

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS

TAÍSA DOMICIANO CASTANHA

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM BELO HORIZONTE E
REGIÃO METROPOLITANA: CONFLITOS, VIOLÊNCIAS E
LEGITIMAÇÃO**

Belo Horizonte

2018

TAÍSA DOMICIANO CASTANHA

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM BELO HORIZONTE E
REGIÃO METROPOLITANA: CONFLITOS, VIOLÊNCIAS E
LEGITIMAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Cristina Maria de Castro

Belo Horizonte

2018

301 Castanha, Taisa Domiciano
C346r Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região
2018 metropolitana [manuscrito] : conflitos, violências e
legitimação / Taisa Domiciano Castanha. - 2018.
146 f.
Orientadora: Cristina Maria de Castro.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Sociologia – Teses. 2. Cultos afro-brasileiros – Teses.
3.Tolerância religiosa - Teses. I. Castro, Cristina Maria de .
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO

TAÍSA DOMICIANO CASTANHA

Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de fevereiro de 2018 (dois mil e dezoito), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Dissertação de Mestrado, intitulada: **“Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana: conflitos, violências e legitimação”**. A banca foi composta pelos professores doutores **Cristina Maria de Castro** (Orientadora- DSO/UFMG), **Jorge Alexandre Barbosa Neves** (DSO/UFMG) e **Claudelir Corrêa Clemente** (UFU).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação
Reprovação da Dissertação ()

Para constar foi lavrada a presente ata, datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 27 de fevereiro de 2018.

Profa. Dra. Cristina Maria de Castro (Orientadora- DSO/UFMG)

Prof. Dr. Jorge Alexandre Barbosa Neves (DSO/UFMG)

Profa. Dra. Claudelir Corrêa Clemente (UFU)

Para meus pais:

Geraldo e Zélia

Paulo e Debora.

Com todo amor e gratidão do mundo.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação encerra um ciclo e são muitos aqueles a quem eu sou grata.

*Agradeço aos meus pais, Zélia e Geraldo, por todo amor que me dão. Obrigada pelas inúmeras oportunidades e apoios.

*Agradeço aos meus irmãos Tiago, Leandro, Clara, Simone e Andrea e peço desculpas pela ausência. Espero que saibam que distância não significa menos amor!

*Agradeço a todos os meus familiares, primos, primas, cunhados, cunhadas, tios e tias que rezam e mandam boas energias para mim. Agradeço sobretudo ao meu avô João e a querida LuzMarina.

*Agradeço a minha orientadora Cristina Castro por ter me aceitado como orientanda, pelos momentos de convivência e de aprendizado, principalmente pela confiança e por acreditar em mim e no meu trabalho mesmo quando eu não acreditava.

*Agradeço todos os professores do PPGS, em especial Raquel Oliveira, Yumi Garcia, Yuri Castelfranchi, Ana Marcela, Renan Springer. A professora Nina Rosas, meu muito obrigada pelos diálogos e pelo incentivo. Agradeço também as professoras Isabel de Rose, Karenina Andrade e o professor Rogério do Pateo.

*Agradeço aos membros da banca, professora Claudelir Côrrea Clemente e professor Jorge Alexandre, que gentilmente aceitaram o convite.

*Agradeço aos professores Cláudio Santiago e Ana Paula Verona pelas oportunidades desde a graduação e por me ensinarem a fazer pesquisa. Ao Cláudio agradeço pela participação na banca de qualificação e pelas contribuições com este trabalho. Agradeço também ao professor Paulo Gracino pela participação na banca e pelas contribuições dadas.

*Agradeço ao meu *babalorixá* Paulo do *Oxossi*, a minha *iyalorixá* Débora de *Oxum*, a minha mãe-pequena Alessandra de *Oxum* e ao meu pai-pequeno Julinho de *Ayrá*, além de todos os irmãos da casa São Miguel Arcanjo. Obrigada por terem me acolhido tão bem e me mostrado quão encantador é o universo do Candomblé.

*Agradeço aos meus interlocutores de pesquisa: Makota Celinha, Makota Cássia, Ogã Paulo Afonso, Mametu Muiandê, mãe Andréa de *Oya* e pai Luiz de *Oxossi*. A vocês meu muito obrigada! Agradeço também aos fiéis da Igreja Unviversal do Reino de Deus do Céu Azul pela recepção.

*Agradeço aos colegas da pós-graduação, em especial Natália, Pedro, Babo, Luísa, Tito, Leila, Juliano, Andrea e também a Renata, secretária do PPGS. Com vocês a jornada foi mais fácil!

*Agradeço a Nanda, Mercedes, Evelyn, Lorena, Pedro Ivo, Maria Girassol, Vivi, Mano Ceceu, João, Monique, Carol Rosa, Hel Boy e a todos que a China uniu. Harashi, sempre!

*Agradeço a Talita Caroline pelo companheirismo.

*Agradeço as pessoas iluminadas que a vida me deu a oportunidade de conviver: Ricardo Oliveira, Jailane Pereira, Dayane Nzinga, Luísa Roedel, Marceleza do violino, Sofia Repolês, Tiago Sepol, Carol Nunes, Ellen de *Nanã*, Elaine do *Ogum*, minha dofona Flávia de *Oya* e Juan de *Oxossi*.

*Agradeço aos *Orixás* e aos amigos espirituais por permitirem que tudo isso acontecesse e por estarem sempre ao meu lado.

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de descrever e discutir os conflitos, violências e formas de legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana. Tendo como base os casos de violências e conflitos envolvendo dois terreiros – *Manzo Ngunzo Kaiango* em Belo Horizonte e o *Ilê Axé de Sangô* em Santa Luzia – buscou-se pensar além da categoria *intolerância religiosa*, operacionalizando o conceito de *violência simbólica* do sociólogo Pierre Bourdieu, que permite elucidar diferentes facetas das violências sofridas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Percebeu-se que os conflitos e violências envolvendo essas religiões abarcam tanto as igrejas neopentecostais como o Estado, além de uma complexa intersecção de preconceitos e discriminação. As formas de reação e legitimação das religiões afro-brasileiras frente a esse cenário de violência e conflitos na capital mineira e sua região metropolitana envolvem algumas estratégias, separadas em dois eixos neste trabalho: a associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro e a associação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, conflitos, legitimação, intolerância religiosa, violência simbólica.

ABSTRACT

This paper aims to describe and discuss the conflicts, violence and forms of legitimation of the Afro-brazilian religions in Belo Horizonte and the metropolitan region. Based on the cases of violence and conflicts involving two terreiros – *Manzo Ngunzo Kaiango* in Belo Horizonte and *Ilê Axé Sangô* in Santa Luzia – it was tried to think beyond the category of *religious intolerance*, operating the concept of *symbolic violence* of the sociologist Pierre Bourdieu, that allows to elucidate different facets of the violence suffered by the adherents of the Afro-brazilian religions. It has been realized that the conflicts and violence involving the Afro-brazilian religions embrace both *neopentecostal* churches and the State, as well as a complex intersection of prejudice and discrimination. The forms of reaction and legitimation of Afro-brazilian religions in the face of this scenario of violence and conflicts in the capital of Minas Gerais and its metropolitan region involve some strategies, separated into two axes in this work: the association of Afro-brazilian religions with the black movement and association of Afro-brazilian religions with the idea of culture.

Keywords: Afro-brazilian religions, conflicts, legitimacy, religious intolerance, symbolic violence.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E FOTOS

Imagens

Imagem 1 – Distância entre a Igreja Universal do Reino de Deus no Céu Azul e o terreiro *Ilê Asé Omi Ogunsade* de mãe Andrea

Imagem 2 – Frente da Igreja Universal do Reino de Deus, no bairro Céu Azul, Belo Horizonte, 2017

Imagem 3 – Festa de *Iemanjá*, Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte, 2017

Imagem 4 – Ato contra intolerância religiosa em Santa Luzia, 2017

Imagem 5 – Audiência Pública na ALMG, 2017

Imagem 6 – Logotipo do CENARAB

Imagem 7 – Cartaz do convite do “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia, agosto de 2017

Imagem 8 – Panfleto da Assembléia de Deus deixado no meu carro durante o “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia

Imagem 9 – “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia, agosto de 2017

Imagem 10 – Festa de *Iemanjá* 2017. Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte

LISTA DE SIGLAS

ALMG – Assembléia Legislativa de Minas Gerais

CEABRA – Coletivo de Empresários e Empreendedores Afro-brasileiros em Minas Gerais

CENARAB – Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira

CEPIR – Coordenadoria Estadual de Promoção da Igualdade Racial

CNMP – Conselho Nacional do Ministério Público

CONEPPIR – Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial

CPIR/PBH – Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura de Belo Horizonte

FaE/UFMG – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN – Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

MPMG – Ministério Público de Minas Gerais

PBH – Prefeitura de Belo Horizonte

SEPPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República

TAC – Termo de Ajuste de Conduta

URBEL – Companhia de Urbanização da cidade de Belo Horizonte

SUMÁRIO

Introdução – *Percurso da dissertação*

<i>Transformar o exótico em familiar: a Igreja Universal do Reino de Deus</i>	13
<i>Transformar o familiar em exótico: as religiões afro-brasileiras</i>	20
<i>Justificativa</i>	27

Capítulo 1 – Religiões afro-brasileiras

1.1 Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana	29
1.2 Histórico de perseguição às religiões afro-brasileiras e tentativas de legitimação no Brasil	36

Capítulo 2 – Religiões afro-brasileiras e neopentecostais

2.1 A emergência dos neopentecostais no campo religioso brasileiro e a relação com as religiões afro-brasileiras	47
2.2 O diabo nas terras das Minas Gerais: notas etnográficas das sessões do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus em Belo Horizonte	50
2.3 Repensando o termo <i>intolerância religiosa</i>	61
2.4 <i>Violência simbólica e poder simbólico</i>: uma possibilidade de análise	71

Capítulo 3 – “Não calarão nossos atabaques”

3.1 O caso do terreiro <i>Manzo Ngunzo Kaiango</i>	78
3.2 O caso do Centro Espírita <i>Ilé Axé Sangô</i>	97

Capítulo 4 – Formas de reação e legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana..... 104 |

4.1 Aproximação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro: O CENARAB	109
4.2 Aproximação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura	122

Considerações Finais	142
-----------------------------------	-----

Introdução – Percurso da dissertação

“Existe em muita gente, penso eu, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico. A essa aspiração tão comum, a instituição responde de modo irônico; pois quem torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinálicá-los à distância.

O desejo diz: ‘Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz’” (Michel Foucault, 1996: 06-07).

Transformar o exótico em familiar: Igreja Universal do Reino de Deus

A pesquisa que culminou nesta dissertação teve início antes mesmo da minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFMG: ela começou há quatro anos, no princípio de 2014, ocasião na qual fiz um jogo de búzios (sistema oracular do Candomblé) com o *Babalorixá*¹ pai Paulo de Oxossi no *Ilê Axé Olomin* – roça de São Miguel, na região da Pampulha em Belo Horizonte. Movida por inquietações pessoais e, sobretudo, por uma curiosidade inerente aos cientistas sociais, fiz algumas incursões no universo religioso afro-brasileiro belo-horizontino nos anos de 2013 e 2014 e minha monografia de conclusão de curso, apresentada em dezembro de 2014 na UFMG, versou sobre o processo de iniciação do Candomblé, com o título: “O processo de iniciação no Candomblé: construindo corpos e pessoas”. Basicamente, o trabalho de conclusão de curso foi uma revisão bibliográfica das principais etnografias sobre o Candomblé, tendo como foco o processo de iniciação e as noções de pessoa e de corpo embutidas nessa religião.

Em 2015, depois de um período de convivência, aproximação e empatia mútua entre mim e o *egbé axé*² do *Ilê Axé Olomin*, saí do *status* de uma pessoa “de fora”, tida como “cliente”, para obter o menor grau na escala hierárquica do Candomblé: tornei-me uma *abiã* – termo que designa aqueles que pertencem à religião, mas não passaram pelos rituais de iniciação. Por ser uma religião iniciástica e onde a hierarquia tem grande valor, no Candomblé há uma clara ênfase nos lugares que cada pessoa ocupa, sobretudo

¹ Termo conhecido popularmente como pai-de-santo.

² Termo que designa a comunidade de culto da casa.

na divisão entre os “de fora” da casa e os “de dentro”. Nesse ano de 2015, depois de concluir a graduação em Ciências Sociais, fiz o projeto de mestrado para o processo seletivo do PPGS/UFMG, tendo como objetivo continuar com os estudos sobre religiões afro-brasileiras, mas dessa vez explorando as aproximações e antagonismos entre essas religiões e as igrejas neopentecostais, sobretudo a mais combativa e polêmica delas, a Igreja Universal do Reino de Deus. Muito me intrigava – e continua intrigando – as sessões do descarrego, momento no qual as religiões afro-brasileiras são citadas e suas entidades e deuses, apesar de terem grande destaque durante o ritual, são rechaçados e humilhados no púlpito e claramente identificados como o demônio e o próprio mal. Tal como apontado por vários autores (Mariano, 1999; Silva, 2005, 2007; Oro, 1997, 2005, 2007), a Igreja Universal do Reino de Deus transita entre o antagonismo e a proximidade constitutiva quando o assunto são as religiões afro-brasileiras. Portanto, na época da escrita do projeto, estava interessada em pesquisar a relação entre Igreja Universal do Reino de Deus e as religiões afro-brasileiras, com o foco nas sessões do descarrego e na “inversão simbólica” presente naquelas sessões, cujos deuses afro-brasileiros passavam a figurar claramente como demônios e responsáveis pelo mal na vida dos fiéis. Acreditava e tinha como pressuposto que a relação entre a Igreja Universal e as religiões afro-brasileiras era conflitiva, uma vez que nas sessões do descarrego o que se observa é um embate – até mesmo físico – entre o pastor e os deuses afro-brasileiros. Portanto, um dos objetivos do projeto de dissertação era analisar como esse “conflito religioso” se dava na capital mineira e seus desdobramentos empíricos. Em outras palavras, queria investigar como a chamada “batalha espiritual” da Igreja Universal estaria no “nível metafísico” dos cultos em Belo Horizonte e também se atingiria o “nível empírico” como relatado pela bibliografia e chamado de “intolerância religiosa” – tendo como expressões máximas agressões físicas a fiéis das religiões afro-brasileiras e a seus locais de culto. Além disso, um dos objetivos do projeto de dissertação também era analisar as reações e formas de legitimação das religiões afro-brasileiras frente a esse cenário onde suas divindades são colocadas como o mal.

Dessa forma, para atingir os objetivos do projeto, a técnica de pesquisa escolhida foi a observação participante na cidade de Belo Horizonte e foi dividida em duas partes: a primeira foi dedicada à Igreja Universal do Reino de Deus e a segunda foi dedicada às religiões afro-brasileiras. Assim, em fevereiro de 2017, comecei um campo exploratório em algumas Igrejas Universais da cidade. O critério para escolher em qual das Igrejas

Universais do Reino de Deus da cidade de Belo Horizonte se realizaria a pesquisa baseou-se na proximidade geográfica com terreiros de religiosidade afro-brasileira. Acreditava, na época, que quanto mais próximos geograficamente os terreiros e as Igrejas Universais do Reino de Deus estivessem, melhor para visualizar a relação entre esses dois grupos religiosos. Através do mapeamento de terreiros na capital mineira, feito em 2012 pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), através da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) e em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)³, fiz uma estimativa de quais bairros belohorizontinos apresentavam o maior número de terreiros. Os bairros com maior quantidade de terreiros foram Lagoinha e Concórdia, ambos com 7 terreiros, seguido do bairro Céu Azul, com 5 terreiros. De acordo com o site oficial da Igreja Universal⁴, no bairro Concórdia não há nenhuma igreja e no bairro Lagoinha há uma igreja, situada na rua Formiga, número 76. O primeiro passo, então, foi ir na Igreja Univesal da Lagoinha; no entanto, não houve condições favoráveis para realização da pesquisa naquela igreja. A Igreja Universal da Lagoinha se situa perto da avenida Antônio Carlos, em um local com pouca iluminação, ermo e com muitas pessoas em situação de rua, além de não haver nos dois cultos que frequentei muitos fiéis. Por isso, decidi não continuar o trabalho de campo nesta igreja.

No bairro Céu Azul, situado na região norte de Belo Horizonte e terceiro bairro com mais terreiros na capital mineira, há uma Igreja Universal em uma das principais ruas do bairro, onde fiz a primeira parte do trabalho de campo. No dia 24 de março, depois de assistir a um culto, conversei com o pastor responsável pela Igreja Universal do Céu Azul, um jovem negro paulista que havia recém-assumido a função de pastor naquele local. Tive uma conversa inicial com ele, quando expus os objetivos da pesquisa e pedi para assistir aos cultos. Ele me indicou procurar o canal institucional da igreja⁵ para ter informações mais precisas mas não me impediu de participar dos cultos: ele disse que a Igreja Universal era aberta a todos e não poderia proibir ninguém de frequentar os cultos.

³ Esse mapeamento está disponibilizado no site para acesso público (<http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/belo Horizonte>. Acesso em 02 de julho de 2017) e há possibilidades de busca por bairros na cidade de Belo Horizonte. De acordo com o site, em Belo Horizonte e região metropolitana há 353 terreiros de Umbanda e Candomblé.

⁴ O site oficial da Igreja Universal do Reino de Deus permite a busca de igrejas por bairros (<http://www.universal.org/enderecos/>. Acesso em 10 de julho de 2017).

⁵ A Igreja Universal do Reino de Deus tem um canal exclusivo para atender a demandas externas, sobretudo da imprensa: (<http://www.universal.org/unicom>).

Com as portas da Igreja Universal do Céu Azul abertas para o trabalho de campo, optei por frequentar os cultos da sessão do descarrego, que acontecem às terças-feiras. O calendário semanal da Igreja Universal é muito uniforme e todas as igrejas o cumprem da mesma maneira. Segunda-feira é dedicada ao culto dos empresários; terça-feira é a sessão do descarrego; quarta-feira é o encontro com o espírito santo; quinta-feira é a terapia do amor; sexta-feira é o culto da libertação; sábado é específico às reuniões de grupos separados por idade, como grupo de crianças, jovens, adultos e da terceira idade; e o domingo é dedicado ao culto da família. Foram escolhidas as terças-feiras porque é sobretudo neste culto – e também na sexta-feira – que ocorre o exorcismo e onde os demônios, causa de todos os males na vida dos fiéis, são identificados claramente como entidades das religiões afro-brasileiras: exus, pombagiras, caboclos, orixás, preto-velhos etc. Portanto, acreditava que nesses cultos havia mais elementos para se analisar o tema do conflito e da relação com as religiões afro-brasileiras. Pretendia também fazer pelo menos duas entrevistas semi-estruturadas, uma com o pastor e outra com algum fiel ou obreiro; no entanto elas não foram feitas, uma vez que além das habituais dificuldades em se fazer entrevistas com os adeptos da Igreja Universal – como ocorrido no meu primeiro contato com o pastor da Igreja Universal do Céu Azul, quando ele foi reticente em passar informações, sempre se referindo aos canais institucionais da igreja como melhor fonte de referência, fora do alto grau de rotatividade dos fiéis e dos pastores – o trabalho de campo na Igreja Universal se tornou pouco frutífero à pesquisa, como se verá a frente.

Durante 4 meses – de março a julho de 2017 – frequentei no bairro Céu Azul, na zona norte de Belo Horizonte, às sessões do descarrego nas terças-feiras da Igreja Universal do Reino de Deus, descritos no capítulo 2.2 da dissertação. Durante o trabalho de campo na Universal encontrei dados interessantes, que infelizmente não tive oportunidade de aprofundar: presenciei durante os cultos uma dimensão comunitária e grande coesão interna do grupo religioso. O caráter comunitário desta igreja é visível, com esforços para agregar o novato ao corpo de fiéis da igreja. Eu mesma, apesar de pesquisadora, era vista como potencial fiel e, na tentativa de me integrar ao grupo, fui convidada algumas vezes para participar do grupo de jovens. Conforme fui frequentando os cultos, fui sendo reconhecida e os obreiros me cumprimentavam. Os próprios fiéis se cumprimentavam e perguntavam de seus familiares. Portanto, essa dimensão comunitária esteve presente na Igreja Universal do Céu Azul. Por outro lado, todo o universo mágico e as leis da magia também faziam parte dos cultos: garrafas de

água com arruda e sal grosso dadas aos fiéis para tomarem o “banho de descarrego”; bênção das fotos, roupas e objetos do fiel e de seus familiares; consagração de peças de roupas; unção para fechamento de corpo com óleo, desafiando as clássicas definições entre religião e magia, sagrado e profano. No entanto, conforme já exposto, o meu olhar em campo estava focado na relação da Igreja Universal com as religiões afro-brasileiras; ou seja, no impacto e conflitos dessa igreja com as religiões afro-brasileiras no campo religioso. O que presenciei nas sessões do descarrego foi um discurso religioso para definir legitimamente o mundo e ter o monopólio dos bens de salvação: os neopentecostais reivindicando que as entidades e divindades afro-brasileiras fazem parte do polo da maldade e do demônio enquanto que as religiões afro-brasileiras postulam que suas entidades e divindades são sagradas e benéficas. Assim, com o auxílio teórico de Pierre Bourdieu e dos conceitos de *violência simbólica* e *poder simbólico*, interpreto os dados obtidos na Igreja Universal do Céu Azul, ressaltando suas proximidades e distâncias com as religiões afro-brasileiras.

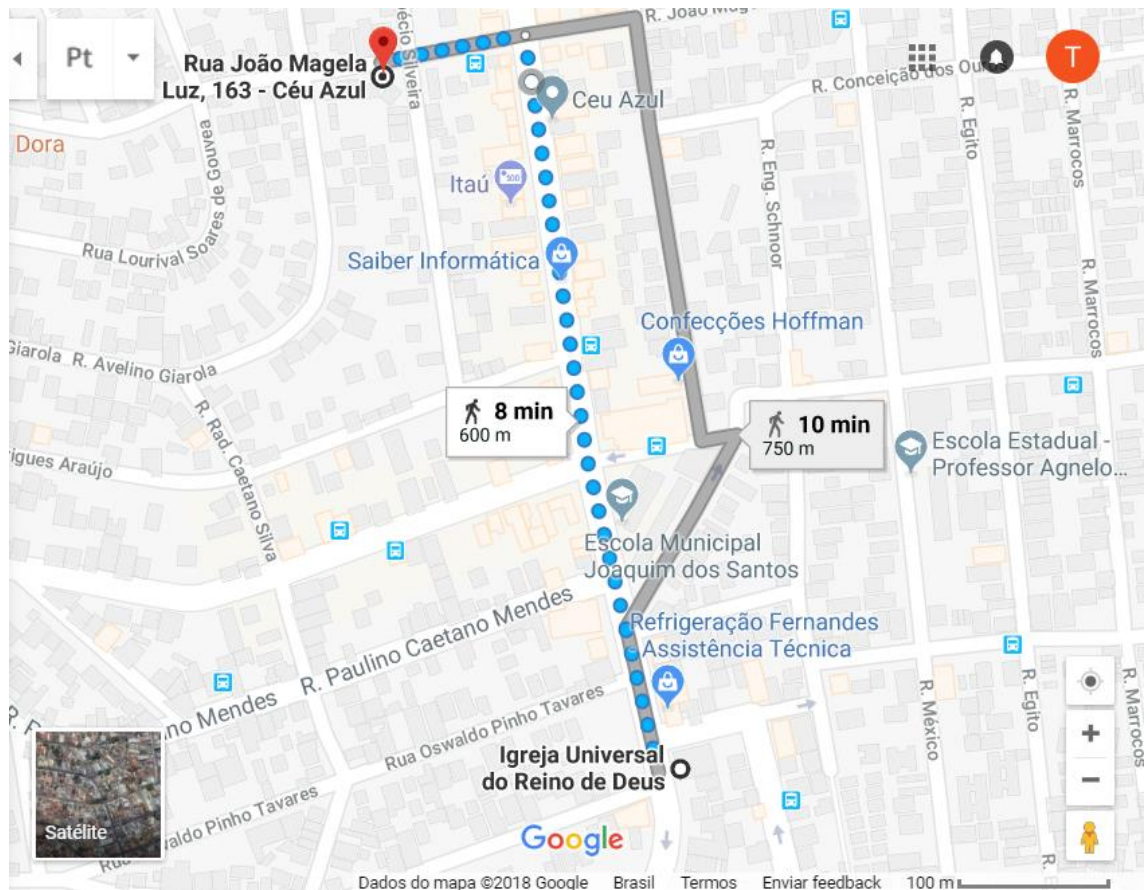
Porém, apesar de ter achado dados interessantes em quatro meses de trabalho de campo, percebi que assistir às sessões do descarrego na Igreja Universal não iria me fornecer muitos elementos para analisar como o “conflito religioso” se dava para além dos cultos e na empiria. O pastor em nenhum momento citou nenhum terreiro específico nos arredores, mesmo havendo pelo menos 5 terreiros no bairro, sendo que um deles, o *Ilê Asé Omi Ogunsade*, se localiza a seis quarteirões, menos de 600 metros da Igreja; as citações às religiões afro-brasileiras durante os cultos eram genéricas e se referiam ao repertório simbólico dessas religiões presentes no imaginário popular. Quando perguntei a um obreiro da igreja se ele conhecia algum terreiro nas proximidades, ele disse não saber de nenhum. Assim, percebi durante o trabalho de campo que os fiéis da Igreja Universal frequentada por mim não estão interessados em destruir ou fechar terreiros; percebi que eles estavam mais preocupados em acabar com o mal e o demônio nas suas próprias vidas, no nível “metafísico”, “íntimo” e “individual”.

Trabalhando os dados obtidos para a qualificação, que ocorreu em julho de 2017, tive como hipótese – e acredito nesta hipótese até hoje – que o campo religioso em Minas Gerais era peculiar e o conflito entre esses dois atores religiosos na capital mineira se daria de forma mais branda e menos explícita do que outros lugares descritos na literatura (como RJ, SP e RS) devido à identidade dos moradores desse estado. Apostando na chamada mineiridade como indício de um conflito mais velado em Belo Horizonte entre a Igreja Universal do Reino de Deus e as religiões afro-brasileiras,

apresentei o projeto para a qualificação; no entanto, a maior dificuldade era mostrar que, de fato, a mineiridade interferia para uma maior “tolerância religiosa” no estado.

À vista disso, sem elementos e dados que pudessem me apontar como essa disputa simbólica ocorria no bairro Céu Azul para além das sessões do descarrego, no dia 26 de agosto, em um evento público organizado na rua do terreiro *Ilê Asé Omi Ogunsade*, fui conversar com a *Iyalorixá* da casa, mãe Andrea de *Oya*. Conheci mãe Andrea em 2013, quando fiz um jogo de búzios com ela, e desde então mantemos um bom relacionamento. O evento em questão era a festa da pipoca e foi feita para arrecadar recursos para o *Olubajé*, festa dedicada ao orixá *Obaluaê*. Durante o evento, que ocorreu nos dias 26 e 27 de agosto (sábado e domingo) houve música, apresentação de dança, capoeira, roda de samba, além de barracas com bebidas e comidas típicas – como churrasquinho, pipoca, cachorro quente e doces – além de um pula-pula para crianças. Como não via mãe Andrea há tempos, pedi a benção a ela e a saudei com um fraterno abraço. O evento estava vazio e tivemos oportunidade de conversar durante um tempo. Em uma conversa informal que versou sobre varios temas falei com ela que estava no mestrado em sociologia, pesquisando a relação da Igreja Universal com as religiões afro-brasileiras e perguntei como era a relação do terreiro dela com a Igreja Universal do bairro, uma vez que eles se encontravam bem próximos. Perguntei de maneira geral se eles a incomodavam, se no terreiro tiveram algum problema, como discriminação, preconceito, violência ou conflitos por parte de evangélicos. Ela me respondeu que nunca tiveram problemas, que nem ela nem o terreiro nunca foram incomodados por eles, e que tem espaço para todos, desde que um respeite o outro. Assim, depois de quatro meses de trabalho de campo, constatei que ali não haviam elementos para analisar o conflito entre as religiões afro-brasileiras e os neopentecostais, pois no bairro Céu Azul, tanto a Universal quanto o terreiro *Ilê Asé Omi Ogunsade* aparentemente conviviam sem conflitos explícitos, o que me levou a outro percurso de pesquisa.

Imagem 1 – Distância entre a Igreja Universal e o terreiro *Ilê Asé Omi Ogunsade* de mãe Andrea



Fonte: Google Maps (<https://www.google.com.br/maps/>). Acesso em 18 de janeiro de 2018

Gostaria de ressaltar as dificuldades e desafios em fazer trabalho de campo nas igrejas neopentecostais, sobretudo na Igreja Universal do Reino de Deus. Neste momento da pesquisa, meu envolvimento com as religiões afro-brasileiras, em especial com o terreiro *Ilé Axé Olomin* – roça de São Miguel, estava consolidado e intenso: no dia 10 de novembro de 2016 passei pelo processo de iniciação ao Candomblé de *Ketu*. Fiquei reclusa no terreiro por mais de 21 dias, meus cabelos foram raspados e eu fui consagrada ao Orixá *Oxossi*, o grande caçador. Portanto, quando assisti aos cultos do descarrego na Universal do Céu Azul, estava recém-iniciada no Candomblé. Em alguns momentos do culto, me incomodou profundamente o modo como o pastor se referia às entidades, sobretudo a Exu, o mais estigmatizado e rechaçado pela Igreja Universal. Somado a isso, acredito que fazer trabalho de campo sobretudo nas sessões do descarrego da Igreja Universal agrega também o desafio de *observar* um ritual com riquíssimos elementos porém com o nosso principal sentido de observação, a visão, comprometida durante a *participação* no culto. Durante alguns momentos da sessão do descarrego foi solicitado a todos que fechassem os olhos, e como eu nem sempre

fechava os olhos, passei por coerções dos obreiros, que quando percebiam alguém com olhos abertos e sem se entregar ao culto, faziam oração fervorosa em frente à pessoa. Depois de frequentar as primeiras sessões, passei a fechar meus olhos com mais frequência. No entanto, apesar dos imprevistos que tive durante o trabalho de campo na Igreja Universal, o que mais me surpreendeu foi aquilo normalmente chamado de *fé*, a fé das pessoas em crenças afro-brasileiras totalmente ressignificadas. De forma geral, tanto os fiéis, obreiros e o pastor que me receberam foram muito solícitos e mesmo algumas pessoas sabendo que eu estava ali para fins de pesquisa, eles me convidavam para grupo de jovem e outras atividades da igreja. Em setembro de 2017 foi minha última visita a igreja e assisti a uma sessão do descarrego. Infelizmente havia mudado o pastor, perguntei a alguns obreiros e eles disseram que o antigo pastor havia saído há mais de um mês.

Dessa forma, partindo de uma perspectiva que visa situar o autor/ produtor de discurso cientista/acadêmico na produção do conhecimento, tentei respeitar ao máximo a alteridade dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus a partir de um exercício contínuo em campo de transformar o exótico no familiar, realizando o que DaMatta (1978) chamou de “dupla tarefa” dos etnógrafos, que, além da transformação do exótico em familiar, abrange também transformar o familiar em exótico. Tal como colocado por Camurça (2009) em um artigo sobre etnografia em grupos religiosos:

“O importante é explicitar as condições de produção do discurso etnográfico todo o tempo, assim como o lugar de onde fala o antropólogo e sua interlocução com o nativo, onde ambos deixam-se afetar-se mutuamente [tendo em vista que] (...) Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós. Quando o etnógrafo aceita ser afetado ‘não implica que ele se identifique com o ponto de vista indígena, nem que ele aproveite a experiência de campo para excitar seu narcisismo’ (Favret-Saada, 1990, p. 7)” (Camurça, 2009: 59).

Transformar o familiar em exótico: as religiões afro-brasileiras

Tendo em vista os poucos dados obtidos durante o campo na Igreja Universal do Reino de Deus, comecei então a segunda parte do trabalho de campo, que se referia especificamente às religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte. Fui atrás de casos na comunidade religiosa envolvendo conflitos entre neopentecostais e terreiros e logo me deparei com o caso do terreiro de *Manzo Ngunzo Kaiango*, liderado por Mãe Efigênia – também chamada de Mametu Muiandê – e do terreiro *Ilê Axé de Sangô*, liderado por pai Luiz de *Oxossi* na cidade de Santa Luzia. Devido à proximidade de Mametu Muandê

com a comunidade acadêmica da UFMG⁶, em agosto de 2017 fui a algumas aulas ministradas por ela – e também pela sua filha, Makota Cássia e tive uma conversa prévia com elas sobre “intolerância religiosa”, desrespeito e violências que o terreiro passou. Ao conversar com elas, o que me intrigou foi o seguinte: o maior conflito passado pelo terreiro não envolvia um fiel ou igreja neopentecostal, mas envolvia o terreiro de *Manzo* e o Estado – na forma da defesa civil da prefeitura de Belo Horizonte – que desalojou os moradores por quase um ano, como será mostrado a frente (capítulo 3.1). Da mesma forma foi com o caso do *Ilê Axé de Sangô*: o conflito em questão envolvia novamente o Estado – na forma de um Termo de Ajustamento de Conduta – TAC do Ministério Público de Minas Gerais – e não uma igreja ou fiel neopentecostal.

Assim, devido ao pouco tempo que me restava para o trabalho de campo, decidi analisar esses dois casos de conflitos, mesmo eles não envolvendo diretamente os neopentecostais ou qualquer evangélico. Foi neste momento que me atentei a consideráveis pontos não previstos antes do trabalho de campo com as religiões afro-brasileiras: os neopentecostais não são os únicos atores sociais em conflito e a produzir violência, desrespeito e preconceito para com as religiões afro-brasileiras; há também o Estado. Além disso, os casos de *Manzo* e do *Ilê Axé de Sangô* me mostraram que a forma de conflito, violência, desrespeito e preconceito para com as religiões afro-brasileiras estão envoltas a outras formas de conflito, violência, desrespeito e preconceito; ou seja, a intolerância religiosa ou o preconceito religioso está envolto a outros preconceitos, como o de gênero e de raça, como será visto no caso de *Manzo*. Esses dois casos me deram elementos para discussão e dados muito ricos e por isso resolvi mudar o foco da dissertação, me atentando a uma análise dos conflitos, violências e formas de legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana. Nessa nova abordagem, cujo foco são as religiões afro-brasileiras, o neopentecostalismo e a sessão do descarego da Igreja Universal compõem uma modalidade de “conflito metafísico ou discursivo” na qual ocorre violência simbólica.

A escolha de analisar os casos de conflito nos terreiros de *Manzo* e *Ilê Axé de Sangô* se deve ao fato deles serem mais emblemáticos e de maior destaque em Belo Horizonte e região metropolitana e por terem mobilizado amplos setores do Estado, da imprensa, do meio acadêmico e jurídico; enfim, foram os que mais repercutiram e

⁶ Como se verá a frente (capítulo 3.1), Mamentu Muiandê é uma mestre de saberes tradicionais e ministra a disciplina de Proposta de Formação Transversal: Saberes Tradicionais na UFMG juntamente com outros mestres.

mobilizaram a sociedade. No entanto, tal como apontado pela Makota Celinha, presidente nacional do CENARAB – Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, esses dois casos não são os únicos onde a violência, o preconceito e o desrespeito se mostraram contra as religiões afro-brasileiras. Nas redes sociais, sobretudo no *facebook*, estão sendo mais frequentes os casos de denúncia das violências sofridas por terreiros sobretudo na região metropolitana de Belo Horizonte:

“Eles[os dois casos, do terreiro de Manzo e do Ilê Axé de Sangô] são emblemáticos, mas tem muitos. Nós tivemos há um tempo atrás a polícia entrando em um terreiro de Micaianjá toda armada até os dentes, quebrando porta, dando berrada, porque tinha uma denúncia de cárcere privado. Duvido se alguém tivesse ligado na política e falado que tivesse um cárcere privado na Igreja São José eles fariam o que eles fizeram. Na verdade você tem essa coisa... agora eu acho que é emblemático, é, porque são os que vieram a tona, igual o racismo... vem a toda e a sociedade se comove. Mas não quer dizer que seja só aquilo. Tem um monte de outros que não aparecem. é interessante conversar com alguns, saber... Tem uns que chegam a maldade de furar a parede... já vi casos aqui em Belo Horizonte, eles furavam a parede e jogavam urina dentro da camarinha onde as pessoas estavam deitadas. Principalmente em vilas e favelas, porque as paredes são mais fracas. A Alice, ela mudou da vila aqui do Jatobá por isso. Ela foi lá pra Bicas... Quebrar o carro de filho que coloca o carro na porta, jogar sal grosso, jogar enxofre, cercar os clientes na porta. Isso aqui tem demais. Muito, muito. Você também tem a violência psicológica, que eu acho que é tão violência quanto essa, eu não consigo diferenciar quebrar, dar uma pedrada da violência psicológica. Destrói tanto quanto. O problema é que a outra, física, é que você consegue denunciar, mas e a outra que fere sua subjetividade? Que vai te matando aos pouquinhos?” (Makota Celinha, presidente nacional do CENARAB, 26 de Setembro de 2017).

Além disso, a escolha desses casos se deu também pois tanto no terreiro de *Manzo* e quanto no *Ilê Axé de Sangô* há claros exemplos de conflitos que envolvem as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade. Os confrontos pelos quais passaram esses terreiros não se restringem apenas ao campo religioso, mas envolvem também outros setores – como o poder judiciário, o legislativo e o executivo – que por vezes adentram no conflito. Essas situações possibilitam a observação de alguns aspectos da inserção das religiões afro-brasileiras no espaço público, da mobilização de sua rede de contatos e suas estratégias de legitimação, um dos objetivos presentes desde a primeira versão deste projeto de mestrado.

Assim, tendo em vista os trilhos percorridos, esta dissertação tem como objetivo descrever e discutir os conflitos, violências e formas de legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana. Tendo como base os casos empíricos de violências e conflitos envolvendo dois terreiros – *Manzo Ngunzo Kaiango*

em Belo Horizonte e o *Ilê Axé de Sangô* em Santa Luzia – buscou-se pensar as formas de reação e legitimação das religiões afro-brasileiras frente a esse cenário na capital mineira e sua região metropolitana. Para isso, nessa segunda parte do trabalho de campo que começou no segundo semestre de 2017, fiz 3 entrevistas semi-estruturadas e gravadas com líderes religiosos afro-brasileiros (Makota Celinha, presidente nacional do CENARAB, Ogã Paulo Afonso, diretor jurídico do CENARAB e Makota Cássia Cristina, do terreiro de *Manzo Ngunzo Kaiango*); participei de manifestações públicas em defesa das religiões afro-brasileiras tanto em Belo Horizonte como em Lagoa Santa, cerimônias, audiência pública na Assembléia Legislativa de Minas Gerais e eventos religiosos. De forma sucinta, esse foi o cronograma de eventos que participei durante o trabalho de campo: 21 de janeiro de 2017 – Manifestação pelo Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa em Belo Horizonte, na praça Sete de Setembro; 12 de agosto de 2017 – Festa de Iemanjá na Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte; 24 e 29 de agosto de 2017 – Aulas da disciplina Formação transversal em saberes tradicionais com Makota Cássia e Mãe Efigênia; 26 e 27 de agosto – Festa da pipoca no terreiro *Ilê Asé Omi Ogunsade* de mãe Andrea; 20 de agosto de 2017 – Ato público em defesa das tradições de matriz africana em Santa Luzia; 22 de setembro de 2017 – Entrevista com Makota Cássia; 26 de setembro de 2017 – Audiência pública na Assembléia Legislativa de Minas Gerais (16º reunião ordinária da Comissão de Participação Popular com a finalidade de debater o direito à liberdade de culto e o respeito às tradições das religiões afro-brasileiras); 03 de outubro de 2017 – Entrevista com Makota Celinha; 17 de outubro de 2017 – Entrevista com Ogã Paulo Afonso; 22 de outubro de 2017 – Passeata contra intolerância religiosa em Belo Horizonte.

Tive muito receio em começar o trabalho de campo nas religiões afro-brasileiras, sobretudo porque eu também sou uma adepta do Candomblé e uma recém-iniciada. Por mais incongruente que possa parecer, essa segunda parte do trabalho de campo foi mais difícil do que a primeira, feita na Igreja Universal do Reino de Deus, devido a alguns fatores: primeiro porque, devido à minha iniciação, tive que cumprir um resguardo que limitava a minha participação social, principalmente em eventos que se referiam ao universo afro-brasileiro. De acordo com a cosmologia do Candomblé, quando uma pessoa se inicia na religião, ela morre para a sociedade e nasce para a religião – ou seja, a pessoa “renasce” – por isso os cabelos são cortados, há o período de reclusão e um novo nome ritual associado àquela pessoa. E devido ao “renascimento” e aos rituais que ocorrem durante a iniciação, tal qual uma criança nova no mundo, a pessoa recém-

iniciada fica exposta a diferentes “energias” e deve cumprir um período de resguardo ou preceito, evitando multidões, cemitérios, hospitais, lugares cheios, sexo, qualquer tipo de drogas ou bebida, etc. O período que cada pessoa fica de resguardo – ou preceito – varia de terreiro a terreiro; no meu caso, fiquei durante um ano de preceito, entre novembro de 2016 e novembro de 2017. No entanto, precisava fazer o trabalho de campo para a dissertação, e para isso, precisei de autorização do meu *Babalorixá* Paulo. Prontamente ele me autorizou a fazer campo na Igreja Universal do Reino de Deus e me orientou a sempre ir com os *mocãs* nos braços⁷. No entanto, no que se refere ao trabalho de campo nas religiões afro-brasileiras – participar dos eventos abertos, fazer contato com outras lideranças religiosas, ir em outros terreiros, etc – as ponderações, tanto minhas quanto do meu *Babalorixá* foram maiores, sobretudo no que diz respeito à minha legitimidade enquanto pesquisadora-adepta-recém-iniciada-cumprindo-resguardo em campo; ou seja, a questão era: como uma *iaô*⁸ recém-iniciada, que está cumprindo seu resguardo e teoricamente impossibilitada de participar de eventos e multidões, está participando, por exemplo, da festa de *Iemanjá* ou de um protesto? O fato de eu ser tanto uma pesquisadora quanto uma adepta do Candomblé me causou grandes dilemas durante o trabalho de campo e por isso – e sobretudo por estar cumprindo o período de resguardo – não informei a alguns interlocutores que eu era adepta da religião. Para aqueles que não me conheciam, me apresentei apenas como pesquisadora, acionando apenas minha identidade como aluna de mestrado de sociologia da UFMG.

