

A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018)¹

Mariana Ramos de Moraes (CéSor, EHESS/França)

Palavras-chave: Movimento afro-religioso, intolerância religiosa, cultura

Introdução

Busco, neste trabalho, traçar um panorama da luta do movimento afro-religioso pela garantia do direito à prática religiosa de seus representados, no período compreendido entre os anos de 1988 e 2018. Em sua luta, os afro-religiosos afirmam sua prática como cultura e/ou como religião. A promulgação da última Constituição Federal é um marco por ser ela o principal amparo legal desse movimento social em sua luta por direitos. Nesse percurso, o movimento afro-religioso tem um importante aliado: o movimento negro. Juntos, eles constroem a ideia de que o preconceito racial contra os negros é transposto para os praticantes das religiões afro-brasileiras. Um entendimento que é base para a elaboração de uma agenda conjunta centrada no combate à intolerância religiosa e na luta pela igualdade racial.

Trata-se de uma aliança também questionada por integrantes dos dois movimentos, especialmente, quando postos lado a lado na construção de políticas públicas que lidam com a questão racial. A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, criada em 2003, ganha, dessa forma, destaque na análise proposta. Intenta-se, aqui, não apenas descrever uma trajetória das ações do movimento afro-religioso na tentativa de implementar sua agenda nos primeiros 30 anos da Constituição de 1988, mas, sobretudo, colocar em questão as noções de religião e cultura, a partir dos discursos desse movimento social.

Para tanto, faço uma digressão apontando como se deu a conformação do movimento afro-religioso e como foi construída a aliança com o movimento negro. Na sequência, abordo as reações do movimento afro-religioso ao crescimento dos ataques advindos de grupos evangélicos². Finalizo este texto com apontamentos sobre o cenário que se delineia após o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, em 2016, com o avanço de correntes conservadoras, contrárias à ideia de uma nação plural como se tentou erigir – ao menos na

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Adoto o termo “ataques” no sentido dado por Silva (2007).

letra – a partir da Constituição de 1988. O avanço dessas correntes já tem reflexo no cotidiano dos praticantes das religiões afro-brasileiras, que têm sido alvo de novos ataques por parte de grupos evangélicos. E, dada a violência dessas recentes investidas, religiosos afro-brasileiros passaram a nomeá-las “terrorismo religioso”.

Movimento afro-religioso

Remonta à década de 1930 a criação das primeiras entidades representativas dos praticantes das religiões afro-brasileiras, conformando, assim, o movimento afro-religioso, entendido aqui como um movimento social. Quando surgiu, buscava legitimar como religião o que era visto como feitiçaria, magia e curandeirismo. Dada a variedade das religiões afro-brasileiras, é plural o movimento social delas emanado, refletindo nas suas diferentes frentes de atuação. Essas frentes se modificaram ao longo do século XX e deste XXI, mantendo como seu objetivo primeiro a busca pela garantia da prática religiosa de seus representados.

A União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia – fundada em 1937, após o Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador (BA) – e a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB) – que surge em 1939, no Rio de Janeiro (RJ) – podem ser consideradas marcos inaugurais da constituição desse movimento social. A primeira reunia sacerdotes, sobretudo do candomblé, e intelectuais. A outra, como o próprio nome informa, agrupava umbandistas. No entanto, ambas visavam a defesa da prática religiosa de seus integrantes em um momento em que a Presidência da República era comandada por Getúlio Vargas. Especialmente a partir de 1937, com a instituição do chamado Estado Novo, observa-se uma investida do Estado contra as religiões afro-brasileiras. O governo Vargas, devido às alianças com a hierarquia católica e aos compromissos com a medicina institucional, lançou-se contra certas formas heterodoxas de práticas curativas, muitas vezes, associadas às religiões afro-brasileiras (NEGRÃO, 1996, p. 70).

Na década de 1950, o movimento afro-religioso ganhou corpo com o surgimento de novas entidades que atuavam contra a repressão por parte das forças policiais à prática das religiões afro-brasileiras, em especial, a umbanda na região sudeste do Brasil (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996). Para garantir a prática dessas religiões, essas entidades indicavam, com base em amparos legais, que os terreiros deveriam ser registrados

em cartórios. As entidades se configuraram, assim, como mediadoras nesse processo, o que lhes rendeu o título de “sindicatos da umbanda”, uma referência ao caráter assistencial que adquiriram (BIRMAN, 1985, p. 99).

