tem o objetivo de identificar violações dos direitos fundamentais de crença dos adeptos das religiões Afro-Brasileiras cometidos pela sociedade civil e pelo o Estado.

O Senhor (a) responderá um questionário de perfil para identificação do seu nome, idade, gênero e filiação com o Candomblé; também passará por uma entrevista semiestruturada onde será perguntado sobre sua trajetória e experiências sendo um afro-religioso. O Senhor (a) terá o esclarecimento sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar. Poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Ressalto que se for do seu interesse a sua identidade ficará em sigilo, caso contrário será referenciado na pesquisa com a nomenclatura que escolher e as suas informações, ao término da pesquisa, serão dadas ao Ilê Asé Orisá D’ewi para ficar de registro da memória coletiva do terreiro.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pela pesquisadora responsável e a outra será fornecida ao Sr.(a).

Eu, _____, portador do documento de Identidade _____ fui informado (a) dos objetivos da pesquisa “Cadê Oxum no Espelho Constitucional? – Os obstáculos socioculturais para o combate as violações dos direitos dos afro-religiosos perante o Estado”, de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

Declaro que concordo em participar. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Brasília, _____ de _____ de 2017.

Assinatura do (a) Participante

Assinatura da Pesquisadora

Pesquisadora responsável: Nailah Neves Veleci

E-mail: nailah.relgov@gmail.com