A temática do trabalho de campo em religiões afro-brasileiras é antiga e acompanha as Ciências Sociais desde as primeiras etnografias sobre essas religiões. Em um livro totalmente dedicado à questão do trabalho de campo em religiões afro-brasileiras, cujo título é *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*, Vagner Silva relata que os problemas advindos desse lugar ambíguo de pesquisador-religioso marcou sua experiência em campo:

“Tendo sido um adepto do candomblé durante muitos anos e utilizado essa experiência para elaborar uma dissertação de mestrado sobre o desenvolvimento dessa religião em São Paulo, os problemas que enfrentei no meu trabalho de campo especialmente por pertencer ao universo do terreiro e da academia marcaram minha experiência de pesquisador” (Silva, 2000: 29).

⁷ Corda trançada feita de palha e amarrada nos dois braços, na altura do bíceps, que, segundo as religiões afro-brasileiras, serve para proteger e espantar os maus espíritos, as mazelas e coisas ruins. Os meus *mocãs* me acompanharam durante um ano.

⁸ A palavra *iaô* designa as pessoas que são iniciadas no Candomblé.

Ao que parece, essa ambiguidade é uma característica comum àqueles que pesquisam o Candomblé, visto que há fartos exemplos de pesquisadores que se converteram à religião durante seus estudos, inclusive alguns tornaram-se sacerdotes, tais como Giselle Binon-Cossard, Júlio Braga, Ismael Giroto, José Flávio Pessoa de Barros e o próprio Pierre Verger, que após ser iniciado na África, assinava seus livros com seu novo nome de “batismo”: Pierre *Fatumbi* Verger.

Além desse dilema entre duas identidades – pesquisadora e religiosa – nesse período de trabalho de campo nas religiões afro-brasileiras me deparei com questões referentes ao próprio fazer científico e à crise da chamada “representação etnográfica” (Clifford, 1998) – que atingiu mais a antropologia do que a sociologia. Para Clifford (1998), essa crise de representação adveio da desintegração e redistribuição do poder colonial na década de 1950 e 1960, além das repercussões das teorias culturais, tendo como desdobramento o questionamento do Ocidente como único a se apresentar como detentor de conhecimento sobre o outro. Da mesma forma, autores de variadas vertentes, como Edward Said (1990), Michel Foucault (1996) e Pierre Bourdieu (2004) apontam que a forma de colonização do século XIX foi feita aliada à ciência, sendo esta a sua peculiaridade, além de chamarem a atenção para a ciência como produção de discurso, como uma forma de poder, para a qual o poder classificatório não é só um poder retórico de anunciação, mas também um poder, que de fato, cria realidades. Nesse sentido, Fanon também anunciou que “(...) se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (Fanon, 1975: 43). Dessa forma, muito me preocupava a responsabilidade em representar os adeptos das religiões afro-brasileiras na escrita da dissertação, sobretudo no sentido de interpretá-los como sujeitos ativos nos casos de conflitos e violência.

Assim, em meio a dilemas e crises, durante agosto de 2017 e janeiro de 2018, tendo em vista as estratégias de legitimação e atuação das religiões afro-brasileiras na esfera pública, participei da Festa de Iemanjá no dia 12 de agosto na Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte e do Ato público em defesa das tradições de matriz africana, no dia 20 de agosto de 2017 em Santa Luzia, ambos descritos e analisados na dissertação (capítulo 4). Além disso, participei no dia 26 de setembro de 2017 da Audiência Pública que ocorreu na Assembléia Legislativa de Minas Gerais (16º reunião ordinária da Comissão de Participação Popular com a finalidade de debater o direito à

liberdade de culto e o respeito às tradições das religiões afro-brasileiras) e da passeata contra intolerância religiosa em Belo Horizonte no dia 22 de outubro de 2017. Em todos esses eventos – ou na maioria deles – estavam presentes lideranças religiosas, como a presidente nacional do CENARAB, Makota Celinha, Mametu Muiandê, matriarca de *Manzo Ngunzo Kaiango* e sua filha Makota Cássia, Ogã Paulo Afonso, e Pai Luiz do *Ilê Axé Sangô*, além de várias outras lideranças, fiéis e sacerdotes tanto da Umbanda quanto de Candomblé. Com Makota Celinha, Makota Cássia e Ogã Paulo Afonso agendei entrevistas semi-estruturadas e realizei-as com base em um roteiro prévio. Agradeço a todos pela cordialidade, boa vontade e paciência com que me atenderam⁹.

Assim, esta dissertação está estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo apresento as religiões afro-brasileiras com um rápido histórico da perseguição sobre essas religiões e suas tentativas de legitimação no Brasil; no segundo capítulo analiso a emergência dos neopentecostais no campo religioso brasileiro e seus impactos às religiões afro-brasileiras. Argumento, conforme já apontado na literatura, que esses dois grupos religiosos têm tanto proximidade como antagonismo e exponho os dados de campo das sessões do descarrego na Igreja Universal do bairro Céu Azul. Além disso, faço uma reflexão sobre o termo *intolerância religiosa*, o qual vem sendo usado pelo menos desde a década de 2000 pelos pesquisadores para qualificar a relação entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, proponho a utilização dos conceitos de Pierre Bourdieu de *violência simbólica e poder simbólico* para designar o que ocorre nas sessões do descarrego da Igreja Universal e também para qualificar a relação entre esses dois atores religiosos em questão. Ressalto a potência do conceito de violência simbólica de Bourdieu, uma vez que o poder de classificação produz realidades daquilo que anuncia; ou seja, a violência simbólica não está restrita a um nível cognitivo: ela tem efeitos empíricos e práticos. No terceiro capítulo, descrevo e analiso os dois casos de conflitos e violências que ocorreram nos dois terreiros: *Manzo Ngunzo Kaiango*, liderado pela matriarca Mãe Efigênia, e o *Ilê Axé Sangô*, liderado por Pai Luiz de *Oxossi*. A contribuição desses casos foi que os conflitos e violências para com as religiões afro-brasileiras envolvem não só o campo religioso com os neopentecostais mas também o Estado em suas múltiplas formas. Por fim, no capítulo

⁹ Não mudei o nome dos meus interlocutores das religiões afro-brasileiras pois eles consentiram a publicização antes de gravar as entrevistas. Além disso, ocultar o nome deles não impede suas identificações por outras vias, uma vez que utilizei fontes públicas e eventos públicos. Como não fiz entrevista com o pastor da Igreja Universal e devido à sua mudança de Igreja, seu nome não será divulgado.

quatro analiso as formas de reação e legitimação das religiões afro-brasileiras frente a esse cenário de violência e conflitos na capital mineira e sua região metropolitana, sendo que essas estratégias foram separadas em dois eixos: a associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro e a associação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura.

Justificativa

Os estudos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras em Minas Gerais são escassos. Diferentemente do que ocorreu na Bahia – que se tornou o local de maior referência desde o início do século XX quando se trata de pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, sendo o *locus* de pesquisadores como Nina Rodrigues, Roger Bastide, Pierre Verger, Ruth Landes e outros – e mais recentemente no Rio de Janeiro e São Paulo – que contam com pesquisadores como Yvonne Maggie, Reginaldo Prandi, etc – Minas Gerais, principalmente Belo Horizonte, ficou fora da rota das pesquisas sobre o tema, mesmo tendo assistido ao desenvolvimento de terreiros de Umbanda e Candomblé em diversas regiões do estado e também da capital mineira.

Em um prefácio do livro de sua orientanda, cujo tema foi a figura da pombagira no Candomblé, na Umbanda e no Neopentecostalismo em Belo Horizonte, Yvonne Maggie chama atenção para a pouca produção acadêmica sobre religiões afro-brasileiras neste estado. Nas palavras da autora: “há pouquíssimos estudos sobre as chamadas religiões ‘afro-brasileiras’ em Minas Gerais. Menos ainda em sua capital. Só por isso, o livro já vale a pena” (Maggie, Ivonne, *Prefácio*, em Lage, 2010: 14). Ressalto que a capital mineira se mostra como um campo fértil aos estudos das religiões afro-brasileiras, uma vez que, na contramão do que ocorreu em Salvador e na Bahia, a Umbanda precedeu o Candomblé e foi sob a influência desta que o Candomblé angariou espaço em Belo Horizonte (Morais, 2006, 2010). Os primeiros terreiros de Umbanda datam da primeira metade do século XX, enquanto os terreiros de Candomblé vieram a se formar mais tarde, a partir da década de 1960 e contou com a colaboração de grupos de outros estados, sobretudo da Bahia e do Rio de Janeiro (Morais, 2010). Portanto, uma das justificativas deste projeto é contribuir para os estudos sobre religiões afro-brasileiras em Minas Gerais e na sua capital e região metropolitana.

Ademais, pesquisar as religiões afro-brasileiras para além de seus muros, partindo de uma abordagem que não trate os terreiros como universos a parte da sociedade, é uma abordagem recente, uma vez que, tal como colocado por Van de Port (2012), os

trabalhos “clássicos” sobre essas religiões as descrevem “como um universo fechado, envolto em mistério, guardado por sigilo e acessível apenas através de iniciação. De acordo com essa visão, o projeto antropológico ‘clássico’ é o estudo do candomblé ‘em seus próprios termos’” (2012: 129). Na sociologia, os estudos sobre religião e esfera pública tem se voltado sobretudo para as religiões evangélicas, atentando-se aos pentecostais e neopentecostais, e suas inserções na política (Mariano, 1995; Oro, 2003). Dessa forma, a pesquisa sobre religiões afro-brasileiras e espaço público é um tema recente e alternativo no meio acadêmico. No entanto, acredito que a principal relevância desta investigação é explicitar um histórico de marginalização e de relações sociais assimétricas onde as religiões afro-brasileiras permanecem até os dias atuais – como se verá nos dois casos descritos.

Capítulo 1

1.1 Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana

A história do Brasil é permeada por uma grande mácula: cerca de cinco milhões de pessoas foram trazidas de variadas regiões da África para o Brasil na condição de escravas entre os anos de 1525 a 1851, configurando a maior migração compulsória do mundo moderno e o mais volumoso comércio negreiro da história (Prandi, 2000; Marquese, 2006). Durante aproximadamente três séculos, africanos de diversas etnias, línguas, regiões geográficas e culturas foram inseridos em diferentes capitanias e províncias no Brasil para servir de mão-de-obra.

Devido a esse perverso processo de escravidão, cujo resultado foi a diluição a longo prazo de traços étnico-culturais vindos da África, a instituição africana que mais resistiu e sobreviveu no Brasil foram as concepções religiosas. Ao contrário do que ocorreu com outras instituições culturais africanas, como as línguas, a culinária, a música, as artes e valores sociais, as quais se amalgamaram na formação da cultura nacional brasileira, no campo religioso muitas representações míticas e religiosas foram preservadas (Prandi, 2000).

Na segunda metade do século XIX, com declínio da escravidão, aumento dos negros libertos e seus descendentes nos centros urbanos brasileiros, a população negra contou com maior possibilidade de integração e maior liberdade de se organizar, formando o que comumente se chama de religiões afro-brasileiras. Essas religiões afro-brasileiras são conhecidas por diferentes ritos e nomes locais, sendo que na Bahia chama-se de Candomblé, em Pernambuco e Alagoas chama-se Xangô, no Maranhão e no Pará chama-se de Tambor-de-mina e no Rio Grande do Sul chama-se de Batuque (Prandi, 1996, 2000). No Candomblé e nas suas variantes regionais, as diferenças rituais e divisões internas são classificadas como “nações” e se dividem em três: *ketu*, de origem iorubá ou nagô; *angola*, de origem banto; e *jeje*, cujas tradições e língua ritual derivam do ewê-fon, além de várias outras multiplicidades de formas que as religiões afro-brasileiras foram amalgamadas no Brasil, o que não se deu de forma homogênea. Tal como largamente apontado pela literatura (Bastide, 1971; Dantas, 1982; Maggie, 1975; Capone, 2004; Prandi, 1996), quando se fala em Candomblé, a referência que se

tem é a nação *ketu* e os antigos terreiros da Bahia, havendo grande ênfase dos escritos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras dessa nação¹⁰.

No Candomblé, tem-se o culto às divindades, que, conforme a nação, recebem nomes específicos: *Orixás* segundo a nação *Ketu*, *Inquices* na nação *Angola* e *Voduns* na nação *Jeje*. Essas divindades representam aspectos da natureza e da cultura e na nação *Ketu*, genericamente, são os seguintes: *Ogum* é o guerreiro que domina os metais; *Oxossi* é o caçador que vive nas matas; *Xangô* é o rei dos trovões e senhor da justiça; as águas doces são da divindade *Oxum*; *Iansã* representa os raios e tempestades; *Iemanjá* é a dona do mar; *Obaluaê* comanda as doenças e as curas; *Oxumarê* é simbolizado pelo arco-íris; *Nanã* representa a sabedoria e domina os pântanos e *Oxalá* é a divindade da criação (Verger, 1981; Silva, 1994; Prandi, 2001). De acordo com Prandi:

“A cada um destes [Orixás] cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um tem as próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuários, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc” (Prandi, 1996: 23).

Deve-se ressaltar que, como colocado por Márcio Goldman (2005), no Candomblé há uma ontologia múltipla e em construção, uma filosofia que conjuga natureza e sociedade, onde as divindades do Candomblé, muito mais do que “reger”, “representar”, “possuir” ou “controlar” as forças da natureza, são “formas complexas de agenciamento”, sendo elas próprias essas forças da natureza:

“não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema” (Goldman, 2005:08).

Essas divindades manifestam-se no corpo dos iniciados durante as cerimônias para serem louvados, cultuados e admirados; portanto, o processo de iniciação e a possessão são centrais no Candomblé (Goldman, 1985; Prandi, 1996). Nessas cerimônias de louvor aos *Orixás*, estão sempre presentes a música através dos atabaques

¹⁰ Devido a ênfase que a literatura acadêmica dispensa ao Candomblé de nação *Ketu* e a pouca informação sobre as outras nações, neste trabalho a referência de Candomblé também será da nação *Ketu*. Para críticas sobre esse destaque à nação *ketu* na academia ver Dantas, 1982 e Capone, 2004.

– que são três: *rum*, *rumpi* e *lê* –, a dança – que é específica a cada *Orixá* e reproduzem simbolicamente cenas de suas biografias míticas – e a comida.

Cada pessoa tem o seu *Orixá* principal, chamado de *Olori*, dono da cabeça ou *Orixá* de frente, sendo que, via de regra, somente esse *Orixá* se manifesta no corpo do filho através da possessão, depois de longos e variados rituais de iniciação. Sabe-se qual é o *Orixá* dono da cabeça de uma pessoa através do jogo de búzios, oráculo usado no Candomblé (Prandi, 1996). Além daquelas pessoas que entram em transe e que são chamadas no Candomblé de *adoxos* – divididos nas categorias de *egbomis* (aqueles iniciados há mais de 7 anos) e *iaôs* (aqueles iniciados com menos de 7 anos), há aqueles que não entram em transe e que organizam a cerimônia: as *ekedis* e os *ogãs*. *Ekedis* são mulheres responsáveis pelo bom funcionamento do terreiro, pela recepção das visitas e pela assistência aos *Orixás* durante as cerimônias e os *ogãs* são os homens responsáveis por tocar atabaques, sacrificar as oferendas e recepcionar as visitas.

Um das características mais elementares no Candomblé se referem à forma de organização social, a qual se baseia nos vínculos de parentesco religioso, e a rígida hierarquia aos mais velhos. Nos terreiros, o *babalorixá* ou *iyalorixá*, também chamados de pai-de-santo ou mãe-de-santo, são líderes que detêm a autoridade máxima, sendo comparados por Silva (1994: 13) como a figura do “papa” na Igreja Católica. Os filhos-de-santo devem ao *babalorixá* ou *iyalorixá* respeito, obediência e consideração (Silva, 1994; Lima, 2004).

Atualmente, o Candomblé deixou de ser uma religião étnica e de exclusividade dos negros e tornou-se uma religião universal, aberta, praticada e vivenciada por todas as classes sociais, raças e cores. Sobretudo a partir da década de 1960, observa-se junto à classe média um movimento cultural que questiona os valores Ocidentais e que tem como objetivo resgatar as raízes culturais e voltar-se às “tradições”, não só no Brasil mas também nos Estados Unidos e Europa. Além disso, também a partir da década de 1960, as religiões afro-brasileiras, assim como o samba, o futebol e o carnaval, foram consideradas como elementos simbólicos da nacionalidade brasileira. Isso colocou em visibilidade o Candomblé e a adesão de pessoas brancas e de classe média à essa religião. Tal como exposto por Prandi:

“Ultrapassada a primeira metade do século XX, a possibilidade de se escolher o candomblé como religião deixa de ser prerrogativa do negro, abrindo-se a religião afro-brasileira para todos os brasileiros de todas as origens étnicas e raciais. A sociedade branca, que já no início do século criara uma versão mais branqueada do candomblé, a

umbanda, capturou então, num outro movimento de inclusão, aquela que durante um século tinha sido a religião dos negros. Já estávamos na sociedade de massa e o candomblé seria o grande reservatório da cultura brasileira mais próxima da África” (Prandi, 2000: 64).

A Umbanda, também inserida dentro desta vasta categoria de religiões afro-brasileiras, se formou na década de 1930 no Rio de Janeiro, amalgamando tradições espíritas, católicas e africanas. Tida como “religião brasileira por excelência” (Prandi, 1996: 13), na Umbanda, espíritos de Exus, Pombagiras, Caboclos e Preto-velhos se manifestam no corpo dos fiéis com o objetivo de curar e orientar aqueles que os procuram. Do espiritismo, a Umbanda herdou os valores de caridade e altruísmo, sobretudo pela ideia de que a comunicação com os espíritos dos mortos através do transe é um poderoso instrumento de evolução moral e de caridade tanto para os vivos quanto também para os mortos. Do Candomblé, a Umbanda herdou um modelo de religião no qual as danças, cantigas, as vestimentas e a crença nos *Orixás* são essenciais. E o Catolicismo se faz presente nesta religião através do altar, das imagens dos santos e das rezas (Ortiz, 1978; Prandi, 1996).

As semelhanças e diferenças entre a Umbanda e o Candomblé são colocadas da seguinte forma por Ortiz: “(...) embora tenham raízes comuns, encontram-se hoje em oposição” (1978: 15). Para este autor, o nascimento da Umbanda se deu a partir da afinidade entre os cultos de Candomblé de nação banto-angola e o espiritismo, sendo que a Umbanda se originou de um duplo processo: embranquecimento das tradições afro-brasileiras e empretecimento de práticas espíritas kardecistas. Nas palavras do autor:

“É esta etnia [banto] que tende a sincronizar, com mais facilidade, suas crenças com a corrente espírita kardecista, dando assim nascimento ao que se costumava vagamente chamar de ‘baixo espiritismo’. Arthur Ramos observa que a afinidade entre os cultos bantos e o espiritismo provém do fato de que neste grupo a religião fundamenta-se principalmente no culto aos antepassados” (1978: 33).

Não obstante essas duas religiões tenham origem em comum, atualmente as diferenças entre o Candomblé e a Umbanda são pungentes. Na Umbanda não há a separação de tipos de culto por nações, como ocorre no Candomblé; as cantigas são cantadas em português, sendo que no Candomblé as cantigas são cantadas em linguagem africana, a depender da nação; na Umbanda, o objetivo é desenvolver médiuns e entidades com vistas à caridade, sendo que no Candomblé o objetivo maior é aproximar o *Orixá* da pessoa, proporcionando equilíbrio e fortalecimento; a Umbanda

se apresenta como religião brasileira e no Candomblé a fonte sagrada está na África (Ortiz, 1978; Silva, 2005)

Em Minas Gerais, as pesquisas sobre religiões afro-brasileiras neste território são escassas. Nas principais referências bibliográficas sobre o tema não há registros de religiões afro-brasileiras neste estado e menos ainda em Belo Horizonte, capital construída no início do século XX com o intuito de reorganizar a economia mineira e estabelecer um novo centro regional. De acordo com pesquisas mais contemporâneas, até o início do século XX em Minas Gerais, as manifestações religiosas da cultura negra se restringiam ao congado, com suas variações e às irmandades católicas (Morais, 2006, 2010).

De acordo com os dados do Censo de 2010¹¹, na composição religiosa da Região Metropolitana de Belo Horizonte, que conta com 34 municípios¹², 0,11% da população se declarou pertencer a Umbanda e ao Candomblé, totalizando 5.582 fiéis. Em Belo Horizonte, 0,16% da população são fiéis da Umbanda e do Candomblé, somando 3.644 fiéis. Deve-se ressaltar que tal como exposto por Prandi, os dados em relação às religiões afro-brasileiras são subestimados e com sérios problemas, não refletindo necessariamente a realidade empírica. Como colocado por este autor:

“Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecerem números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social” (2004: 225).

Segundo o mapeamento de terreiros¹³ feito em 2012 pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), através da Secretaria de Segurança

¹¹ Os dados do Censo 2010 apresentados aqui foram coletados pela própria autora no site do IBGE, pela plataforma SIDRA – Sistema IBGE de Recuperação automática. De acordo com o site do IBGE, o SIDRA é descrito da seguinte forma: “O **Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA** – visa facilitar aos administradores públicos e à sociedade em geral, através da Internet, a obtenção gratuita dos dados agregados de estudos e pesquisas realizados pelo IBGE. Com o SIDRA é possível consultar dados na forma de séries temporais, acompanhando seu comportamento ao longo do tempo, bem como ter os mesmos disponibilizados por níveis territoriais desagregados, como município, distrito e bairro, de modo a facilitar o conhecimento da realidade municipal” Acesso em 06/06/2017 (<http://www.ibge.gov.br/home/disseminacao/eventos/workshop/sidra.shtm>).

¹² Os municípios da Região Metropolitana de Belo Horizonte são: Belo Horizonte, Betim, Caeté, Contagem, Ibirité, Lagoa Santa, Nova Lima, Pedro Leopoldo, Raposos, Ribeirão das Neves, Rio Acima, Sabará, Santa Luzia, Vespasiano, Brumadinho, Esmeraldas, Igarapé, Mateus Leme, Juatuba, São José da Lapa, Florestal, Rio Manso, Confins, Mário Campos, São Joaquim de Bicas, Sarzedo, Baldim, Capim Branco, Jaboticatubas, Taquaraçu de Minas, Itaguara, Matozinhos, Nova União, Itatiaiuçu.

Alimentar e Nutricional (SESAN) e em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), na capital mineira e na sua região metropolitana há cerca de 353 terreiros de Candomblé e Umbanda.

Na contramão do que ocorreu em Salvador e na Bahia, em Belo Horizonte a Umbanda precedeu o Candomblé e foi sob a influência desta que o Candomblé angariou espaço na capital mineira. Moraes (2006), em seu trabalho de campo para a dissertação sobre o Candomblé em Belo Horizonte, fez uma pesquisa histórica sobre a formação desta religião na capital mineira e obteve interessantes resultados. Tal qual ocorreu em São Paulo – como descrito por Prandi (1991) e Silva (1994) – em Belo Horizonte o Candomblé chegou como um complemento à Umbanda e contou com a colaboração de grupos de outros estados, sobretudo da Bahia e do Rio de Janeiro. Os terreiros de Umbanda na capital mineira datam da primeira metade do século XX, enquanto os terreiros de Candomblé vieram a se formar mais tarde, a partir da década de 1960.

O que se percebe na história dos cultos afro-brasileiros em Belo Horizonte é a estreita relação entre a Umbanda, o Candomblé e também o Congado: essas três manifestações religiosas estão articuladas entre si na capital mineira. Nas palavras da autora:

“Foi sob influência dos próprios umbandistas que o candomblé começou a ser praticado em Belo Horizonte, pois eles acreditavam que o candomblé poderia complementar os trabalhos já realizados nos terreiros da capital. Assim, primeiramente, era possível encontrar rituais da umbanda e do candomblé em uma mesma casa. Com o passar do tempo, algumas casas adotaram apenas o candomblé. Outras permaneceram com os dois cultos. Ao contrário do que aconteceu na Bahia, em Belo Horizonte os espaços de culto às divindades africanas não foram criados, em sua maioria, para preservar a cultura negra ou como forma de resistência. Eles surgiram, inicialmente, como instrumento de apoio aos serviços prestados pelos terreiros de umbanda a fiéis e adeptos” (Moraes, 2006: 16).

No entanto, muito antes do século XIX, quando houve a criação dos terreiros de Candomblé na Bahia como locais de cultos organizados, há registros em Belo Horizonte – até então Curral del Rei – e na Região Metropolitana, de manifestações religiosas afro-brasileiras chamadas de *Calundu*. Os Calundus foram descritos no século XVII e XVIII por relatos de viajantes – como Nuno Marque Pereira – e pela literatura – como Gregório de Matos – denominando rituais religiosos de matriz africana realizados no Brasil (Silva, 1994; Santos, 2009). Segundo Moraes (2010: 18), os Calundus não podem

¹³ Esse mapeamento está disponibilizado no site para acesso público (<http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/belo Horizonte>)

ser interpretados como origem do Candomblé, e sim como manifestações religiosas dos escravos e seus descendentes praticadas no Brasil no período colonial, e que, tal qual o Candomblé, envolviam danças, oferenda às divindades e adivinhações. A distinção básica entre os atuais Candomblés e os Calundus coloniais é exposta por Santos (2009: 87) e consiste no fato de que nos Calundus haveria uma finalidade mais pragmática, como curas e adivinhações, ao passo que nos Candomblés a dimensão da adoração e celebração às divindades estariam mais presentes em um culto com estrutura mais organizada.

Baseada em registros históricos da Inquisição, Morais (2010) aponta que a cidade de Sabará, na região metropolitana de Belo Horizonte, concentrou na época da colonização, grande volume de processos contra escravos que faziam a prática do Calundu. Tal como colocado pela autora:

“Um dos primeiros registros de perseguição aos calundus descobertos por historiadores teve lugar em Sabará, atualmente cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte, que na época colonial foi um núcleo de mineração que mais enviaram ouro à Coroa. Por volta de 1735, conta Laura de Mello e Souza (2002,p.13), os negros de Gaspar Pimentel Velho realizavam ‘superciosas danças dos calundus’, fato que levou a visita pastoral a obrigar o senhor a pagar pesada multa, instruindo-o que proibisse as danças ‘não só por serem gentílicas, mas por haver presunção de que nas ditas danças assistem os demônios’. Foi na mesma Sabará que Luzia Pinta, ex-escrava de Manuel Lopes de Barros, foi presa e torturada por praticar o calundu. Em 1743, a Inquisição de Lisboa registrava sua confissão. (...) Quando o assunto era o desmanche de feitiço, Luzia Pinta, que mandou fazer um altar, cujo formato lembrava um dossel, onde ficava com ‘um instrumento de ferro na mão, pela forma de cutelo ou alfange’ fazendo-se acompanhar por pessoas que cantavam e tocavam durante cerca de duas horas” (Morais, 2010: 20).

Dessa forma, percebe-se que na Região Metropolitana de Belo Horizonte os registros da religiosidade afro-brasileira são mais vastos e antigos do que aqueles encontrados em Belo Horizonte. No que se refere ao Candomblé, segundo Morais (2006), o primeiro terreiro de nação *ketu* fundado em Belo Horizonte é o *Ilé Wopô Olojukan*, único terreiro da cidade de Belo Horizonte tombado pelo município no ano de 1995 (Processo Nº 0109153349580/1995). Este terreiro teve sua primeira instalação na cidade de Santa Luzia, feita pelo senhor Carlos Ribeiro da Silva, conhecido como Olojukan do Oxossi, que veio da Bahia com sua mãe-de-santo Daxê para assistir à festa de Iemanjá na Lagoa da Pampulha em 1964 e acabou ficando na cidade e construindo seu terreiro (Morais, 2006: 35).

Da mesma maneira, Machado e Costa (2016) ao investigarem a constituição das religiões afro-brasileiras na cidade de Poços de Caldas, no sul de Minas Gerais, também acharam dados semelhantes aos de Morais (2006, 2010): o Candomblé nessa cidade fora precedido pela Umbanda. Segundo os autores, foram registrados em 1944 os primeiros cultos de Umbanda em Poços de Caldas, vindos com o migrante Vergílio Fiunza do Rio de Janeiro. Antes disso, no início do século XX, por volta de 1902, tem-se os primeiros registros da religiosidade afro-brasileira na cidade pelas festas de Congada, através da devoção a São Benedito.

Vale ressaltar que as manifestações religiosas afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana são extremamente diversas e antigas, uma vez que este estado, desde o período colonial, recebeu grande contingente de escravos devido à mineração. Dessa forma, as categorias de Congado, Umbanda e Candomblé se inbricaram na capital mineira e tal como colocado por Morais (2010), há Congados que praticam a Umbanda, há Umbanda que praticam Candomblé, sendo que essas práticas religiosas afro-brasileiras circulam pelos espaços dos terreiros.

É neste contexto mineiro de “sincretismo” e trânsito religioso entre Umbanda e Candomblé que os terreiros pesquisados *Ilé Axé Xangô* e *Manzo Ngunzo Kaiango* se encontram.

1.2 Histórico de perseguição às religiões afro-brasileiras e tentativas de legitimação no Brasil

“Parceira do projeto colonial, além da violência simbólica, a violência física fez parte do processo [de catequização dos negros escravos]. A política da ‘pregação pela espada e pelo açoite’ foi largamente utilizada. Como justificativa se apregoava que para um povo bárbaro como o africano, o cristianismo não poderia ser imposto sem repressão” (Santos, 2009: 43).

Desde que aportaram no Brasil no início do século XVI com os primeiros escravos, as manifestações culturais africanas sofreram perseguições com constantes e contínuas tentativas de aniquilamento. Era inadmissível para os colonizadores europeus, católicos e altamente influenciados por valores iluministas, a existência de costumes considerados como “bárbaros”, “primitivos”, “irracionais” e “anti-civilizados”, sobretudo quando se referia à religião dos negros.

A Igreja Católica chegou ao Brasil juntamente com os colonizadores portugueses e suas marcas estão presentes no país desde os primórdios da colonização: no ato de rezar a primeira missa, na nomeação da terra (Terra de Santa Cruz) e na organização espacial do território das cidades, que contavam com uma praça tendo uma igreja no centro (Silva, 1994). Muito além de ter sido instituído como religião oficial, o catolicismo era uma religião obrigatória no período colonial brasileiro; portanto, os escravos vindo da África precisavam passar pelo processo de conversão obrigatória para entrarem no Brasil¹⁴ com a adoção de um nome cristão. Uma das formas da Igreja Católica fiscalizar a vida religiosa de seus fiéis e garantir as conversões foi através do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Silva descreve essa instituição católica da seguinte forma:

“Estabelecido pela Igreja na Europa, esse tribunal tinha como objetivo punir os praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs. Era muito frequente que a esses atos a Igreja atribuísse a influência do demônio. Assim, atitudes consideradas como ‘suspeitas’, como reuniões festivas com danças ou músicas, poderiam ser vistas como sabás (reunião de bruxas para invocar o demônio e se entregar à luxúria e a pecados abomináveis, como, imaginava-se, o sacrifício de crianças). Contra os acusados de tais atos, a Igreja promovia um processo que geralmente acabava com o réu sendo quimado em plena praça pública” (Silva, 1994: 20).

Apesar de não ter se estabelecido no Brasil, a Inquisição fez três incursões no período colonial (em 1591 na Bahia e em Pernambuco, 1618 na Bahia e 1763-68 no Grão-Pará e no Maranhão), tendo como consequência vastas acusações de feitiçaria e luxúria tanto de brancos, de índios e de negros, culminando em deportação e julgamento pelos tribunais inquisitivos de Portugal (Silva, 1994). A Igreja procurava combater principalmente o aspecto mágico da religiosidade africana: manipulação de objetos para entrar em contato com os deuses; o sacrifício de animais; rezas e invocações secretas para conhecer o futuro; cura de doenças; transformações de destino, etc. O transe dos negros era visto como manifestação do demônio e as práticas mágicas eram vistas como bruxaria ou “magia negra” (Silva, 1994: 35). O que predominou durante o período colonial foi o “discurso de feitiçaria”, instigado pela Igreja Católica, para a qual as

¹⁴ Silva (1994) cita que a Igreja Católica, responsável pela catequização dos escravos, tinha um prazo máximo de até 5 anos para fazer o batismo dos mesmos: “Uma das leis do acordo entre a Coroa portuguesa e a Igreja dizia que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegado ao Brasil. Assim, competia à Igreja aplicar os sacramentos básicos que os transformassem de pagãos, pecadores, em cristãos” (1994: 32).

práticas africanas e afro-brasileiras eram vistas como superstição e manifestação do diabo (Silva, 1994; Santo, 2011).

Nesse primeiro momento de perseguição, os negros escravos desenvolveram formas de legitimar suas crenças, costumes e rituais. A principal forma de legitimação das crenças africanas se deu através do “sincretismo”¹⁵ entre suas divindades sagradas com os intercessores divinos da Igreja, os santos católicos. Dessa forma, a associação das divindades africanas com os santos católicos foi uma forma de resistência cultural, nem sempre harmônico e que envolvia também conflitos (Prandi, 1998). Na medida em que foram obrigados a ter contato com a história dos santos católicos, os escravos começaram a interpretá-los dentro dos parâmetros de suas religiões de origem. Por isso, as manifestações religiosas dos escravos, no período colonial, quando eram permitidas pelos senhores, se justificavam pois estes acreditavam que os seus escravos estivessem louvando, através da dança e da música, os santos católicos em suas línguas natias (Silva, 1994: 34)¹⁶. Deve-se ressaltar que a Igreja Católica no período colonial tinha aspectos místicos e mágicos, sendo que os sacramentos (como a eucaristia, quando o padre transforma o pão no corpo e o vinho no sangue de Jesus) e a missa (com as ladainhas ritmadas, sinos, altar com relíquias, ossos e incensadores), provocavam um fascínio nos escravos recém-convertidos e possibilitavam o intercâmbio com a religião de origem que fora subordinada à religião do conquistador (Silva, 1994).

Assim, manifestações religiosas afro-brasileiras no período colonial foram violentamente perseguidas e silenciadas, sobretudo através do “discurso de feitiçaria” (Santos, 2011) instigado pelo catolicismo, que as colocavam no pólo da maldade – associando-as ao demônio –, do folclore e da superstição, o que gerou profundos estigmas que perduram até os dias atuais.

Um segundo momento de perseguição pelo qual passaram as religiões afro-brasileiras ocorreu no início do período republicano brasileiro. Com a promulgação da Constituição Federal de 1891, a Igreja Católica deixou de ser a religião oficial do país, perdendo progressivamente a posição legal de poder que ela dispunha no campo religioso. No entanto, ao invés da perda do monopólio do catolicismo no Brasil causar maior liberdade às religiões afro-brasileiras, o que se percebeu foi o contrário: essas

¹⁵ Para uma reflexão e crítica sobre o termo “sincretismo” ver Sanchis (1995) e Prandi (1998).

¹⁶ Deve-se ressaltar que tal como coloca Silva (1994: 34) e Santos (2009:42) a política de catequese dos negros no Brasil Colônia era ambígua: ora havia disciplina rigorosa da vida religiosa dos negros, ora havia vista grossa às suas danças, cânticos e rezas. Tal como coloca Santos: “(...) tolerar ou reprimir [expressões culturais de matriz africana] dependia da hora e das circunstâncias, embora o estilo pessoal de uma autoridade ou senhor pudesse ser decisivo” (2009: 42).

religiões passaram a ser perseguidas pela nova república e pelo seu aparato institucional repressor, a qual não poupou esforços em sua opressão. Apesar de juridicamente instituída a liberdade religiosa na República Brasileira, como relembra Giumbelli, toda discussão teve por base a Igreja Católica, cujo estatuto de religião era indubitável:

“Todo o debate que desemboca no Código Civil de 1917, como já havia formulado em outro texto, “versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’” (Giumbelli 2002:276). Ou seja, sua referência era a Igreja Católica e um catolicismo eclesial, sobre os quais não havia dúvidas sobre seu estatuto de “religião”” (Giumbelli, 2008: 84).

Santos (2011), ao pesquisar em fontes de jornais locais sobre perseguições e resistências das religiões afro-brasileiras no município de Cachoeira, na Bahia, aponta que sobretudo a partir do século XX, prevaleceu o “discurso civilizador” para condenar essas religiões. Somando-se ao que ocorreu no período colonial e no império, cujo discurso de perseguição foi o de feitiçaria incitado pela Igreja Católica, o “discurso civilizador” partia do Estado Nacional e condenava as práticas religiosas afro-brasileiras devido à suposta irracionalidade dos praticantes e à ignorância daqueles que a procuravam, da qual os charlatões se aproveitariam. Refletindo a política de branqueamento e as teorias racistas, que colocavam o continente africano no último lugar da escala evolutiva, as práticas religiosas afro-brasileiras eram vistas como entraves ao desenvolvimento nacional e como oposição do modelo civilizatório europeu; assim, religiões afro-brasileiras continuavam sendo vistas como sinônimo de feitiço, além de antônimo de progresso e civilização. Dessa forma, o Estado Republicano, durante o século XX, se valeu de órgãos de repressão policial e serviços de controle social para repreender as práticas religiosas afro-brasileiras (Santos, 2009: 38). A perseguição policial *in loco* aos terreiros era chamada de “batidas” policiais e antes da década de 1950 era feita de forma “desinstitucionalizada” e aleatória – sob “denúncias” de atentado ao pudor, à ordem, curandeirismo, feitiçaria, etc (Braga, 1993). A partir da década de 1950, houve uma “institucionalização” da opressão aos cultos afro-brasileiros: eles ficavam obrigados a se cadastrarem na Delegacia de Jogos e Costumes, da Secretaria de Segurança Pública. Tal como explica Braga:

“A partir da década de 50, passou a ser exigida a solicitação de uma licença para “bater” candomblé, isto é, para que pudessem realizar suas cerimônias religiosas, os cultos às suas divindades, geralmente obedecendo, quase todos eles, um calendário litúrgico internamente estabelecido. Os sacerdotes que não providenciassem, a tempo, a

licença e, sem ela, realizassem suas festas públicas, estariam cometendo uma infração e poderia, por isso, ter seus espaços sagrados interditos ou invadidos tão agressivamente quanto o foram durante as primeiras décadas do século XX” (Braga, 1993: 57).

Portanto, associado ao “discurso da feitiçaria” iniciado no período colonial brasileiro, o “discurso civilizador” superpunha-o e reforçava-o, apoiado em “novas ideias científicas” da época e contra a prática do curandeirismo, uma vez que a Igreja Católica continuava com a demonização das religiões afro-brasileiras com vistas em sua hegemonia. Inserido neste “discurso civilizador” está presente também um argumento médico-higienistas, cujas ideias de modernidade e saúde importadas da Europa ressoaram no Brasil contra as religiões afro-brasileiras, sendo elas consideradas obstáculos ao saneamento urbano e à moral, e portanto, obstáculos à civilização. Assim, no fim do século XIX e início do século XX, médicos se organizaram e utilizaram do aparato estatal para defender o monopólio das suas práticas curativas, através da denigração e opressão às práticas mágico-religiosas afro-brasileiras.

Deve-se ressaltar que, além das manifestações religiosas, outras práticas de origem africana também foram perseguidas no Brasil no mesmo período, como a capoeira – conhecida no passado por capoeiragem – a qual foi considerada como crime logo após a implantação da República (Leal, 2011: 79) e também as festas, como entrudo e carnaval (Santos, 2011: 48). Nesse processo de perseguição às práticas culturais afro-brasileiras durante o período republicano, além do poder do Estado Nacional, a imprensa – sobretudo através dos jornais locais impressos – também teve papel importante (Santos, 2009; Leal, 2011).

As estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras ao “discurso civilizador” se deram através de alianças com pessoas do poder público que exerciam proteção aos terreiros, gerando o que Parés chamou de “tolerância seletiva dos poderes públicos a certos candomblés” (Parés, 2006 *apud* Santos, 2009: 51). Santos (2009) traz um exemplo de como essa “tolerância seletiva” aconteceu em Cachoeira, na Bahia, através do famoso terreiro de nação *jeje*, *Sejahundé*, mais conhecido como Roça de Ventura. No início do século XX, durante os anos de 1914 a 1923, foi o período em que o jornal local *A Ordem* intensificou sua campanha de perseguição às religiões afro-brasileiras no Recôncavo Baiano, sendo que, a Roça de Ventura, apesar de intensa prática religiosa, não foi alvo das críticas jornalistas nem de incômodos policiais, ao

contrário do que ocorreu com outros terreiros e líderes religiosos¹⁷ da região. Uma possível justificativa apontada por Santos (2009) para essa exceção ao terreiro do Ventura se deveu ao papel político exercido por um *ogã*¹⁸ deste candomblé: o senhor Miguel. Esse senhor gozava de prestígio social local e era homem de confiança do deputado Ubaldino de Assis, o que lhe permitiu usar de seus relacionamentos para proteger seu terreiro, a Roça do Ventura, em troca de apoio eleitoral (Santos, 2009: 114-117).

Da mesma forma, a associação entre pessoas do poder público com terreiros foi discutida por Luhning (1996), que ao pesquisar sobre a perseguição ao Candomblé baiano entre os anos de 1920 a 1942, sugere que neste período a polícia foi um forte aliado a essa religião, uma vez que alguns policiais manteriam relações com o Candomblé, seja por ter esposas, filhas ou parentes como fiéis ou por serem eles próprios membros da religião – como *ogãs* ou até mesmo como *adoxos*¹⁹. Historicamente, vários pais e mães-de-santo tiveram seus nomes associados a políticos e figuras públicas de prestígio da época e usaram dessas relações como forma de salvaguardar seus terreiros e sua religião. Luhning (1996) aponta uma sucinta lista de ligações entre *babalorixás* e *iyalorixás* baianos com figuras de prestígios da época:

“Encontramos diversas histórias envolvendo o então governador [da Bahia] Juracy Magalhães com o pai-de-santo Bernardino do Bate-Folha. Mãe Aninha do Afonjá com Osvaldo Aranha, chefe da Casa Civil do presidente Vargas, o próprio Vargas e outros ministros e diplomatas (Freitas O. e C. Lima, 1987, p. 61; Barbosa, 1984, p. 70). Do Gantois, por sua vez, sabemos que tinha diversos ogãs que eram médicos de renome, da Faculdade de Medicina, entre eles Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Hosannah de Oliveira (Lima, 1980, p. 7 e Ramos, 1940, p. 70)” (1996: 202).