A despeito da perseguição que sofriam, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o universo afro-religioso – composto por elementos das diferentes religiões afro-brasileiras – já havia sido incorporado à cultura nacional, como parte da cultura negra. E o movimento negro que se organizava em torno do combate ao racismo incorporou elementos desse universo ao seu discurso. Para parte da militância negra, as religiões afro-brasileiras eram um dos símbolos da resistência do negro frente à opressão do colonizador, bem como das elites que se mantiveram no poder após a independência do Brasil, 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, tal como defendido pelo Movimento Negro Unificado (MNU) quando de sua criação, em 1978³.

Foi, sobretudo, a partir da década de 1980 que integrantes do movimento negro se aproximaram dos terreiros. Em alguns casos, os militantes negros se iniciam no candomblé. Em outros, há uma articulação entre ativistas e religiosos para fins políticos. Essa aproximação também é questionada, por vezes (SELKA, 2005). Fato é que certos integrantes do movimento negro passaram a incluir o universo afro-religioso no discurso da construção de uma identidade negra e de sua politização. O candomblé foi “passando a ser lido como mais um exemplo da ‘purificação da raiz’ da cultura negra” (SANTOS, 2005, p. 169). Além disso, no discurso adotado pelo movimento negro, o candomblé “cristalizaria uma auto-estima do negro” (SANTOS, 2005, p. 169).

Com a redemocratização do Brasil, novas entidades negras foram surgindo. Essas entidades têm em comum a luta contra o racismo, mas também apresentam suas pautas próprias relacionadas aos direitos civis. Assim, algumas delas defendiam também os direitos das mulheres, outras o direito à educação, à cultura, à saúde, ao meio ambiente, ao trabalho e emprego. Havia também militantes que se organizavam em defesa das religiões afro-brasileiras, como os que se reuniram em torno do CENARAB, o Centro Nacional de

³ Jocélio Teles dos Santos (2005) aponta que na década de 1970 havia militantes que se opunham a uma aproximação com as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé, denominação enfocada por ele em estudo que aborda a relação entre o candomblé e política na Bahia.

Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. O CENARAB seria, assim, uma entidade do movimento negro pela defesa das religiões afro-brasileiras, associando essa pauta à luta contra o racismo (CARDOSO, 2001, p. 174). O Cenarab, por sua vez, não carrega em seu nome a palavra “religião”, sendo o Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. As religiões afro-brasileiras são referenciadas a partir do entendimento dado pelo movimento negro a ela, qual seja: “resistência afro-brasileira”.

Há também uma certa renovação das entidades representativas dos próprios afro-religiosos na composição do que está sendo nomeado aqui movimento afro-religioso. Pode-se dizer que existe uma constante renovação dessas entidades. Por vezes, elas buscam congregar diferentes modalidades religiosas – como candomblés de diferentes “nações” – tal como a Federação Baiana de Culto Afro-Brasileiro, fundada na década de 1940. Existem também entidades que surgem adotando um termo que remete a uma coletividade, mas que, às vezes, estão restritas a um terreiro, como eu demonstrei no caso de entidades representativas dos praticantes de candomblé da modalidade banta (MORAIS, 2014; 2018). Essas últimas entidades surgem em um contexto pós-constituição de 1988, quando se observa no Brasil uma profusão de políticas públicas pautadas no discurso da diversidade cultural.

Ao traçar um panorama dos movimentos sociais a partir dos anos 2000, Maria da Glória Gohn (2013) os congrega em eixos temáticos, com base em suas lutas e demandas. Em um desses eixos estão os “movimentos decorrentes de questões religiosas de diferentes crenças, seitas e tradições religiosas” (GOHN, 2013, p. 308), que poderiam incluir o movimento afro-religioso, mas que poderiam também estar no eixo dos “movimentos de demandas na área dos direitos” – em especial os culturais, que visam “preservar as culturas locais, o patrimônio e a etnia dos povos” –, já que as religiões afro-brasileiras são parte da cultura negra. Esses movimentos sociais vão ganhando espaço na sociedade política, especialmente por meio de parcerias entre governo e sociedade civil organizada, via políticas públicas.

Neste novo cenário, a sociedade civil se amplia para entrelaçar-se com a sociedade política. Desenvolve-se, então, o chamado espaço público não estatal expresso nos conselhos, fóruns, redes de articulação etc. A importância da participação da sociedade civil, neste novo contexto, se faz para democratizar a gestão da coisa pública. Abrem espaços para inverter as prioridades das administrações, no sentido de que as políticas atendam não apenas as questões emergenciais de forma superficial e com uma ótica economicista, baseada na lógica custo-benefício, mas

que atendam as questões sociais como prioridade maior. Foram emergindo novíssimos atores sociais nas políticas de parcerias, na execução de projetos sociais. Esses novos atores foram criando, também, novos espaços, instituições próprias para participarem dos novos pactos políticos que deem sustentação ao modelo político vigente. (GOHN, 2013, p. 303)

Entendo que as entidades do movimento afro-religioso atuantes a partir dos anos 2000 são parte desses novos atores. E, em alguma medida, elas mantêm envolvimento com o debate acerca das políticas públicas desenvolvidas no governo federal, estadual ou municipal. São grupos diversos que criam também outras formas de se congregarem para além das associações, federações, como a organização de fóruns e mesmo comissões. Esses grupos são espaços de construção de uma agenda comum como também passam a representar institucionalmente parte desse movimento social.