A maior referência da interface entre o poder instituído e a religiosidade afro-brasileiras no século XX foi dada pela *iyalorixá* Escolástica Conceição Maria de Nazaré, mais conhecida como Mãe Menininha, a qual foi líder do Gantois – *Ilé Iya Omin Axé Iyamassê* – em Salvador, Bahia. Mãe Menininha assumiu, em 18 de fevereiro de 1922, com 26 anos, o maior posto hierárquico do terreiro, liderando-o por 64 anos, e só deixou o posto devido à sua morte, em 1986. Lima (2002) refez a

¹⁷ “Tudo que o periódico temia, parecia acontecer na roça de Ventura, sobretudo a participação das “honestas famílias” da cidade no candomblé. Todavia, o Sejahundê jamais apareceu nas colunas da folha, que não poupava, como veremos, Mãe Aleijadinha, Pai Zé-do-Vapor, Mãe Judith, Mãe Paulina e tantos outros” (Santos, 2009: 116).

¹⁸ *Ogã* é o termo que designa os fiéis do gênero masculino que não entram em transe.

¹⁹ *Adoxos* são pessoas que, através da possessão, recebem as divindades – *Orixás* – em seus corpos.

trajetória desta *iyalorixá*, chamando atenção para alguns fatos que contribuíram para a progressiva legitimidade e aumento do *status* da própria mãe Menininha e também do terreiro do Gantois, resultando no que ele chamou de “sacralização do poder de Menininha do Gantois”. Um dos motivos dessa legitimidade se refere ao fato da rede de relações tecidas na inserção de homens brancos, de importância social, como *ogãs* do terreiro: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Hossanah de Oliveira, Estácio de Lima, Jorge Amado, Dorival Caymmi e Carybé são nomes que notabilizaram-se entre os *ogãs* do Gantois (Lima, 2002: 134).

A figura dos *ogãs* exerceu um importante papel político no século XX, como mediadores do terreiro com a sociedade, sendo descritos como um cargo de título honorífico (Bastide, 1971; Santos, 2009; Morais, 2012). A escolha de *ogãs* com maior poder aquisitivo e prestígio foi visto com uma estratégia de proteção aos terreiros e sustentação financeira em uma época de acirrada perseguição policial. Nos “tradicionais” terreiros da Bahia, como na Casa Branca do Engenho Velho, Gantóis e Ilé Axé Opô Afonjá, a lista de *ogãs* conta com nomes renomados, tal qual expõe Morais:

No terreiro baiano Ilé Axé Opô Afonjá, por exemplo, foi criado em 1936, sob a regência de Mãe Aninha, o Corpo dos Obás de Xangô, que até hoje faz parte da estrutura hierárquica do grupo. A função principal dos obás é a sustentação do terreiro, tanto do ponto de vista material quanto do seu status. Jorge Amado, Carybé, Roger Bastide e Pierre Verger estão entre as pessoas que já integraram o Corpo dos Obás de Xangô. Mãe Aninha também buscou fortalecer o candomblé no Brasil e garantir condições para o seu livre exercício. Conta-se entre o povo de santo que ela chegou a se encontrar com o presidente Getúlio Vargas, oportunidade em que lhe falou do candomblé. Fato que teria sido importante para que o então presidente do Brasil incluísse no Decreto-Lei 1.202, de 1939, um artigo proibindo os governos estadual e municipal de estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos (Morais, 2012: 43).

Embora a aliança com figuras públicas tenha sido a estratégia mais notória de legitimação das religiões afro-brasileiras no período da República, outras “tecnologias pacíficas de resistência” (Braga, 1993: 38) também foram usadas como estratégias de legitimação e de resistência dessas religiões, como o deslocamento gradativo desses grupos religiosos para zonas periféricas das cidades²⁰, a abolição dos atabaques e diminuição do volume cantado, como ocorreu em Alagoas (Braga, 1993; Prandi, 1991), realização dos cultos de madrugada para não chamar a atenção, ocultação dos objetos

²⁰ Claro que além da perseguição policial, outros fatores interferiram para a marginalização urbana dos terreiros, como da própria redefinição da estrutura urbana e a dificuldade em se comprar terrenos próximos aos grandes centros urbanos (Braga, 1993).

sagrados, etc. Luhning sintetiza bem as formas de resistência usadas pelas casas de candomblé na Bahia na primeira metade do século XX para ludibriar seus perseguidores:

“Algumas casas tentavam desviar a atenção da ordem pública, alegando que ali eram cultuados apenas São Cosme e São Damião, quer dizer, dois santos católicos. Outros tiveram o máximo de cautela, procurando não chamar a atenção com nada, escondendo os pejis e os objetos de culto, só tocando de madrugada, depois da meia-noite, num horário em que as “caravanas” policiais supostamente já tivessem passado, outros fecharam a casa, para depois reabri-la, ou na periferia, ou como centro espírita, dotado de estatutos, etc., de modo a serem cobertos pelo “paragrapho constitucional que assegura o livre exercício de todas as religiões”. Seja qual for a decisão tomada, os adeptos do candomblé enfrentaram todas as dificuldades para continuar a praticar a sua religião, como a própria imprensa reconhece” (1996: 201).

No que tange a Umbanda, religião afro-brasileira nascida na década de 1930, suas estratégias de legitimação foram outras, diferentes do Candomblé. Como coloca Ortiz (1978) a Umbanda buscou fugir dos esteriótipos associados às religiões dos negros, eliminando dos seus cultos o sacrifício de animais, as oferendas alimentares e os longos rituais de iniciação próprios do Candomblé. Para se integrar no campo religioso legítimo da sociedade brasileira, a Umbanda utilizou de três discursos (Ortiz, 1978): *o discurso da antiguidade da religião* (mesmo sendo uma religião de formação recente, a Umbanda utiliza-se do mito de fundação acionando suas origens ora nas Índias, de onde supostamente, do sânscrito, teria vindo o nome *Umbanda* e ora na África, continente tido como berço da humanidade); *o discurso científico* (a ciência como argumento de legitimação das práticas sagradas, como o uso do cigarro e do defumador que seriam bons fluidos/gases que destruiriam os fluidos contrários, ou no caso do uso ritual da bebida alcoólica, que atuaria como um anestésico e que ao evaporar, levaria as cargas pesadas); e *o discurso cultivado, ou da cultura* (para justificar o usos dos banhos e defumadores, por exemplo, acionam a origem legítima dessas práticas na história, junto aos hindus ou essênios na Síria).

O terceiro momento de perseguição às religiões afro-brasileiras ocorre a partir da década de 1970, quando as “batidas” policiais cessaram e uma nova forma de perseguição surgiu, dessa vez oriunda das então incipientes igrejas neopentecostais. Nessas novas igrejas, que surgiram no Brasil a partir da década de 1970, as entidades e divindades da Umbanda e do Candomblé são consideradas demoníacas.

Atualmente, as formas de legitimação das religiões afro-brasileiras são variadas e feitas por diferentes atores sociais, sendo dois os principais argumentos mobilizados para a sua legitimação no espaço público: o argumento cultural – que reverbera na política de patrimonialização dos terreiros – e o argumento racial – que faz a inserção das religiões afro-brasileiras nos discursos sobre igualdade racial. O argumento “culturalista” como forma de legitimação das religiões afro-brasileiras se deve, sobretudo, à dificuldade dessas religiões serem reconhecidas como, de fato, “religiões”, tendo como consequência a estratégia de inserção no espaço público pela dimensão da cultura pública (Giumbelli, 2008). A ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural fica visível a partir da redemocratização do país, na década de 1980, quando o primeiro terreiro de Candomblé, a Casa Branca do Engelho Velho de Salvador, é tombado pelo Estado brasileiro em 1984 (Morais, 2014).

A aproximação com movimento negro e a inserção nos discursos sobre igualdade racial são outras estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras. Apesar de não serem mais religiões étnicas e sim universais, essas religiões ganharam mais destaque e apoio de ações governamentais quando se inseriram no discurso dos movimentos negros e passaram a ser consideradas como bases da constituição não só da identidade nacional, mas também da identidade negra. Dessa forma, as heranças religiosas africanas no Brasil, a partir da década de 1980, passaram a fazer parte das referências identitárias dos negros (Santos, 2008; Moraes, 2012).

Santos (2008), ao refletir sobre a construção da identidade dos negros e os símbolos da religiosidade africana em Belo Horizonte, afirma que, sobretudo a partir da década de 1980, a militância do movimento negro na cidade passou a ver os terreiros como locais de resistência contra a “política de ‘embranquecimento da raça brasileira’” (2008: 244), citando que, alguns integrantes do movimento negro regional passaram a se iniciar no Candomblé a partir de 1990. Dessa forma, as comunidades religiosas afro-brasileiras se tornaram *locus* de preservação e reinterpretação de importantes códigos simbólicos da herança africana no Brasil.

Um exemplo de como esses dois argumentos legitimadores – “argumento culturalista” e a associação com movimento negro – se intercalaram pode ser percebido pelo tombamento do primeiro terreiro de Candomblé de Belo Horizonte pelo poder público municipal, o *Ilé Axé Olojukan*, e também no tombamento da comunidade de Congado *Irmandade de Nossa Senhora do Jatobá*, ambos em 1995. A iniciativa surgiu no Festival de Arte Negra (FAN), como uma forma de inserir os negros na construção

da identidade oficial do município e preservar esses patrimônios culturais. Tal como contado por Morais (2010b):

“Com o objetivo de discutir questões relacionadas à exclusão social da população negra e para integrar de forma mais sistemática a comunidade negra nos discursos identitários construídos pela Prefeitura, o FAN reuniu artistas e estudiosos da África e do Brasil para a realização de shows, oficinas, mostras de artes plásticas e cinema, conferências e seminários. Entre as atividades do festival, destacou-se a eleição de duas comunidades negras para se tornarem oficialmente patrimônio cultural do município, no caso, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e o Ilê Wopo Olojukan. Os tombamentos foram realizados baseando-se em uma proposta que visava a inserção do elemento negro na construção da identidade oficial da cidade. Como a Irmandade do Jatobá é o congado mais antigo e o terreiro de Olojukan o primeiro candomblé da cidade, eles foram escolhidos para serem preservados” (Morais, 2010b: 34).

Outro aspecto emblemático da junção entre o argumento culturalista e a inserção no discurso de igualdade racial como formas de legitimação das religiões afro-brasileiras pode ser percebido no Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial da cidade de Belo Horizonte de 2009, no qual mencionam diretamente as “religiões de matriz aficana” em quatro dos seus objetivos, tendo em vista, sobretudo, a preocupação em garantir a posse da terra aos terreiros das religiões afro-brasileiras (Morais, 2014). Deve-se ressaltar que a inserção das religiões afro-brasileiras no discurso de promoção da igualdade racial não se limita a Belo Horizonte, ocorrendo em âmbito nacional desde 2003, com a institucionalização da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Morais, 2014: 154), conforme se verá no capítulo 4.

Neste tópico sistematizei, para fins heurísticos e didáticos, três momentos de perseguição que desencadearam diferentes estratégias de legitimação por parte das religiões afro-brasileiras. O primeiro momento foi a perseguição da Igreja Católica durante aproximadamente quatro séculos, que através do “discurso da feitiçaria”, condenava as práticas africanas e afro-brasileiras como superstição marcada pela presença do diabo, sendo que o resultado disso foi a associação das divindades africanas dos escravos com os santos católicos como forma de legitimação de suas crenças e práticas. O segundo momento de perseguição às religiões afro-brasileiras foi feito pelo Estado Republicano, em fins do século XIX e começo do século XX, quando ele se valeu de órgãos de repressão policial e serviços de controle social, acionando o “discurso civilizador”. Disso resultou como estratégia de legitimação a aproximação de líderes religiosos afro-brasileiros com políticos e pessoas de classe alta. Um terceiro

momento de perseguição às religiões afro-brasileiras se configura com o surgimento das igrejas neopentecostais no campo religioso brasileiro, cujas formas de legitimação estão no “argumento culturalista” e na associação com o movimento negro.

Vale ressaltar que, tal como apontado por outros autores (Braga, 1993; Ortiz, 1978), há poucos escritos e poucas fontes sobre o assunto da perseguição e repressão às religiões afro-brasileiras. Como escreveu Ortiz, a história da repressão aos terreiros ainda não foi escrita: “ela se esconde no dissê da polícia, à espera de alguém decifrá-la” (1978: 186).

Capítulo 2 – Religiões afro-brasileiras e neopentecostais

2.1 A emergência dos neopentecostais no campo religioso brasileiro e a relação com as religiões afro-brasileiras

Completando quatro décadas de existência no ano de 2017, a Igreja Universal do Reino de Deus fornece, através da sua própria história, um grande exemplo de prosperidade: com rápida expansão em solo nacional, essa igreja angariou 1.873.243 de seguidores, somando cerca de 1% da população brasileira, de acordo com o Censo de 2010, além de estar presente em mais de 100 países²¹. Indubitavelmente, a emergência da Igreja Universal do Reino de Deus mudou a estrutura do campo religioso brasileiro, afetando diretamente as religiões afro-brasileiras.

Neste capítulo vou discutir as relações entre esses dois segmentos religiosos no campo brasileiro: as igrejas neopentecostais – sobretudo, a Igreja Universal do Reino de Deus – e as religiões afro-brasileiras. Acredito que, tal como argumentam Birman (2001), Silva (2007b) e Oro (2005), a Igreja Universal e o neopentecostalismo, ao demonizarem seus oponentes declarados – as religiões afro-brasileiras – incorporaram vários elementos dos seus rivais, havendo tanto proximidade como distância entre ambos. Tanto as religiões afro-brasileiras como as igrejas neopentecostais disputam pelo uso legítimo dos bens simbólicos e a definição legítima sobre o que é demoníaco e sagrado em meio a fiéis de mesmo perfil sócio-econômico – população periférica e de baixa renda – e de mesmo *hábitus*.

Essa igreja foi fundada no Rio de Janeiro em 1977 pelo bispo Edir Macedo e dispõem de características peculiares, controversas e inovadoras em relação aos seus antecessores, as quais deram base para uma nova tipologia sociológica ao campo pentecostal brasileiro, culminando no termo *neopentecostal* para classificá-la e classificar as igrejas posteriores a ela. Chamada de “ponta-de-lança do neopentecostalismo” (Mariano, 1999), “igreja religiofágica” (Oro, 2005), “igreja da bricolagem” (Birman, 2001) e “igreja-tabu” (Renhardt, 2006), a Igreja Universal coleciona algumas alcunhas que mostram a sua versatilidade e seu caráter controverso. As características principais dessa vertente *neopentecostal* são: intensificação da guerra contra o Diabo; a Teologia da Prosperidade; liberação dos usos e costumes; e um tipo de estrutura que remete ao empresariado (Mariano, 1999; Oro, 1997).

²¹ Segundo site oficial (<http://www.universal.org/institucional/historia-da-universal.html>) - Acesso em 25 de março de 2017).

A crença no diabo, figura teológica elaborada pelo cristianismo primitivo, é ressignificada pela Igreja Universal e tem duas premissas: o demônio é a causa dos infortúnios e males humanos; e ele atua no mundo por intermédio das religiões afro-brasileiras e espíritas (Oro, 1997). Nesse sentido, a antítese divina extermina riquezas e obstrui o poder de Deus na vida do fiel e, portanto, deve ser combatida. Nos cultos de libertação dos demônios, que acontecem todas às terças-feiras e sextas-feiras no calendário da Igreja Universal²², esses demônios são referidos como espíritos do mal, sendo identificados claramente como entidades das religiões afro-brasileiras: Exus, Pomba-giras, Caboclos, Orixás, Preto-velhos e tudo o que remete ao imaginário religioso afro-brasileiro é evocado pelos pastores para depois serem humilhados e expulsos do corpo do fiel.

Essa exacerbação da guerra contra o diabo é um dos sinais distintivos dos neopentecostais e, segundo Mariano (1999: 115), “um de seus principais pilares doutrinários”. É a partir da década de 1980 que se observa o acirramento dessa batalha espiritual e a escolha declarada das religiões afro-brasileira como alvo. Este fato pode ser evidenciado, por exemplo, na publicação, em 1988, do livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* pelo Bispo Edir Macedo.

Deve-se salientar que os ritos de exorcismo e a crença no diabo não são novidades ao pentecostalismo brasileiro. Freston (1994: 93) sinalizou que na Igreja Deus é Amor, antes da Igreja Universal existir, já se praticava em seus cultos as “entrevistas com o demônio”, juntamente com o famoso grito de “queima”. Mariano (1999) também cita a Igreja do Evangelho Quadrangular em Minas Gerais, no início da década de 1970, a qual angariou seguidores curando enfermos e expulsando demônios às sextas-feiras, tal qual mais tarde faria a Igreja Universal. No entanto, os “ataques diretos, sistemáticos e físicos” àqueles considerados a serviço do diabo (ou seja, as religiões afro-brasileiras) é que constitui uma inovação da Universal, rendendo-lhe o título de “a mais combativa das igrejas neopentecostais” (Mariano, 1999: 136), sendo esse conflito uma das principais estratégias na construção do seu universo simbólico. Além de destacar e dar grande foco ao exorcismo em seus cultos, o neopentecostalismo acirrou uma cosmologia extremamente maniqueísta, a qual sustenta a sua visão

²² Apesar de sexta-feira ser a data reservada para o *culto de libertação do demônio*, o exorcismo não se limita somente a esse dia. É comum também a libertação de demônios às terças-feiras, nas antigas sessões do descarrego, hoje chamada de “Dia da cura” ou “Reunião de combate do destruidor de sonhos”, segundo o site oficial. Conforme lembra Ricardo Mariano: “na prática, o ritual de libertação dos possesores ocorre em quase todos os cultos da Universal” (1999: 130).

teológica mas que, ao mesmo tempo, extrapola a esfera religiosa. Nas palavras de Mariano:

“[A distintividade da Igreja Universal] se refere à exacerbação dessa cosmologia acentuadamente dualista, fundamentada na crença de que, na atualidade, vivemos e participamos de uma empedernida guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade. Tal perspectiva teológica, porém, não se reduz à crença nesta guerra sobrenatural e mediações ritualísticas para enfrentá-la. A teologia do domínio ostenta igualmente um ideário de dominação sociopolítica (Cox, 1995:281-297) ou, nos temos de Gilles Kepel (1991), concepções de recristianização da sociedade “pelo alto”, quer dizer, pela via político-partidária e, acrescentaria, pela mídia eletrônica” (1999: 44, grifo próprio).

Percebe-se, assim, que com a entrada da Igreja Universal no campo religioso brasileiro houve uma nova estruturação de posições e de disputas entre diferentes forças de agentes e instituições em torno do monopólio dos bens de salvação deste campo e da definição legítima do mundo: os neopentecostais reivindicando que as entidades e divindades afro-brasileiras fazem parte do polo da maldade e do demônio e as religiões afro-brasileiras postulando que suas entidades e divindades são sagradas e benéficas. Para compreender o impacto das igrejas neopentecostais no interior do campo religioso brasileiro e suas consequências às religiões afro-brasileiras, bem como o jogo de linguagem que nele se joga, as coisas materiais e simbólicas que nele se geram, irei descrever as sessões do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus em Belo Horizonte, no bairro Céu Azul, na região norte da cidade.

Durante quatro meses de trabalho de campo – que foi de março a julho de 2017 – na Igreja Universal do Reino de Deus no bairro Céu Azul, participei de mais de 18 cultos, sendo a maioria deles as sessões do descarrego, que acontecem nas terças-feiras. Ao todo foram 14 sessões do descarrego assistidas. Além dos cultos do descarrego, fui em duas reuniões dominicais, chamadas de “Encontro com Deus ou Culto da família”, e em duas reuniões de quarta-feira, quando se busca pelo espírito santo, chamada de “Reunião dos filhos de Deus”. A escolha de participar das reuniões de terça-feira se deve ao fato de que nesses cultos a centralidade não está na pregação, nem no louvor ou na bíblia, e sim no exorcismo do demônio, claramente identificado como divindades das religiões afro-brasileiras. Tal como coloca Almeida, “o confronto com – e a vitória sobre – as religiões afro-brasileiras é perceptível de maneira bem clara quando o exorcismo acontece” (2009: 83). Assim, para analisar os impactos do

neopentecostalismo às religiões afro-brasileiras, exponho abaixo os dados de campo obtidos nas sessões do descarrego da Igreja Universal do Reino de Deus, no bairro Céu Azul, na zona norte da capital mineira.

2.2 O diabo nas terras das Minas Gerais: notas etnográficas das sessões do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus em Belo Horizonte

Terça-feira, dezenove horas e trinta minutos, aproximadamente cinquenta a sessenta pessoas estão reunidas em um salão na zona norte de Belo Horizonte para rezar e esperar a manifestação de espíritos no corpo de alguém ali presente. De antemão, não se sabe quem será possuído. O climax da reunião se dá com a chegada dos espíritos, e eles anunciam sua presença com gritos estridentes. Eu, pesquisadora iniciante, me assusto com a virulência das possessões, com os gritos e murmúrios de oração, além da atmosfera de tensão e excitação instalada no ar.

Essa descrição genérica do culto, à primeira vista, poderia se aplicar às reuniões mediúnicas, quer seja Espiritismo, Umbanda ou Candomblé, as quais têm por tradição a possessão como climax e as reuniões noturnas. No entanto, essa descrição se refere a um culto da Igreja Universal do Reino de Deus, que ocorre todas as terças-feiras, intitulada de *sessão do descarrego*. Os espíritos em questão, que se manifestam no corpo de algumas pessoas presentes, são entendidos como demônios que atrapalham a vida dos fiéis; eles são chamados a se manifestarem para depois serem humilhados e expulsos. Esses demônios, identificados como sendo as entidades das religiões oponentes – da Umbanda e do Candomblé –, são Exus, Pomba-giras, Caboclos, Preto-velhos e os diversos Orixás que fazem parte do panteão de divindades afro-brasileiras.

Os gritos descontraídos e as gargalhadas típicas das entidades que possuem as pessoas no terreiro se transformam em gritos de dor, de raiva e de sofrimento quando se manifestam na Igreja Universal. Os mesmos espíritos – ou entidades – quando se manifestam na Umbanda ou no Candomblé têm tratamentos e significados diferentes. Essa diferença no tratamento do transe nas religiões afro-brasileiras e na Igreja Universal foi pontuada por Almeida (2009: 69): quando a possessão ocorre na Igreja Universal, o transe é *controlado* pelo pastor, sobretudo através da “imposição de mãos”; já nos terreiros, o transe ocorre de acordo com as exigências daquele ritual, com trajes e danças específicas, sendo interpretado pelos fiéis da Igreja Universal como uma possessão *descontrolada*. No entanto, apesar das diferenças, em ambas as religiões o

fenômeno do transe e da possessão são vivenciados e têm um importante papel. A *valorização do avivamento religioso* no neopentecostalismo – avivamento este que acontece no próprio corpo do fiel – foi destacado por Silva (2007b). De acordo com este autor, o combate dos neopentecostais com as afro-brasileiras se deve menos ao proselitismo e se deve mais a uma disputa do monopólio dos bens mágicos de salvação. Nas palavras do autor, o neopentecostalismo é

“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, 2007b: 209).

Como um pólo oposto das religiões afro-brasileiras – ou uma “inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros” (Almeida, 2009: 104) – as sessões do descarrego da Igreja Universal do Reino de Deus têm o objetivo de provocar uma experiência pessoal de libertação do demônio, através do conflito, tendo por base a imagem do outro: as religiões afro-brasileiras. Ocorre um recentramento do eu do fiel, antes descentrado pelas inúmeras entidades afro-brasileiras que o acompanhavam. Há várias formas dos demônios acompanharem os fiéis, quer seja pelo contato direto com alguma dessas religiões ou entidades, quer seja pelo contato indireto e inconsciente²³. As formas de contágio do demônio são variadas e se dão até mesmo pela hereditariedade. Portanto, a Igreja Universal faz uma forte associação entre o contato com as religiões mediúnicas a um passado pecaminoso e de infortúnios (Almeida, 2009). Percebe-se, então, que as competências adquiridas e as matrizes de percepção, apreciação e ação da população brasileira de baixo nível socioeconômico, acostumada com as mediações mágicas e com a experiência do transe, se mantêm no neopentecostalismo; ou seja, o *habitus* religioso de uma camada da população brasileira não precisou ser alterado ou rompido no neopentecostalismo, ocorrendo apenas uma “inflexão” do *habitus* no tratamento das entidades afro-brasileiras. Tal como exposto por Soares (1990):

“(…) os pastores “acatam” todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. Seria bastante ineficaz chegar

²³ Na primeira terça-feira da corrente da unção do corpo, que ocorreu no dia 28 de março de 2017, cuja primeira unção foi colocada nos pés, a justificativa se deu pois o fiel poderia passar por cima de “macumbas”, de “trabalhos”, de “despacho” e de “arreiro” mesmo sem saber. Isso é, de acordo com a cosmologia da Igreja Universal, o mal poderia, mesmo que sem a consciência do fiel, entrar pelos pés e “amarrar” os vários aspectos de sua vida e a unção de óleo nos pés do fiel evitaria isso.

para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas (...) no momento em que o pastor invoca uma entidade e ela se manifesta (...). Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-las mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova incontestada de sua força, expulsá-las” (1990: 87).

Assim, o dispositivo para a ação e estilos de vida que permitem ao indivíduo brasileiro de baixa renda pensar, ver e agir nas variadas situações – ou seja, sua matriz de percepção para a ação presentes no conceito de *habitus* – não precisa ser alterado no neopentecostalismo: nessas igrejas continua havendo a possessão, os bens mágicos como mediadores, o canto e a dança. Portanto, toda estrutura do pensamento e também do corpo dos potenciais fiéis das igrejas neopentecostais estão assegurados, ocorrendo apenas uma “inflexão” no modo como as entidades e divindades das religiões afro-brasileiras são vistas: de deuses para demônios. O próprio fundador da Igreja Universal, o bispo Edir Macedo, assume a proximidade da sua Igreja com as religiões afro-brasileiras, apesar de claramente marcar a diferença entre ambas:

“Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo [...] Alguém poderá pensar: “Como podem baixar esses espíritos em uma igreja, uma Casa de Deus?” É importante, antes de mais nada, termos ciência de que as pessoas nas quais se manifestam os espíritos infernais não os encontraram na igreja: estavam dentro delas” (Edir Macedo, 1996: 121).

Dessa forma, fica claro que na relação entre as religiões afro-brasileiras e a Igreja Universal do Reino de Deus há tanto proximidade como antagonismo (Silva, 2007b). Conforme argumentam Silva (2007b) e Oro (2005), a Igreja Universal, ao demonizar seus oponentes, incorporou muito dos seus rivais no seu repertório ritual. A experiência religiosa vivida no próprio corpo, a palavra oral contendo poder mágico-religioso de transformar a realidade, as mediações mágicas, além da experiência do transe religioso são características que aproximam o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras. Portanto, a fronteira entre essas duas religiões é tênue, sendo que ambas apresentam um “controle social da possessão”. Nota-se, ainda, que nos cultos exorcistas e nas sessões do descarrego, a Igreja Universal promove uma inversão de valores do universo afro-brasileiro: as entidades cultuadas nessas religiões e presentes no imaginário nacional como protetoras, benéficas, amigos e compadres, se transformam em um novo modelo, só que agora representando o mal e sendo responsáveis por

doenças e infortúnios. Embora demonizadas, essas entidades não deixam de existir, mas são peças fundamentais, ressignificadas pela Igreja Universal e evocadas a se manifestar durante o ritual de exorcismo, atestando sempre que o poder do pastor é maior (Almeida, 2009; Silva, 2007; Oro, 2005). Portanto, o que se percebe na relação entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras é uma disputa no campo religioso sobre a definição legítima do que é o mau e demoníaco e do que é o bem e o sagrado: uma disputa de poder simbólico para definir legitimamente sua visão de mundo.

Vale ressaltar que a demonização é um recurso antigo, muito usado principalmente a Idade Média para desqualificar o outro. Em um livro, cujo título é *A biografia do diabo: o diabo como sombra de Deus na história*, o autor Alberto Cousté ressalta que o diabo acompanha a espécie humana desde os seus primórdios:

“O que pretendemos sugerir (...) é a diversificada permanência do Diabo na marcha da espécie; sua fidelidade ao homem em todo o tempo e lugar, desde os primeiros balbucios da linguagem que abriram ao hominídeo as portas do sagrado” (1996: 10).

Independente da origem do demônio, há sinais de sua presença desde os povos suméricos na Mesopotâmia, bem como no Egito, na Pérsia, passando pela Grécia Antiga – com a figura dos daimones –, além do extremo oriente, como China, Japão e Índia, para, enfim, aparecer no cristiano primitivo (Cousté, 1996). No entanto, apesar da sua farta presença em variadas sociedades ao longo do tempo, o apogeu do diabo se deu na Idade Média, quando a comunicação e atuação do diabo com a espécie humana alcançou seu cume, cujo legado de sua figura perdurou até os dias de hoje.

Sessão do descarrego: um tipo-ideal²⁴

Os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus seguem um padrão definido, uma estrutura rígida e uma regularidade perceptível (Almeida, 2009: 63). Ao longo de quatro meses de trabalho de campo na Igreja Universal do Céu Azul, na região norte de Belo Horizonte, participei de mais de 18 cultos, sendo a maioria deles as sessões do descarrego, que acontecem nas terças-feiras. Nas sessões do descarrego da Igreja Universal do Céu Azul, a maioria dos fiéis são negros, com leve predominância de mulheres, sendo que a faixa etária média dos fiéis é de adultos e senhoras. Há cinco horários de culto por terça-feira: às 8 horas, às 12 horas, às 15 horas, às 18 horas e às 19

²⁴ Tipo-ideal é um recurso heurístico teorizado por Max Weber (1982) com o objetivo de criar tipologias puras que ajudem na compreensão dos fenômenos que ocorrem na realidade.

horas e 30 minutos. A maioria dos cultos que presenciei foi no horário das 19 horas e 30 minutos, apesar de ter ido nas reuniões das 18h e também das 12 horas. Pude perceber que os cultos das 19h30, por ser um horário mais acessível, reúnem o maior número de fiéis, variando de cerca de 50 a 70 pessoas, sendo que o horário mais vazio que presenciei foi às 12 horas. Cada culto dura aproximadamente uma hora.

No bairro Céu Azul, a igreja tem uma estrutura de porte médio, ocupando um lugar de dois andares. No primeiro andar tem o salão com capacidade para cerca de 400 pessoas; as portas largas e convidativas da igreja permitem a visão do altar àquele que adentra ao templo religioso. Ao lado do altar há duas portas pequenas que dão acesso ao interior da igreja e ao segundo andar, e na entrada do templo à esquerda há uma escada que dá acesso aos banheiros, bebedouros e também ao interior da igreja. Percebe-se na igreja uma escassez de objetos, sendo que no altar há apenas um pedestal médio para apoiar a bíblia e ao lado direito do salão há uma mesa pequena onde geralmente tem folhetos que são entregues aos fiéis, envelopes de dízimos, alguns cartõzinhos contendo óleos para fazer a unção, etc. Almeida (2009) pontua que a ausência de objetos nos templos é um indicativo que os cultos da Igreja Universal se baseiam sobretudo na oralidade e na performatividade. Não obstante, vale ressaltar que a igreja representa um papel importante, visto que é o local onde as grandes disputas são travadas, onde finalmente o demônio é expulso da vida e do corpo do fiel, haja vista as grandes construções das igrejas sedes, como o templo de Salomão em São Paulo e a Catedral belo-horizontina, situada no bairro de Lourdes da capital mineira.

Imagem 2 – Frente da Igreja Universal do Reino de Deus, no bairro Céu Azul, Belo Horizonte, 2017



Fonte: https://www.facebook.com/UniversalCeAzul184/?hc_ref=SEARCH (página no facebook
"Universal Céu Azul", acesso em 10 de junho de 2017)

Abaixo será descrito um tipo-ideal de sessão do descarrego que presenciei durante o trabalho de campo na Igreja Universal do Céu Azul, na cidade de Belo Horizonte. O culto, que na prática ocorre de forma linear, foi dividido em cinco momentos distintos, para fins de exposição didática e analítica. Isso não implica que todo o culto irá seguir essa mesma estrutura; apenas apresento de maneira organizada o emaranhado de elementos e situações que vi e vivi nos cultos de uma forma padronizada e minimamente coesa.

Primeiro momento: preparando o ambiente.

Chego na igreja às 19h20. Sou recepcionada por obreiros que ficam na porta à espera dos fiéis. O clima é de descontração, alegria e de reencontro. Aos poucos, as pessoas que começam a chegar, depois de cumprimentar os obreiros e de ligeiras conversas, se adentram e se acomodam nas cadeiras do salão. Outros fiéis, antes de se assentarem, vão direto ao púlpito, colocam a cabeça no altar, fecham os olhos, fazem uma oração sucinta e procuram seus lugares para assistir ao culto.

Às 19h30, pontualmente, o culto se inicia. O pastor, após sair de uma porta lateral ao altar, se ajoelha nas escadas que dão acesso ao púlpito, faz uma brevíssima prece silenciosa e cumprimenta a platéia com um “boa noite”. Com a entrada do pastor, em sinal de respeito, todos os fiéis se calam e ficam de pé, predominando, ao menos naquele momento, o silêncio ritual.

O pastor então diz algo no sentido de que “Deus tem um propósito para a vida dos fiéis”, ou que “a vida dos fiéis será transformada” ou que “todo mal vai sair da vida dos fiéis” e, sem seguida, pede que todos fechem seus olhos e coloquem as mãos no coração e então o pastor começa a cantar uma música calma e emotiva²⁵. O que percebi neste momento é que, mesmo a música sendo lenta, os fiéis cantam com grande fervor e entrega. Eles fecham os olhos, se emocionam, cantam, louvam, movimentam o corpo e fazem tudo com muita ênfase e muita convicção. Percebi – e isso me chamou a atenção

²⁵ As principais músicas que iniciam o culto, presenciadas por mim durante o trabalho de campo, foram: “Eu vim buscar minha libertação/somente Deus, tem poder para dar/só Jesus, me satisfaz/minha libertação, Jesus vai me dar” e também “Envia tua unção para curar/envia tua unção para renovar/cura-me senhor Jesus/vem e liberta o meu ser”. Pela minha experiência em campo, percebi que o repertório musical não é muito variado e nem extenso, havendo repetições das mesmas cantigas nos cultos.

– que os fiéis não se importam com o que os outros estavam pensando, se alguém estava olhando, pois aquele era o momento deles e havia forte entrega ao ritual.

Neste momento inicial de preparação, depois do canto, pode haver também uma rápida pregação do pastor, com ou sem leitura bíblica, sobre um tema específico. No entanto, o mais comum que aconteceu durante o trabalho de campo foi apenas iniciar o culto com músicas e louvações através do canto. Apenas esporadicamente o pastor fez pregações rápidas.

Segundo momento: início da “oração forte” e do exorcismo.

Encerrada a cantoria, os fiéis se sentam e tem início os preparativos para o exorcismo. Nos cultos onde há poucos fiéis, todos são chamados à frente do altar. Nos cultos com maior quantidade de fiéis, que normalmente são os cultos das 19:30h, são chamados para ir na frente do púlpito os fiéis que apresentam sinais do demônio em suas vidas, sendo esses sinais o nervosismo, pesadelo, dores de cabeça constante, desmaios ou ataques, ou aqueles que foram alvo de inveja, de macumba ou de algo mais “pesado”.

O pastor geralmente avisa que irá começar a fazer a “oração forte” para expulsar o demônio da vida dos fiéis, e que esta oração “é feia”. No culto do dia 25 de abril de 2017 às 19h 30, ele fez uma comparação entre a “oração forte” com um remédio amargo: segundo o pastor, para melhorar uma doença, o adulto não toma remédio infantil, que geralmente é docinho, com sabor de morango. O adulto tem que tomar boldo, que é amargo, mas que resolve o problema. A fala do pastor foi mais ou menos assim: “Hoje é terça-feira, sessão do descarrego, e a oração é feia. Só que às vezes o remédio mais amargo é o que resolve. Aqui não tem melhoral infantil não, aqui tem boldo e vai resolver seu problema, amém?”

Assim, depois de avisar que vai haver a “oração forte” para expulsar os demônios e com os fiéis devidamente posicionados na frente do púlpito, o pastor pede a todos que fiquem de pé, fechem os olhos, coloquem a mão na cabeça e “abram seus corações”. Imediatamente se inicia uma música instrumental alta, que lembra as músicas que passam nos filmes de suspense e de terror, causando um clima de tensão e medo, propício à manifestação do demônio.

O pastor começa, então, a oração forte: com o tom de voz extremamente gutural, alterado e enfático, ele exige aos berros que “saia agora todo espírito de inveja, olho grande e macumba”. Os obreiros e o pastor impõem as mãos na cabeça daqueles que se

deslocaram para a frente do altar, segurando e balançando levemente a cabeça dos fiéis, estes com os olhos fechados, ao mesmo tempo em que proferiam frases em voz alta como: “sai espírito de inveja, macumba, feitiço, amarração, tudo que está amarrando a vida dessa pessoa, a vida financeira, familiar, saúde, amorosa, em nome de Jesus que todo mal seja queimado”, etc. No vocabulário dessas “orações fortes”, as palavras mais usadas pelo pastor e pelos obreiros são “em nome de Jesus”, “macumba”, “queima”, “sai”, “inveja”, “agora”, etc.

Nesse momento os fiéis se concentram e de olhos fechados fazem orações muito silenciosas e somente os obreiros e os pastores detêm o poder da fala e da “libertação” do demônio. Todo esse exorcismo, a “oração forte”, bem como a imposição de mãos na cabeça dos fiéis, com leves balanços que causam tonturas, são chamamentos para que o demônio se manifeste. Durante o trabalho de campo na Igreja Universal, algumas vezes fui interpelada por obreiros e obreiras que oravam ao meu lado e pediam que eu fechasse os olhos e me concentrasse, sendo que algum deles orou com as mãos impostas na minha cabeça. Quando o fiel dá sinais de que está um pouco tonto, com desequilíbrio ou entrando em transe, obreiros e pastores aumentam a intensidade do exorcismo, mas agora exigindo ao demônio que se manifeste, com gritos como “sai da vida dela, demônio”, ou “em nome de Jesus, todo mal está amarrado”.

Terceiro momento: ápice do culto com manifestação dos demônios.

Depois de alguns minutos fazendo a “oração forte”, o grito alto, estridente e inconfundível do demônio ecoa por toda a igreja, abafando até mesmo as orações feitas em voz alta pelos obreiros e pelos pastores, anunciando o ponto alto do culto: a chegada do tão esperado demônio.

As pessoas que manifestam o demônio têm uma expressão corporal própria que indica a presença demoníaca, a qual inclui a respiração ofegante, o corpo ligeiramente encurvado, gritos de desgosto, olhos fechados e as mãos nas costas, como se estivessem algemadas. Nas sessões do descarrego que presenciei, no horário das 19h30, houve no mínimo a manifestação de 2 demônios e no máximo a manifestação de 8 demônios, sendo que o mais comum era a média de 3 demônios por sessão. Aos demônios não é reservado um local específico, separado. As pessoas nas quais se manifesta o diabo ficam em frente do púlpito, permanecendo junto com os outros fiéis que não manifestaram o diabo.

O clima na igreja, depois da chegada dos demônios, é de total excitação. Fiéis não manifestados por demônios, obreiros e pastores oram fervorosamente e são proferidas as palavras de “queima”, “sai”, “macumba”, “feitiço” e “em nome de Jesus”. O pastor faz uma oração pela casa dos fiéis e pede a todos que elevem as suas mãos, mentalizem suas casas, e todos juntos oram para que o diabo e o mal saiam de suas casa e de suas famílias. Depois disso, o pastor pede a todos que batam palmas para Jesus e ouve-se um alto coro de palmas.

Quarto momento: entrevista com o diabo e pedido de oferta.

Após abençoar a casa dos fiéis e das “palmas para Jesus”, ainda com os demônios manifestados em frente ao altar, o pastor pede aos fiéis para se sentarem, pois irá começar a entrevista com o demônio. Dessa forma, os fiéis que antes estavam à frente do púlpito, vão se sentar cantado mais uma música para descontraírem o ambiente, antes tenso e nervoso. A música é suave, lenta e emotiva. Todos sentam para ver a figura central do culto e ouvi-lo.

O roteiro de entrevista com o demônio que presenciei na Igreja Universal do Céu Azul se aproxima muito daquelas perguntas descritas por Almeida (2009), cujo contexto etnográfico é São Paulo. A primeira pergunta se refere à identidade do diabo – quem é ele e quem é o chefe) – e a resposta, em geral, é uma entidade das religiões afro-brasileiras: as várias qualidades de Exu (Exu Capa Preta, Exu Veludo, Exu Sete Encruzilhadas e Exu Malandro) e também qualidades de Pombagira (Pombagira Cigana, Sete Saias e Maria Padilha), além de alguns Orixás específicos (presenciei em campo um diabo se identificando apenas como Omulu). A segunda pergunta direcionada ao diabo é o que ele está fazendo na vida do fiel, cuja resposta normalmente é que ele está trancando a vida do fiel, amarrando vida familiar, amorosa, profissional, etc. E a terceira pergunta se refere a como o diabo entrou na vida do fiel, cuja resposta é por algum “trabalho” feito para aquela pessoa, ou por hereditariedade, por comida “enfeitiçada”, etc. As respostas do demônio são sempre dadas em voz gutural e com respiração forte.

O pastor então ordena o demônio a ficar de joelhos, mostrando que sua força – ou melhor, que a força de Deus – é maior que a força do demônio e começa a orar para mandá-lo embora, de volta ao inferno. Antes de mandar o demônio embora, o pastor normalmente faz um pedido de oferta, independente do valor, para o diabo “soltar” o que é dos fiéis, uma vez que demônio ali manifestado representa o mal na vida de todas as pessoas que estavam na igreja.

Para mandar o demônio embora, todos os fiéis estendem as mãos e oram juntos com o pastor, com as palavras “queima”, “sai” e “em nome do senhor Jesus”. As mãos estendidas fazem o gesto típico do exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus, que consiste em jogar as mãos para trás dos ombros seguido pelo grito de “sai”. Todos os fiéis e obreiros repetem o sinal o fazem com fervor, pois o demônio ali manifestado representa o mal na vida de todas as pessoas que estavam na igreja, mesmo que elas não tenham manifestado o demônio no corpo. Dessa forma, exorcizar o demônio que está no culto, é exorcizar os seus próprios demônios. No entanto, é o pastor quem, de fato, expulsa o demônio do corpo do fiel que o manifestou e ele o faz com visível violência.

Para expulsar o demônio do corpo do fiel, o pastor força a nuca da pessoa endemoniada até ela se curvar de modo que a coluna da pessoa fique praticamente na horizontal. Percebe-se que há um embate físico entre o pastor e o demônio, sendo que ambos usam muita força física: o demônio tentando se safar e o pastor tentando rebaixar fisicamente o demônio através da nuca da pessoa endemoniada. Durante essa luta acirrada, que dura em média de 3 a 5 minutos, o pastor faz orações constantemente, pedindo a Jesus para “quebrar os grilhões”, “queimar todo mal”, “mandar o diabo de volta ao inferno” e o diabo responde com gritos e palavras como “desgraça” e “não”. Quando o pastor diz as palavras finais ao demônio “em nome do senhor Jesus, eu ordeno: sai” e tira as mãos da nuca e da cabeça da pessoa endemoniada, o demônio vai embora e o fiel rapidamente recobre a consciência. O pastor pergunta então para a pessoa se ela está se sentindo bem, cuja resposta normalmente é sim. Sem o demônio em seus corpos, as pessoas relatam estarem bem melhor. O pastor abençoa rapidamente o fiel e é cantada outra música parecida com as anteriores.

Quinto momento: pedido do dízimo e bênçãos finais.

Depois de ser cantada uma música suave, o pastor faz o pedido do dízimo. O dízimo, diferentemente da oferta, é a décima parte de todos os ganhos financeiros que o fiel teve no mês. Por sua vez, a oferta é algo voluntário, dado geralmente para se atingir alguma graça específica, à parte do dízimo. O pastor então ressalta a importância de ser um “dizimista fiel” por ser uma “comprovação da fé” para com Deus. Nos cultos que presenciei, o dízimo é feito de forma voluntária – pega-se um envelope do dízimo com um obreiro e coloca-o em uma caixa posicionada em cima do altar – e não havia um sistema de controle de quem pagava ou não pagava. Dependendo do horário e se ainda

houver tempo, há algum testemunho de fiéis que se encontram no culto, que relatam como a vida foi mudada depois da conversão.

Por fim, o pastor encaminha a sessão para o final, convidando os presentes para algum outro culto (com entrega de algum folheto referente a esse culto), ou para alguma outra atividade da igreja, como campanhas ou correntes. É dada a benção final e se pede aos fiéis que segurem nas mãos suas carteiras, fotos de familiares doentes, roupas, chaves, ou pertences de forma geral para também serem abençoados.

Dessa forma, pretendeu-se mostrar a estrutura ritual das sessões do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus no bairro Céu Azul, a qual segue esses cinco momentos: 1. preparação; 2. início da “oração forte” e do exorcismo; 3. manifestação do demônio; 4. entrevista com o demônio e pedido de ofertas; 5. Pedido de dízimo e benções finais. O trabalho de campo na Igreja Universal do bairro Céu Azul explicita que, tal como apontado pela vasta literatura, ao demonizar seus rivais – as religiões afro-brasileiras –, a Igreja Universal também adere vários de seus elementos rituais, como uso do sal grosso, óleo, banho de descarrego, uso de ervas para afastar o mal e também o uso do corpo, da dança, da música e da possessão, sendo esses os componentes fundamentais dos cultos do descarrego. Portanto, a aproximação das igrejas neopentecostais com as religiões afro-brasileiras permite aos fiéis darem continuidade ao mesmo *habitus* religioso, havendo uma disputa entre esses dois segmentos religiosos pelo uso legítimo dos bens simbólicos e pela definição legítima sobre o que é demoníaco e sagrado.

Pude perceber que em todos os momentos da sessão do descarrego há constantes referências às religiões afro-brasileiras e ao seu vocabulário ritual (fala-se em terreiro, pai-de-santo, Umbanda, Candomblé, além de remeterem diretamente às entidades e à ideia de “trabalho” e “macumba”), tratando-as de maneira preconceituosa e com constantes associações dessas religiões com o mal, o desfavorável, o negativo, com claros ataques e violências simbólicas em relação a essas religiões.

As referências às religiões afro-brasileiras presenciadas por mim durante o trabalho de campo na Igreja Universal do Céu Azul não foram destinadas a um terreiro específico no bairro ou na cidade. O que percebi foi a alimentação desse preconceito mais geral, difuso, fruto de uma disputa simbólica no campo religioso em prol da definição legítima do mundo. Esses preconceitos, violências, disputas simbólicas e ataques por parte dos neopentecostais para com as religiões afro-brasileiras foram

tratados pela literatura acadêmica, sobretudo a partir da década de 2000, como *intolerância religiosa*, termo que será problematizado no tópico seguinte.

2.3 Repensando o termo *intolerância religiosa*

“Eu tolero dor de cabeça, cólica menstrual e menino chato, isso eu tolero! Agora, os demais eu respeito. Nós não queremos ser tolerados, nós queremos ser respeitados!” (Makota Celinha, presidente nacional do CENARAB, 26 de Setembro de 2017).

“Contrariamente, o que hoje é proclamado e praticado como tolerância está, em muitas de suas manifestações mais efetivas, servindo a causa da opressão” (Marcuse, 2007: 29).

“Concluimos todos, ao analisar as teorias e práticas predominantes da tolerância, que elas são, em graus variáveis, máscaras hipócritas a ocultar aterradoras realidades políticas” (Wolff, Moore Jr. E Marcuse, 1970).

Este tópico, que versa sobre *intolerância religiosa*, em parte é fruto do meu descontentamento enquanto pesquisadora com este termo – uma vez que os trabalhos acadêmicos fazem o uso pouco reflexivo dele – e também é fruto do descontentamento dos meus interlocutores de pesquisa, fiéis das religiões afro-brasileiras, que em diversos momentos se mostraram insatisfeitos com o uso da expressão *intolerância religiosa* para definir as situações vividas por eles e seus desejos por liberdade religiosa. Nas palavras da Makota Cássia, do terreiro *Manzo Ngunzo Kaiango*, o termo *intolerância religiosa* “é fraco demais para o que vem acontecendo”. Nas falas dos meus interlocutores de pesquisa, como Makota Cássia do terreiro *Manzo Ngunzo Kaiango* e também do Ogã Paulo Afoso, coordenador da área jurídica do CENARAB, revelam o descontentamento com o uso do termo *intolerância religiosa*:

“intolerância pra mim é quando por exemplo a pessoa diz: ‘olha, eu não entro naquele lugar porque lá é um terreiro de Candomblé, ou eu não entro naquele lugar porque lá é uma igreja evangélica’. Isso é intolerância. Mas [dizer]: ‘eu não entro naquele lugar e vou destruir aquele lugar porque eu não concordo com aquele lugar’, isso não é intolerância não. Isso é ódio!” (Makota Cássia, entrevista dia 22 de setembro de 2017).

“A questão da intolerância, eu até não considero o termo correto, porque eu sempre, enquanto advogado, enquanto uma pessoa da lei, eu gosto de trabalhar com a questão de desrespeito, porque desrespeito é uma ação criminosa. A intolerância ela é uma questão mais moral, ela é íntima. Eu

posso não tolerar cachaça, você tá entendendo? Eu não tolero cachaça, eu não vou beber e também não vou ficar perto de quem bebe, tudo bem. Mas eu não preciso ficar falando mal da cachaça, ficar na praça falando mal da cachaça, você está entendendo? Se eu não gosto e outras pessoas gostam, o problema é delas. Isso, de intolerância e tolerância é uma coisa assim, mas desrespeito não” (Ogã Paulo Afonso, entrevista dia 17 de outubro de 2017).

Makota Celinha, coordenadora nacional do CENARAB, durante a Audiência Pública sobre intolerância religiosa na Assembléia Legislativa de Minas Gerais em 26 de setembro de 2017, também argumenta, em tom de jocosidade, na mesma direção, repudiando o termo intolerância religiosa:

“O que nós [povo de matriz africana] queremos da sociedade é que ela nos respeite. Eu tolero dor de cabeça, cólica menstrual e menino chato, isso eu tolero! Agora, os demais eu respeito. Nós não queremos ser tolerados, nós queremos ser respeitados!” (Makota Celinha, fala aberta em Audiência Pública na Assembléia Legislativa de Minas Gerais, dia 26 de setembro de 2017).

Da mesma forma, durante a festa de Iemanjá de 2017, evento que reúne anualmente adeptos das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte no mês de agosto na Lagoa da Pampulha, foi exposto o cartaz com os dizeres “Tolerância não, exigimos respeito”, uma crítica explícita desse segmento religioso ao termo intolerância religiosa. O mesmo cartaz também foi exposto no ato contra a intolerância religiosa em Santa Luzia, em agosto de 2017 e na Audiência Pública na Assembléia Legislativa de Minas Gerais, no dia 26 de setembro de 2017.

Imagem 3 – Festa de Iemanjá, Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte, 2017



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora Taísa Domiciano Castanha (Belo Horizonte, 12 de agosto de 2017)

Imagem 4 – Ato contra intolerância religiosa em Santa Luzia, 2017



Fonte: Página do evento no Facebook

<https://www.facebook.com/MidiaNINJA/posts/958036131021199>). Acesso em 02 de setembro de

2017

Imagem 5 – Audiência Pública na ALMG, 2017



Fonte: Willian Dias – ALMG

(httpswww.almg.gov.br/sala_imprensa/fotos/index.html?alb=12943&albPos=58 - Acesso em 03 de outubro de 2017)

A noção hodierna de tolerância tem sua gênese no século XVI e remonta ao contexto de surgimento do protestantismo na Europa, onde confissões religiosas diversas demandaram dos incipientes Estados nacionais formulação de leis e arranjos institucionais que sanassem o conflito político-religioso e as guerras entre católicos e protestantes. A chamada “Noite de São Bartolomeu”, quando cerca de três mil²⁶ protestantes foram assassinados em Paris na noite de 22 de agosto de 1572, entrou para a história como um reflexo desse período e dos conflitos político-religiosos existentes

²⁶ Gonçalves (2013) alerta sobre a falta de precisão nas estatísticas sobre os mortos na Noite de São Bartolomeu: “O número de mortos no Massacre de São Bartolomeu é impreciso: teóricos e historiadores do período apresentam estatísticas que vão de 6 mil a apocalípticos 100 mil assassinatos. (...) Erlanger nos oferece ambos os extremos: ‘Qual foi o número de vítimas? Tem-se discutido desde o primeiro dia do massacre, e raramente com sangue-frio. O maior exagero é o de Péréfixe, mentor de Luís XIV, então arcebispo de Paris, que falou de 100 mil mortes. Bossuet, por escrito, na mesma época, deu o valor mais baixo: 6 mil’ (ERLANGER, 1960, p.193). Autores como Bakos e Salmon, por sua vez, concordam com um número bastante razoável: aproximadamente 3 mil protestantes teriam sido assassinados em Paris e 10 mil nas províncias (Cf. BAKOS, 1997, p. 29 e SALMON, 1975, p. 187)” (Gonçalves, 2013: 45).

na Europa (Gonçalves, 2002; Gonçalves 2013). Dessa forma, a ideia de tolerância e intolerância emerge ao lado de conflitos no campo religioso europeu.

Duas obras são marcos na construção do conceito de tolerância e na sua fundamentação filosófica no período moderno: *A carta acerca da tolerância* (1689), de John Locke e o *Tratado sobre a tolerância* (1763), de Voltaire. Além disso, na famosa *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios* (1728) há três verbetes sobre o tema: o verbete “tolerância”, escrito por Jean-Edmy Romilly; o verbete “intolerância” e “intolerante”, sendo esses ambos escritos por Denis Diderot. Além desses autores já citados, Montesquieu, Jean-Jaques Rousseau e Stuart Mill também se dedicaram à temática da tolerância e advogaram a favor dela, apontando que, no contexto de conflitos político-religiosos, a condição para a paz civil perpassava pela tolerância com a diversidade (Santos, 2010). Dessa forma, a tolerância entre diferentes grupos religiosos e as leis de liberdade religiosa são consideradas como vanguardas dos valores democráticos das sociedades contemporâneas (Habermas, 2003; Santos, 2010).

As noções de tolerância e intolerância resistiram ao tempo, se consolidaram, atravessaram o oceano atlântico e estão presentes no debate da sociologia da religião brasileira contemporânea. O termo *intolerância religiosa* é usado, principalmente, para classificar a relação entre dois grupos religiosos genuinamente brasileiros: os neopentecostais e as religiões afro-brasileiras. Assim, o uso da expressão *intolerância religiosa* no Brasil se tonou sinônimo de conflito entre evangélicos (sobretudo pentecostais e neopentecostais) e religiões afro-brasileiras. Neste tópico, tentarei analisar como a categoria *intolerância religiosa* emergiu na sociologia da religião brasileira, as reflexões – ou a falta de reflexões – sobre essa categoria, bem como seus potenciais e limites.

O uso da categoria *intolerância religiosa* na sociologia da religião no Brasil teve sua emergência no início da década de 2000, como um substituto ao que normalmente vinha sendo chamado de “batalha espiritual”, “guerra santa” e “guerra espiritual” neste campo acadêmico para designar uma das características mais destacadas do neopentecostalismo: o acirramento da demonização às religiões afro-brasileiras e a exacerbação da guerra contra o diabo. Mariza Soares (1990), Luiz Eduardo Soares (1993) e André Corten (1996), alguns dos primeiros pesquisadores a se atentarem à relação entre esses dois grupos religiosos na década de 1990, analisaram o conflito dos neopentecostais e das religiões afro-brasileiras como “guerra espiritual”, destacando a belicosidade dos neopentecostais para com seus oponentes. Cecília Mariz (1999) ao

fazer um levantamento bibliográfico sobre o tema da batalha espiritual no Brasil apontou para dois caminhos analíticos traçados pelos pesquisadores até então: um caminho onde a ênfase no diabo era vista como “um sinal de reencantamento, de remagicização e, por isso, responsável por uma passividade e/ou alienação política” (1999: 35) e outro caminho, que perdura nas análises sócio-antropológica até os dias atuais, e apontavam para a guerra contra o demônio como um processo de “sincretismo”, sendo que os neopentecostais, ao combaterem as religiões afro-brasileiras, incorporaram seu *ethos*, como se eles se constituíssem daquilo que procuram combater.

No entanto, um episódio nacionalmente conhecido como o “chute na santa” mudou os rumos das análises sobre a batalha espiritual e os neopentecostais no Brasil. No dia 12 de outubro de 1995, dia de Nossa Senhora Aparecida, o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helde, chutou a imagem da santa em um programa televisivo da Rede Record, no intuito de criticar a veneração católica às imagens. Emerson Giumbelli (2002) se refere a esse episódio como um *turning point* nos estudos sobre a guerra santa no Brasil. Segundo Almeida (2007) e Pierucci (1996), esse acontecimento levantou discussões e controvérsias, mobilizando grande contingente de atores sociais. Nas palavras de Almeida: “Após o episódio do ‘chute na santa’ não houve nenhum momento de grande controvérsia que tenha mobilizado a grande mídia em torno dos evangélicos no Brasil como naquele momento” (2007: 173). A partir de então, o termo “intolerância religiosa” entra em cena no debate acadêmico para se referir às atitudes beligerantes das igrejas neopentecostais, quer seja em relação às religiões afro-brasileiras, ou em relação a qualquer outra religião²⁷. Em 1997, Ari Pedro Oro inicia um artigo emblemático, argumentando a favor da ideia de intolerância religiosa em detrimento aos termos de “batalha espiritual” ou “conflito religioso”. As primeiras palavras do autor são as seguintes:

²⁷ Vale ressaltar que foi preciso um incômodo à hegemônica Igreja Católica para que o termo intolerância religiosa fosse acionado no debate acadêmico para caracterizar as atitudes beligerantes dos neopentecostais. Almeida (2007) aponta que, mesmo com a repercussão do caso do “chute na santa”, os neopentecostais continuaram a demonizar as religiões afro-brasileiras. Silva (2004) também sinaliza nessa direção. Segundo ele, o episódio do “chute na santa” “mostrou que quando os ataques da IURD dirigem-se diretamente aos símbolos de uma religião majoritária e hegemônica, como o catolicismo, sua eficácia é 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” (2004: 221).

“Entre as várias modificações ocorridas nos últimos anos no campo religioso brasileiro figura uma demonstração explícita de intolerância religiosa que alguns autores chamam de "conflito religioso" (M. C. Soares, 1990), "guerra religiosa" (L. E. Soares, 1993) ou "guerra espiritual" (Corten, 1996), deflagrada pelas igrejas "neopentecostais" contra as religiões afro-brasileiras” (1997: 10).

À vista disso, sobretudo na década de 2000, os trabalhos sobre a relação entre esses dois grupos religiosos são analisados sob a ótica da intolerância religiosa. Embora em 1997 Ari Pedro Oro já caracterizava a relação dos neopentecostais com as religiões afro-brasileiras como intolerância, é Vagner Gonçalves da Silva (2007) quem usa o termo sistematicamente e o torna hegemônico nesse campo de estudos. De acordo com Rodrigues Júnior: “é Vagner da Silva quem amplia a lista de violências cometidas contra as religiões afro-brasileiras e começa a não mais utilizar o conceito de guerra espiritual, mas sim o de intolerância religiosa” (2012: 244).

Vagner Gonçalves da Silva compilou em um livro artigos de pesquisadores reconhecidos no campo acadêmico brasileiro sobre a relação entre neopentecostais e as religiões afro-brasileiras. Esta coletânea, entitulado de *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007) e maior referência nesta área de estudos, é composta de oito artigos, além de um denso prefácio escrito pelo próprio organizador. Em nenhum desses artigos, exceto naquele escrito por Ricardo Mariano, há um esforço em se fazer uma definição mínima do que está sendo chamado de “intolerância religiosa” e percebe-se que seu uso é feito para caracterizar situações diversas.

No prefácio do livro, Silva (2007) faz uma classificação das informações sobre os casos de intolerância religiosa e separa essas informações em seis categorias: 1) ataques feitos dentro dos cultos neopentecostais e pelos seus meios de divulgação; 2) agressões físicas contra adeptos das religiões afro-brasileiras e aos seus locais de culto; 3) ataques as cerimônias públicas dos religiosos afro-brasileiros e a seus símbolos; 4) ataques a outros símbolos que remetem a herança africana no Brasil; 5) ataques da aliança entre políticos evangélicos e igrejas; 6) e por fim, a reação dos fiéis afro-brasileiros. Percebe-se que o autor considera como intolerância religiosa uma gama de ações neopentecostais que abrangem desde a demonização das entidades afro-brasileiras nos seus cultos, no âmbito específico das igrejas neopentecostais, até as agressões físicas contra fiéis de religiosidade afro-brasileiras, passando pelos ataques públicos aos seus símbolos. Ou seja, diferentes modalidades de ofensas, discriminações e crimes são

tratadas no bojo da intolerância religiosa, sendo que esta categoria não é objeto de nenhuma reflexão.

Da mesma forma, percebe-se o uso pouco reflexivo do termo intolerância religiosa no artigo de Oro (2007), cujo título é “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”. Neste artigo o autor sinaliza para três aspectos da Igreja Universal: seu caráter *religiosófago*, ressaltando a dimensão “apropriativa” desta igreja de outras crenças e símbolos do campo religioso brasileiro; o caráter *exacerbatório*, que é a amplificação desses elementos apropriados; e o caráter *macumbeiro*, no qual a proximidade com as religiões afro-brasileiras é ressaltada. Além disso, Oro analisa as reações das religiões afro-brasileiras frente a “intolerância religiosa” da Igreja Universal. Um dos indicativos da pouca reflexão deste autor sobre “intolerância religiosa”, por exemplo, pode ser visto pelo fato de que, apesar deste termo figurar no título, no corpo do artigo a expressão “intolerância religiosa” aparece apenas cinco vezes, sendo que, também, não há nenhuma definição clara do que está sendo chamado de intolerância religiosa e situações variadas são classificadas como tal.

Ao discorrer sobre as reações das religiões afro-brasileiras frente à *intolerância religiosa* feita pelos neopentecostais, Oro (2007) apresenta casos concretos do conflito e neles há uma aparente contradição: o que o próprio autor chamou de *intolerância religiosa*, foi chamado pelos órgãos públicos responsáveis como discriminação religiosa, vilipêndio e incitação à prática de crime e em nenhum caso dado como exemplo foi classificado como intolerância religiosa. Conforme escrito no artigo:

“a instância que mais recorrem os adeptos das religiões afro-brasileiras contra a intolerância religiosa iurdiana é a justiça. Vejamos alguns exemplos: (...)”

Mariano menciona dois processos, de 1989 e de 1992, em que Edir Macedo é acusado de *vilipêndio e de incitação à prática de crime*, tendo sido obrigado a prestar depoimento em varas criminais, o primeiro no Rio e o segundo em São Paulo, colhendo, porém, em ambas, sentenças absolutórias (...)

O jornal Estado de S. Paulo, edição de 16 de abril de 2003, também veiculou matéria intitulada “Igreja Universal é denunciada à Justiça da Bahia por *discriminação religiosa* pelo promotor de Justiça e Cidadania do Ministério Público Estadual” (Oro, 2007: 55, grifos acrescidos).

Somente no artigo de Ricardo Mariano (2007), há uma breve discussão sobre o que é intolerância religiosa e uma tentativa de definir conceitos e questões sobre tolerância, intolerância e discriminação religiosa. O autor inicia o texto chamando atenção para a linha tênue que separa a tolerância do seu oposto, a intolerância,

ressaltando a dificuldade de distinguí-las, sobretudo em contextos democráticos, onde o pluralismo religioso tende a inibir a violência e o uso da força. O objetivo do autor é diferenciar intolerância de discriminação e seu argumento pode ser resumido da seguinte forma: a discriminação ocorre quando há tratamento desigual a um grupo religioso; já a intolerância ocorre quando há falta de liberdade religiosa, perseguição, exclusão ou proibição contra algum grupo religioso. Portanto, de acordo com Mariano, intolerância e discriminação apesar de serem tratadas como sinônimos, são diferentes. Nas palavras dele, há uma

“confusão que frequentemente se faz entre intolerância e discriminação. Para tanto, recorro a Roberto Blancarte (2003), defensor da ideia de que se pode ser tolerante com uma religião e ao mesmo tempo discriminá-la. O autor fundamenta seu argumento citando alguns exemplos históricos, entre eles o Islã, que tolerava a presença de religiões cristãs nos territórios sob seu domínio, mas impunha aos cristãos uma tributação especial. Portanto, ‘a instauração de um regime de tolerância para diversos cultos não é garantia da eliminação da discriminação legal, para não falar da social’ (Blancarte, 2003, p. 280). Por consequência, não se pode associar tranquilamente discriminação e intolerância. Ambas não são sinônimas, não significam a mesma coisa, não se recobrem.” (Mariano, 2007: 123).

Sendo assim, o autor cita um exemplo no campo religioso brasileiro de confusão entre intolerância e discriminação religiosa: o tratamento jurídico desigual dado as religiões de matriz africana pela lei n. 3.097/72, que exigia o cadastro na Delegacia de Polícia. Para ele, esse é um caso de discriminação e não de intolerância religiosa, como foi interpretado pelo relatório do Comitê Nacional brasileiro para a III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância²⁸. O autor ressalta que há liberdade religiosa no Brasil e que os cultos afro-brasileiros “são tolerados em todos os quadrantes do país” (2007: 125); no entanto, há casos de intolerância religiosa contra os fiéis afro-brasileiros, com violência físicas, uso da força e perseguição a esse grupo religioso.

Portanto, percebe-se o uso pouco crítico que se faz do termo *intolerância religiosa* por parte da sociologia da religião brasileira. São fartos os artigos, dissertações, teses e livros que tratam a relação conflitiva entre os neopentecostais e as

²⁸ Conforme o relatório: “No Brasil, um caso ilustrativo de intolerância de natureza racial/religiosa diz respeito a lei n.3.09772, do Estado da Bahia, que vigeu até o ano de 1976 e que exigia que os templos de religião de matriz africana fossem cadastrados na Delegacia de Polícia da circunscrição na qual estivessem instalados” (apud Mariano, 2007: 124).

religiões afro-brasileiras e classificam as ações daqueles religiosos como sendo “intolerantes”; no entanto, poucos estudos se dedicam a refletir sobre o que é, de fato, intolerância religiosa e sua aplicabilidade neste conflito específico.

Acredito que as abordagens epistemológicas centradas na categoria de *intolerância religiosa* para caracterizar as várias formas de preconceito, discriminação e violência sofridas pelas religiões afro-brasileiras e seus seguidores é insuficiente e escamoteadora das diferenças e da diversidade religiosa. Autores como Norberto Bobbio (2004) e Herbert Marcuse (2007) chamam atenção ao fato de que a tolerância é uma posição astuta que garante a permanência da dominação de um grupo em qualquer condição e está relacionada com um projeto de modernidade onde a diferença e a diversidade são, na aparência, toleradas, cingindo o diálogo e a escuta do Outro. Tal como escreve Fonseca (2011):

“[A tolerância] É um jogo feito sob a senha: ‘se tu me toleras, eu te tolero’. E assim as relações transcorrem porque há um entendimento da reversão das posições sociais enquanto que o investimento deveria ser o de construir uma relação em que predominasse o respeito e a garantia dos diferentes modos de vida com observância para a questão das desigualdades sociais” (Fonseca, 2011: 79).

Através de um pensamento dialético e tortuoso, Marcuse apresenta outros argumentos à ideia de tolerância. Segundo ele, atualmente, a prática e a proclamação da tolerância servem para a opressão, uma vez que reivindicar a tolerância está ainda dentro de uma relação de poder desigual. Para, de fato, a tolerância exercer seu papel de aumentar o alcance e o conteúdo da liberdade é necessário uma “tolerância universal”, ou seja, que predomine a igualdade na sociedade. Caso isso não ocorra, a tolerância fica limitada e atrelada aos interesses dominantes e às posições privilegiadas. Portanto, enquanto a tolerância estiver sendo imposta pela estrutura desigual da sociedade de classes, ela será uma “tolerância genérica” e comprometida com o *status quo* repressivo. Nas palavras do autor:

“ (...) a tolerância é um fim em si mesmo somente quando ela é verdadeiramente universal, praticada pelos governadores como também pelos governados, pelos senhores como também pelos camponeses, pelos xerifes como também por suas vítimas. E tal tolerância universal só é possível quando nenhum inimigo real ou alegado exigir a educação e o treinamento das pessoas para a violência militar e para a destruição no interesse nacional. Tão logo quanto essas condições não prevaleçam, as condições da tolerância estão “loaded”: elas são determinadas e definidas pela desigualdade institucionalizada” (Marcuse: 2007: 31).

Um exemplo é dado por Marcuse e serve para visualizar seu argumento da limitação estrutural da tolerância: nas democracias, a tomada de decisão deve ser feita ouvindo-se opiniões contrárias, como uma “neutralização dos opostos”. Assim, quando uma revista divulga duas reportagens – uma negativa e outra positiva – sobre o FBI, ela estaria cumprindo as exigências da objetividade e imparcialidade. No entanto, as chances da reportagem positiva angariar mais sucesso e receptividade do público americano é muito maior, uma vez que a imagem da instituição está gravada na mente das pessoas como algo bom. Assim, a tolerância expressa nessa imparcialidade é falsa, uma vez que há um “universo estabelecido do significado”. Por isso que, para Marcuse, a tolerância é uma aliada da opressão e da manutenção do *status quo*; a tolerância é repressiva.

Norberto Bobbio (2004) tal qual Marcuse (2007), também reflete sobre a ideia de tolerância na modernidade e analisa os dois sentidos embutidos na palavra tolerância – tanto o sentido positivo, como sinônimo de um princípio de liberdade e paz, quanto o sentido negativo, que significa indulgência culposa, cegueira diante de valores, convivência com o mal e com o erro. A crítica de Bobbio foca o efeito “anestésico” que a tolerância produz nas democracias atuais:

“Se as sociedades despóticas de todos os tempos e de nosso tempo sofrem de falta de tolerância em sentido positivo, as nossas sociedades democráticas e permissivas sofrem de excesso de tolerância em sentido negativo, de tolerância no sentido de deixar as coisas como estão, de não interferir, de não se escandalizar nem se indignar com mais nada” (Bobbio, 2004: 89).

Portanto, visto isso, ressalto que o uso da categoria de *intolerância religiosa* não é adequada para dar conta dos fenômenos discriminatórios, preconceituosos e violentos que ocorrem em relação às religiões afro-brasileiras. Acredito que este termo, apesar de compor a linguagem da *doxa* não só do campo acadêmico, mas também do campo legislativo brasileiro e das políticas públicas em relação a esse seguimento religioso, é insuficiente e necessita de maiores reflexões por parte dos pesquisadores.

2.4 Violência simbólica e poder simbólico: uma possibilidade de análise

“Se posso fazer um voto, é o de que meus leitores, especialmente os mais jovens, que começam a se envolver em pesquisas, não leiam este livro como um simples instrumento de reflexão, um simples suporte da especulação teórica e da discussão abstrata, mas como uma espécie de manual de ginástica intelectual, um guia prático que é preciso aplicar a uma prática, isto é, a uma pesquisa prazenteira, liberta de proibições e de divisões e desejosa de trazer a todos esta compreensão rigorosa do mundo que, estou convencido, é um dos instrumentos de liberação mais poderosos com que contamos” (Pierre Bourdieu, *Razão Prática*, 2007: 08).

Uma alternativa às abordagens epistemológicas centradas na categoria de *intolerância religiosa* para caracterizar os vários tipos de preconceitos, discriminações e violências pelas quais as religiões afro-brasileiras e seus adeptos passam é o uso do conceito de *violência simbólica e poder simbólico* teorizados por Pierre Bourdieu (1930-2002). Esse sociólogo francês elaborou conceitos preciosos às Ciências Humanas – como campo, *habitus*, espaço social, violência simbólica, etc – e tentou compreender a ordem social de forma inovadora, escapando tanto do subjetivismo (visão da ordem social como produto intencional e consciente da ação humana) quanto do objetivismo (visão da ordem social como realidade externa e estrutura objetiva), resultando no conhecimento praxiológico ou como ele próprio rotulou de *constructivist structuralism* ou *structuralist constructivism*²⁹.

A sociologia dos sistemas simbólicos de Bourdieu sintetiza duas vertentes aparentemente antagônicas no modo de tratar os sistemas de representação – ou, de forma mais genérica, a cultura: de um lado, estão os autores “herdeiros de Kant”, para os quais os sistemas simbólicos são vistos como instrumentos de comunicação e consenso – aí encontra-se a teoria do conhecimento de Durkheim presente em *Formas Elementares da Vida Religiosa*, segundo a qual as categorias do entendimento humano e as formas simbólicas não são advindas nem da empiria nem a priori: elas são fruto da organização social, são representações coletivas que ordenam a realidade, orientam a ação do indivíduo e produzem a coesão social. Esse modo de tratar os sistemas simbólicos foi chamado por Bourdieu (1989: 08) de *estruturas estruturantes*, uma vez que o sentido do mundo social é definido pelo consenso em torno dessas estruturas simbólicas; elas são tratadas como instrumento de conhecimento e de comunicação apenas. Por outro lado, tem-se uma visão dos sistemas simbólicos e da cultura como

²⁹ “Se eu tivesse que caracterizar meu trabalho em duas palavras, ou seja, como se faz muito hoje em dia, se tivesse que lhe aplicar um rótulo, eu falaria de *constructivist structuralism* ou de *structuralist constructivism*” (Bourdieu, 2004: 149).

instrumento de poder e de dominação. Nessa vertente está inserido, sobretudo, Karl Marx e também Max Weber. Bourdieu chama essa visão dos sistemas simbólicos como *estruturas estruturadas* (1989: 09).

A novidade trazida por Pierre Bourdieu foi amalgamar essas duas abordagens do sistema simbólico, enfatizando tanto sua *função gnoseológica* – função de construir a realidade para estabelecer uma ordem e um consenso – quanto também sua *função política* – função de legitimar a ordem estabelecida pelas distinções e hierarquias. Para ele, no mundo social diferentes grupos lutam entre si para imporem sua definição deste mundo conforme seus interesses, ou seja, diferentes grupos sociais disputam entre si *monopólio da violência simbólica legítima*: o poder de impor instrumentos de conhecimento e de classificação da realidade social. Portanto, Bourdieu assume que os sistemas simbólicos – como a arte, a linguagem, a religião, a ciência, etc – têm sua dimensão de gerar coesão social e de produzir o consenso, mas isso não ocorre de forma harmônica ou pacífica: há uma luta pelo monopólio da produção simbólica legítima. É nesta síntese dos sistemas simbólicos como *estruturas estruturantes* e *estruturas estruturadas* que entra em cena o conceito de *violência simbólica*:

“o poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer ignorado como arbitrário” (Bourdieu, 1989: 14).

Dessa forma, o poder simbólico é o poder de dizer e de fazer valer, de nomear e de fazer crer. Isso implica que as relações de poder para Bourdieu são sutis e não se fazem somente através da força, sendo uma das principais características da violência simbólica e do poder simbólico a sua invisibilidade: eles só podem ser exercidos com a cumplicidade tanto daqueles que lhes estão sujeitos quanto daqueles que os exercem. No entanto, o poder simbólico e a violência simbólica – esse poder invisível de impor visões de mundo, manipular palavras, estrutura de percepções e princípios de construção da realidade social, em suma, o poder de enunciação – não ficam restritos ao campo das ideias; eles têm efeitos reais e provocam ações no mundo. Dessa forma, o poder simbólico e a violência simbólica não estão limitados aos campos da representação, ou seja, o poder de produzir visões e di-visões do mundo – poder simbólico – também tem seus efeitos reais no mundo social.

Arelado ao poder simbólico e à violência simbólica está, para Bourdieu (1989), o *princípio de di-visão*, ou seja, um ato – social – que cria descontinuidades a uma continuidade natural, como por exemplo, na contiguidade das idades, cujo atual princípio de di-visão social instalou as categorias de criança, adolescente, adulto e idoso; ou no campo do gênero, cujo princípio de di-visão separou os humanos em homens-masculinos e mulheres-femininas. O *princípio de di-visão* analisado com pormenores por Bourdieu (1989)³⁰ é aquele que produz uma descontinuidade nas *regiões*, traçando fronteiras e dividindo-as em nações, em lugares específicos com identidades específicas. Tal como colocado pelo sociólogo francês (1989), todos são capazes de notar que, qualquer que seja o critério para delimitar uma região (como língua, *habitat*, ordenamento da terra, etc), esses critérios nunca coincidem perfeitamente e nada têm de “natural”. Sobre o *princípio de di-visão*, Bourdieu escreve:

“A etimologia da palavra região (*regio*) (...) conduz ao princípio da di-visão, acto mágico, quer dizer, propriamente social, de *diacrisis* que introduz por *decreto* uma descontinuidade decisória na continuidade natural (não só entre as regiões do espaço mas também entre as idades, os sexos, etc.). *Regere fines*, o acto que consiste em ‘traçar as fronteiras em linhas rectas’, em separar ‘o interior do exterior, o reino do sagrado do profano, o território nacional do território estrangeiro’, é um acto *religioso* realizado pela personagem investida da mais alta autoridade (...). Este acto de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um acto de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia” (Bourdieu, 1989: 113-114, grifos no original).

Seguindo o conselho de Pierre Bourdieu apresentado na introdução deste tópico de tratar suas ideias como um “manual de ginástica intelectual, um guia prático que é preciso aplicar a uma prática”, os conceitos de *poder simbólico* e de *violência simbólica* serão aplicados ao campo religioso brasileiro e às violências, preconceitos e discriminações que ocorrem com as religiões afro-brasileiras, quer seja por parte dos neopentecostais, quer seja por outrem. Tal como lembrado por Miceli (2005: XIII), por mais que as religiões se mostrem como um sistema simbólico autônomo e fechado em si mesmo, para compreender seus discursos e ações deve-se considerar as lutas entre as diferentes empresas de bens de salvação e a estrutura de poder daí resultante. Dessa forma, assistir aos cultos da sessão do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus no bairro Céu Azul foi um manancial empírico onde os conceitos de Pierre Bourdieu de *violência simbólica* e *poder simbólico* emergiram com grande força explicativa.

³⁰ No artigo *A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica da ideia de região* (Bourdieu, 1989).

O livro publicado pelo fundador da Igreja Universal do Reino de Deus em 1988, *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?*, é um marco inicial da luta simbólica das igrejas neopentecostais com as religiões afro-brasileiras. Neste livro está exposta toda a “pedagogia guerreira” da Igreja Universal contra as chamadas “religiões de cultos de possessão ou mediúnicos”, que são a Umbanda e o Candomblé com suas variações regionais, e o Espiritismo. O título do livro, que consiste em uma pergunta, se mostra uma mera retórica, uma vez que, já nas suas primeiras páginas fica claro que, na visão do bispo Edir Macedo, os *Orixás*, caboclos e guias da Umbanda e do Candomblé são demônios. Neste livro há um esforço em classificar as divindades e entidades das religiões afro-brasileiras como demoníacas e como maléficas. Um trecho desse livro mostra como o fundador da Igreja Universal se esforça em definir essas religiões no pólo do mal e do diabólico:

“Com nomes bonitos e cheios de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, pretos-velhos, guias, espíritos de luz, etc. Dizem-se ser exus, erês, espíritos de crianças, médicos famosos, poetas famosos, etc., mas na verdade são anjos decaídos” (Macedo, 1996: 32).

Portanto, a iniciativa do bispo Edir Macedo em seu livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* pode ser interpretado como uma violência simbólica para com as religiões afro-brasileiras, uma vez que ele, uma figura reconhecidamente dotada de autoridade religiosa, retifica um *princípio de di-visão* classificando as entidades e divindades dessas religiões como demoníacas, e essa visão de mundo é aceita como legítima pelos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. Portanto, essa classificação operada pelo bispo Macedo – assim como todo e qualquer sistema classificatório e simbólico – tem uma função prática, orientada para a produção de efeitos sociais, podendo, portanto, contribuir para a produção da realidade objetiva, na qual as religiões afro-brasileiras são definidas negativamente pela dominação simbólica exercida pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Ademais, nas sessões do descarrego da Igreja Universal há uma luta simbólica para classificar as entidades e divindades religiosas afro-brasileiras como demoníacas e maléficas. O que se percebe claramente nas sessões do descarrego é que no interior do campo religioso brasileiro há uma disputa para impor a definição legítima do que é o bem e o mau e essas definições se colocam na realidade. Quando o pastor, na sessão do descarrego, manda a entidade/demônio se ajoelhar no altar, numa clara demonstração de força e de poder, a violência simbólica contra as religiões afro-brasileiras se explicita,

uma vez que o poder do pastor de enunciar uma divindade religiosa afro-brasileira como o mal em si é totalmente aceito e legítimo. Dessa forma, o pastor tem o poder de “transformar a visão de mundo” dos seus fiéis, e portanto, transformar suas ações no mundo. Assim, o sistema simbólico da Igreja Universal do Reino de Deus, onde as entidades e divindades religiosas afro-brasileiras ocupam o polo do mal, não cumpre apenas uma função lógica de ordenamento do mundo, mas cumpre também uma função de legitimar as diferenças entre esses dois grupos religiosos antagônicos. Além disso, a luta simbólica entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais não se restringe à definição legítima do bem e do mal: há também a luta para definir os meios legítimos para cura do corpo e da alma, o monopólio dos bens de salvação e também as diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. Ademais, tratar as religiões afro-brasileiras como “feitiçaria”, “macumba” e “magia negra”, tal como feito nas sessões do descarrego na Igreja Universal do Reino de Deus, é uma forma de inferiorizá-las e conservar a ordem social, contribuindo para manter as religiões afro-brasileiras em uma posição dominada. Nas palavras de Bourdieu:

“Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feitiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre os sistemas de prática e crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui no sentido de *vulgar*) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar aos antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria. Como observa Weber, é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre religião e magia” (Bourdieu, 2005: 43-44, *grifos do autor*).

A violência simbólica para com as religiões afro-brasileiras não é uma exclusividade das igrejas neopentecostais, além de ser histórica e de ter se mantido a partir de estratégias em diferentes épocas. Tal como será apresentado nos casos de violência simbólica às religiões afro-brasileiras no próximo capítulo, o Estado, com seu enorme aparato burocrático, diversidade de ramificações e sua infinita capacidade de “construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer” também exerce grande violência simbólica neste segmento religioso. Tal como nos lembra Bourdieu, a dominação simbólica ocorre em meio a um emaranhado de ações conjuntas:

“A dominação não é o efeito direto e simples da ação exercida por um conjunto de agentes (a ‘classe dominante’), investido de poderes de coerção, mas sim o efeito indireto de um conjunto complexo de ações, que se engendram na e pela rede cruzada de limitações que cada um dos dominantes, assim dominado pela estrutura de dominação através da qual exerce sua dominação, sofre de parte de todos os demais” (Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit., p. 57).

A potência dos conceitos de *violência simbólica* e *poder simbólico* está na sua ampla aplicabilidade, abrangendo desde as disputa que ocorrem no campo religioso especializado – feitos pela Igreja Universal para com as religiões afro-brasileiras – e também nos diferentes grupos sociais e atores que compõem a *esfera pública*, situada na interseção do campo político com o Estado burocrático, “banco central do poder simbólico” (Wacquant, 2013: 89), envolvido no arbitramento de disputas sobre categorias e na certificação de identidades.

Na visão de Bourdieu, o Estado e seus mandatários são os maiores detentores do monopólio da violência simbólica legítima, isto é, o Estado produz a nomeação oficial e a classificação oficial do mundo social, atuando também como um árbitro nas lutas pelo monopólio legítimo da violência simbólica (Bourdieu, 2004: 164; 2007: 107). Portanto, a violência simbólica legítima se concentra no Estado:

“Segue-se que o Estado, que dispõe de meios de impor e de inculcar princípios duráveis de visão e de divisão de acordo com suas próprias estruturas, é o lugar por excelência da concentração e do exercício do poder simbólico” (Bourdieu, 2007: 107-108).

Capítulo 3 – “Não calarão nossos atabaques”

3.1 O caso do terreiro *Manzo Ngunzo Kaiango*

Terça-feira, 15 de março de 2015, auditório da Faculdade de Educação – FaE da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Ali se deu o meu primeiro contato com a sacerdotisa mãe Efigênia, mais conhecida como Mametu Muiandê, mãe-de-santo e liderança do terreiro de nação Angola e quilombo *Manzo Ngunzo Kaiango*, situado na região leste de Belo Horizonte. A força e vigor dessa mulher, atualmente com seus 72 anos, foi o que mais me surpreendeu nesse dia e continuou a me surpreender nos outros momentos que a vi. Nessa terça-feira de março de 2015 houve a aula inaugural do curso de *Formação Transversal em Saberes Tradicionais*, disciplina oferecida por um variado comitê pedagógico de professores³¹ da UFMG com o objetivo de “introduzir na Universidade o contato com outras lógicas cognitivas baseadas em conhecimentos não-escolares e não-eurocêntricos, gerados conforme outras modalidades de produção, transmissão e transformação”³².