Reações

Dos anos 1970 aos 2000, o Brasil viu crescer o número de pessoas declaradas evangélicas, que passaram de 5,2% dos 70 milhões de brasileiros, em 1970, para 15,6% dos 170 milhões de brasileiros, em 2000, considerando-se os evangélicos de missão e os pentecostais (incluindo aqui os neopentecostais), conforme os dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Enquanto isso, o catolicismo que, em 1970, registrava 91,8% da população, reduzia-se para 73,8% trinta anos mais tarde, no censo de 2000, quando 7,4% dos brasileiros se declararam sem religião. Os números indicavam uma diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no país, que, no entanto, mantinha o seu caráter cristão.

Às religiões afro-brasileiras, couberam poucos 0,3% de brasileiros, em 2000, declinando no comparativo com o censo de 1980, em que 0,6% da população se declarou praticante de alguma das denominações afro-religiosas. As religiões detentoras de um capital simbólico que as torna constituintes da chamada cultura nacional não atingiam nem mesmo um por cento das declarações de pertença religiosa no censo e, ainda, estavam sofrendo uma redução de adeptos. As razões para o declínio das religiões afro-brasileiras estão relacionadas às novas condições da expansão das religiões no Brasil, como defende Reginaldo Prandi (2004), a partir de uma analogia entre a dinâmica religiosa e o mercado de consumo. Para

ele, nem sempre religiões mais ajustadas à tradição, como é o caso das afro-brasileiras, conseguem assumir as mudanças necessárias à continuidade da oferta de serviços religiosos, enfrentando os concorrentes e se atualizando.

Ele elenca alguns fatores que podem ter contribuído para esse declínio. O sincretismo afro-católico, que desde os tempos do Brasil Colônia serviu de amparo aos afro-brasileiros, por exemplo, não se apresentava mais como um benefício, uma vez que o catolicismo também estava em declínio. Vale lembrar que os próprios adeptos que aderem ao processo de reafirmação refutam a associação com símbolos católicos. Há também uma disputa por fiéis existente entre as próprias religiões afro-brasileiras, além do fato de elas serem religiões de pequenos grupos, dificultando a concorrência com as religiões de massa, que têm conglomerados midiáticos a seu favor. Outro ponto destacado por Prandi são os ataques ao candomblé e à umbanda por igrejas neopentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus.

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. (PRANDI, 2004, p. 231)

Deixo em relevo o extrato da frase de Reginaldo Prandi: “o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra” e, por consequência, acrescento, para as religiões afro-brasileiras. Esse entendimento não parte somente das análises do autor, mas é compartilhado por integrantes do movimento afro-religioso, como exposto na apresentação do livro *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*. Esse livro reúne artigos assinados por diferentes terreiros baianos, incluindo algumas das casas matriciais do candomblé:

Confortavelmente acolhidos no seio daqueles que se consideram dignitários de uma herança africana na diáspora, os terreiros que se comprometeram com as reflexões presentes neste livro também estão plenamente conscientes de que, junto com a cultura de que são participantes, herdaram as piores formas de discriminação e preconceito que, em regra, atingem as pessoas negras que fazem parte da população baiana e brasileira. (OLIVEIRA, 2003, p. 11-12)

A afirmativa acima data de 2003, ano da publicação do referido livro, quando já havia uma articulação entre o movimento afro-religioso e o movimento negro que, pelo menos desde o fim dos anos 1970, atuam de forma conjunta em alguns momentos. Assim, a associação proposta entre racismo e religiões afro-brasileiras poderia advir dessa articulação em que o discurso do movimento negro absorve parte do discurso do movimento afro-religioso, sendo que o contrário também ocorre. No entanto, há de se observar que por parte do movimento afro-religioso essa articulação não implica em uma filiação partidária ou ideológica (SANTOS, 2005, p. 169).