Nesse dia, Mametu Muiandê, juntamente com outros mestres de saberes tradicionais que ministraram a disciplina³³, compôs a mesa de abertura e falou sobre sua experiência e trajetória, ressaltando que a casa dela foi um dos primeiros terreiros em Belo Horizonte a sofrer com a “intolerância religiosa”. Ela disse algo no seguinte sentido: “eles entraram lá e quebraram tudo”. Lembro que a fala de Mametu Muiandê, há quase três anos atrás, foi de grande afetação para mim, dando *insigth* e ideias para escrever o projeto desta dissertação. Porém, durante a exposição de Mametu Muiandê, a qual tinha o tempo limitado e versou sobre vários temas – e não exclusivamente sobre “intolerância religiosa” – não ficou muito claro como a “intolerância religiosa” ocorreu, quando ou quem foi o autor de tal violência. Vim a saber com detalhes do que ocorreu

³¹ Os professores que fazem parte do comitê pedagógico da Proposta de Formação Transversal: Saberes Tradicionais são: André Brasil (Dep. de Comunicação Social), César Geraldo Guimarães (Dep. de Comunicação Social), Cristiano Gurgel Bickel (Dep. de Artes Plásticas), Lívia de Souza Pancrácio Errico (Dep. de Enfermagem Materno-Infantil e Saúde Pública), Luciana de Oliveira (Dep. de Comunicação Social), Marcos Vinicius Bortolus (Dep. de Engenharia Mecânica), Renata Moreira Marquez (Dep. de Análise Crítica e História da Arquitetura e do Urbanismo) e Shirley Aparecida de Miranda (Dep. de Administração Escolar). Disponível em:

<https://www.ufmg.br/prograd/arquivos/destaque/FormTransvproposta.pdf> Acesso: 17 de setembro de 2017.

³² Proposta da disciplina *Formação Transversal: Saberes Tradicionais* feita pelo Comitê Pedagógico Organizador para Pro-Reitoria de Graduação da UFMG. Disponível em: <https://www.ufmg.br/prograd/arquivos/destaque/FormTransvproposta.pdf> Acesso: 17 de setembro de 2017.

³³ Os outros mestres que ministraram a disciplina e estavam presentes na mesa, além de Mametu Muiandê, foram: Mestre João Bosco Alves da Silva (João Angoleiro), Mestre Ricardo de Moura (Pai Ricardo), Mestre Pedrina de Lourdes Santos e Mestre Iyanifá Ifadara Nylysia.

em *Manzo* somente neste ano de 2017, durante o trabalho de campo para esta dissertação; mas antes de apresentar os casos de violência – pois não foi somente um caso – pelos quais *Manzo* passou, vou apresentar, de forma sintética, esse terreiro/quilombo – ou *quilomblé*³⁴ – que tem uma história peculiar e de muita luta, resistência e fé.

Manzo Ngunzo Kaiango é uma comunidade religiosa e quilombola fundada na década de 1970 por Mаметu Muiandê. O surgimento da comunidade, localizada na rua São Tiago, número 216, no bairro Santa Efigênia, está interligado com a vida pessoal da sua matriarca, Mаметu Muiandê. Ela, natural de Ouro Preto e de família muito humilde, migrou para Belo Horizonte com a sua mãe e seus avós aos 9 anos de idade, e a instalação na capital mineira ocorreu permeada a muitas dificuldades, principalmente financeiras. Devido a isso, Mаметu Muiandê, ainda muito cedo de idade, teve que “trabalhar em casa de família”, como ela mesmo diz, para ajudar no sustento de seus familiares. Da mesma forma, foi também muito precocemente que os primeiros sinais da espiritualidade de Mãe Efigênia começaram a aparecer. Aos 12 anos de idade vieram as primeiras visões, os primeiros desmaios e as primeiras incorporações, mas foi entre os 15 e 16 anos que Mаметu Muiandê começou a *trabalhar*³⁵ sua espiritualidade e a atender com suas entidades no barraco onde morava com a sua mãe, também no bairro Santa Efigênia, começando assim sua história na Umbanda. Um dos parentes dos patrões de Mãe Efigênia na época, sabendo que ela era “médium”, pediu a ela para resolver um problema de saúde que ele tinha, e como ele obteve a cura através do preto-velho Pai Benedito, entidade de Mãe Efigênia, ele doou um dinheiro para a compra de terreno a ela. Aí começou a história de *Manzo Ngunzo Kaiango*, que inicialmente teve o nome de *Senzala de Pai Benedito*, em homenagem ao preto-velho que conseguiu o espaço do terreno e onde até hoje se localiza a comunidade. Mãe Efigênia conta que a construção do espaço se deu com muita dificuldade e ela mesma coletava as madeiras para construir edificações no terreno. Makota Cássia Cristina, filha biológica de Mãe Efigênia, conta como foi a aquisição do terreno:

³⁴ *Quilomblé* é um neologismo criado por pesquisadores do Núcleo de Estudos em Populações Tradicionais e Quilombolas – NUQ da UFMG, que estudaram a Comunidade *Manzo Ngunzo Kaiango* e foi usado na tese de doutorado de Marque (2015) para se referir a essa comunidade. Esse termo expressa as múltiplas identidades de *Manzo Ngunzo Kaiango*, em ser tanto um terreiro de Umbanda e de Candomblé e também um Quilombo.

³⁵ “*Trabalhar*” é um termo usado pelos fiéis das religiões afro-brasileiras para designar o envolvimento e desenvolvimento com as entidades da Umbanda.

“A minha mãe [Mametu Muiandê] comprou esse terreno aqui [onde está colocalizado o terreiro e quilombo Manzo Ngunzo Kaiango]. Na verdade, esse terreno foi um dinheiro que doaram pro preto-velho dela, pai Benedito, e aí ele queria que comprasse uma terra pra ele construir a senzala dele, que no nosso entendimento, o que muitos negros chama[m] de senzala é o que nomeia o quilombo. Aí o preto-velho queria criar a senzala dele e queria o povo dele livre. Ele queria que a senzala dele fosse diferente da senzala que ele viveu, aí assim foi” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

Assim, com muita dificuldade, mãe Efigênia foi construindo as edificações do terreno e “tocando Umbanda”, conforme o vocabulário afro-brasileiro. Makota Cássia conta como Pai Benedito – preto-velho da sua mãe – é querido e respeitado por todos da comunidade, e relata como sua presença é importante:

“(…) ninguém aqui tem uma gestação 9 meses sem passar pelo preto-velho, sem tomar um chá que ele mandou, sem tomar um banho que ele receitou, sem comer uma comida que ele mandou comer, e é todas nós. Todas as mulheres aqui grávidas, a gente não vai pro hospital pra ganhar menino sem antes passar pelo preto-velho. A gente pode tá morrendo de dor, mas a gente fala ‘mãe, chama o pai Benedito pra mim, porque eu não vou pro hospital sem ele me olhar antes’” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

A *Senzala de Pai Benedito*, inicialmente um terreiro de Umbanda, se “transformou” em *Manzo Ngunzo Kaiango*, terreiro de Candomblé, quando Mãe Efigênia, devido a um problema sério na gravidez de um dos seus filhos, se iniciou no Candomblé de nação Angola, para a *Inquice Matamba*³⁶, no ano de 1986, como agradecimento e um modo de cumprir a promessa que fez a sua santa no momento de dificuldade de saúde. Portanto, depois do processo de iniciação de Mametu Muiandê no Candomblé Angola, o terreiro de Umbanda *Senzala de Pai Benedito* passou a se chamar *Manzo Ngunzo Kaiango*, que traduzido para o português significa “Casa da Força de Matamba”. Hoje tanto os ritos de Umbanda como os ritos de Candomblé são praticados, estão interrelacionados e convivem na comunidade.

Dessa forma, percebe-se que a história do terreiro de *Manzo* se assemelha à história das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte, na qual, conforme visto no capítulo 1, a Umbanda precedeu o Candomblé, havendo estreita relação entre ambas. Por fim, essa comunidade, onde hoje habitam 11 famílias e cerca de 40 pessoas, se

³⁶ Nos Candomblés de nação *Angola*, as divindades – ou santos – são chamados de *Inquices* e cada fiel é consagrado a uma divindade específica. *Matamba* é a divindade dos ventos, raios e tempestades, sendo associada com *Iansã*, *Orixá* da nação de *Ketu*.

autorreconheceu e foi certificada pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2007 como remanescente de quilombo³⁷.

Durante essas décadas de existência da comunidade religiosa, as violências, preconceitos e conflitos foram constantes, presentes no cotidiano dos fiéis e moradores de *Manzo*. Abaixo serão expostos e discutidos os casos de violência pelos quais a comunidade de *Manzo* passou – e um caso que ainda está acontecendo – ao longo da sua história: as violências ocorridas na infância dos filhos de mãe Efigênia, narrados pela sua filha Cássia Cristina, as quais vieram por parte dos vizinhos do *quilomblé* no bairro Santa Efigênia; os conflitos que ocorreram envolvendo a comunidade de *Manzo* e um vizinho de muro ao terreiro, o qual é pastor evangélico; a violência exercida pelo poder público, especificamente pela prefeitura e seus órgãos; e por fim, um conflito que ainda está sucedendo e envolve Mametu Muiandê e a comunidade de *Manzo* com um outro vizinho evangélico e policial, mas que se localiza na cidade da região metropolitana de Belo Horizonte, Santa Luzia.

Violências na infância

Os filhos biológicos de mãe Efigênia – que são seis, quatro homens e duas mulheres, além dos treze filhos “criados por ela”, como ela mesma diz e também das dezenas de filhos-de-santo – depois da doação do terreno por parte do cliente³⁸ devido a cura obtida pelo preto-velho de Mametu Miandê, passaram a habitar onde hoje se situa o *quilomblé Manzo* e sofreram uma série de violências quando crianças devido ao fato de pertencerem ao Candomblé e a Umbanda. Makota Cássia relata esse processo como doloroso e solitário:

“Porque até então a gente entendia que a gente era diferente, mas não é porque nós eramos diferente, era[m] as pessoas que não aceitavam a gente como a gente era. (...) Igual nós éramos uma família de crianças negras, igual alguém dizia: ‘olha, eu vou conversar com você, mas não traz seus irmãos não, porque eles são todo mundo preto. Só você [que] eu converso, mas mais de um não’. A gente escutava... ou então passava na rua e jogavam pedra, chamava de macaco, macumbeiro. Ai a gente ficou muito limitado, a

³⁷ Registrada no Livro de Cadastro Geral nº10, Registro nº 942, fl.07 e publicação no Diário Oficial da União do dia 16/04/2007. Possui também processo aberto junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, para a realização de Identificação e Desintrusão de seu Território (Processo INCRA/MG 54170.006166/2007-91, aberto em 01/11/2007).

³⁸ “Cliente” é um termo usado nas religiões afro-brasileiras para designar aquelas pessoas que procuram essas religiões com uma finalidade utilitária para a solução de algum problema, como a cura de uma doença, um problema amoroso, financeiro, etc.

gente não brincava. Por exemplo, a gente brincava com árvore, no meio de milharal, a gente preferia conversar com plantas, porque a gente não era mal tratados. (...) Então foi muito violento essas agressões quando criança. E ainda minha mãe era solteira, era de terreiro, então olha: preto, macumbeiro e de mãe solteira, é cria do diabo, é aberração” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

Nesse caso relatado pela Makota Cássia, há duas modalidades de violência quando ela e seus irmãos eram crianças: tanto a violência física – com apedrejamento – quanto a violência simbólica – a nomeação pejorativa dos religiosos afro-brasileiros como “macumbeiros” e “macacos”.

Percebe-se pela fala de Makota Cássia que juntamente com as violências devido ao pertencimento religioso dela e de seus irmãos quando crianças, estão interligados também preconceito e discriminação³⁹ étnico-racial. Ou seja, no caso acima relatado, as violências aos adeptos das religiões afro-brasileiras de *Manzo* estão interseccionadas com a categoria étnico-racial. Dessa forma, as duas categorias – tanto a categoria religiosa quanto a raça – se interseccionam, contribuindo, produzindo e naturalizando tanto o racismo quanto a “intolerância religiosa”.

Gostaria de ressaltar que o fenômeno da “intolerância religiosa” em relação às religiões afro-brasileiras é extremamente complexo e um desafio para a análise sociológica, uma vez que, primeiramente, o preconceito e a discriminação para com o negro se transmuta também para as religiões afro-brasileiras, visto que essas religiões são o legado dos povos negros africanos que para o Brasil vieram por meio do perverso tráfico de escravos e formam, no imaginário coletivo, o acervo simbólico-religioso da cultura africana no Brasil. Assim, as religiões afro-brasileiras, por mais que tenham passado pelo processo de “embranquecimento”, ou seja, apesar de serem praticadas e abertas a todas as classes sociais, a todas as raças e cores e terem grande contingente de fiéis brancos (como as pesquisas de Reginaldo Prandi [1991; 1998] mostram)⁴⁰, os seus

³⁹ Ressalto que a diferença entre preconceito e discriminação está no fato de que preconceito é uma opinião pré-estabelecida, como um julgamento prévio, negativo, que se faz em relação a uma pessoa. Já a discriminação, como a própria etimologia da palavra revela, é uma conduta, quer seja por meio de uma ação ou omissão, que viola direitos das pessoas com base em critérios injustificados e injustos, como raça, gênero, idade, etc. Dessa forma, a discriminação é a exteriorização de um preconceito (Fonseca, 2011; Mariano, 2007).

⁴⁰ De acordo com os dados do Censo do IBGE, em 2010, do total de 588.797 fiéis da Umbanda e do Candomblé no Brasil, 277.150 deles declararam sua cor ou raça na categoria “branca” (47,07%), 124.514 de fiéis se declararam como “preta” (21,15%) e 181.214 se declararam como “parda” (31,77%). (Fonte: site do SIDRA <http://www2.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=1489&z=cd&o=13&i=P> Acesso em 18/10/2017).

acervos simbólicos – os colares coloridos de missangas específicos a cada Orixá, chamados de contas ou guias, as vestes específicas, com saias, camisas, panos-da-costa, o uso de vestes brancas, os mocãs⁴¹ e contra-eguns⁴² – estão permanentemente associados aos negros, uma vez que chegaram ao Brasil por via deles.

Em segundo lugar, o que torna ainda mais complexo a análise das violências contra as religiões afro-brasileiras – e também está ligada à associação dessas religiões como herança do povo negro – reside no fato de que a cosmologia dessas religiões se destoa muito das religiões tidas como ocidentais e hegemônicas no Brasil, como, por exemplo, as religiões cristãs. A sacralização e sacrifício de animais, a possessão como elemento central dessas religiões, a crença nas múltiplas divindades, a materialização dos deuses em *assentamentos*⁴³, a forma de culto que envolve cantos e danças, além do processo de iniciação, tudo isso faz com que as religiões afro-brasileiras sejam vistas, no mínimo, como “exóticas” e “primitivas”.

Dessa forma, a “intolerância religiosa” para com as religiões afro-brasileiras agrega preconceitos e discriminações de vários tipos e está tão imbricada com o racismo que levou a alguns militantes do movimento negro – e em menos medida, alguns pesquisadores, como Rocha (2011), Morais (s/d) – a usarem o termo de *racismo religioso* nos casos de violência contra as religiões afro-brasileiras. Oro (1997), apesar de não desenvolver seu argumento, também aponta que a intolerância para com as religiões afro-brasileiras pode ser interpretada também como um caso de racismo: “a intolerância religiosa neopentecostal em relação as religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo constitui, ao menos, uma situação de heterofobia” (1997:31). Apesar de ser um termo muito incipiente e mal visto pelos acadêmicos de forma geral, acredito que *racismo religioso* é uma maneira de explicitar de forma contundente a intersecção entre as categorias de raça e religião. Não obstante, conforme já dito, a passagem das religiões afro-brasileiras de étnicas para universais e o “embranquecimento” do perfil sócio-econômico dos seus devotos, quando se trata de religiões afro-brasileiras, todo imaginário social remete a um “repertório simbólico” cuja origem étnica é marcante, remetendo claramente a uma cosmologia africana e negra. Tal como advogado por Fonseca (2011):

⁴¹ Mocã é o nome que se dá aos adereços das religiões afro-brasileiras trançados de palha e usados tanto no pescoço como nos braços, sobretudo por aqueles que foram recém-iniciados.

⁴² Contra-eguns são os mocãs usados nos braços, sobretudo dos recém-iniciados, como uma forma de proteção aos eguns, espíritos dos mortos.

⁴³ Assentamentos são as representações materiais das divindades.

“Atrelar o fenômeno do racismo ao campo das religiões afro-brasileiras é evidenciar que os elementos do repertório simbólico desta religião são postos em cheque no seu contexto sócio-histórico em todas as suas dimensões: as raízes dessas religiões são de origem étnicas que não são aceitas na sua plenitude na sociedade (...)” (Fonseca, 2001: 91).

Voltando ao caso específico de *Manzo* contado pela Makota Cássia, fica claro que as violências sofridas quando crianças – tanto físicas quanto simbólicas devido ao pertencimento religioso, bem como os preconceitos e discriminações raciais – tiveram consequências sociais práticas para Makota Cássia e seus irmãos, com isolamento e maior dificuldade de interação social no bairro e também na escola, fazendo com que eles preferissem “brincar com árvores, no meio do milharal” ou “conversar com plantas”.

O casal de vizinhos pastores: pedra no telhado e sal no portão

Outras violências ocorridas em *Manzo Ngunzo Kaiango* se deveram a um conflito com vizinhos que moram ao lado do terreno. Segundo o relato de Makota Cássia, isso ocorreu há uns 24 anos, quando, nas palavras dela, “eu já tinha a minha primeira filha”. O casal de vizinhos, que moram ao lado do *quilomblé*, são pastores evangélicos e durante um período – há aproximadamente 24 anos atrás – praticaram atos de violência física e simbólica contra o terreiro de *Manzo*, jogando pedra no telhado durante uma festa religiosa e também colocando sal grosso na porta do *quilomblé*:

“com a fase adulta que veio esses falsos adoradores da bíblia e que vêm fazendo esses ataques, e não é mais intolerância, é ataque mesmo. Igual uma vez aqui mesmo, com uma festa lá embaixo [no barracão do terreiro, onde a cerimônia religiosa acontece], um vizinho que é evangélico, ele jogou uma pedra em cima do telhado a ponto de quase quebrar a cabeça de alguém lá embaixo, porque a casa dele é parede direta com o terreiro. Aí foi só essa única vez, porque a vida inteira ele sempre agredia verbalmente a gente. Então um dia um dos meus irmãos e foi lá na porta dele com pau e falou com ele: ‘se mais alguma coisa que voar da sua casa pra minha, vai voar da minha mão pra sua’ (...).

Uma outra vez, antes disso, a mulher dele [do vizinho pastor], todo dia jogava sal no meu portão, aí um dia eu descobri que era ela, eu fui e bati na porta dele, chamei ele, e tive uma conversa, conversa, não foi palavrão, não foi agressão, não foi nada disso. Eu só disse pra ele: ‘olha, você como liderança religiosa, e a minha mãe também, eu acho que tá na hora da gente começar a conviver bem aqui. Porque o seu espaço termina quando começa o meu. Então não joga mais sal aqui no meu portão, tô te pedindo, é a única

vez que eu vou te pedir, porque da próxima vez que jogar [sal] eu vou trazer a sua esposa e vou fazer ela lamber aqui, e ela vai comer esse sal! Porque sal na minha casa é comida e comida no chão para nós é pecado. Então se você jogar sal no meu portão mais uma vez pra que eu pise no sagrado, eu vou trazer sua mulher pra comer ele'. Então nunca mais tivemos problema com isso” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

As violências físicas, sobretudo o ato de jogar pedras contra fiéis das religiões afro-brasileiras e também contra os próprios terreiros, que são os locais de culto, foram noticiadas pela imprensa brasileira e também analisadas por alguns pesquisadores. Silva (2007), no prefácio do livro organizado por ele sobre intolerância religiosa, escreve que em 1989, no Rio de Janeiro, “umbandistas do Centro Espírita Irmãos Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd situada ao lado desse Centro, na Abolição” (2007: 12). Da mesma forma, Renhardt (2006), no trabalho de campo para sua dissertação na cidade de Salvador, relata alguns eventos que parecem

“expor bem não somente algumas ‘armas’ convencionalmente utilizadas nesses ataques [dos neopentecostais para com as religiões afro-brasileiras], como as pedras e os palavrões, mas também a função expiatória que têm assumido os terreiros de candomblé e umbanda no cotidiano das localidades de Salvador” (2006:78).

No entanto, o caso mais emblemático e nacionalmente conhecido envolvendo apedrejamento de fiéis afro-brasileiros ocorreu em 2015, no Rio de Janeiro. A menina de 11 anos, Kailane, que vestia branco, foi agredida com pedradas quando saía de um culto de Candomblé na casa da sua avó, que é mãe-de-santo⁴⁴. Esse caso mobilizou, no Rio de Janeiro, uma série de reações por parte dos religiosos afro-brasileiros e outros religiosos e também do poder público, culminando na realização de uma Audiência Pública na Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, no dia 26 de junho de 2015, sobre o tema da intolerância religiosa, além de um encontro com o arcebispo da cidade, Dom Orani Tempesta⁴⁵.

Atualmente, o ato de jogar sal grosso em portas de terreiros, seja de Candomblé ou de Umbanda, vem sendo uma prática relativamente corriqueira feita pelos adeptos neopentecostais em variadas cidades do Brasil. Silva (2007) relata um caso parecido com o de *Manzo* que ocorreu em Salvador, cidade considerada pelos neopentecostais

⁴⁴ Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html> (acesso em 21 de outubro de 2017).

⁴⁵ Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio-se-encontra-com-dom-orani.html> (acesso em 21 de outubro de 2017).

como a “capital da macumbaria” ou “sodoma e Gomorra da magia negra”. Nas palavras de Silva:

“uma iniciada no candomblé teve sua casa, no bairro de Tancredo Neves, invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa . Essas substâncias também são atiradas em automóveis que possuem colar de contas (guias) pendurado no espelho retrovisor” (Silva, 2007: 12).

Da mesma forma, Fonseca (2011), durante o seu trabalho de campo em João Pessoa, no estado da Paraíba, também verificou atos de jogar sal grosso em portas de terreiros por parte de adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus. Segundo ela,

“O uso do sal grosso que vem sendo uma ação por parte de adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD é um exemplo adequado para trazermos o que Oro (2007, p.33) explicita sobre a mesma considerando-a uma ‘igreja religiofágica’, isto é: ‘uma igreja que constitui seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários’” (Fonseca, 2011: 95).

Esse episódio ocorrido em *Manzo* – quando a mulher do pastor jogava diariamente sal grosso na porta do *quilomblé* – pode ser interpretado como uma disputa simbólica pelo uso do sal grosso tanto por parte do casal de vizinhos pastores quanto por parte dos moradores da comunidade de *Manzo*. Percebe-se que essas duas partes envolvidas no conflito – os vizinhos evangélicos e os adeptos da Umbanda e do Candomblé moradores de *Manzo* – lutam para definir o uso legítimo do símbolo religioso do sal grosso e para classificá-lo de acordo com sua visão de mundo. Para Makota Cássia, sal é comida e a comida é sagrada, não se devendo, portanto, desperdiçá-lo jogando-o no chão – sua visão é bem explicitada na sua fala quando ela, como uma filha da santa *Matamba*, divindade guerreira e destemida, diz: “Porque sal na minha casa é comida e comida no chão para nós é pecado. Então se você jogar sal no meu portão mais uma vez pra que eu pise no sagrado, eu vou trazer sua mulher pra comer ele”. Já na visão dos neopentecostais, o sal grosso, juntamente com o enxofre, teria como função expulsar os demônios. Silva (2007a) explicita que:

“O uso do sal grosso e enxofre para expulsar “demônios” baseia-se na Bíblia, onde esses elementos aparecem como purificadores ou redentores dos praticantes do mal. Com esses elementos Deus puniu, por exemplo, os habitantes de Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim, tornando os solos dessas cidades inférteis (Dt. 29:23)” (Silva, 2007a, Nota 6: 12).

Portanto, percebe-se nesse caso a luta entre os moradores de *Manzo*, fiéis das religiões afro-brasileiras, com os pastores evangélicos para definir o uso legítimo do símbolo religioso do sal grosso; percebe-se portanto, uma disputa pelo monopólio da violência simbólica legítima, onde está em jogo qual das duas partes que terá o poder de classificar esse símbolo religioso – o sal grosso – de acordo com a sua visão de mundo.

Deve-se ressaltar que luta simbólica entre esses dois grupos religiosos para uso legítimo do sal grosso está atrelada a uma ressignificação simbólico-religiosa, operada por parte das igrejas neopentecostais, de variados elementos que compõem o universo religioso afro-brasileiro. Conforme já exposto no tópico 2.2, variados pesquisadores, como Oro (2006; 2007), que enfatizam a dimensão apropriativa ou “macumbeira” do neopentecostalismo e Silva (2007a; 2007b), cuja análise se baseia no trânsito de símbolos entre esses dois grupos religiosos, bem como suas proximidades e antagonismos, tratam dessa ressignificação feita pelas igrejas neopentecostais. Silva (2007) lista alguns símbolos, além do sal grosso, os quais são ressignificados pelos neopentecostais:

“Também a polissemia dos símbolos é acionada por meio dos elementos litúrgicos utilizados para promover o trânsito de alguns significados nos vários sistemas religiosos, como o simbolismo das cores (uso do branco), dos números (sete, treze, 21, 318), dos elementos da natureza (água, fogo, azeite, óleo, flores, sal grosso, arruda) e produtos de suposta força mágico-religiosa (sabonetes para limpeza espiritual, chaves da fortuna, cajado para abertura dos caminhos, martelo para quebrar demandas, perfumes para limpeza de ambientes etc.) (SILVA, 2007: 251).

O que surpreende neste caso relatado é a forma como Makota Cássia e seu irmão reagiram às atitudes dos vizinhos pastores, o que foi determinante para o desfecho desta luta simbólica: diferentemente do que foi relatado por Oro, que diz sobre a “fraca reação”, “inércia” e “silêncio, ou respostas pálidas, quase ausência de reações” (1997: 21) das religiões afro-brasileiras em relação aos ataques neopentecostais, a reação da comunidade de *Manzo* foi enfática.

Destruição do sagrado pela intervenção do poder público

“Tem oito anos que quebraram minha casa e até hoje nada foi feito” (Mametu Muiandê, 15 de março de 2015, Faculdade de Educação - UFMG)

“Makota Cássia: (...) foi uma intervenção da prefeitura, quando ela entrou aqui também o que a gente entende que foi um ato de, veio por um ato mesmo de intolerância, porque o que aconteceu aqui foi só a destruição do

sagrado, a prefeitura não mexeu em nada aqui a não ser no sagrado, de destruir mesmo o nosso sagrado. Ela entrou aqui e disse pra gente que tava caindo toda a casa. Não sei se você viu, mas aqui é uma casa grudada na outra inclusive na do vizinho. Ai ela disse que precisava sair todo mundo que tava caindo. Ai tirou a gente daqui para poder ficar três meses enquanto eles reformavam. Nós ficamos onze meses no abrigo e só voltamos porque a gente percebeu que não tava tendo uma reforma, o que tava tendo era uma quebração de tudo lá embaixo, no terreiro, ai nós fomos no Ministério Público, no Direitos Humanos, ai os Direitos Humanos começou a investigar e viu o que estava acontecendo aqui eram várias violações de direitos. E uma delas era o de respeito às tradições religiosas aqui. Porque destruiu o candomblé todo. Todo, todo, todo, todo... todo. Não deixou nada. Deixou um espaço oco lá. Destruiu cozinha, banheiro, camarinha, quarto de santo, tudo (...). O território foi todo destruído. Não tem uma árvore mais aqui, nenhuma.

Taísa: *E o que a prefeitura fala, por que eles fizeram isso, qual a justificativa?*

Makota Cássia: *Não existe um documento, nada. Não tem. Não é mentira, eu posso pegar documentos que o Ministério Público emitiu para órgãos dentro do município pedindo uma justificativa, ele não tem. Eles não sabem dizer o porquê que tiraram a gente daqui, não sabem dizer por que quebraram nosso telhado, não sabe dizer por que quebraram nosso terreiro, não sabe explicar por que nada do que eles falaram aconteceu...” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).*

As violências simbólicas e físicas operadas pela Prefeitura de Belo Horizonte em *Manzo Ngunzo Kaiango* formam um complexo de ações que envolveram questões de ordem identitária, territoriais e religiosas, as quais vou tentar expor aqui, tendo por base os relatos de Mãe Efigênia e de Makota Cássia – concedidos em entrevistas semi-estruturadas mas também em outras ocasiões públicas nas quais tive a oportunidade de ouvi-las, como na Audiência Pública na Assembléia Legislativa e nas aulas da disciplina *Formação Transversal em Saberes Tradicionais* da UFMG – além da tese de doutorado de Marques (2015), cujo trabalho de campo acompanhou esse processo e versou sobre a des-re-territorialização da comunidade de *Manzo*. Com a tese de Marques (2015) tive acesso a uma série de documentos oficiais produzidos durante a atuação da Prefeitura no *quilomblé* que me ajudaram a reconstruir o ocorrido em *Manzo*.

Tudo começou com a tentativa da comunidade de *Manzo* em regularizar seu território frente ao poder público e em angariar recursos para uma reforma nas suas edificações. No ano de 2006, o *quilomblé* de *Manzo* foi escolhido para participar de um projeto que envolveu o Coletivo de Empresários e Empreendedores Afro-brasileiros em Minas Gerais – CEABRA em parceria com o Centro Nacional de Africanidade e

Resistência Afro-Brasileira – CENARAB⁴⁶, cujo objetivo foi realizar projetos arquitetônicos de reforma e reestruturação de três templos de religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana⁴⁷. No entanto, os recursos oriundos desse projeto, para serem liberados, requeriam a regularização do território pelos órgãos competentes.

O território onde o *quilomblé* está situado, conforme exposto acima na apresentação da comunidade de *Manzo*, foi comprado com o dinheiro de uma doação feita ao preto-velho de Mãe Efigênia, Pai Benedito. Com esse dinheiro, então, foi adquirido o terreno; porém, apesar de haver contrato de compra e venda da terra, ela não foi regularizada e, portanto, não possui escritura, registro ou matrícula do imóvel, estando, perante o poder público, em situação irregular. Makota Cássia relata como o Estado não reconhece a propriedade do terreno de *Manzo*:

“minha mãe comprou o terreno só que nunca foi ao cartório com esse terreno. Ai por ela não ter ido no cartório, para a sociedade o terreno não é dela. (...) Agora me diz, como que o Estado comprou esse terreno? Que documento ele tem que ele é dono desse terreno? Eu pelo menos tenho um contrato de compra e venda e tenho um contato da família de quem minha mãe comprou, que está ai testemunhando que comprou o terreno na mão deles. Mas o Estado até hoje não apresentou documento nenhum dizendo que é dono dessas terras. E por direito é... e uma coisa que a gente chegou a conclusão é que a gente não quer terra não, a gente quer o que essa terra dá, é isso que importa. Então quando a gente briga pela terra, a gente não briga pra ser dono da terra, mas a gente quer cultivar a força que toda essa terra dá” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

Assim, visando a participação no projeto arquitetônico de reforma e reestruturação que envolveu o CEABRA-MG em parceria com o CENARAB, a comunidade de *Manzo* buscou, sem sucesso, a regularização de seu território. Marques (2015) em sua tese dedica todo um capítulo relatando o longo e fatigante caminho burocrático percorrido pelos moradores de *Manzo*, em diversas reuniões, cartas e relatórios enviados a órgãos públicos – como a Secretária de Regularização Urbana do Estado de MG, URBEL, SEPPIR, Fundação Cultural Palmares, IPHAN, CPIR – Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, Escritório de Direitos Humanos – EDH, órgão pertencente à Secretária Estadual de Desenvolvimento Social –

⁴⁶ Essas duas entidades firmaram um convênio (número 054/2006) com a União por intermédio da Fundação Cultural Palmares através do procedimento administrativo nº 01420.003333/2006-14 (Marques, 2015: 262).

⁴⁷ Além do *quilomblé Manzo Ngunzo Kaiango*, foram escolhidos por esse projeto o Centro Religioso e Cultural Afro Brasileiro LogunEdé e Associação Religiosa e Cultural Bakisso Unkambo Ameã.

SEDESE, Defesa Civil Municipal, Ministério Público Federal, além da própria Prefeitura de Belo Horizonte, além do acionamento de rede de apoiadores – na intenção de obter o reconhecimento oficial da propriedade do território, o que não ocorreu, tendo como consequência a perda da verba do projeto do CEABRA com o CENARAB.

Derivado dessa busca por regularização fundiária, no ano de 2011, a comunidade de *Manzo* recebeu duas vistorias e posteriores notificações da Defesa Civil Municipal, sendo que uma ocorreu em março e outra em outubro do ano referido. A primeira notificação constatou apenas problemas estruturais e de infiltração nas edificações do terreno – ao todo, o território de *Manzo* conta com uma área de 260 metros quadrados, sete residências construídas, composta por onze famílias e cerca de 40 pessoas – e a segunda notificação ratifica e estende a lista de danos dos imóveis e afirma que devido a esses danos haveria risco de desabamento, com

“riscos a *perda de vida* dos ocupantes dos imóveis, risco a vida de terceiros e danos aos bens públicos e de terceiros.

A segunda notificação, como bem registrou o procurador federal Rodrigo Prado na folha 23 do Inquérito Civil Público - ICP 1.22.000.003507/2011-63 Volume 01, Procuradoria da República – Minas Gerais, Ministério Público Federal, trazia informações conflitantes, uma vez que em sua primeira folha sugeria ‘*não ocupar residências até a avaliação pormenorizada*’ e em sua terceira e última folha dizia no relatório final ‘*os moradores podem permanecer no local, mantida as condições atuais*’” (Marque, 2015: 259, grifos originais).

Dessa forma, as notificações exigiam da comunidade a elaboração de projetos de demolição e reformas no *quilomblé*. No entanto, a comunidade de *Manzo* não tinha recursos para as reformas necessárias exigidas pela Defesa Civil Municipal, uma vez que, quando a comunidade conseguiu verbas orindas do projeto do CEABRA-MG com o CENARAB em 2006, o poder público não expediu os documentos necessários para a liberação dos recursos. Dessa forma, percebe-se um imenso paradoxo na atuação do poder público no *quilomblé* de *Manzo*, como constatado também por Marques:

“O que torna inconcebível para estes [moradores do quilomblé], portanto, a forma de atuação do poder público que, primeiro, impediu a realização das reformas quando o grupo possuía profissional e verbas para tal, em parceria com o projeto do CEABRA-MG e CENARAB e, em um segundo momento, quando o grupo não mais possuía tais condições materiais, passa a exigir do mesmo em caráter de urgência a realização de projetos, obras e reformas sob a pena de multas diárias de um salário mínimo além de processos judiciais” (Marques, 2015: 265).

No dia 26 de dezembro de 2011, a terceira notificação da Defesa Civil Municipal chegou à comunidade de *Manzo*, onde consta:

“NOTIFICAÇÃO

O não atendimento no prazo de 03 (três) dias aos termos desta notificação sujeitará o infrator às seguintes penalidades: multa aplicável nas reincidências a cada 1 (um) dia, em valores progressivamente aumentados do valor base, embargo, interdição, cassação da licença, demolição e impedimento de novo licenciamento, conforme Lei 9725/09, artigos 74 a 80 e anexo VII, item 03 e Lei 8147/00.

Prazo de recurso: 03 dias” (Marques, 2015: 268).

E no dia 06 de janeiro de 2012 veio o embargo do *quilomblé* com retirada compulsória de seus moradores e a promessa da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte de realização das reformas necessárias para o retorno do grupo em, no máximo, três meses. Os moradores de *Manzo* foram levados – depois de uma negociação com a Defesa Civil Municipal e participação da CPIR-BH e de uma assistente social – ao Abrigo Municipal Granja de Freitas até que as reformas fossem executadas. Esse momento da história de *Manzo* é relatado tanto por Makota Cássia como por Mãe Efigênia como um momento extremamente triste e doloroso para a comunidade.

O tempo se passou e por volta de agosto de 2012, com pouco diálogo com a comunidade de *Manzo* e através de ações pouco claras, começaram as obras no *quilomblé* de *Manzo*. O que era para ser um motivo de comemoração se transformou em uma lástima para a comunidade de *Manzo*. Como relatado em entrevista pela Makota Cássia, os elementos que tornavam o território sagrado foram todos destruídos: “Destruíu cozinha, banheiro, camarinha, quarto de santo, tudo (...). O território foi todo destruído. Não tem uma árvore mais aqui, nenhuma”.

Marques (2015), em sua tese, relata com mais detalhes como o processo da reforma em *Manzo* foi permeado de indefinições, inacessibilidades⁴⁸ e violação de vários direitos. Reproduzo aqui na íntegra uma passagem que deixa claro como esse processo ocorreu:

⁴⁸ O próprio Marques (2015) relata que pediu através de ofício e com fins acadêmicos acesso a documentos na PBH, mas não houve sucesso. Nas palavras dele: “Tanto comunidade, como pesquisador, bem como o Ministério Público Federal pediram através de diversas citações, sejam elas orais, escritas ou protocolizadas acesso aos documentos bem como a publicização de acordo com a legislação dos documentos que registram esses fatos, mas tanto, comunidade, quanto Ministério Público, bem como pesquisador não tiveram seus pedidos atendidos. Que o pesquisador não tivesse seus pedidos aceitos, ainda que em violação a legislação que torna o acesso aos documentos públicos um direito, infelizmente seria algo até corriqueiro, mas que o próprio sujeito do interesse – a comunidade – e principalmente o Ministério Público não tenha recebido esses dados é assombroso e apresenta um exemplo grandioso do modo violento e discricionário de atuação do Estado nesse caso, razão pela qual Ministério Público e Defensorias Públicas estudam medidas judiciais em relação a essa omissão” (2015: 282)

“a prefeitura de Belo Horizonte pressionada principalmente pela administração do Abrigo, uma vez que a comunidade se encontrava nessa instituição por um tempo maior do que o previsto e sem previsão de saída, decidiu realizar uma obra de recuperação emergencial do Quilombo de Manzo, a cargo da Urbel. A obra foi apresentada a comunidade de uma forma quase que clandestina, como se tratasse não de um direito e sim de um favor pessoal, como me disse certa vez uma liderança da Comunidade. Como afirmou Makota Cássia, em reunião no mês de setembro de 2014, com o Ministério Público Federal e as Defensorias Estadual e Federal, ao invés da publicidade obrigatória às obras públicas ou com financiamentos públicos o que se viu foi uma total ausência de publicização das obras e de debate das mesmas, incluindo aí seus principais beneficiários, os quilombecistas, que foram alienados de participar do processo.

Durante o processo da realização das obras, a Comunidade solicitou acesso ao projeto arquitetônico, executivo, estrutural, elétrico e hidráulico da reforma que estava ocorrendo na Comunidade. As lideranças também pediram acesso aos valores que estavam sendo aplicados na obra e o prazo de execução da mesma, bem como uma participação informada dos rumos da obra.

Apesar dos pedidos, a comunidade não obteve nenhuma das informações requeridas na administração municipal. Foi negada à comunidade até mesmo acesso aos procedimentos que seriam adotados durante a execução das obras como a derrubada da cozinha do Candomblé, troca do antigo telhamento e madeiramento de sustentação do mesmo, elevação do pé direito de parte do Terreiro com conseqüente *derrubada de elementos sagrados como os quartos de santo, o desmanche de estruturas associadas ao Terreiro, como a camarinha, o quarto de preto-velho; bem como a construção de um muro interno em toda a extensão frontal do lote para reforço das estruturas e que levou a eliminação de dois quartos de assentamentos do santo*” (Marques, 2015: 283, grifos meus).

Para Makota Cássia, a atuação da Prefeitura de Belo Horizonte em *Manzo* consistiu em um ato de “intolerância religiosa”, uma vez que, conforme as palavras da própria Makota Cássia, só houve “a destruição do sagrado, a prefeitura não mexeu em nada aqui a não ser no sagrado, de destruir mesmo o nosso sagrado”. As reformas que seriam necessárias às edificações de *Manzo*, alegadas nas três notificações recebidas pela comunidade no ano de 2011 – como as infiltrações, rachaduras, problemas nas vigas, etc. – não foram feitas, ocorrendo apenas “reformas/destruição” dos elementos simbólicos que remetiam às religiões afro-brasileiras. Sobre isso, Makota Cássia esclarece:

“igual, por exemplo, eles [a Prefeitura de Belo Horizonte] alegaram que havia risco de incêndio aqui, aí o que eles fizeram? Cortaram a luz lá no poste e arrancaram toda a fiação. Aí falaram que tava tendo infiltração de água, aí o que eles fizeram? Cortaram toda a encanação. Você pode ver que a encanação é toda exposta. Cortaram toda a encanação e fecharam a água e disseram, olha não há mais risco de incêndio e risco de infiltração, porque não há água e não há luz” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

O modo como se deu a atuação da Prefeitura de Belo Horizonte no *quilomblé Manzo Ngunzo Kaiango* – desde a “reforma/destruição” como também nos processos anteriores a isso – explicitam o poder simbólico que advém do Estado, uma vez que ele produz, tal como explicita Bourdieu (1989), o ato da “magia social” – a saber a violência simbólica – que consiste em trazer à realidade o dado enunciado, através do reconhecimento da sua palavra, impondo uma nova visão e di-visão do mundo social.

Percebe-se neste caso relatado, primeiramente, a luta simbólica entre a comunidade de *Manzo* e o poder público – tanto estadual quanto municipal – em dizer quem detém a propriedade do terreno. Tal como exposto por Makota Cássia, sua mãe, Mаметu Muiandê, comprou o lote, tem um contrato de compra e venda do lote, tem testemunhas da família do antigo dono que comprovam a compra do terreno onde se situa o *quilomblé*, além de residir com sua família – e famílias estendidas – no terreno desde a década de 1970. Apesar de todos esses fatores, o Estado é quem, por “direito”, detém a propriedade do local. Tal como questionado por Makota Cássia: “Que documento ele [o Estado] tem [comprovando] que ele é dono desse terreno?”. Isso deriva do poder simbólico do Estado e da eficácia do seu discurso, que reside na autoridade da sua enunciação: é o Estado que detém a “palavra final” e que está autorizado a pronunciar se, de fato, o *quilomblé* de *Manzo* é ou não proprietário do terreno da comunidade, por mais que tenha mais de 40 anos que eles habitam aquele local.

Além da violência simbólica, houve no *quilomblé* de *Manzo* violência física por parte da Prefeitura de Belo Horizonte, ocorrida, primeiramente, na remoção física dos seus moradores para um abrigo municipal e, sobretudo, na “reforma/destruição” que atingiu somente os espaços e objetos sagrados do Candomblé. Através de uma obra feita “de uma forma *quase que clandestina*, como se tratasse não de um *direito e sim de um favor pessoal*”, conforme coloca Marques (2015: 282), a prefeitura agiu de forma arbitrária, com pouco diálogo e violenta, desrespeitando o espaço considerado sagrado pela comunidade de *Manzo* e sua religiosidade. Segundo a Makota Cássia, mesmo alertando a URBEL, responsável pela obra, que no espaço de *Manzo* havia lugares sagrados que não poderiam ser tocados ou mexidos, os elementos que remetiam às práticas religiosas afro-brasileiras no espaço de *Manzo* foram demolidos, como quartos de santo, local onde se colocam as representações materiais dos santos, chamadas de *assentamento*; a camarinha, local reservado onde os neófilos permanecem durante a

iniciação; as árvores sagradas e a cozinha do terreiro onde há a preparação de alimentos rituais.

Todos esses locais foram modificados ou demolidos – a cozinha do terreiro, o quarto do *preto-velho* de Mametu Muiandê, dois quartos de santo, além de árvores sagradas –, sendo que, conforme já exposto, as reformas necessárias ao *quimoblé* de *Manzo*, alegadas nas três notificações recebidas pela comunidade no ano de 2011 – como as infiltrações, rachaduras, problemas nas vigas, etc. – não foram feitas. Sem esses espaços sagrados – quartos de santo, camarinha, cozinha, árvores e folhas – não é possível ter Umbanda e sobretudo Candomblé; ou seja, tudo que estruturava as práticas religiosas afro-brasileiras foi demolida na reforma sob a responsabilidade da PBH.

Comportamento e atitudes violentas contra *Manzo* encontraram respaldo na forma como alguns organismos do Estado se relacionam com os terreiros, lugar de culto das comunidades afro-brasileiras. Deve-se lembrar, conforme exposto no capítulo 1, que historicamente o Estado brasileiro desenvolveu, de modo sistemático, discriminação e exclusão das práticas religiosas afro-brasileiras e este caso ocorrido na comunidade de *Manzo* revela que esse passado não está tão distante como se imagina.

Mudança para Santa Luzia: outro vizinho, outras violências

“e olha pra você ver, a gente saiu aqui de Santa Efigênia com terreiro, porque ele sofreu toda essa violência, aí fomos para Santa Luzia. Ficamos lá em Santa Luzia, aí quando ela [Mametu Muiandê] inaugurou o Candomblé, a primeira coisa que aconteceu foi ameaça de um policial lá. Aí o policial ameaçou ela e ameaçou justamente o terreiro. Chamou ela de macaca, de macumbeira, chamou ela de nega beçuda, porque simplesmente dela estar apanhando folha [para um ritual do Candomblé]... nem foi ela, ela pediu um filho de santo dela pra poder colher uns galhos de pitanga no meio do mato, lá tem muito mato. E aí o filho dela foi lá na rua colher os galhos de pitanga, na rua, e é caminho da roça lá. Aí esse vizinho não gostou, já estava incomodado, porque o filho de santo tava de branco, tava de conta no pescoço, aí ele pegou e começou gritar. Aí para ela [Mametu Muinadê] não deixar que o filho de santo fosse partir para a violência ela interviu, e aí quando ela interviu ele [o vizinho policial] agrediu ela verbalmente com vários nomes, até chamar ela de puta ele chamou. Aí nesse dia ele falou que se ela tocasse e ele escutasse barulho de atabaque lá ele ia tacar fogo, e ela na época, ela morava lá sozinha, então nós ficamos com muito medo e acabou que meus sobrinho mais o meu irmão passou a acompanhar ela lá pra poder dar mais proteção pra ela. (...)

Aí depois de todo esse processo, pouco tempo atrás lá em Santa Luzia, o mesmo vizinho, de novo, ameaçou de novo a minha mãe (...) Então o vizinho alega que o filho de santo da minha mãe passou em alta velocidade na porta da casa dele levantando poeira. E daí, levantando poeira? Por causa disso ele foi na porta da casa da minha mãe, armado, chamar o rapaz, queria prender o rapaz, prender o carro do rapaz, ele usou do poder dele, da farda

dele, pra intimidar todo mundo lá dentro” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

Com a situação irregular do terreno da comunidade de *Manzo Ngunzo Kaiango* em Santa Efigênia e com as constantes notificações da Defesa Civil Municipal, mãe Efigênia adquiriu um terreno na cidade de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte e construiu uma pequena residência naquele local. Devido ao desalojamento da comunidade do *quilomblé* no ano de 2012 para a reforma feita pela Prefeitura de Belo Horizonte, Mometu Muiandê se mudou para a casa em Santa Luzia e as outras pessoas da comunidade foram para o abrigo municipal Granja de Freitas, onde permaneceram por 11 meses no ano de 2012, até que a prefeitura terminasse as obras de reforma. Devido a isso, os *assentamentos dos santos*, que são as formas físicas, representação e mediação simbólica das divindades do Candomblé, assentadas em vasilhames e em pedras – chamadas de *otás* – foram levados para a casa de Mometu Muandê em Santa Luzia. Vale ressaltar que, segundo a cosmologia do Candomblé, há tanto os *assentamentos individuais* – que representam as divindades de cada pessoa – como os *assentamentos coletivos* – que representam as divindades do terreiro, da casa.

Assim, para não interromper as atividades religiosas do terreiro de *Manzo Ngunzo Kaiango*, Mometu Muiandê começou a realizar seus rituais na sua nova residência na cidade de Santa Luzia, uma vez que o terreno no bairro Santa Efigênia estava embargado e sofrendo reformas. Entretanto, outro estorvo surgiu: um vizinho, fiel da Igreja Universal do Reino de Deus e policial militar na cidade de Santa Luzia. Conforme relata Makota Cássia, no dia do primeiro toque de Candomblé, na inauguração do novo local de culto, houve problemas com esse vizinho policial, que mora ao lado da casa de Mãe Efigênia. Houve por parte do vizinho ameaças a Mometu Muiandê e também ao terreiro – se caso ele escutasse o barulho de tambor iria colocar fogo na casa – além de xingamentos – chamou mãe Efigênia de ‘macaca’, ‘macumbeira’, ‘nega beijuda’ e ‘puta’. Outros momentos de ameaça por parte desse vizinho também ocorreram e esse conflito entre Mometu Muiandê e o vizinho não houve um desfecho e ainda está acontecendo. Makota Cássia disse que a última ameaça por parte do vizinho a sua mãe ocorreu no mês de julho de 2017, quando ele se irritou com o carro de um filho de santo, que parou na porta do terreiro e supostamente levantou poeira.

As consequências dessas ameaças tanto para mãe Efigênia, para Makota Cássia quanto para os filhos de santo de *Manzo Ngunzo Kaiango* são nefastas e mãe Efigênia e Makota Cássia declararam profundos receios e medos em relação ao futuro, uma vez que, depois da primeira ameaça do vizinho, evitou-se deixar mãe Efigênia sozinha na casa de Santa Luzia, sendo ela, a partir de então, acompanhada por um filho e um neto.

Novamente, neste caso, percebe-se que o preconceito e a discriminação religiosa estão interseccionados com outros tipos de preconceito e discriminação, como o racismo e o machismo. O vizinho de Mametu Muandê em Santa Luzia se incomodou com o ato dos religiosos em catar folhas para os rituais religiosos afro-brasileiros e também com a possibilidade do toque dos atabaques, deixando claro o seu preconceito em relação a essas religiões. Além disso, xingou a mãe Efigênia de ‘macaca’, externalizando o seu preconceito étnico-racial e de ‘‘nega beijuda’ e ‘puta’, externalizando também o seu machismo para com as mulheres. Portanto, imbutido com o preconceito e discriminação às religiões afro-brasileiras, se encontram também outras modalidades de preconceito e discriminação, sobretudo o racismo, que está intimamente interseccionado com a categoria religiosa afro-brasileira.

Por fim, percebe-se que as vivências cotidianas das múltiplas formas de violência – tanto simbólica quanto física – sofridas pelas pessoas da comunidade de *Manzo Ngunzo Kaiango*, que professam a sua fé nas religiões afro-brasileiras, interferiram diretamente nos processos de interação social das mesmas. Seja no espaço público da rua e do bairro, ou na relação e atuação do poder público, a comunidade de *Manzo*, ao longo de sua história, sofreu com perseguições e violências de vários tipos.

Apesar dos mecanismos legais instituídos na sociedade brasileira, como os dispositivos encontrados na própria Constituição Federal Brasileira de 1988, como o artigo 5º, inciso VI, que assegura a liberdade de crença e o livre exercício de culto, a lei federal 1135/2007 bem como a lei ordinária 7716/1989, mais conhecida como Lei Caó, as quais têm por objetivo combater a intolerância religiosa, percebe-se que o preconceito, a discriminação e a violência contra os símbolos religiosos afro-brasileiros e seus adeptos permanecem. Tal como falado por Makota Celinha na Audiência Pública na ALMG no dia 26 de setembro de 2017:

“Eu fico maravilhada com a quantidade de legislação que nós temos, e que deveria servir para nos proteger; no entanto, elas não servem para nos proteger, porque no nosso país a justiça não é cega, ela é caolha e ela enxerga o que lhe interessa e nós não interessamos ao Estado e a essa situação que está colocada em nosso país. Porque se eu for olhar do ponto

de vista da legislação, não precisaria de nada, tínhamos tudo, porque a lei é maravilhosa, ela é linda, mas o problema é que ela é quase só pra inglês ver. (...) Nós não precisamos de mais leis para nossa religião, nós precisamos é que elas se cumpram”. (Makota Celinha, presidente nacional do CENARAB, fala aberta na Audiência Pública na ALMG, 26 de setembro de 2017).

3.2 O caso do Centro Espírita Ilê Axé Sangô

O caso do Centro Espírita *Ilê Axé Sangô* configura um claro exemplo de conflito que envolve as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade. O confronto não se restringe apenas ao campo religioso, mas envolve também outros setores – como o poder judiciário e o legislativo – que adentraram no conflito.

O conflito em questão se iniciou na via jurídica em janeiro de 2015, quando um casal de vizinhos do *Ilê Axé Sangô* acionou o Ministério Público de Minas Gerais, denunciando o terreiro por perturbação do sossego e poluição sonora devido ao barulho decorrente das suas atividades religiosas. Com mais de 50 assinaturas de vizinhos do *Ilê Axé Sangô*, foi apresentado pelo casal um abaixo-assinado no dia 30 de janeiro de 2015 ao MPMG, com pedido de “suspensão e dissolução do Centro Espírita” (Inquérito Civil Público nº MPMG-0245.15.000031-4). A partir de então se iniciou uma longa jornada de contenda envolvendo o *Ilê Axé Sangô* e o casal de vizinhos.

O *Ilê Axé Sangô* é liderado pelo *babalorixá* Luiz de *Oxossi* e se localiza no bairro São Benedito, na cidade de Santa Luzia, a qual pertence a região metropolitana de Belo Horizonte e conta com 218.897 habitantes, segundo a estimativa do IBGE para 2017. Tomei conhecimento do conflito em questão em agosto de 2017, quando o caso ganhou grandes repercussões, e desde então iniciei uma saga a procura dos representantes do terreiro, não obtendo sucesso. Tal como bem explicitado por Silva:

“Coisas maravilhosas que qualquer iniciante deve saber quando vai a campo [das religiões afro-brasileiras]: Ele deve saber que quando ele ligar para um pai-de-santo para marcar uma entrevista, vão fazer você ligar cinquenta vezes para marcar. Porque o pai-de-santo vai estar ocupado, matando, sacrificando, atendendo, ele não pode falar com você porque ele está descansando, ele quer saber quem você é, de onde você é. Você fica falando com um assistente durante quinze dias. Depois de quinze dias ele defere uma entrevista para você... Aí você vai lá e espera quatro horas sentado na parte de fora da casa. (O que eles não sabem é que a gente fica observando a clientela enquanto isso). Nada se perde numa tese, como diz Umberto Eco; até o tempo da sala de espera serve... Depois ele vai lá rapidamente e diz: “Desculpa que eu não posso te atender, que estou ocupado, vem numa festa que vai ter no sábado”. [O pesquisador vai no sábado mas entrevista não é feita]. E aí ele combina que você pode ir durante a semana e se você for muito legal ele vai te dar uma entrevista, onde ele vai mentir descaradamente durante duas horas na sua fita” (Silva, 2000: 43).

Encontrei com o pai Luiz, liderança religiosa responsável pelo terreiro, por duas vezes: no dia 22 de agosto de 2017 durante o *ato público em defesa das tradições de matriz africana* de Santa Luzia e na Audiência Pública na Assembléia Legislativa, no dia 26 de setembro de 2017. Durante o ato público em Santa Luzia não tive oportunidade de conversar com o pai Luiz, mas na Assembléia Legislativa me apresentei a ele, expus sucintamente a pesquisa e pedi o contato dele para agendarmos uma conversa com mais calma. Ele me passou o número de celular dele; no entanto, desde o mês de outubro liguei insistentemente para o número, que estava desativado. Tentei por várias vezes em outubro e novembro contactar com ele sem lograr êxito, acionando, inclusive, minha rede de relações dentro do Candomblé a fim de obter um novo número de telefone do pai Luiz. Tendo em vista o prazo de entrega da dissertação e a necessidade de encerrar o trabalho de campo e a coleta de dados para a escrita da dissertação, fui no dia 18 de novembro pessoalmente ao endereço do terreiro procurar pela liderança do *Ilê Axé Sangô*, em Santa Luzia. O *Ilê Axé Sangô* se localiza em um bairro de casas simples e ao encontrar o local do terreiro, bati várias vezes no portão, chamando atenção dos vizinhos de frente, que me informaram não ter ninguém no momento. Aproveitando a ocasião, conversei um pouco com o vizinho de frente ao terreiro, que se mostrou muito solícito. Antes mesmo de eu perguntar, o vizinho me falou que ali funcionava um “centro de macumba” mas que tinha algum tempo que as atividades estavam paradas. Perguntei quem residia no local e qual o melhor horário para encontrar os moradores e ele me disse que o residente e também proprietário do imóvel era Ailton e que o pai Luiz não morava no local. Agradei a cordialidade e fui embora lamentando intimamente pelo vizinho não ter o número de telefone de ninguém do terreiro. Em frente a casa do vizinho havia uma placa pequena com os seguintes dizeres: “aqui tem célula”. No início de dezembro fui de novo a Santa Luzia a procura de algum contato com membros do *Ilê Axé Sangô*, não encontrando ninguém. Dessa vez, me informaram que o residente e proprietário do imóvel, Ailton, estava viajando. No dia 18 de janeiro, retornei ao *Ilê Axé Sangô* e tive uma enorme surpresa desagradável: ao me ver chamar com força no portão do terreiro, o vizinho da frente novamente saiu na porta e me disse que Ailton havia falecido há poucos dias. Em meio ao choque da notícia, perguntei se ele sabia informar o contato de alguém que frequentava o terreiro; o vizinho então indicou uma mulher com um comércio no bairro que tinha o contato do pai Luiz. No mesmo dia encontrei a mulher e ela me deu o novo número do pai Luiz. Depois de muita insistência e tentativa, pai Luiz atendeu o telefone.

Comentei com ele o quanto fora difícil contactá-lo e ele me disse que estava afastado das atividades e que estava passando por um momento de depressão. Pedi para conversarmos pessoalmente sobre o caso do terreiro dele pois queria ouvi-lo; ele disse que iria pensar e me retornava. No entanto, dada a urgência do prazo e o desgaste psicológico passado por pai Luiz tanto por causa do conflito com os vizinhos como pela morte recente de Ailton, não consegui nem uma conversa pessoalmente nem a concessão de uma entrevista. Dessa forma, para descrever e analisar o caso do *Ilê Axé Sangô*, utilizei as informações que constam no Inquérito Civil Público nº MPMG-0245.15.000031-4, os depoimentos públicos proferidos por pai Luiz tanto no *ato público em defesa das tradições de matriz africana* de Santa Luzia e na Audiência Pública na Assembléia Legislativa, além do depoimento de Makota Celinha, presidente do CENARAB, que auxiliou o terreiro e seus dirigentes nesse conflito.

O TAC – Termo de Ajustamento de Conduta: entendendo o caso do Ilê Axé Sangô

“Além dos casos em que essa violência se manifesta materialmente – violência contra espaços de culto e contra as pessoas que os frequentam – a intolerância contra religiões de matriz africana também se expressam de outros modos, muitas vezes sob a forma de proteção a outros bens jurídicos igualmente tutelados pelo direito constitucional brasileiro; ela se oculta, por exemplo, sob o discurso da poluição sonora provocada pela utilização de tambores durante as práticas litúrgicas” (Promotora Nívea Mônica da Silva, Nota Técnica do CAODH⁴⁹ N°001/2016).

Conforme exposto acima, em 2015, através de um abaixo-assinado contendo mais de 50 assinaturas de vizinhos do *Ilê Axé Sangô*, foi aberto pelo Ministério Público de Minas Gerais um Inquérito Civil Público (nº MPMG-0245.15.000031-4), denunciando perturbação do sossego e poluição sonora por parte do terreiro. De acordo com o processo, foram expedidas três notificações ao proprietário do imóvel onde se localiza o terreiro *Ilê Axé Sangô* (12/03/2015, 12/05/2015, 17/06/2015), sendo que após três tentativas de entrega de cada notificação não foi encontrado ninguém⁵⁰. Após a quarta notificação do MPMG que o *Ilê Axé Sangô* e o proprietário do imóvel Ailton foram notificados das denúncias dos vizinhos, no dia 19/06/2015. O proprietário do

⁴⁹ CAODH – Centro de apoio operacional das promotorias de justiça de defesa dos direitos humanos, apoio comunitário e controle externo da atividade policial.

⁵⁰ Ressalto que a dificuldade em encontrar membros do terreiro *Ilê Axé Sangô* não foi só minha, mas também do MPMG.

imóvel, Ailton, foi prestar declaração ao MPMG no dia 08/07/2015 e nesse mesmo dia foi celebrado entre o MPMG e Ailton um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC).

De acordo com esse TAC, Ailton, como representante do *Ilê Axé Sangô*, se comprometeu a apresentar em 90 dias uma vistoria do corpo de bombeiros no local, bem como alvará de funcionamento na prefeitura de Santa Luzia, com a consequência de, caso não apresentasse, interromper as atividades do terreiro; manter a emissão de som em nível máximo de 55 decibéis no período diurno e 50 decibéis no período noturno, sendo que em caso de descumprimento, se comprometeu a fazer um projeto de isolamento acústico; além disso, o não cumprimento de qualquer obrigação assumida implica multa diária de R\$100,00 (cem reais).

O Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) é um mecanismo extrajudicial previsto no ordenamento jurídico brasileiro e um instrumento muito usado no campo ambiental para resolução de conflitos. Zucarelli (2006) em sua dissertação de mestrado analisou o TAC firmado entre o MPMG e a CEMIG para garantir os direitos dos atingidos pelo empreendimento hidrelétrico no âmbito do licenciamento ambiental da usina de Irapé, no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais. Segundo ele,

“O TAC foi instituído pela lei 7.347/85 com redação dada pela lei 8.078 de 11 de setembro de 1990. Esta confere aos órgãos públicos o poder de obter “um compromisso de ajustamento de conduta às exigências legais” daqueles que estejam atuando ou com possibilidade de atuar em descompasso com as regras de proteção dos direitos transindividuais.

Pela interpretação jurídica, a eficácia deste documento estaria no título executivo extrajudicial, ou seja, com a manifestação expressa do devedor reconhecendo sua responsabilidade em cumprir o ordenamento, poderia ser suprimida a necessidade da ação de conhecimento pelo juiz. Dessa maneira, o TAC possibilitaria não só combater a demora intrínseca da atividade judicial, como também prestar uma tutela adequada através da ação de execução” (Zucarelli, 2006: 115).

Segundo a análise de Zucarelli, no caso do licenciamento ambiental para a construção da hidrelétrica de Irapé, no Vale do Jequitinhonha, o TAC firmado em 2002, assim como outras medidas mitigadoras, serviu como “mecanismos flexibilizadores do licenciamento ambiental” (2006: 16). Para a celebração do TAC entre a CEMIG e o MPMG, o autor relata uma intensa negociação entre os envolvidos – os atingidos pela hidrelétrica, o empreendedor CEMIG e o Ministério Público como mediador. De acordo com Zucarelli, foram quase 60 dias de negociação:

“com a assinatura do Termo de Ajustamento de Conduta, a garantia do cumprimento da legislação ambiental passou, assim, a ser ‘supervisionada’ pelo MPF. Enfim, concedeu-se a LI [Licença de Instalação da Hidrelétrica de

Irapé] e depois de cinquenta e nove dias de intensa negociação, assinou-se um 'acordo entre as partes' com a mediação do MPF” (Zucarelli, 2006: 108).

Da mesma forma, Papatella (2016) analisou o TAC firmado em 2012 entre o MPMG e a mineiradora Manabi S.A no âmbito do Licenciamento Ambiental do Complexo Minerário da Manabi S.A. e constatou que esse termo foi feito com muita negociação entre o Ministério Público e os empreendedores, não obstante a pouca participação dos atingidos pelo empreendimento minerário. Além disso, Papatella ressalta que o uso do TAC pelo Ministério Público ratifica o *status quo* e faz parte de “medidas mitigadoras”, dentro de um contexto de

“crescente esforço de criação de projetos voltados para a disseminação de tecnologias [estratégicas] de resolução de conflitos ambientais que buscam retirar tal debate da esfera pública destinando os conflitos a um tratamento despolitizado e despolarizado, voltado ao acordo direto entre os agentes neles diretamente envolvidos” (Papatella, 2016: 35).

Portanto, tanto Zuquelli (2006) quanto Papatella (2016) chamam atenção para a natureza “negociativa” do TAC nos licenciamentos ambientais, o que não ocorreu no TAC assinado por Ailton, representante do *Ilê Axé Sangô*. Conforme visto acima, no mesmo dia em que Ailton foi no MPMG prestar esclarecimentos (dia 08/07/2015), houve a celebração do TAC, o que ocorreu de forma imediata e sem negociações. O pouco diálogo que houve para a celebração do TAC ficou explícito pois em fevereiro de 2016 Ailton procurou o CAODH (Centro de apoio operacional das promotorias de justiça de defesa dos direitos humanos, apoio comunitário e controle externo da atividade policial), órgão do MPMG responsável pela área dos direitos humanos. Segundo o termo de declaração dado por Ailton ao CAODH e anexado ao processo do Inquérito Civil, ele

“assinou o termo (TAC) sem os devidos esclarecimentos a seu respeito e, que não possui condições financeiras para a realização das obras (no Centro Espírita) necessárias à sua adequação aos termos pontuados no TAC. (...) No mesmo dia em que compareceu na Promotoria de Justiça foi convencido, ou seja, levado a assinar um termo de ajustado de conduta sem que tivesse um esclarecimento mais detalhado das obrigações que estava assumindo com a assinatura de tal termo (TAC)” (Inquérito Civil Público nº MPMG-0245.15.000031-4).

Após essa declaração, a coordenadora do CAODH, promotora Nívea, redigiu uma nota técnica (Nota Técnica do CAODH N°001/2016, de 9 de junho de 2016) aos membros do MPMG esclarecendo as especificidades das religiões afro-brasileiras e com diretrizes para tratar de casos conflituos que as envolvem. Segundo ela, nos conflitos

que envolvem religiões afro-brasileiras o discurso da perturbação sonora escamoteia a intolerância religiosa para com essas religiões:

“Inúmeros casos de judicialização de conflitos envolvendo as religiões de matriz africana estão situados neste quadro normativo: de um lado se encontra a liberdade de culto, e de outro o direito a um meio ambiente livre de poluição sonora. Entretanto, dificilmente se alcança o cerne desses conflitos, pois não é praxe investigar e enfrentar sua real motivação, que uma análise mais detida indica ser a intolerância religiosa, comumente travestida no discurso da perturbação sonora.

Um ambiente ecologicamente equilibrado, direito no qual se apoiam alguns grupos para justificar suas condutas denunciativas, deve ser interpretado em seu exato sentido, e não servir de instrumento para encobrir atos de intolerância religiosa” (Nota Técnica do CAODH N°001/2016, *in* Inquérito Civil Público nº MPMG-0245.15.000031-4).

Depois dessa nota técnica, Ailton, proprietário do imóvel onde se localiza o *Ilê Axé Sangô*, juntamente com pai Luiz e um advogado, foram ao MPMG e tiveram uma reunião no dia 21 de março de 2017, onde também se encontrava o vizinho nomeado como responsável no processo como parte interessada. Ficou acordado entre as partes os seguintes pontos: as atividades do terreiro se limitariam às quartas-feiras no horário das 19:00 às 22:00 e um único sábado por mês, entre 15:00 e 20:00; a utilização de um único atabaque para as atividades religiosas; elaboração do projeto de isolamento acústico em 60 dias e execução do projeto de isolamento acústico em 270 dias. Essa foi a última movimentação no processo do Inquérito Civil Público.

Gostaria de ressaltar algumas questões sobre esse caso. Primeiro, a pouca participação dos fiéis do *Ilê Axé Sangô* no processo e mesmo do proprietário do imóvel, Ailton, e também do sacerdote pai Luiz. Diferentemente daquilo colocado no Inquérito Civil Público, não se trata de um debate privado entre dois vizinhos; o *Ilê Axé Sangô*, assim como qualquer religião afro-brasileira, envolve uma comunidade de culto, o que foi solenemente ignorado. Além disso, em todo o processo, os componentes religiosos e as especificidades das religiões afro-brasileiras foram sucumbidas. O conflito em questão, que está envolvido de cunho religioso, foi tratado como um conflito ambiental. Com termos técnicos, o MPMG tratou a questão conflitiva classificando o som dos atabaques como um impacto ambiental, sem considerar as especificidades étnico-religiosas das religiões afro-brasileiras e a centralidade dos atabaques, das músicas e das danças aos cultos.

No entanto, esse caso do *Ilê Axé Sangô* não foi o único a ter uma intervenção do Ministério Público em suas atividades religiosas. Em sua tese de doutorado, Fonseca

(2011) também relata um caso de denúncia ao Ministério Público de um terreiro onde supostamente esraria acontecendo “pederastia” e relata o desfecho:

“Contou-me o pai-de-santo Lima, que no ano de 2007, o promotor da cidade [de Guarabira] estivera em seu terreiro por receber denúncia acerca da prática de ‘pederastia’. Por conta dessa alegação o sacerdote, segundo a Justiça, deveria fazer um Termo de Ajustamento de Conduta e impedir a entrada de homossexuais no culto. Ao assistir o culto, o promotor mudou a concepção previamente estabelecida e comentou sobre a lisura e respeitabilidade ali encontrada” (Fonseca, 2011: 103).

No caso do *Ilê Axé Sangô*, devido ao desgaste provocado pelo Inquérito Civil Público, que perdura desde 2015, somando-se a morte de Ailton em janeiro deste ano, pai Luiz entrou em depressão, e desde a reunião ocorrida no MPMG em 21 de março de 2017, o terreiro não tem suas atividades religiosas regulares. Atualmente, tal como me informado via telefone por pai Luiz, o *Ilê Axé Sangô* se encontra de luto e de portas fechadas.

Acredito que o caso do *Ilê Axé Sangô* é um rico exemplo daquilo que Talal Asad aponta como “abribuição secular de motivações religiosas” (*apud* Giumbelli, 2008: 81). Tal como colocado por esse antropólogo, o secularismo e modernidade não são antagônicos, sendo que tanto a “religião” quanto o “secular” fazem parte da modernidade e o Estado-nação tem um papel crucial nisso. Portanto, entre Estado e religião não há necessariamente um muro que impede as relações mas sim fronteiras, sendo que diferentes religiões têm acessos diferentes ao aparato estatal. No caso do *Ilê Axé Sangô* percebe-se o pouco acesso dos seus fiéis e dirigentes à instância jurídica.

Capítulo 4 – Formas de reação e legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana

Frente a esse cenário de múltiplas discriminações, preconceitos e violências operadas contra as religiões afro-brasileiras, este capítulo pretende analisar as reações a esses ataques e as tentativas de legitimação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana. Basicamente se pretende analisar os diferentes agenciamentos religiosos afro-brasileiros no espaço público da capital mineira e sua região metropolitana.

A literatura acadêmica sobre as reações das religiões afro-brasileiras surge juntamente com as análises sobre os ataques neopentecostais a essas religiões. Alguns autores que tiveram como objetos de pesquisa os neopentecostais⁵¹ ao analisarem as atitudes belicosas dessas igrejas para com as religiões afro-brasileiras, se atentaram também às reações por parte das religiões afro-brasileiras a esses ataques. No entanto, foi no fim da década de 1990, sobretudo protagonizado pelo artigo de Ari Pedro Oro (1997) intitulado “Neopentecostalismo e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, que as atitudes dos religiosos afro-brasileiros frente às ações ofensivas neopentecostais se tornam, realmente, foco das análises. Tal como escreveu Mariz:

“A maior originalidade deste texto [de Oro (1997)] é estudar a atitude dos membros da religião afro-brasileira em relação a esta guerra. Diferentemente dos demais autores, que até então estudaram o tema, Oro não restringe sua análise aos neopentecostais, aqueles que estão na ofensiva desta guerra. Vai mais além, e se pergunta: por que a reação dos membros da religiões afro-brasileiras aos ataques que vem sofrendo é relativamente débil?” (Mariz, 1997: 96).

Neste texto de Oro (1997), ele aponta para uma “fraca reação”, “silêncio” e “respostas pálidas” das religiões afro-brasileiras em vista dos ataques das igrejas neopentecostais, estando esse grupo na “inércia” (Oro, 1997: 22) e sinaliza algumas justificativas para isso. Primeiramente, as “pálidas respostas” das religiões afro-brasileiras se devem ao fato de que elas são religiões centradas no indivíduo e pouco institucionalizadas, além de muitos sacerdotes não se sentirem “pessoalmente atingidos pelos ataques”. Além disso, Oro cita o histórico de estigmatização, preconceitos e repressões pelos quais as religiões afro-brasileiras passaram, estando esse passado “na memória coletiva dos adeptos” (1997: 23), o que contribui para a manutenção “do atual

⁵¹ Como, por exemplo, Ricardo Mariano, Ari Pedro Oro, Vagner Gonçalves da Silva, Cecília Mariz, entre outros.

ethos dos seus membros”. Outra justificativa colocada pelo autor para a pouca mobilização dos religiosos afro-brasileiros se deve ao fraco poder político dessas religiões na sociedade brasileira. Por fim, há a própria estrutura dessas religiões, que não possuem uma hierarquia ou instituição religiosa com poder de aglutinar e centralizar os terreiros: “Em termos organizacionais trata-se de uma religião que possui uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si” (Oro, 1997: 25). O artigo termina concluindo que o conflito entre igrejas neopentecostais e religiões afro-brasileiras acaba por evidenciar essas últimas e contribuir para a sua institucionalização.

Muitas críticas foram feitas a esse artigo de Oro (1997), sendo uma delas vinda da própria Mariz (1997), que apesar de ter reconhecido os méritos inovadores do texto, discordou de algumas justificativas apresentadas por Oro para a “inércia do povo de santo”. O principal ponto de discordância apontado por Mariz em relação às justificativas de Oro para as reações das religiões afro-brasileiras se refere ao histórico de perseguição e estigmatização dessas religiões na sociedade, acrescida à fragilidade política e social. A autora ressalta que os estigmas e perseguições às religiões afro-brasileiras não explicam a fraca reação desses religiosos, uma vez que o próprio cristianismo e outras denominações evangélicas nas suas origens foram perseguidos e desenvolveram outras estratégias de legitimação diferentes da aparente inércia. Assim, Mariz sugere que a aparente fraca reação das religiões afro-brasileiras se deve mais a sua idiosincrática cosmovisão do que a sua situação socio-política: “Por isso neste aspecto, tendo a discordar de Oro e sugiro que a aparente inércia do povo de santo em relação aos ataques dos neopentecostais se explica mais por sua cosmovisão do que por sua fragilidade política e social” (Mariz, 1997: 102).

Acredito que classificar as ações das religiões afro-brasileiras frente aos ataques sofridos, sobretudo pelos neopentecostais, como “fraca reação”, “silêncio”, “inércia” e “respostas pálidas”, tal como o fez Oro (1997), é desconsiderar uma relação de poder extremamente desigual entre duas religiões e medir com desproporcionalidade as ações de ambas. Tal como será exposto neste capítulo – dentro de seus limites e proporções – as religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana têm se articulado e engajado na luta contra as violências e discriminações sofridas. Indo na contra-mão do que expôs Oro (1997), Silva (2004), ao analisar as reações das religiões afro-brasileiras, considera a discrepância entre os poderes das igrejas neopentecostais – as quais

conquistaram meios de comunicação e poder político – e as religiões afro-brasileiras e sinaliza para um crescimento da organização dessas religiões:

“as reações dos religiosos afro-brasileiros e de seus aliados, que eram quase insignificantes há duas décadas, têm crescido, mas ainda estão muito longe de representar um movimento articulado que faça frente à organização dos evangélicos, que cada vez mais se empenham em ocupar espaços estratégicos nos meios de comunicação e nos poderes Legislativo e Executivo” (Silva, 2004: 220).

Silva (2004) cita ações e estratégias desenvolvidas pelas religiões afro-brasileiras frente a “intolerância religiosa”: a eleição do deputado estadual e umbandista Átila Nunes na década de 1980 para a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro; ações judiciais e processos movidos por religiosos afro-brasileiros contra pastores e suas igrejas, com importante atuação e apoio do Ministério Público⁵² e que obtiveram resultados, como o processo sobre o programa *Ponto de Luz*, da Igreja Universal do Reino de Deus, que teve seu horário de exibição alterado e proibidas as referências pejorativas às religiões afro-brasileiras; a articulação das várias vertentes religiosas afro-brasileiras, como o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, iniciado em 2000, na Bahia, unindo tanto a Federação Baiana de Culto Afro, com a Universidade da Bahia e o programa Egbé – Territórios Negros e em São Paulo o Instituto da Tradição e Cultura Afro-brasileira (Intecab) e a Comissão de Assuntos Religiosos Afrodescendentes; além da busca de apoio no movimento ecumênico, onde as religiões afro-brasileiras podem encontrar apoio de outras religiões, incluindo as evangélicas, que discordam dos ataques promovidos por denominações preconceituosas.

Portanto, percebe-se que as religiões afro-brasileiras não permanecem na “inércia” frente aos ataques recebidos: elas se articulam, acionam a justiça e variados atores sociais, utilizando as ferramentas disponíveis para se defenderem e se legitimarem. O próprio Oro (2007), dez anos depois, revisou o seu artigo “Neopentecostalismo e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, dando maior visibilidade às reações mobilizadas pelas religiões afro-brasileiras. Nas palavras do autor: “No entanto, se, por um lado, há um certo imobilismo no campo afro diante da intolerância iurdiana, por outro, há reações” (Oro, 2007: 53). Algumas ações das religiões afro-brasileiras frente aos ataques neopentecostais são citadas por Oro (2007), como mensagens de protesto remetidas aos dirigentes da Igreja Universal do Reino de

⁵² Silva (2004: 221) cita que de 1997 a 2004 no estado da Bahia houve 200 reclamações e processos deste teor.

Deus; acionamento da instância jurídica – não obstante o pouco sucesso de condenação nos processos movidos pelas religiões afro-brasileiras às igrejas neopentecostais –; criação de comissões, federações e associações visando se opor à virulência dos ataques neopentecostais – como ocorreu no Rio Grande do Sul com a fundação da Comissão de Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CDRAB) no ano de 2002 –; e a tentativa de inserção na arena política, como ocorreu nas eleições municipais de 2004 em Porto Alegre, quando três candidatos a vereadores da Câmara Municipal se declararam publicamente como sacerdotes de religiões afro-brasileiras.

Vale ressaltar que, apesar das reações das religiões afro-brasileiras existirem e não serem “pálidas” nem “fracas”, as dificuldades enfrentadas pelos adeptos dessas religiões são muitas e vem de fatores tanto internos, próprios das religiões afro-brasileiras – como sua organização e cosmologia – quanto externos – derivados do contexto socio-cultural brasileiro. Oro (1997) cita algumas dificuldades de reação aos ataques neopentecostais por esse grupo religioso. Primeiro, as religiões afro-brasileiras são “fortemente centradas no indivíduo”, tendo como consequência uma desmobilização da religião como um todo, fazendo com que os ataques feitos pelas igrejas neopentecostais aos símbolos, entidades e terreiros das religiões afro-brasileiras não atinjam pessoalmente todos os seus membros. Além disso, conforme a cosmologia afro-brasileira, a reação virá das próprias entidades e divindades das religiões:

“há no âmbito das religiões afro-brasileiras um sentimento de que as próprias entidades, no momento certo e oportuno, saberão responder à altura e dar o troco às agressões de que agora são vítimas. Como ocorreu no passado, com as perseguições, estigmatizações e preconceitos, e que foram momentos superados, pois a religião se manteve forte, malgrado toda a intolerância histórica. O mesmo pai-de-santo acima mencionado, Aristides Mascarenhas, diz a esse propósito: ‘Nós já resistimos a coisa muito pior e estamos aqui até hoje’” (Oro, 2007: 50).

Ademais, conforme já tangenciado, a própria característica organizacional dos grupos religiosos afro-brasileiros, com terreiros autônomos e rivais entre si, não havendo uma hierarquia religiosa com poder centralizador e aglutinador, dificulta a possibilidade de vínculos associativos sólidos, tendo como consequência um campo religioso extremamente fragmentado e competitivo. Tal como escreve Oro: “Até certo ponto, a autonomia [dos terreiros afro-brasileiros] provoca a concorrência e desfavorece a união. Nem mesmo a possibilidade de eleger um inimigo comum, como a Iurd, os une” (2007: 51).

Por fim, deve-se levar em consideração como grande dificuldade de reação das religiões afro-brasileiras frente aos casos de violência, preconceito e discriminação que sofrem, a baixa legitimidade que essas religiões possuem na sociedade brasileira, tendo como consequência o fraco apoio obtido nos meios político, jurídico, religioso e midiático. O baixo grau de legitimidade e visibilidade social das religiões afro-brasileiras interfere nas reações frente à violência, preconceito e discriminação desse seguimento religioso. Tal como colocado por José Jorge de Carvalho (1999), a inserção das múltiplas religiões na sociedade nacional ocorreu de formas diferentes e depende de fatores variados, sendo que, devido ao seu histórico de perseguições e estigmatização, as religiões afro-brasileiras têm pouca representatividade social na arena pública. Da mesma forma, tanto Giumbeli (2008) quanto Montero (2006), ao fazerem um análise do processo de formação do espaço público brasileiro, apontam que o debate sobre liberdade religiosa na incipiente república tinha como único modelo a Igreja Católica, a qual gozava com exclusividade do *status* de religião, uma vez que outras práticas religiosas – como, por exemplo, as indígenas e afro-brasileiras – eram classificadas como “magia” e “curandeirismo”. Essas outras práticas religiosas, como as religiões afro-brasileiras, tiveram que se adequar e utilizar de estratégias para se legitimarem frente a Igreja Católica, tornando famosa uma frase de Giumbelli sobre o Código Civil de 1917, que segundo ele

“versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ que desfrutaria ‘a religião’ (Giumbelli 2002:276). Ou seja, sua referência era a Igreja Católica e um catolicismo eclesial, sobre os quais não havia dúvidas sobre seu estatuto de ‘religião’” (Giumbelli, 2008: 84).

A seguir serão apresentadas duas estratégias usadas pelas religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana para se legitimarem e lidarem com as violências, preconceitos e discriminações pelas quais passam: a articulação com o *movimento negro*, que culminou com a criação do CENARAB - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira e se expressa também nas políticas públicas de igualdade racial; e a articulação das religiões afro-brasileiras com a *ideia de cultura e de patrimônio cultural*, que teve a sua expressão no primeiro “*ato público em defesa das tradições de matriz africana*” de Santa Luzia e na festa de *Iemanjá*, na Lagoa da Pampula, ambos em agosto de 2017, além de tombamento de terreiros, tanto a nível federal quanto municipal, que corroboram para a visão das religiões afro-brasileiras como “comunidades tradicionais”. Ressalto que essas estratégias de legitimação e de

apresentação no espaço público que serão descritas aqui se interconectam e são peças de um jogo complexo de construção social, o qual busca inserção social e legitimidade para as religiões afro-brasileiras, e que, além de envolverem conflitos, são compostas por múltiplos atores sociais com discursos e interesses diversos numa teia complexa de relações.

4.1 Aproximação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro: O CENARAB

Imagem 6 – Logotipo do CENARAB



Fonte: Site do CENARAB (<http://www.cenarab.com.br/index.php>) Acesso em 19 de novembro de 2017

O CENARAB – Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira tem, desde o seu nascimento, a marca da união entre as religiões afro-brasileiras e o movimento negro. Fundado em 1991 no primeiro Encontro Nacional das Entidades Negras (ENEN), que ocorreu na cidade de São Paulo, nesses recentes 26 anos de história, o CENARAB tem atuado em defesa dos direitos das religiões afro-brasileiras e contra a “intolerância religiosa” tanto na capital mineira e em Minas Gerais, quanto em outros estados, e também em nível nacional. A atual coordenadora nacional do CENARAB, Makota Celinha, reside em Belo Horizonte, havendo uma grande atuação desta instituição na cidade e sua região metropolitana. De acordo com o *site* do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, o objetivo da instituição é:

“Para o CENARAB, *fortalecer as comunidades tradicionais, impulsando sua organização é a melhor forma de colocá-las na rota da discussão racial*, privilegiando o debate de ideias como forma de eliminar o preconceito que muitos têm destas” (Apresentação, site do CENARAB, grifos acrescidos, disponível em <http://www.cenarab.com.br/>)⁵³.

Neste trecho de apresentação no *site* do CENARAB fica explícito a interface entre o debate sobre questões raciais negras e as religiões afro-brasileiras, chamadas de “comunidades tradicionais”; percebe-se que, mais do que uma associação entre duas agendas políticas e dois atores sociais, a ideia de eliminar o preconceito racial através do fortalecimento e organização das “comunidades tradicionais” está implícito que os terreiros e as religiões afro-brasileiras são locais de resistência negra e de afirmação da identidade étnica-racial dos negros.

A associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro ocorre no Brasil pelo menos desde a década de 1970. Domingues (2007), ao fazer alguns apontamentos históricos sobre o movimento negro no Brasil, divide a trajetória desse movimento em *três etapas: a primeira fase*, que abrange desde o fim da escravidão (1889) até o Estado Novo (1945), quando ocorreu a criação de grupos com diferentes perfis – como clubes, grêmios, associações, etc. – por ex-escravos e seus descendentes em prol a mobilização racial negra. Nesse momento, o movimento negro não possuía um projeto ideológico nem um programa definido. *A segunda fase* do movimento negro no Brasil contempla desde a Segunda República (1945) até os fins da ditadura militar (1978), quando, apesar da grande repressão política devido à ditadura “Varguista”, houve a ampliação das ações do movimento negro, com impulso da imprensa negra e a promulgação da lei Afonso Arinos, primeira lei antidiscriminatória do país, aprovada no Congresso Nacional em 1951. *A terceira fase* do movimento negro vai desde o início do processo de redemocratização (1978), até a República Nova (2000). Domingues ressalta que durante a ditadura militar (1964-1978) o debate sobre a questão racial foi praticamente banido, uma vez que os militares acusavam os militantes negros “de criar um problema que supostamente não existia, o racismo no Brasil” (2007: 111). Na terceira fase do movimento negro no Brasil, houve grande influência da luta pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos e de suas lideranças – como Martin Luther King, Malcon X – e também de seus movimentos, como o Panteras Negras, conforme já apresentado por outros autores (Santos, 2008; Van de Porte, 2012; Costa, 2013;

⁵³ Acesso em 16 de novembro de 2017.

Nascimento, 2017). Além disso, outras características marcam esse período do movimento negro nacional, sendo uma delas a “africanização” do movimento, com o resgate das raízes ancestrais, desencadeando o questionamento de nomes ocidentais como referência as identidades negras e consequente adesão de nomes africanos às crianças negras recém-nascidas; e também um processo de aproximação com as religiões afro-brasileiras, sobretudo com o Candomblé, entendidas como mantedoras da ancestralidade negra. Essa aproximação do movimento negro com as religiões afro-brasileiras a partir da década de 1970 só foi possível pois a influência do marxismo sob o movimento negro, o qual enxergava a religião como alienação, diminuiu. Tal como corroborado por Santos (2008):

“vale ressaltar que, como uma bandeira de luta política, os aspectos que se referem à dimensão religiosa nem sempre foram consideradas relevantes pelo conjunto do movimento social negro, em função de uma base ideológica calcada nos princípios do materialismo dialético” (Santos, 2008: 239).

Dessa forma, tal qual posto por Domingues (2007), nas duas primeiras fases do movimento negro no Brasil, houve a predominância do cristianismo e já nessa terceira fase, sobretudo a partir da década de 1970, o imperativo dos novos membros do movimento era a filiação às religiões afro-brasileiras:

“Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral” (Domingues, 2007: 116).

A associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro também foi objeto de análise de Nascimento (2017). De acordo com essa autora, tal qual relatado por Domingues (2007), houve uma mobilização nacional do movimento negro na década de 1970, enxergando nas religiões afro-brasileiras, principalmente no Candomblé, um lugar de reconhecimento e reencontro com os laços da África, tendo como consequência, portanto, uma associação dos movimentos negros com terreiros como uma busca por ancestralidade. Para a autora, as religiões afro-brasileiras se tornaram base para a construção da identidade negra e ingressaram nas mobilizações do movimento negro, pautando sua agenda política, articulando a luta contra o racismo com a valorização das religiões afro-brasileiras e na luta contra intolerância religiosa:

“É, portanto, como corolário do processo de consolidação de uma nova identidade social e cultural para o negro brasileiro que a pertença, ou pelo menos proximidade, com as religiões afrodescendentes passa a ser vista como parte constitutiva do ‘ser negro’. (...) O pertencimento religioso afro-brasileiro, como recorte identitário e reafirmação de marca da ancestralidade africana, apresenta-se no posicionamento público, marcante nos espaços universitários e nas ruas, onde o resgate das africanidades é o mote incorporado nesse período, presente em movimentos contestatários e de afirmação da raça” (Nascimento, 2017: 189).

Van de Port (2012), ao analisar o Candomblé para fora dos terreiros e a inserção desta religião na sociedade baiana em Salvador, cita três circuitos onde os símbolos do Candomblé estão presentes: “a cena homossexual, o discurso ecológico e o movimento negro” (2012: 137). Esse autor tenta responder por que razão grupos com agendas políticas aparentemente divergentes, como o movimento LGBT, o movimento ecológico e o movimento negro, adotam elementos do Candomblé para mobilizar suas causas. No que tange ao “Candomblé em preto” – que se refere à circulação de símbolos do Candomblé no movimento negro – Van de Port também comunga com os outros autores aqui citados, expondo que foi a partir da década de 1970 que houve a possibilidade de aproximação do movimento negro com as religiões afro-brasileiras e essa aproximação se deveu à busca do movimento negro por uma ancestralidade e pelas “verdadeiras raízes africanas”; ou seja, por uma identidade étnico-racial pautada nas religiões afro-brasileiras, consideradas ricos reservatórios da cultura e cosmologia africana:

“Parece razoável sugerir que o potencial político adquirido pelo candomblé não pôde mais ser negado pelos ativistas negros, os quais, de fato, passaram a realizar tentativas de reivindicar o culto como parte, de alguma forma, inalienável da herança afro-brasileira, ao invés de baiana. Além disso, quando lideravam terreiros em Salvador, romperam publicamente com o sincretismo, a fim de restaurar as suas “verdadeiras” raízes africanas (o que aconteceu com a publicação de um manifesto, em 1984), dando visibilidade a um novo sermão do candomblé como um local de resistência africana em ambientes hostis” (Van de Port, 2012: 150).

Dessa forma, a partir dos anos 1970, a afirmação da negritude passou a caminhar lado a lado com a religiosidade afro-brasileira; ou seja, percebe-se um movimento político nascido no movimento negro, no qual a identidade étnico-racial foi ratificada com a aproximação às religiões afro-brasileiras, tendo em vista, sobretudo, uma ancestralidade negro/africana, a qual foi encontrada dentro dos terreiros. (Domingues, 2007; Santos, 2008; Van de Port, 2012; Nascimento, 2017).

O climax da aproximação do movimento negro brasileiro com as religiões afro-brasileiras pode ser visto nas criações de políticas públicas de promoção da igualdade

racial a partir da década 2000, conforme mostra Morais (2012). A criação em 2003 da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) – órgão do poder executivo nacional responsável pela formulação, coordenação e articulação da promoção da igualdade racial –, a instituição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Decreto nº. 4.886) e mais recentemente, em 2010, a criação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº. 12.288), são ações do poder público cujo objetivo principal – a saber, o combate à discriminação racial – contempla também o reconhecimento e proteção das “religiões de matriz africana”. No Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº. 12.288), há um capítulo (capítulo III), com o nome de “Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos”, composto de quatro artigos específico às religiões afro-brasileiras⁵⁴. Em relação à Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Decreto nº. 4.886), um dos seus objetivos específicos é o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros”. Ademais, as políticas públicas para o combate ao racismo em Belo Horizonte também seguiram os contornos nacionais. O Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, de 2009, também inclui as religiões afro-brasileiras como uma forma de combate ao racismo. No eixo do Plano que diz respeito à “Cultura

⁵⁴ “CAPÍTULO III DO DIREITO À LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA E AO LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS RELIGIOSOS Art. 23. 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. Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende: I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins; II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões; III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas; IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica; V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana; VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões; VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões; VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais. Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade. Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de: I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas; II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas; III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público” (Reprodução integral do Capítulo III do Estatuto da Igualdade Racial/Lei nº 12.288).

afro-brasileira”, está previsto “o permanente apoio às religiões de matriz africana e às irmandades e guardas de congadeiros”.

Assim, a partir dos anos 2000, percebe-se que as religiões afro-brasileiras foram incluídas, através do movimento negro, na discussão sobre igualdade racial dentro das políticas públicas de combate ao racismo, tanto em nível nacional quanto nas esferas estaduais e municipais. De forma geral, percebe-se nas políticas públicas de promoção da igualdade racial um pressuposto básico, no qual as religiões afro-brasileiras são associadas automaticamente como expressões cultural-religiosas da população negra, sendo que promover e difundir essas religiões é interpretado como uma luta contra o racismo. Tal como colocado por Moraes:

“Para parte da militância negra, as religiões afro-brasileiras eram um dos símbolos dessa resistência, uma vez que conservaram a cultura negra apesar da repressão sofrida desde os tempos coloniais (NASCIMENTO, 1980; PEREIRA, 2008; CARDOSO, 2001), mas não só isso: os seus locais de culto, os terreiros, se constituíam em centros de luta contra o racismo” (Moraes, 2010: 117).

A aproximação do movimento negro com as religiões afro-brasileiras começou a ocorrer em Belo Horizonte na década de 1980 e seguiu os mesmos formatos de outros estados brasileiros, como na Bahia, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, onde o discurso do movimento negro se pautou em um debate sobre ancestralidade e herança cultural dos negros, sendo os terreiros os locais de resistência dessa cultura e importantes referências identitárias. Santos (2008) aponta dois símbolos religiosos na capital mineira, ambos fundados em 1982 – o monumento de *Iemanjá* na Lagoa da Pampulha e a praça 13 de Maio no bairro Silveira – como sendo frutos do esforço político tanto dos religiosos quanto do movimento negro de Belo Horizonte, uma vez que nos registros oficiais da construção de Belo Horizonte, a participação dos negros foi subestimada e subvalorizada. Segundo o autor, esses monumentos inaugurados na década de 1980 – símbolos da herança africana no Brasil – são importantes referências identitárias dos afro-descendentes em Belo Horizonte:

“Trata-se de uma conquista do segmento religioso de matriz africana que, a partir da década de 80, progressivamente passou a contar com o apoio e mobilização do movimento social negro de Belo Horizonte. Por um lado, esse apoio do movimento social negro às reivindicações do segmento religioso de matriz africana ampliou-se tendo por base o entendimento de que a intolerância religiosa frente aos símbolos e às manifestações da umbanda e do candomblé era decorrente da discriminação racial e do racismo existente na sociedade brasileira. Por outro lado, a militância do movimento negro identificou nas comunidades religiosas de matriz africana um locus de resistência

contra toda política de ‘embranquecimento da raça brasileira’, através da preservação e reinterpretação de importantes códigos da herança africana no Brasil” (Santos, 2008: 243-244).

Ademais, outras ações mostram como a aliança entre o movimento negro e as religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte foi e tem sido frutífera: uma delas foi o *Seminário Tradição dos Orixás, Religião e Negritude*, realizado em 1984, organizado pela mobilização conjunta da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais⁵⁵ e alguns militantes do movimento negro – como um dos organizadores do Seminário Dalmir Francisco –, os quais assumiram o compromisso na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás, em Salvador, no ano de 1983, de realizar um seminário na capital mineira (Santos, 2008; Morais, 2010). Esse seminário, segundo Santos (2008), além de selar a ligação entre o movimento negro e as religiões afro-brasileiras, serviu também para aproximar os poucos intelectuais e pesquisadores que investigavam o campo religioso afro-brasileiro em Belo Horizonte, uma vez que a capital mineira ficou “fora do circuito dos estudos sobre as religiões de matriz africana” (Santos, 2008: 240).

Outro momento emblemático em Belo Horizonte e que também expressa a aliança do movimento negro com o segmento religioso afro-brasileiro ocorreu em 1995, ano do tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, durante o primeiro Festival de Arte Negra (FAN), quando duas comunidades religiosas da capital mineira foram reconhecidas como patrimônio cultural municipal: *Irmandade do Rosário* e *Ilé Wopô Olojukan*. Em um contexto político a nível municipal favorável (refiro-me aqui a eleição do prefeito Patrus Ananias do Partido dos Trabalhadores em 1992, com a vitória da Frente BH-Popular), a Prefeitura de Belo Horizonte, a partir da década de 1990, passou a identificar, reconhecer e divulgar manifestações religiosas afro-brasileiras (Morais, 2010). Assim, devido à sensibilidade municipal às questões raciais e também devido à sensibilidade nacional pela data de comemoração dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares⁵⁶, o primeiro Festival de Arte Negra (FAN) em Belo Horizonte, realizado em 1995, reuniu artistas, intelectuais e estudiosos da África e do Brasil e teve

⁵⁵ Atualmente chama-se Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais.

⁵⁶ Deve-se ressaltar que, por causa dessa data histórica do tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, foram organizados vários movimentos e eventos no Brasil. Costa (2013) cita que em 20 de novembro de 1995, data do tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, o Movimento Negro Unificado (MNU), promoveu a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida”, sendo este o “ponto culminante de uma ampla mobilização dos ativistas anti-racistas observada nos meses anteriores” (2013: 15). Da mesma forma, Sales Jr. (2009: 128) afirma que “em 1995, por conta do tricentenário de morte de Zumbi, os movimentos sociais negros organizaram um grande ato público, o maior dos últimos trinta anos para celebrar a imortalidade de Zumbi e reivindicar políticas públicas para a população negra”.

como discussão, dentre outras pautas, a exclusão da população negra na construção da identidade oficial de Belo Horizonte, culminando com a eleição da comunidade de Congado *Irmandade do Rosário* e do terreiro de Candomblé da nação *Ketu Ilé Wopô Olojukan* para serem tombadas pelo município (Morais, 2010).

A própria criação do CENARAB, na década de 1991, é também outro reflexo da junção das religiões afro-brasileiras com o movimento negro em Belo Horizonte e da efervescência social pós-redemocratização no país. Em entrevista com o Paulo Afonso, um dos fundadores do CENARAB e atual coordenador da área jurídica, advogado, militante no movimento negro e também Ogã confirmado⁵⁷ há 38 anos no Candomblé, ele relatou que a criação do CENARAB ocorreu concomitantemente ao surgimento de outras entidades do movimento negro:

“O que aconteceu, tudo tem seu tempo, sua hora. Na época que a gente estava preparando os 100 anos da Lei Áurea, 1988, houve um boom de entidades do movimento negro surgindo. Havia uma energia que estava permitindo brotar, e a Casa Dandara brotou em [19]87, [19]86... começou em 87, em maio fez a fundação dela e o CENARAB no meio... (...) A minha militância na realidade é uma coisa nata, desde que eu me entendo por gente eu estou sempre brigando (...) E aqui no CENARAB, como eu disse, a gente tava lá naquele auê, tava havendo aquela questão com relação às religiões africanas...” (Entrevista com Ogã Paulo Afonso, 17 de outubro de 2017).

Em 1990, o Encontro Nacional das Entidades Negras, ocorrido em São Paulo, foi o momento apropriado para a criação do CENARAB, uma vez que várias lideranças do país – tanto políticas quanto religiosas – estavam reunidas nesse evento. A atual coordenadora nacional do CENARAB, Makota Celinha, conta como foi a fundação:

“[A fundação foi em] 1991, no primeiro ENEN, Encontro Nacional das Entidades Negras, mas eu não estava na diretoria não. Eu fundei mas agora que é a primeira vez que eu estou na diretoria. A gente propôs com base, fundou, mas eu nunca fui da diretoria... sempre tava junto. Eu sou fundadora. Teve um período aí que a diretoria meio que abandonou, aí eu fiquei por fora, tentando resgatar, resgatar, aí depois que eu fui eleita diretora” (Makota Celinha, diretora do CENARAB, entrevista em 03 de outubro de 2017).

Paulo Afonso, durante entrevista, deu mais detalhes de como os fundadores do CENARAB se organizaram durante o ENEN:

⁵⁷ Ogãs são denominações dos homens que não entram em transe no Candomblé e a iniciação dos ogãs é chamada de confirmação.

“Eu sei que nós fomos pra lá [ENEN] e ficamos sabendo que a APN, Agentes Pastorais Negros, da igreja Católica, estava fazendo uma articulação para saírem lá na parte religiosa com muitas propostas, e as propostas acabariam nos prejudicando. E aí a gente reuniu, tinha a Tita que era de Umbanda lá de Uberaba, reunimos mais o pessoal aqui de Belo Horizonte e fizemos uma reunião onde a Celinha foi uma das protagonistas, a Elza Bibiano muito boa na articulação, aí nós conseguimos criar uma oposição a APN. Aí nós definimos nossas propostas e conseguimos articular dentro do ENEN as nossas propostas e fomos vitoriosos. Isso me parece que foi em novembro de... agora eu não estou lembrando o ano que foi o ENEN, se foi em 88 mesmo ou 89... acho que foi isso, ou 1988 ou 1989. Eu sei que a partir do ENEN que foi final de ano e em janeiro, fevereiro nós reunimos em São Paulo e aí fundamos o CENARAB, deve ter sido mais ou menos janeiro ou fevereiro do ano seguinte do ENEN, no ano de 90 ou 91. E a Sílvia ficou como a nossa primeira presidente e a casa dela lá no Jabaquara ficou sendo a primeira sede, lá no terreiro de Ilé Axé Obá” (Entrevista com Ogã Paulo Afonso, 17 de outubro de 2017).

Ademais, em um artigo focado na história de vida de um ex-vice-presidente do CENARAB e militante do movimento negro no Rio Grande do Sul chamado de Dimitri – nome fictício –, os autores discutem sobre os processos identitários contemporâneos, trânsito religioso e lutas étnico-raciais na democracia brasileira. Com a história de vida de Dimitri, Pedde et al (2011) entram no microcosmo individual para alcançarem o macrocosmo e tal como colocado pelos autores e pelo próprio Dimitri, o CENARAB se configurava como “uma entidade do Movimento Negro”:

*“Como participante da CUT e por recomendação desta, sendo negro, Dimitri foi convidado e tomou parte de discussões sobre preconceito racial, promovidos pela Central Sindical. Engajou-se mais profundamente nesse tema. A partir desse vínculo, foi conduzido para a diretoria do CENARAB (**Centro Nacional dos Religiosos Afro-Brasileiros, que mais tarde alterou seu nome para Centro Nacional de Articulação e Resistência Afro-Brasileira, sem, no entanto, mudar sua sigla**). Dimitri tornou-se vice-presidente da instituição.*

‘O CENARAB, apesar de ser uma entidade das religiões afro, era também uma entidade do Movimento Negro. Basta dizer que a gente teve uma participação bastante grande no Primeiro Encontro de Entidades Negras, que aconteceu em 1990, em São Paulo. Esse encontro teve a participação de 10 mil militantes do Movimento Negro do Brasil todo’” (Pedde et al, 2011: 279, grifos acrescidos).

A partir de então, o CENARAB vem fazendo parcerias tanto com políticos – deputados federais, estaduais e vereadores – como com outras entidades e lideranças do movimento negro e das religiões afro-brasileiras – como o Ivanir dos Santos do Rio de Janeiro, o maior expoente no Brasil na luta contra intolerância religiosa e um dos

criadores da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR)⁵⁸ – extendendo e formatando constantemente a sua rede social, sobretudo voltado às políticas públicas do setor religioso e étnico-racial negro.

Além disso, o CENARAB atende aos casos de intolerância religiosa que a eles chegam, oferecendo assessoria, suporte jurídico e acionamento da rede de contatos. Tal como colocado no *site*: “As lideranças das comunidades tradicionais encontram no CENARAB o espaço de orientação para suas necessidades cotidianas, fundamentação para registros dos templos, apoio nas ações contra atos discriminatórios e preconceituosos”.⁵⁹ Esse apoio às ações contra a “intolerância religiosa” se mostrou contundente tanto no caso do TAC do *Ilê Axé Sangô* em Santa Luzia e como na contenda atual entre Mãe Muiandê e o vizinho evangélico/policial. O CENARAB teve importante atuação nos dois casos, tanto para visibilizá-los na mídia, como para aglutinar os terreiros e religiosos afro-brasileiros em torno de uma pauta comum. Conforme será visto no próximo tópico, o CENARAB participou da organização do primeiro “*ato público em defesa das tradições de matriz africana*” de Santa Luzia, em agosto de 2017, como uma forma de resposta coletiva a esses casos, bem como da festa de *Iemanjá* na Lagoa da Pampulha, além de ter articulado o ônibus de Belo Horizonte para Brasília no pedido de recurso contra o TAC do *Ilê Axé de Sangô* no Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) em 24 de outubro de 2017 e ter feito contato com o renomado jurista das causas negras e afro-religiosas Hédio Silva Jr para defender o caso no CNMP. Nesse sentido, o CENARAB atua como um pólo aglutinador ou força centrípeta dos terreiros belohorizontinos e de sua região metropolitana com grande capital social e simbólico.

Vale ressaltar que além dos dois casos descritos nesta dissertação, o CENARAB também acompanha outros casos de intolerância religiosa, como o caso mais recente ocorrido na região metropolitana de Belo Horizonte e que chamou a atenção na mídia e

⁵⁸ Sobre isso, o Ogã Paulo Afonso diz: “o CENARAB acabou tendo essa pareceria lá com o Rio de Janeiro, a gente tem uma parceria muito boa com o Ivanir, ele tem um suporte muito forte dentro do Rio de Janeiro, tanto que a caminhada que ele faz contra a intolerância lá ele leva milhares de pessoas, e já acho que deve tá na décima oitava, nós fomos agora na última, nós fomos, o Nilmário levou um grupo de religiosos de Belo Horizonte pra lá (...) E o contato hoje nós temos no Brasil todo, no norte do país, teve um encontro no Pará... tem o Gilberto Faria lá na Bahia que é um representante nosso” (Entrevista com Ogã Paulo Afonso, 17 de outubro de 2017).

⁵⁹ Fonte: *site* do CENARAB, disponível em <http://www.cenarab.com.br/>. Acesso em 12 de novembro de 2017.

nas redes sociais⁶⁰: o ataque ao terreiro de Umbanda “Casa Espírita Império dos Orixás de Nossa Senhora da Conceição e São Jorge Guerreiro” na cidade de Mário Campos, em outubro de 2017, quando cinco homens armados, liderados por um policial aposentado, invadiram a propriedade, ameaçaram os moradores e quebraram as imagens do terreiro e seus objetos religiosos. Neste caso, o CENARAB deu orientações e suporte burocrático-jurídico ao terreiro, encaminhando o caso à Defensoria Pública de Minas Gerais. Tal como falado por Makota Celinha sobre as ações do CENARAB:

“T – E as ações do CENARAB, vocês acompanham alguns casos [de intolerância religiosa?]”

M – Todos que aparecerem aqui. Nós só existimos por isso. A defesa intransigente que o CENARAB faz é do direito, a liberdade... a liberdade, ao direito de existir, ao direito de estar ali... nós não discutimos a questão confessional, você tem que lutar em prol de todos... todos pra nós temos direitos. A nossa luta é para fora.

T – E são muitos casos?”

M – Muitos. Muitos assassinatos, em nível de Brasil. Só esse ano foram vários assassinatos de pais e mães de santo” (Makota Celinha, diretora do CENARAB, entrevista em 03 de outubro de 2017.)

No entanto, apesar dos avanços e da atuação do CENARAB tanto em nível nacional quanto em nível local, percebe-se que há dificuldades e desafios próprios do campo religioso afro-brasileiro no que tange à organização dos membros dessas religiões, dos sacerdotes e dos terreiros. O ogã Paulo Afonso relatou que antes da fundação do CENARAB, os candomblecistas de Belo Horizonte não tinham uma associação ou nenhum tipo de órgão, instituição ou entidade que os representassem especificamente – havia a Fereração Espírita Umbandista, porém o foco maior era a Umbanda. Então, entre 1985 e 1986, ele, juntamente com outras lideranças do Candomblé da capital mineira se uniram para fundar a Congregação Mineira de Candomblecistas (COMCAN). Porém, um sacerdote do Candomblé, ao saber da criação da Congregação, questionou a participação de um dos membros, falecido Dorico, argumentando que ele não passou pelo processo iniciático ou que foi feito de forma “errada”, “raspado por um barbeiro lá não sei de qual lugar”, evidenciando um tipo de sociabilidade conflitiva

⁶⁰ Sobre esse caso, Makota Celinha publicou um texto (https://racismoambiental.net.br/2017/11/03/segue-perseguiçao-as-religoes-de-matriz-africana-em-mg-alguem-se-importa/#.Wfzq6b_f38Y.facebook) e a vereadora de Belo Horizonte Áurea Carolina fez um vídeo e postou em sua página oficial do facebook.

própria às religiões afro-brasileiras que dificulta a articulação política do grupo. Tal como detalhado pelo Ogã Paulo Afonso:

“existia, na época, a Federação Espírita Umbandista, só que ela era na época era uma Federação mais olhando a Umbanda. Como a maioria das casas naquela época tinha a parte de Umbanda, tirando talvez ali a casa do Olojukan, talvez uma outra, mas a maioria tudo tinha a parte de Umbanda e de Candomblé, além das que só eram Umbanda. (...) Ai resolvemos que íamos criar uma associação. E ai com 7 pessoas, foi o Willian Brante com a mulher dele, a Leia, o Dorico, com Iyaterê, (...) ai veio o Lauro, eu. E essa primeira reunião nós tivemos 7 pessoas e a gente fez essa reunião inaugural, foi feita lá na Faculdade de Arquitetura, ali próximo à praça Tiradentes. E é interessante que pouco tempo depois eu encontrei na [avenida] Afonso Pena, o Marco Antônio Lodeji, o Lauro estava lá também, ai a primeira coisa que ele me perguntou é o seguinte: vocês vão criar, não sei se ele falou associação, ele falou um nome assim... ai eu falei assim, vamos! [Ele perguntou]: de candomblé?[Respondeu Ogã Paulo Afonso]: Sim! [Londeji perguntou]: Mas vão criar de candomblé com Dorico que não é feito? Eu falei assim: pois é, mas Dorico foi o que trouxe o primeiro atabaque para Belo Horizonte, que foi na casa dele, a primeira vez que cantou angola foi na casa dele, quando surgiu a escola de samba foi ele que trouxe. [Londeji perguntou]: Mas ele foi raspado por um barbeiro lá não sei de qual lugar... Gente, mas acontece o seguinte, Dorico é uma liderança, não pode ser uma pessoa que por uma questão... ele é uma liderança reconhecida! Tinha que estar junto numa hora dessa, porque se você não tiver apoio de uma liderança, como você vai conseguir alguma coisa? Não pode. E ai nessa reunião nós decidimos que íamos criar a COMCAN, a congregação, com esse sentido de tentar unir o pessoal, tentar unir. E ai que nós tivemos a primeira discussão de como seria o nome e surgiu congregação. Congregação Mineira de Candomblecistas – COMCAN. Congregação justamente no sentido de unir esse pessoal” (Entrevista com Ogã Paulo Afonso, 17 de outubro de 2017).

Isso mostra a dificuldade em organizar o campo religioso afro-brasileiro, cuja característica dispersiva, com acirrada competição interna e conflitos endógenos, conforme apontado por vários autores⁶¹, tem sobressaído ao longo do tempo. Tal como escrito por Lima, a própria organização dos religiosos afro-brasileiros pode ser vista como um ato de defesa para este grupo tão disperso:

“A organização da defesa dos religiosos de matriz africana tem ocorrido no sentido de conscientizar seus membros não só a respeito das dificuldades que o grupo enfrenta para se fortalecer, como também sobre a maneira que devem proceder quando atacados” (Lima, 2008: 02).

Por fim, percebe-se que, em Belo Horizonte, o movimento negro – movimento organizado com grande trajetória de luta na esfera pública – e seus militantes

⁶¹ Prandi (1991, 2000); Oro (1997); Leistner (2009)

contribuíram muito para a organização institucional de órgãos representativos das religiões afro-brasileiras na capital mineira, com a criação da extinta Congregação Mineira de Candomblecistas (COMCAN) na década de 1980 e posteriormente na criação do CENARAB na década de 1990 no primeiro Encontro Nacional da Entidades Negras em São Paulo (ENEN).

A narrativa política que articula o movimento negro com as religiões afro-brasileiras – a qual se explicita na criação do CENARAB, na sua apresentação no *site* eletrônico e nas falas de seus fundadores, Ogã Paulo Afonso e Makota Celinha, ambos fenotipicamente negros – tem como pano de fundo a ideia de que as manifestações religiosas afro-brasileiras e sobretudo o Candomblé, são religiões oficiais do povo negro e um depósito de ancestralidade. Da mesma forma, esses argumentos justificam também as ações do governo em promover políticas públicas, sobretudo a partir dos anos 2000, em prol da igualdade racial que abarcam também as religiões afro-brasileiras.

Porém, conforme já problematizado nesta dissertação, desde a década de 1960, as religiões afro-brasileiras deixaram de ser religiões étnicas, específica dos negros, e se tornaram religiões universais, praticadas e abertas a todas as classes sociais, gêneros e raças (Prandi, 2000). De acordo com os dados do Censo 2010⁶², no Brasil, 588.797 pessoas se declararam pertencentes à Umbanda e ao Candomblé, o equivalente a 0,31% da população brasileira. Desse total de fiéis das religiões afro-brasileiras, quase a metade (47,07%, equivalente a 277.150 pessoas), se declararam brancas, sendo que somente 124.514 se declararam como pretas (21,15%) e 181.214 se declararam como pardas (30,77%). Portanto, apesar de no discurso as religiões afro-brasileiras figurarem como religiões dos negros e fazerem parte das políticas de igualdade racial, na empiria percebe-se que grande contingente da Umbanda e do Candomblé no Brasil (47,07%) se declararam como brancas no Censo 2010. Tal como bem expressado por Morais (2012):

“Existe uma diferença entre a forma de apresentar essas religiões no âmbito governamental, como guardiãs da herança africana, e a forma como elas são praticadas, abertas a todas as pessoas. O desenvolvimento de ações que buscam valorizar a cultura negra pode ser uma tentativa de o poder público tornar relevantes os elementos culturais negros na construção da identidade nacional. Ações que refletem o discurso do movimento negro, que pauta seu debate na ancestralidade, na herança cultural transmitida no decorrer dos

⁶² Os dados do Censo 2010 apresentados aqui foram coletados pela própria autora no site do IBGE, pela plataforma SIDRA – Sistema IBGE de Recuperação automática. Acesso em 18/10/2017 (<http://www.ibge.gov.br/home/disseminacao/eventos/workshop/sidra.shtm>)

tempos, que deve ser mantida viva nos tempos atuais. Apesar de o movimento negro se apropriar das religiões afro-brasileiras na construção de uma identidade negra, ele não está presente em todos os terreiros, seja de umbanda, candomblé ou outras denominações” (Morais, 2012: 55).

4.2 Aproximação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura

“As religiões que nasceram atreladas ao depreciativo termo ‘feitiçaria’ passaram a ser pensadas como patrimônio cultural. Um patrimônio cultural de um grupo social específico, no caso os negros, ao qual estão histórica e ritualmente vinculadas (...) A construção da ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural é pensada aqui como uma construção social que revela conflitos e implica a participação de uma variedade de atores sociais que acionam repertórios distintos para reivindicar essas religiões como patrimônio” (Morais, 2014: 49).

Domingo de manhã, dia 20 de agosto de 2017, cidade de Santa Luzia, na região metropolitana de Belo Horizonte. Chego às 8:30 no portal de entrada da cidade, que fica aproximadamente 20km de distância do centro de Belo Horizonte, onde está marcado o ponto de encontro dos religiosos para o primeiro “*ato público em defesa das tradições de matriz africana*” de Santa Luzia. De antemão, o próprio nome do evento já revela uma estratégia para legitimar as religiões afro-brasileiras no espaço público: a ausência da palavra “religião” em prol da expressão “tradições de matriz africana” aponta para uma definição dessas religiões enquanto cultura, enquanto uma matriz de significados simbólico-culturais que remetem à África. Da mesma forma, na festa de *Iemanjá*, que ocorreu em 12 de agosto de 2017 às margens da Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte, a valorização das religiões afro-brasileiras como integrantes do patrimônio cultural se desvelou de forma acentuada para mim. Tal como apontado Giumbelli (2008), foi por essa via “diferencialista”, sobressaindo-se o argumento culturalista, que historicamente a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público brasileiro foi legitimada. Assim, o objetivo deste tópico é abordar as reações das religiões afro-brasileiras aos ataques e violências sofridos e as tentativas de legitimação dessas religiões ao acionar o “argumento culturalista”, ou seja, analisar as articulações e estratégias que permitem as religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana comporem uma dimensão enquanto cultura pública.

De religião a patrimônio cultural

Variados elementos se amalgamaram para se chegar a ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural brasileiro, indo desde a formação da cultura nacional pelo Estado nos anos 1920 e 1930 que abarcasse as “três raças” – índios, negros e brancos – como no movimento modernista de São Paulo, até ao tombamento de terreiros, expresso nas políticas de patrimônio cultural a partir de fins da década de 1980. A inserção das religiões afro-brasileiras como parte da cultura nacional seguiu um trajeto cujo pressuposto é que essas religiões representam a herança da cultura africana no Brasil, ou seja, formam uma ‘cultura tradicional’ dos negros (Morais, 2014):

“No fim da década de 1970 e no início dos anos 1980, o Estado brasileiro já havia exaltado a herança africana ao seu modo, para construir uma ideia de cultura nacional que abarcasse elementos das ditas três raças que compõem a nação. E o candomblé, especificamente o baiano, representava essa herança, segundo a construção forjada a partir da interlocução de sacerdotes com intelectuais e estudiosos dessa religião. Juntos, Estado, sacerdotes, intelectuais e estudiosos associavam o candomblé à cultura. Ou, dito de outra forma, no discurso que conferia legitimidade ao candomblé, exaltavam-no como cultura, uma cultura tradicional” (Morais, 2014: 125).

Assim foi se formando uma ideia de que as religiões afro-brasileiras figuram como um local a parte e constituem uma cosmologia, um modo de ser, olhar e viver típico de seus fieis que seria diferente, fruto de uma “cultura religiosa afro-brasileira” cujas origens estão na África. As religiões afro-brasileiras cada vez mais foram vistas como mantedoras da cultura africana por meio de suas práticas religiosas. Deve-se ressaltar que nesse contexto “religião” e “cultura” estão imbricadas em uma linha tênue, na qual são acionados significantes polissêmicos como “tradição”, “patrimônio”, “herança” e “ancestralidade”. Além disso, a aproximação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura forneceu ingredientes para a construção de elementos musicais no Brasil no século XX e XXI, tendo no samba o estilo musical brasileiro mais conhecido – embora não único – onde suas bases comungam, tanto no estilo musical como no conteúdo das letras, com elementos das religiões afro-brasileiras (Morais, 2014).

Deve-se ressaltar que na década de 1960 e 1970 houve uma re-exaltação da cultura simbólica negra na formação da identidade nacional brasileira: seguindo um movimento internacional de contestação política vindo dos Estados Unidos e Europa

que buscavam recuperar “as origens” e “o exótico”, no Brasil houve um momento de produção cultural e propagação midiática que remetiam à cultura negra, como, por exemplo, os tropicalistas⁶³ (Prandi, 1991; Amaral e Silva, 2006; Morais, 2014).

Um aspecto desse reconhecimento da contribuição do negro na formação da cultura nacional se relaciona ao ranço da “democracia racial” freyreana – quer seja com as religiões afro-brasileiras, a capoeira ou samba – que corrobora uma identidade nacional pacífica, onde as três “raças” – branco, índio e negro – figuram harmonicamente, ou seja, “ideologias nacionalistas românticas”. Morais soube expressar bem isso:

“Esse universo [afro-brasileiro] não apenas passou a ser conhecido pelos brasileiros, mas legitimado como parte da cultura nacional, uma vez que integrava o rol de elementos culturais negros no estabelecimento de uma identidade brasileira que se constituiu como mestiça. Ressalte-se, aqui, as considerações de Beatriz Góis Dantas (1988) acerca do processo de incorporação dos elementos culturais negros na ideia de uma cultura brasileira: ‘Essa exaltação da produção simbólica do negro, que é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas, apresenta-se como um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural. Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída de seu significado cultural e religioso’” (Morais, 2014: 108).

Durante o trabalho de campo, pude perceber entre os meus interlocutores de pesquisa um esforço em não usar as palavras religião, religiões ou terreiros em prol de expressões mais abrangentes, como “tradições de matriz africana”, “comunidades tradicionais afro-brasileiras”. Assim, as “tradições de matriz africana” remetem às religiões afro-brasileiras em seu conjunto, e os grupos que as praticam são as “comunidades tradicionais”. Os discursos das lideranças religiosas – como Makota Celinha, Ogã Paulo Afonso, Mametu Muiandê e Makota Cássia – aproximam as religiões afro-brasileiras com a ideia de “comunidades tradicionais”, “povos de matriz africana”, “povo de axé”, ou seja, o foco se volta a uma cultura específica, a um modo de ser, ver e viver das “comunidades tradicionais de matriz afro-brasileira”, sendo os terreiros locais de conservação da cultura africana, valorizando-se uma diversidade

⁶³ Tal como colocado por Morais (2014: 107): “Como observa Reginaldo Prandi (1991, 2005), houve uma ativa participação de intelectuais nesse projeto de recuperação de origens, que teve como polo a Bahia com o seu candomblé. O autor ressalta que nos anos 1960 elementos das religiões afro-brasileiras passaram a ser firmados com legitimidade entre as classes médias que consumiam uma música considerada de vanguarda no Brasil, como, por exemplo, o som dos tropicalistas”.

cultural. Isso foi visível sobretudo nas falas de Mametu Muiandê e sua filha Makota Cássia, pois, conforme já exposto, *Manzo Ngunzo Kaiango* tem a especificidade e o diferencial ser tanto um terreiro de Candomblé e como também um quilombo urbano reconhecido pela Fundação Palmares. Durante a entrevista com Makota Cássia, ela se referiu às religiosidades afro-brasileiras como “cultura do povo negro”, se explicitando a associação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura:

“Algumas superstições que a gente, que depois eu fui compreender que está muito preservado nas tradições de terreiro mas que por ser negro eles ainda carregam isso, não têm um entendimento de que isso é uma cultura de fé, eles não entendem que isso vem de uma cultura de ancestralidade de fé, então praticam mas também nem eles sabem dizer de onde que vem isso. Por exemplo a benzeção, minha vó, a mãe de meu pai, benzia a gente com raminho, e ela não era de terreiro, era da igreja, mas ela não sabia explicar de onde vinha essa tradição do raminho, da benzeção. (...) Então são coisa que a gente percebe que é uma preservação da fé da cultura de terreiro” (Makota Cássia Cristina, entrevista, dia 22 de setembro de 2017).

Nesse sentido, a mudança de nome do CENARAB, passando de *Centro Nacional dos Religiosos Afro-Brasileiros* para *Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira*, sem mudar sua sigla, tal como colocado no artigo de Pedde et al (2011) e corroborado pelos meus interlocutores de pesquisa, expressa bem esse movimento de apresentar as religiões afro-brasileiras na esfera pública enquanto uma cultura. A supressão da palavra *religioso* em prol da palavra *resistência* na sigla do CENARAB vem dar maior legitimidade a esse órgão representativo das religiões afro-brasileiras. Tal como colocado pelo Ogã Paulo Afonso:

“[A sigla CENARAB] significa ‘Centro Nacional de Africanidade e Resistência’. Antigamente a gente começou com ‘Centro Nacional de Africanidade e Religiosidade Afro-Brasileira’, mas depois entrou Jairo, entrou como secretário, na época que estava na casa da Iya Silvia de Oxalá, o Jairo de Jesus que é uma liderança nacional também, e nós tivemos um avanço muito bom lá ...”(Entrevista com Ogã Paulo Afonso, 17 de outubro de 2017).

Ademais, como colocado anteriormente, o nome do evento que ocorreu em agosto de 2017 em Santa Luzia foi intitulado como “*ato público em defesa das tradições de matriz africana*”, não havendo referência a Candomblé, Umbanda ou qualquer tipo de religião afro-brasileira. O mesmo ocorre nas políticas públicas que englobam as religiões afro-brasileiras: a supressão do termo religião. Tal como diagnosticado por Morais:

“Destaco também que não há menção alguma à palavra “religião” em todo o Plano [Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que foi lançado em 2013]. O que pode indicar uma nova mudança na estratégia do movimento religioso afro-brasileiro, que se soma ao fato de adotarem, mas não sem disputas e entraves, o termo ‘comunidades tradicionais’, pelo menos no que diz respeito às políticas públicas aqui mencionadas. Uma estratégia para se precaver dos embates políticos com parlamentares evangélicos, como também de embates internos” (2014: 192).

No entanto, a ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural brasileiro está expressa de forma mais manifesta nas políticas de patrimônio, sobretudo em 1984, quando, de forma inédita na história brasileira, foi tombado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) o terreiro de Candomblé *Ketu Ilé Axé Iyá Nassô Oká*, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, localizado na Rua Vasco da Gama, em Salvador, Bahia, mostrando o reconhecimento do oficial do Estado para com uma tradição afro-brasileira (Velho, 2006; Morais, 2014). O tombamento do terreiro da Casa Branca ocorreu em meio a mudanças nas políticas de patrimonialização do Brasil, cuja pauta era democratizar os bens a serem patrimonializados, envolvendo a presença do negro e seus elementos culturais na representação nacional.

A escolha do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho como o primeiro patrimônio da cultura afro-brasileira a ser tombado se justificou devido à sua antiguidade e distinção dentro do campo religioso afro-brasileiro: tal como colocado por Morais (2014), “Conta-se entre o povo de santo que o terreiro da Casa Branca é o mais antigo em funcionamento no Brasil. Sua data de fundação não é precisa. A literatura acadêmica sugere que tenha sido por volta de 1830 (SILVEIRA, 2003; SERRA, 2005)” (Morais, 2014: 148).

Depois do tombamento do terreiro da Casa Branca, foi a vez do *Axé Opô Afonjá*, liderado pela *Iyalorixá* Stella de Oxossi em Salvador, Bahia, a figurar como patrimônio nacional pelo IPHAN em 1999. Na sequência, em 2002, foi tombado o terreiro de nação *jeje* em São Luís do Maranhão, Casa das Minas, e no mesmo ano foi tombado também o famoso terreiro do Gantois, da falecida Mãe Menininha, hoje dirigido pela sua neta consaguínea, a *Iyalorixá* Carne. Em seguida foi a vez de mais 4 terreiros serem reconhecidos pelo Estado brasileiro como patrimônio histórico: o terreiro Bate Folha (2003), Alaketo (2004), Casa de Oxumarê (2013) e Roça do Ventura (2014). Ao todo, atualmente são tombados pelo IPHAN 8 terreiros ligados às religiões afro-brasileiras e, tal como colocado pelo antropólogo e relator do processo de tombamento do terreiro da

Casa Branca Gilberto Velho (1984) “o tombamento deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado” (Morais, 2014: 151). Assim, foi sob a rúbrica de que os terreiros são espaços de “expressões culturais”, endossado por antropólogos e por uma tradição de estudos socio-antropológicos, políticos, movimento negro e lideranças afro-religiosas, que ocorreram as justificativas para os tombamentos dos terreiros.

Giumbelli (2008), ao discorrer sobre um tombamento de terreiro em São Paulo, também destaca o argumento utilizado no processo em associar o terreiro como espaço cultural, e além disso, aponta para o papel do tombamento em disputas e conflitos internos:

“O falecimento do pai-de-santo que fundou o terreiro provocou uma disputa civil pela herança; o tombamento garantiu que a herdeira cuja autoridade religiosa se consolidara na sucessão ficasse também com a posse do imóvel. Assim, o procedimento efetivado representou a exploração de uma via jurídica alternativa para resolver o problema da transferência de propriedade, problema que está diretamente ligado às formas de autoridade nesse universo religioso. *Tão importante quanto isso é notar que o tombamento considerou o terreiro como “espaço cultural” e, para isso, envolveu uma fundamentação antropológica para a sua efetivação. Foi, portanto, a título de “cultura” que esse reconhecimento ocorreu, aceitando-se que a religião pudesse ser assim concebida e considerada*” (Giumbelli, 2008: 87, grifos acrescidos).

Em Belo Horizonte, dois locais de religiosidade afro-brasileira foram tombados como patrimônio cultural do município em 1995, através da ideia de que ali se constituíam “marcos da resistência da cultura negra”: *Irmandade do Rosário* e *Ilé Wopô Olojukan*. Esses tombamentos, tal como já exposto, ocorreram no contexto do primeiro Festival de Arte Negra (FAN) de Belo Horizonte em 1995, e além da associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro, pode ser percebido também como estratégia de legitimação, o uso do argumento das religiões afro-brasileiras enquanto expressões próprias de um grupo específico, ou seja, enquanto uma “cultura dos negros” (Santos, 2008; Morais, 2014). Assim, associar as religiões afro-brasileiras a um locus de tradição quer seja africana, negra ou afro-brasileira – em suma, associar essas religiões a ideia de uma cultura específica e tendo como consequência sua dissociação enquanto religião – ocorre no Brasil desde pelo menos a década de 1950 e continua nos dias atuais, sendo, tal como colocado por Giumbelli (2008), a aceitação do argumento culturalista que legitima a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público. Além disso, gostaria de ressaltar que tal como falado na introdução deste capítulo há

múltiplas estratégias de legitimação e apresentação no espaço público das religiões afro-brasileiras, sendo que, tal como mostrado no caso de tombamentos de terreiros – quer seja em âmbito nacional, estadual ou municipal – percebe-se que o tanto a visão das religiões afro-brasileiras como cultura quanto a aliança com o movimento negro estão presentes como argumentos aos tombamentos dos terreiros. Isolar essas estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras foi apenas um recurso analítico.

Por fim, uma questão no que se refere aos tombamentos de terreiros deve ser problematizada, mas que será abordada aqui de forma tangencial: como ocorreram os processos de escolha dos terreiros a serem tombados? Qual os critérios de legitimidade do campo religioso afro-brasileiro que possibilita uns terreiros serem tombados e outros não? Morais (2014) mostra os meandros dos tombamentos dos terreiros de Candomblé pelo Estado brasileiro e ressalta que dos oito terreiros tombados pelo IPHAN, cinco são da nação *Ketu*, dois da nação *Jeje* e apenas um da nação *Bantu*. Além disso, a autora destaca que sete dos oito terreiros tombados estão na Bahia e não há nenhum terreiro de Umbanda patrimonializado em esfera nacional. A autora, seguindo uma tradição nos estudos afro-brasileiros que denuncia a “hegemonia” da nação *Ketu* na literatura acadêmica (Dantas, 1982; Capone, 2004), aponta que a representação das religiões afro-brasileiras como patrimônio nacional é uma reverberação do modo como essas religiões foram tratadas pelos estudos acadêmicos.

Um dos principais autores que contribuíram para a ênfase à nação *Ketu* nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras foi Roger Bastide. A partir da década de 1970, as teorias de Bastide sobre o Candomblé sofreram fortes críticas, sendo uma delas a visão do Candomblé enquanto depositário de uma cultura congerada que viera da África. Seguindo os passos de Durkheim, a interpretação sociológica do Candomblé para Bastide se faz com base na dicotomia “magia” e “religião”: para ele, os negros vindos da África, de etnia *nagô ou Ketu*, conseguiram formar cultos organizados, religiosos, sendo o expoente maior o Candomblé na Bahia. Por outro lado, os cultos praticados por outras etnias, que vieram na diáspora ao Brasil, como os *bantus*, que povoaram o sudeste do Brasil, se degeneraram, não se organizaram e se transformaram em magia (Bastide, 1971). Essa dicotomia feita entre o Candomblé “puro” (e conseqüentemente verdadeiro, legítimo e superior) e o Candomblé “degenerado”, mestiço e mais próximo à magia mostra que, para Bastide, uma hierarquia entre as tradições africanas, indo da mais “pura” à mais “corrompida”, sendo a “tradição” *bantu* a mais inferior nessa escala e a *nagô ou Ketu* ocupando o posto mais alto, com altos

níveis de preservação da tradição. Goldman caracteriza a hierarquização de Bastide como uma:

“espécie de concepção triangular das religiões de matriz africana no Brasil. No vértice superior do triângulo, teríamos, sem dúvida, o candomblé (baiano); na base, à direita, a umbanda (carioca ou fluminense) e, à esquerda, a macumba (paulista). (...) Para Bastide, a macumba, por sua vez, assinala, tudo indica, uma espécie de risco sempre presente nesse processo histórico de realinhamento estrutural. Basta que as coisas não se encaixem como deveriam, que as representações religiosas não se articulem com os grupos sociais efetivos, que estes não sejam capazes de exercer suas funções de controle, e tudo pode degenerar em magia, por um lado, e individualismo anômico, por outro. Termos, aliás, praticamente sinônimos, já que aqui, como em tantas outras partes, Bastide segue quase fielmente os ensinamentos de Durkheim e Mauss (2011: 414-415)” (2011:).

O principal critério de hierarquização bastidiana dos Candomblés entre “puros” e “degenerados” se refere à manutenção de uma tradição africana herdada; ou seja, o Candomblé era visto como uma “religião em conserva” (Morais, 2014: 160). Assim, percebe-se que o reconhecimento público do Estado brasileiro dos terreiros enquanto patrimônios culturais nacionais segue a mesma ênfase dos escritos acadêmicos nas religiões afro-brasileiras de nação *Ketu/Nagô*. Tal como largamente criticando pela literatura (Bastide, 1971; Dantas, 1982; Maggie, 1975; Capone, 2004; Prandi, 1996), quando se fala em Candomblé, a referência que se tem é a nação *ketu* e os antigos terreiros da Bahia. Portanto, “antiguidade”, “tradição”, “pureza”, “herança”, “ancestralidade”, são significantes acionados como critérios de legitimidade no campo interno das religiões afro-brasileiras, reproduzidos, como visto rapidamente, pela literatura acadêmica (Bastide, 1971) e pela política de patrimônio.

“O ato público em defesa das tradições de matriz africana” – Santa Luzia, 2017

Imagem 7 – Cartaz do convite do “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia, agosto de 2017

#nenhumdireitoamenos

Ato público em defesa das tradições de matriz africana

— Axé pela democracia —
— Justiça pela paz —



Dia 20 de agosto
Concentração a partir de 9h
Av. Brasília - Portal de Santa Luzia
Mais Informações: (31) 3019-6017 ou 3245-9890

Fonte: Página do evento no Facebook (<https://www.facebook.com/events/1543135332413835/>).

Acesso em 02 de setembro de 2017

O ato público em defesa das tradições de matriz africana de Santa Luzia ocorreu no dia 20 de agosto de 2017 e foi organizado pelo CENARAB e lideranças religiosas afro-brasileiras de Belo Horizonte e religião metropolitana, tendo em vista os dois casos de violências ocorridos na cidade contra terreiros de religiões afro-brasileiras: o caso da contenda entre Mameu Muiandê e o seu vizinho policial e o caso do Termo de Ajustamento de Conduta estabelecido pelo Ministério Público de Minas Gerais e o Centro Espírita *Ilê Axé de Sangô*, liderado pelo *babalorixá* Luiz de Odé, conforme visto no capítulo 3. Assim, o ato em Santa Luzia foi uma manifestação pública, uma tentativa

de promover uma defesa coletiva como resposta contra as violências, preconceitos e discriminações sofridas por esses terreiros e pelas religiões afro-brasileiras de forma geral.

O evento estava marcado para as 9 horas da manhã. Às 8:30, horário que eu cheguei, religiosos afro-brasileiros vestidos de branco já se encontravam reunidos no portal de entrada da cidade de Santa Luzia e um carro de som estava parado com várias faixas de protesto. Aproximadamente às 9:30, antes de começar a passeata, houve um despacho ou padê, ritual para *Exu*, divindade da comunicação, intermediário entre os homens e o sobrenatural.

Depois de feito o ritual, começou a passeata pela avenida Brasília, via principal da cidade de Santa Luzia. Foi fechada uma faixa da avenida para o evento. No carro de som estavam ligados alguns microfones e havia alguns atabaques. Mametu Muiandê, com seus 72 anos e um vigor invejável, estava no carro de som puxando cantigas que remetem às religiões afro-brasileiras. A caminhada começou com cantigas para *Oxum*, divindade das águas doces, e as músicas se intercalavam com expressões curtas de protestos, como “axé pela democracia”, “nenhum direito a menos”, “não vão calar nossos atabaques”, “o nosso lema é resistência”, além de rápidos discursos feitos por personalidades e lideranças presentes no evento.

Os discursos das lideranças religiosas constantemente aludiam ao Orixá *Xangô* (na nação *ketu*) e a *Nzazi* (na nação *Angola*), rogando a ele que a justiça seja feita para com as religiões afro-brasileiras. Tal como já discutido aqui e ressaltado por Oro (2007), uma das dificuldades dessas religiões em reagir aos ataques e violências sofridos e se legitimarem na esfera pública vem de uma cosmologia própria das religiões afro-brasileiras, segundo a qual a reação perante as injustiças sofridas virá das divindades. Pude verificar esse “sentimento de que as próprias entidades, no momento certo e oportuno, saberão responder à altura e dar o troco às agressões de que agora são vítimas” (Oro, 2007: 50) durante o ato em Santa Luzia, pois em variados momentos os deuses e entidades, sobretudo aqueles ligados com a justiça – como *Xangô* e *Iansã* – e a contendidas e guerras – como *Exu*, *Ogum* e *Oxaguiã* – foram evocados, saudados e demonstrou-se profunda crença de que esses e outros Orixás agiriam nos caminhos, alterando a atual conjuntura de “intolerância religiosa”, sobretudo no processo do TAC no Ilê Axé de Sangô.

Além disso, outra dificuldade das religiões afro-brasileiras em se legitimarem na esfera pública e reagirem às violências pelas quais passam pode ser percebida por mim

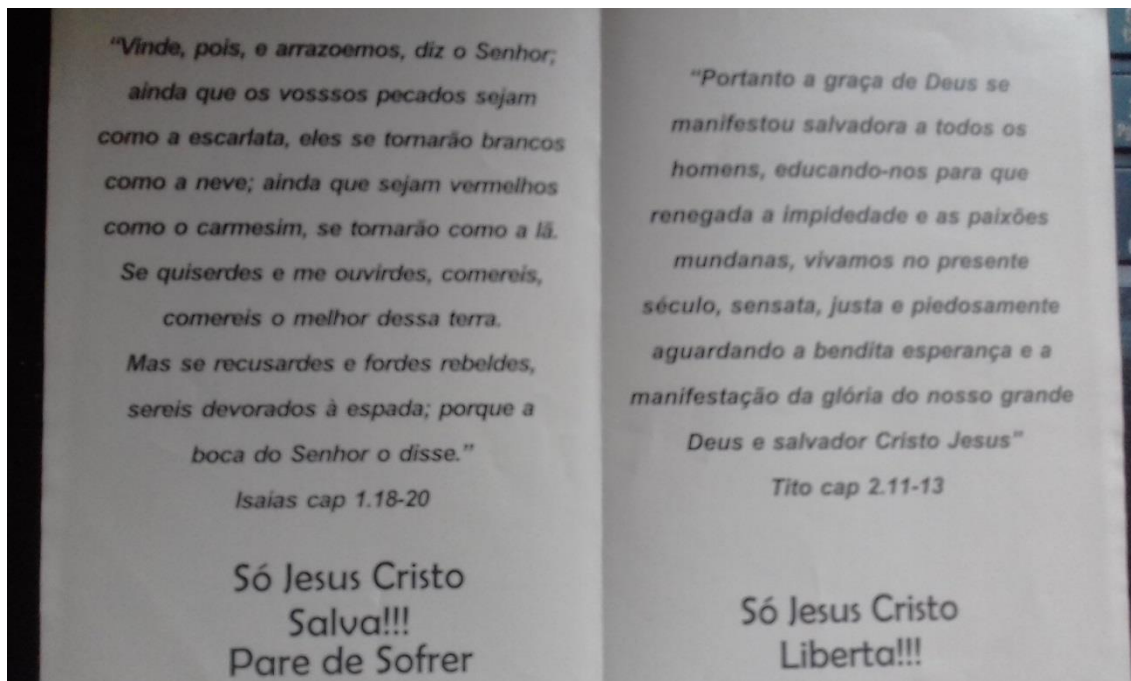
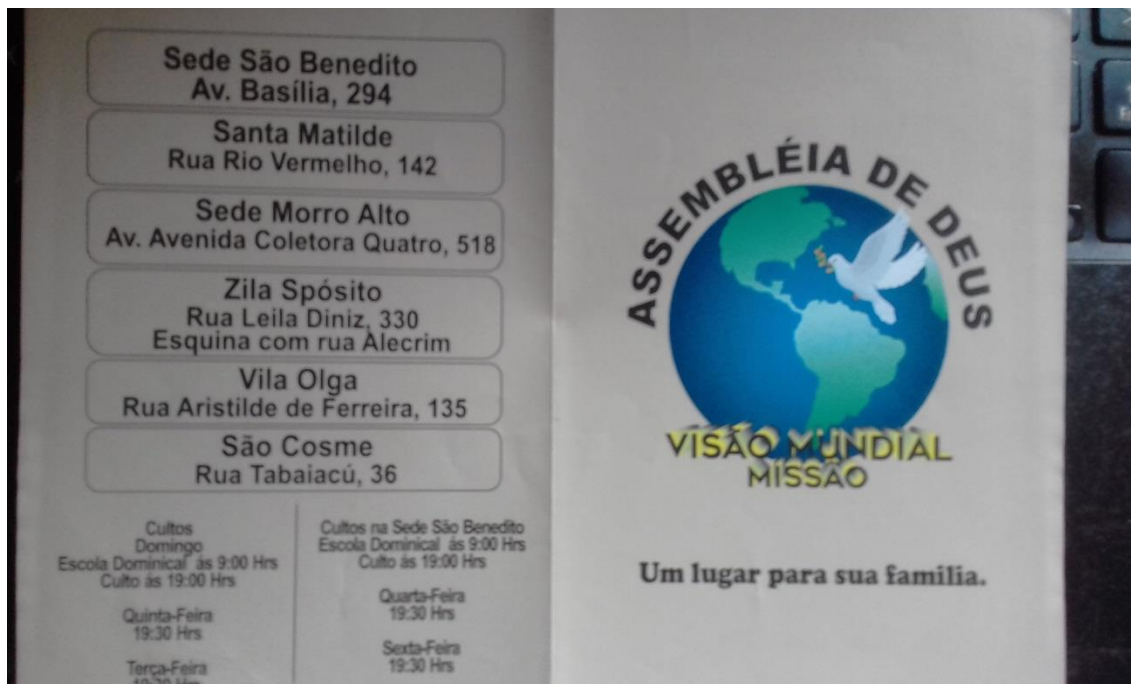
neste evento: apesar da grande divulgação nas redes sociais, sobretudo na página do evento no *facebook*, que convidou mais de 2.400 pessoas, poucas delas compareceram. Tal qual ocorreu em outros eventos cuja pauta foi a “intolerância religiosa” – como a passeata contra intolerância religiosa no dia 21 de janeiro de 2017, que ocorreu na praça Sete no Centro de Belo Horizonte – a pouca adesão ao evento tem razões variadas. Conforme já discutido aqui, a dificuldade em organizar o campo religioso afro-brasileiro, cuja característica dispersiva, com acirrada competição interna, conflitos endógenos e sem uma hierarquia ou instituição religiosa com poder de centralizar os terreiros, conforme apontado por vários autores⁶⁴, novamente se sobressaiu no ato em Santa Luzia. Durante o evento vi que sobressairam lideranças e cantigas do Candomblé *Angola*, sendo cantadas poucas cantigas da nação de Candomblé *Ketu* e de Umbanda.

Por fim, quando a passeata já estava chegando ao fim, aproximadamente às 11:30 da manhã, chegou de Belo Horizonte o bloco de carnaval Angola Janga, com mulheres tocando percussão e puxando músicas de carnaval com referências ao universo religioso afro-brasileiro. O *ato público em defesa das tradições de matriz africana* terminou por volta das 12:30, tendo percorrido mais de dois quilômetros pela Avenida Brasília, principal via da cidade de Santa Luzia.

Ao longo da caminhada em Santa Luzia, passamos por duas grandes igrejas neopentecostais: a Igreja Mundial do Poder de Deus, que se situa no início da avenida Brasília (número 670), e a Igreja Internacional da Graça, que se situa há alguns quarteirões (número 1294). Além dessas duas igrejas maiores, outras igrejas pentecostais também estavam no trajeto do evento. Por ser um domingo de manhã, todas as igrejas estavam abertas, mas com poucos fiéis. Não houve abordagem por parte deles durante o *ato público em defesa das tradições de matriz africana*, mas a presença dos fiéis evangélicos se mostrou no outro lado da rua, onde percebi que alguns entregavam panfletos de divulgação da igreja aos transeuntes. Ao sair do ato para voltar para casa, tinha um panfleto da igreja Assembléia de Deus no meu carro que estava estacionado do outro lado da avenida Brasília.

Imagem 8 – Panfleto da Assembléia de Deus deixado no meu carro durante o “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia.

⁶⁴ Prandi (1991, 2000); Oro (1997, 2007); Leistner (2009).



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora Taísa Domiciano Castanha (Belo Horizonte, 20 de agosto de 2017)

A base diferencialista exposta por Giumbelli (2008) que sustenta e historicamente sustentou a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público foi visível no ato público em defesa das tradições de matriz africana quando os líderes que estavam no carro de som puxavam as palavras de ordem como “o nosso lema é resistência” e aludiam as religiões afro-brasileiras como uma tradição de um povo específico, o povo negro africano. Nesse sentido, tanto o argumento diferencialista

como o culturalista foram usados no evento para legitimar a presença dessa religião. Tal como expresso por Giumbelli:

“Esse segundo argumento [diferencialista] se desenvolveu mais claramente a propósito das “religiões afro-brasileiras” porque foi sobretudo em torno delas que se articulou a posição que as vinculava fortemente a uma “mentalidade”, a uma população e a uma tradição específicas. Assim, elaborou-se uma base diferencialista para sustentar a presença dessas religiões no espaço público brasileiro, que é distinta da base que se configurou para permitir a presença do catolicismo e do espiritismo no mesmo espaço” (Giumbelli, 2008: 89).

Ademais, deve-se ressaltar, também, que no *ato público em defesa das tradições de matriz africana*, o discurso contra “intolerância religiosa” se cruzou com outros discursos de minorias na sociedade atual, como por exemplo, a luta contra a homofobia, o machismo e o racismo. As expressões de ordem puxadas pelas lideranças e repetidas pelo público durante o evento, além daquelas que se referiam à pauta em questão – como “axé pela democracia”, “nenhum direito a menos”, “não calarão nossos atabaques” e “nosso lema é resistência” – também foram gritados a plenos pulmões pelas lideranças “abaixo a intolerância religiosa, o racismo, machismo e a homofobia”. Portanto, percebe-se também uma intersecção do discurso contra intolerância religiosa com outras minorias – população LGBT, negros e mulheres. Cada vez mais as pautas desses movimentos sociais na esfera pública estão se convergindo e isso ficou visível no *ato público em defesa das tradições de matriz africana*. Conforme constatado por Nascimento: “as formas de atuação na esfera pública das religiões de matrizes africanas e indígenas vêm dialogando com o movimento social negro e com o feminismo, na luta contra o racismo, sexismo e a intolerância religiosa” (2017: 186).

Imagem 9 - “Ato público em defesa das tradições de matriz africana” em Santa Luzia, agosto de 2017.



Fonte: Página do evento no Facebook

(<https://www.facebook.com/MidiaNINJA/posts/958036131021199>). Acesso em 02 de setembro de

2017

Festa de Iemanjá – Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte, 2017

“A arena de maior visibilização do candomblé no espaço público faz-se atualmente por meio das festas, nas quais a legitimidade social contrasta com as tensões verificadas nas redes de cuidado (Tavares 2013). No cenário contemporâneo, as festas baianas traduzem com intensidade a imbricação entre os aspectos religiosos e laicos da cultura, produzindo deslizamentos, zonas de superposição e sombra, resultando em fronteiras borradas entre os dois tipos de fenômenos, transformando essas expressões religiosas em ícones da cultura local” (Tavares e Cardoso, 2015: 312).

Anualmente, as margens da Lagoa da Pampulha – considerada cartão postal da cidade de Belo Horizonte, tombada como patrimônio da humanidade pela Unesco⁶⁵ e projetada pelo arquiteto mais famoso do Brasil – se tornam palco de uma grande festa religiosa na capital mineira: a festa de Iemanjá. No mês de agosto, devotos da Umbanda e do Candomblé, vestidos de branco, turbantes e portando seus colares sagrados, típicos da indumentária religiosa afro-brasileiras, se reúnem na avenida Otacílio Negrão de Lima, número 260, em frente à estátua de Iemanjá, para homenageá-la com flores, perfumes, champanhe, pentes, colares e toda sorte de presente que agrade a essa divindade. Diferentemente do que ocorre na Bahia e no resto do Brasil, quando a rainha do mar é homenageada no dia 02 de fevereiro, em Belo Horizonte a festa de Iemanjá acontece no mês de agosto, nas proximidades do dia 15, uma vez que essa divindade afro-brasileira é sincronizada com a padroeira da cidade, Nossa Senhora da Boa Viagem. Além da data, há outra peculiaridade dessa festa religiosa em Belo Horizonte: visto que Minas Gerais não conta com águas salgadas, elemento que representa os domínios de Iemanjá, adaptou-se as homenagens à água doce, na Lagoa da Pampulha.

Em 1957 ocorreu a primeira festa de Iemanjá na cidade de Belo Horizonte, organizada pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais⁶⁶ e desde a sua primeira edição contou com a presença de autoridades políticas – como o então secretário de turismo Juarez Bahia, o major-chefe do policiamento da cidade de Belo Horizonte, além de lideranças religiosas de outros estados e jornalistas locais (Santos, 2008: 251; Morais, 2014: 213). Em decorrência dessa aproximação do movimento afro-religioso com o poder público na capital mineira, em 1982 foi inaugurado pela Prefeitura Municipal de Belo Horizonte um monumento a Iemanjá na Orla da Pampulha

⁶⁵ Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

⁶⁶ A Federação Espírita Umbandista foi criada em 1956. Em 2008, essa entidade passou a chamar-se Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais (Morais, 2014: 212).

e em 1986, por meio da Lei municipal 4.463⁶⁷, a festa de Iemanjá passou a figurar no calendário oficial da cidade (Morais, 2014: 214). Em 2007, ano do cinquentenário de realização da festa, houve reforma e reconstrução da estátua pela prefeitura municipal, bem como a construção de um portal em ferro com símbolos dos orixás confeccionado pelo artista plástico Jorge dos Anjos. Na última festa, que ocorreu no dia 12 de agosto de 2017, estiveram presentes duas vereadoras municipais – Áurea Carolina e Cida Falabella – e o vice-prefeito da cidade – Paulo Lamac – o qual anunciou outra reforma à estátua de Iemanjá e o início do processo de patrimonialização imaterial da festa.

A festa de Iemanjá na Lagoa da Pampulha é um mecanismo de legitimação das religiões afro-brasileiras no espaço público da cidade de Belo Horizonte. A festa, em 2017, recebeu um grande contingente de público e contou com uma boa infra-estrutura: uma parte da Lagoa da Pampulha ficou interditada para o acontecimento da festa, a prefeitura providenciou uma boa aparelhagem de som além de apoio da Fundação Municipal de Cultura, teve também o apoio do CENARAB, da Rede Minas de televisão, além de outras entidades e empresas privadas, e na festa de 2017 foi feita a gravação de um documentário “Encontro com Iemanjá” do projeto “Rainha do Mar em BH”, a ser lançado em fevereiro de 2018.

A cerimônia de abertura foi iniciada às 19 horas e tiveram algumas apresentações culturais, com os grupos Bloco Kzomba de percussão do terreiro de *Manzo Ngunzo Kaiango*, grupo Batuke N’Praça e Olubatá, além da apresentação da guarda de Congado São Jorge de Nossa Senhora do Rosário. Tiveram alguns discursos de lideranças religiosas e políticos e por volta das 21 horas iniciou-se os preparativos para entregar barcos com os presentes a *Iemanjá*. A partir de então tiveram algumas preparações e rituais sobretudo da Umbanda, como a defumação do local, das pessoas e dos barcos a serem entregues, cantigas – ou *pontos* – de Umbanda foram tocadas evocando *Iemanjá*, jogou-se pemba aos quatro ventos e então os barcos com os presentes a *Iemanjá* foram colocados na Lagoa da Pampulha, em frente à estátua dessa divindade.

Depois que os barcos com os presentes são colocados nas águas da Lagoa da Pampulha – ou entregues a *Iemanjá* – começaram as *giras*, momento ritual na Umbanda onde as entidades incorporam os médios e dão consultas – ou seja, conversam com as pessoas – e passes – limpeza espiritual. Vários terreiros colocaram seus atabaques na

⁶⁷ Lei nº 4.463, de 23 de maio de 1986. Dispõe sobre oficialização da Festa de Yemanjá no Município de Belo Horizonte e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 24 mai. 1986.

rua, na orla da Lagoa da Pampulha, entoaram seus cânticos e evocaram suas entidades, sobretudo os caboclos. Antes de ir embora, me consultei com um caboclo, dentre os mais de dez terreiros organizados na rua e voltei para casa por volta das 22:30.

Gostaria de ressaltar, mais uma vez, uma questão: em Belo Horizonte, a festa de *Iemanjá* é uma das expressões de maior visibilidade pública das religiões afro-brasileiras e isso tem como subsídio a ideia de que as religiões afro-brasileiras são integrantes de um patrimônio cultural da cidade – que envolve a festa que ocorre desde 1957, a estátua de *Iemanjá* erguida pela prefeitura em 1982, o portal dos *Orixás* feito em 2007. Por isso, novamente, o argumento culturalista – de que as religiões afro-brasileiras fazem parte de uma cultura específica, herdada por um grupo específico – tal qual sinalizado por Giumbelli (2008), se faz presente para legitimar essas religiões no espaço público e foi evocado diversas vezes na festa de *Iemanjá*.

Portando, dessa forma, percebe-se que a festa de *Iemanjá* em Belo Horizonte é uma das formas de agenciamento público e visibilidade das religiões afro-brasileiras, que articula tanto setores do poder público municipal, quanto lideranças do movimento negro-afro-religioso, que envolve a Umbanda, o Candomblé e também o Congado. Para que a festa de *Iemanjá* em Belo Horizonte, bem como as práticas religiosas afro-brasileiras, se tornasse legítima e nas palavras de Paula Montero (2009: 11), “aptas a serem incluídas naquilo que uma sociedade entende como ‘religião’”, foi constantemente acionada a especificidade cultural das religiões afro-brasileiras. Tal como apontado por Pompa (2012), discutir as religiões – sobretudo as afro-brasileiras – no espaço público atualmente evoca variadas questões como o uso político do conceito de cultura, questões de identidade, pertencimento e etnicidade, além do multiculturalismo. Por isso a autora aponta para outro caminho de abordagem dos fenômenos religiosos: nem encarando-os como cosmologias e significantes de universos simbólicos, conforme as vertentes antropológicas, nem tratando-os, por outro lado, como uma distribuição de bens e serviços no mercado religioso, nas interpretações mais sociológicas. Pompa, em sintonia com Montero (2006) e Tavares e Cardoso (2015)⁶⁸,

⁶⁸ Esses autores colocam a questão nos seguintes termos: “‘religião’ aparece como um terreno provisório, movido e sujeito permanentemente a ambiguidades e reconfigurações. Essa sugestão é apresentada por Paula Montero (2006), ao analisar a forma como o debate público em torno do que é religião no Brasil mobilizou todo o espectro das religiões afro-brasileiras. Apresentando as grandes linhas daquele processo, a autora lembra o quanto os setores marginalizados tiveram que disputar a sua legitimidade a partir da mobilização de definições legítimas da ‘religião’ (especialmente as religiões de matriz afro-brasileira). Embora a demarcação de identidades religiosas tenha decorrido em muito dessa mobilização, Montero salienta que são variadas as definições de religião que se encontram em jogo, distanciando-se bastante do

entende a religião como uma categoria que define pertencimento, como uma “*linguagem de interculturalidade*”:

“Com efeito, a resignificação da “religião” em termos de linguagem de interculturalidade, código de disputa na arena política, instrumento de afirmação identitária e medida de políticas públicas implica a necessidade de repensar teoricamente o lugar da religião no espaço público. Cabe agora, pois, uma discussão teórica tanto sobre a natureza de construção processual, transitória e discursiva da dimensão do religioso e de suas relações com o político e o civil, quanto, conseqüentemente, sobre o papel da religião na própria constituição do espaço público enquanto definidora de códigos e valores de cidadania, colocando mais uma vez em discussão e, provavelmente, definitivamente em cheque o paradigma da secularização” (Pompa, 2012: 162).

Por fim, os dados encontrados por mim durante a festa de *Iemanjá*, bem como no ato público em defesa das tradições de matriz africana de Santa Luzia, diferem dos achados etnográficos de Fonseca (2011) sobre a festa de *Iemanjá* em João Pessoa, na praia de Tambaú, onde os neopentecostais atacaram fisicamente os adeptos das religiões afro-brasileiras que faziam suas homenagens à Rainha do mar. Na festa de *Iemanjá* de 2017 em Belo Horizonte não constatei nenhum sinal de presença de evangélicos. Não presenciei entrega de panfletos, muito menos tentativa de pregação ou algum outro tipo de violência ou desrespeito. Isso pode ser um indício da especificidade dos conflitos religiosos que ocorrem nas Minas Gerais e da relação entre religiões afro-brasileiras e pentecostais e neopentecostais neste local. O cenário da festa de *Iemanjá* em Belo Horizonte foi totalmente diferente daquele narrado por Fonseca (2011):

“Os momentos escolhidos para a intensificação dos ataques [neopentecostais] são os das ‘giras’ realizadas na areia da praia e os das oferendas a beria mar. Os neopentecostais distribuindo panfleto se misturam nos rituais e emitem palavras com pretensão de fazerem o ‘exorcismo’; apagam velas que são deixadas acesas; chutam as flores e alguns fazem pregações com a Bíblia em punho. O dia de festa de *Iemanjá* na cidade de João Pessoa é emblemático do apelo de muitas sacerdotisas e muitos sacerdotes pelo direito de ir e vir em via pública gozando a liberdade garantida em lei para realizarem os seus rituais como fazem os de religiões diferentes das afro-brasileiras” (Fonseca, 2011: 104).

modelo que a compreende exclusivamente nos termos dos sistemas doutrinários de crenças” (Tavares e Cardoso, 2015: 198).

Imagem 10 – Festa de Iemanjá 2017. Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte.



© Ramon César Silva





© Ramon César Silva

Fonte: Ramon César Siva, 2017. Publicado no evento oficial do Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadecaridadepaijacobdoorient/photos/ms.c.eJw9ktmNRTEIQzbps.a.1406098386152910.1073741844.975748029187950/1406108269485255/?type=3&theater>. Acesso: 22 de agosto de 2017.

Considerações Finais

“Digo que é inútil desperdiçar a vida num caminho, especialmente se esse caminho não tiver coração.

- Mas como é que sabe quando o caminho não tem coração, Dom Juan?

- Antes de segui-lo, você faz a pergunta: esse caminho tem coração? Se a resposta for não, você o saberá, e então deve escolher outro caminho.

- Mas como saberei ao certo se um caminho tem ou não coração?

- Qualquer pessoa sabe isso. O problema é que ninguém faz a pergunta; e quando o homem afinal descobre que tomou um caminho sem coração, o caminho está pronto para matá-lo. Nesse ponto muito poucos homens conseguem parar para pensar e deixar o caminho.

- Como devo fazer para perguntar direito, Dom Juan?

- Pergunte, apenas.

- Quero dizer, existe um método apropriado, para não mentir a mim mesmo, acreditando que a resposta é sim quando na verdade é não?

- Por que havia de mentir?

- Talvez porque no momento o caminho seja agradável.

- Isso é tolice. Um caminho sem coração nunca é agradável. Tem de trabalhar muito até para segui-lo. Por outro lado, um caminho com coração é fácil; não o faz trabalhar para gostar dele” Diálogo entre Dom Juan e o antropólogo Carlos Castaneda (Castaneda, 2013: 201-202)

O diálogo entre Carlos Castaneda e Dom Juan sobre os caminhos com coração e sem coração serve para encerrar este texto. Durante o tempo de pesquisa e escrita desta dissertação procurei o melhor caminho para alcançar e produzir um conhecimento e os ensinamentos de Dom Juan constantemente ecoaram na minha mente.

Sobretudo movida pelo histórico de violências e perseguições para com as religiões afro-brasileiras, esta dissertação buscou analisar os fatores para aquilo que habituou-se a chamar no Brasil de *intolerância religiosa*. No atual cenário do campo religioso brasileiro, os neopentecostais, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, têm se mostrado como “agentes intolerantes” e disseminadores de violência simbólica, cujo poder de classificar as divindades e entidades sangradas das religiões afro-brasileiras como maléficas produz e ratifica na realidade aquilo que anunciam; ou seja, aumentam os estigmas e marginalizações para com as religiões afro-brasileiras. Além disso, outro agente social detentor desse poder silencioso e invisível de enunciação é o Estado, o qual, conforme visto nos casos de conflitos dos terreiros de

Manzo Ngunzo Kaiango e Ilê Axé Sangô, agiu de forma pouco dialógica, violenta e abusiva. Apesar das variadas legislações que garantem o direito à liberdade religiosa, sobretudo aquelas criadas a partir da década de 2000 especificamente às religiões afro-brasileiras, o tratamento e acesso dessas religiões ao ordenamento jurídico e aos serviços público-estatais ainda é precário.

O argumento central da dissertação é que o termo *intolerância religiosa*, usado tanto na academia pelos pesquisadores bem como também nas políticas públicas relativas às religiões afro-brasileiras, é insuficiente e escamoteador de uma realidade que engloba violências de vários tipos. Essa noção de tolerância que vigora atualmente no Brasil surgiu no século XVI e remonta ao contexto europeu, onde tolerar era sinônimo de exclusão e de falta de diálogo com o outro.

Tendo em vista que os fiéis das religiões afro-brasileiras também são agentes sociais com capacidade de ação e pólo ativo – e não passivo – nos conflitos, busquei analisar também as formas de reação e legitimação dessas religiões em Belo Horizonte e região metropolitana frente a esse cenário de violência e conflitos. Isso me levou a uma extensa – porém incipiente para mim – bibliografia sobre religião, espaço público e formas de legitimação. Nesse sentido, a atuação do CENARAB é incontestável: eles funcionam como um pólo aglutinador dos terreiros belohorizontinos e de sua região metropolitana com grande capital social e simbólico.

Assim, as formas de legitimação e atuação das religiões afro-brasileiras na esfera pública foram separadas em dois eixos, que, na prática, estão imbricados: a associação das religiões afro-brasileiras com o movimento negro e a associação das religiões afro-brasileiras com a ideia de cultura. Foi possível verificar isso tanto na festa de *Iemanjá* de 2017 que ocorreu na Lagoa da Pampulha quanto no *Ato público em defesa das tradições de matriz africana* em Santa Luzia.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In. ORO, Ari, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
- _____. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença. In. SILVA, Vagner (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- _____. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Vol.1 USP, 1971.
- BOBBIO, Norberto. As razões da tolerância. In: *A Era dos direitos*. Editora Campus, Rio de Janeiro, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. 2005
- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. 8. ed. Campinas: Papius, 2007.
- BRAGA, Júlio. Candomblé da Bahia: repressão e resistência. *Revista USP*. São Paulo, v. 18, p. 52-59, 1993.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2004.
- CAMURÇA, Marcelo. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. TOMO – Revista do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE, nº 14, 2009.
- CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo – Os ensinamentos de Don Juan*. Ed. Best Seller. Rio de Janeiro, 2013.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 1998. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- COSTA, Sérgio. Política, esfera pública e novas etnicidades. *Revista Internacional Interdisciplinar – INTERTHESIS – PPGICH UFSC* (2013)
- COUSTÉ, Alberto. *Biografia do diabo: O diabo como a sombra de Deus na história*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- DANTAS, Beatriz Goes. *Vovó nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Dissertação de mestrado, Unicamp, 1982.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, Número 23, p.113-136, 2007.
- FANON, Franz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem, 1975.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FONSECA, Ivonildes da Silva. *Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPR, 2011.

FRESTON, Paul. *Breve histórico do pentecostalismo brasileiro*. In: Antoniazzi, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

_____. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afrobrasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

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

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 12(1):22-54, ago. 1985.

_____. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120 – 2005.

GONÇALVES, Luís Carlos Pimenta. As representações de um episódio histórico: o massacre de “Saint-Barthélémy” em 1572 em alguns autores franceses. Colóquio: Literatura e história. 2002. Disponível em <http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/311/1/ACTAS-Literatura%20e%20Hist%C3%B3ria197-208.pdf.pdf> (acesso 27 de setembro de 2017).

GONÇALVES, Eugênio Mattioli. A apologia maquiaveliana de Gabriel Naudé ao massacre da noite de São Bartolomeu. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia – Brasil, v.8, n.2, dezembro/2013.

LAGE, Andréa. *De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre o gênero e ritual*. Rio de Janeiro: Usina de Letras, 2010.

LEAL, Luís Augusto Pinheiro. “Nossos intelectuais e os chefes da mandinga”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de doutorado, UFBA, Salvador, 2011.

LIMA, Vivaldo da Costa. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. Org. Vagner Gonçalves da Silva. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002.

_____. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: *Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*. Org. Carlos Eugênio de Moura. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

LUHNING, Ângela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo (28): 194 - 220, Dezembro/Fevereiro 1995/1996.

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

MACHADO, Gustavo Reis e COSTA, Alexandre da. A constituição das religiões afro-brasileiras em Poços de Caldas (MG): Pluralidade, Identidade e Experiência religiosa. 4ª

Jornada Científica de Geografia. Alfenas, MG. Junho de 2016. http://www.unifal-mg.edu.br/4jornadageo/system/files/anexos/gustavomachado19_24.pdf. (Acesso em 04 de agosto de 2017).

MAGGIE, Ivone. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

MARCUSE, Herbert. Tolerância repressiva. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 12, jan.-abr. de 2007.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. “Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros” in SILVA, Vagner (org). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

MARIZ, Cecília. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo. Revista de Cultura Teológica, n. 13, 1995, p. 37-52.

_____. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. Debates do NER, ano 1, n. 1, nov. 1997, p. 96-103.

_____. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *BIB*, n. 47, 1999, p. 33-48.

MARQUES, 2015

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos* 74, Março 2006.

MICELI, Sérgio. A força do sentido. In: Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2005

MONTERO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 74: 47-65, 2006.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* vol. 13 (1) | 2009.

MORAES, Roberto José Nery. Racismo religioso: conceitos fundamentais. S/d. Disponível em <https://profmoraes.files.wordpress.com/2012/02/doutrinac3a7c3a3o-programada-lavagem-cerebral-c11.pdf> (Acesso em 20 de outubro de 2017).

MORAIS, Mariana Ramos. O Candomblé na Metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte. Dissertação de mestrado, PUC-MG, Belo Horizonte, 2006.

_____. *Nas teias do sagrado – Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Espaço Ampliar, Belo Horizonte, 2010.

_____. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: Reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. *Latitude*, Vol. 4, nº 2, pp. 25-42, 2010b.

_____. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado Laico. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, Ene./Jun. 2012.

NASCIMENTO, Maria Cristina. Movimento Social Negro (MSN) e religiões afro-brasileiras: questões identitárias e a promoção da igualdade racial. *Cadernos do Ceas*, Salvador/Recife, n. 240, p. 185-216, jan./abr., 2017.

NOGUEIRA, M. A. & NOGUEIRA, C. M. A Sociologia de Pierre Bourdieu: alguns elementos centrais. In: Bourdieu e a Educação. Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2006, pp. 21-56

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? Debates do NER, ano 1, n. 1, nov. 1997, p. 10-36.

_____. *O neopentecostalismo macumbeiro*, REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2006.

_____. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. (Org.: Silva, Vagner Gonçalves). São Paulo: EDUSP, 2007.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes. Petropolis: Vozes, 1978.

POMPA, Cristina. INTRODUÇÃO AO DOSSIÊ RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: REPENSANDO CONCEITOS E CONTEXTOS. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 157-166, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec: USP, 1996.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso in *Estudos Avançados* (18) 52, 2004.

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

REINHARDT, Bruno M. N. Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. Dissertação de mestrado, PPGSA-UnB, 2006.

ROCHA 2011

RODRIGUES JÚNIOR, Nilton. Liberdade religiosa ou uma questão de política de identidade? Tese de doutorado, PPGSA-UFRJ, 2012

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SALES JR, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 14, Setembro/2009.

SANCHIS, Pierre. “As tramas Sincreticas da História: sincretismo e modernidades no espaço lusobrasileiro”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, São Paulo, pp. 123-138, 1995.

SANTOS, Antônio Carlos (org.). O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. A afirmação identitária, espaços e símbolos da religiosidade de matriz africana em Belo Horizonte. *Anais do Museu Histórico Nacional – História e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 40, p. 237-260, 2008.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Reôncavo da Bahia*. Salvador: Edufba, 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007a.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA* 13(1): 207-236, 2007b.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, ISER, 23, 1990.

TAVARES, Fátima e CARSONO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na Ilha de Itaparica, Bahia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(2): 297-318, 2015.

WACQUANT, Loic. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. *Novos Estudos*, nº 96, Julho 2013.

WEBER, Max. in: COHN, Gabriel (Org.) *Max Weber. Ensaios de Sociologia*. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais 2ª ed. São Paulo: Ática, 1982.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Ed. Turista, 1951.