Àquela época, no início dos anos 2000, os praticantes das religiões afro-brasileiras já investiam em duas frentes para defender sua prática: a via judicial e os atos públicos, como passeatas. E eles passavam a se organizar em torno de uma agenda que passou a ser nomeada “luta contra intolerância religiosa”⁴. Na Bahia, o Movimento Contra a Intolerância Religiosa foi iniciado em 2000; no Rio Grande do Sul, em 2002, foi organizada a Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras; no Rio de Janeiro, formou-se, em 2001, o Movimento Diálogo Inter-Religioso contra a Intolerância Religiosa e pela Paz. Em Belo Horizonte, somente em 2009 ocorreu a primeira Caminhada Cultural pela Liberdade Religiosa e pela Paz, no dia 12 de maio.

Uma outra frente é acionada pelos afro-religiosos: a atuação no âmbito governamental, via políticas públicas que requerem a participação popular na sua elaboração e implementação. E, nesse caso, observa-se que a articulação entre o movimento afro-religioso e o movimento negro não ficou restrita à década de 1980, se estendendo às décadas seguintes, quando houve uma intensificação dos ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras. Os terreiros eram tratados por parte do movimento negro como centros de luta contra a discriminação racial. Além disso, no terreiro, mantinha-se a religião que se tornava um dos traços da continuidade africana no Brasil. Duas motivações para o movimento negro apoiar medidas protetivas aos terreiros, que, primeiramente, se convertiam na patrimonialização, como o tombamento da Casa Branca, ocorrido em 1984.

Era preciso, assim, preservar os espaços onde a África se fazia presente, que não se restringiam aos terreiros. E, nesse sentido, o movimento negro congregava forças para também garantir a preservação dos quilombos, como foi apresentado na Convenção Nacional

⁴ Sobre a construção da agenda da intolerância religiosa pelo movimento afro-religioso, ver Miranda (2012).

do Negro pela Constituinte, em 1986, repercutindo de forma efetiva na Constituição de 1988. Ao mesmo tempo em que apoiava ações protetivas a esses espaços – lembrando que em 1985 a Serra da Barriga também foi tombada e os territórios quilombolas haviam sido considerados patrimônio brasileiro pela Constituição –, o movimento negro estava, por meio dessas ações, constituindo símbolos e argumentos que lhe dessem unidade para sustentar sua luta contra o racismo. Algumas das reivindicações do movimento negro foram incorporadas rapidamente por parte do Estado brasileiro, seguindo aqui os argumentos de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2001),

[...] tais como as que poderiam mais facilmente caber na atual matriz de nacionalidade, cujo teor é o do sincretismo das três raças fundadoras. Aliás, foi a partir da compreensão muito peculiar da multiracialidade e do multiculturalismo como síntese (à maneira freyreana), e não como convivência entre iguais (à maneira norte-americana), que os brasileiros passaram a aceitar algumas teses do movimento negro, tais como o respeito às tradições e às expressões culturais de origem africana e à estética negra. (GUIMARÃES, 2001, p. 135)

O autor não registrou, no entanto, a forte rejeição a símbolos construídos pelo movimento negro e a parte de suas teses, como “o respeito à tradição e às expressões culturais de origem africana”, quando remetem às religiões afro-brasileiras. Uma rejeição vinda, sobretudo, dos neopentecostais, que cresceram exponencialmente no final do século XX e início do XXI. Para se ter uma ideia, a Igreja Universal do Reino de Deus, que alavanca os ataques às religiões afro-brasileiras, passou de 269 mil adeptos em 1991 para 2,1 milhões em 2000 (ORO, 2007, p. 31). Um crescimento numérico que se faz refletir na paisagem urbana das grandes cidades e que também atinge outras esferas sociais, como a mídia e a política.

Nesse último caso, tem sido expressiva a participação dos evangélicos na política, pensando aqui, de forma específica, na política partidária. Na legislatura 2003-2006, havia 77 parlamentares evangélicos no Congresso Nacional. Esse período corresponde ao primeiro mandato do presidente Lula, que, após ter sido “demonizado” por parte dos evangélicos nas eleições de 1989, 1994 e 1998, teve o apoio da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras denominações evangélicas no segundo turno das eleições de 2002, quando foi eleito Presidente da República (TREVISAN, 2013). Assim, no começo de seu mandato em 2003, Lula estava comprometido politicamente com movimento negro, que reivindicava a efetiva liberdade religiosa aos praticantes das religiões afro-brasileiras, e com os evangélicos,

autores dos mencionados ataques àquelas religiões. O movimento negro mediava a articulação entre o movimento afro-religioso e o governo. Já os evangélicos, por terem uma estrutura partidária, não necessitavam de mediadores.

A reivindicação do movimento negro pelo cumprimento do direito à liberdade religiosa e pelo incisivo combate à intolerância religiosa estava vinculada a uma pauta mais ampla: o combate ao racismo. No programa de governo Brasil sem racismo apresentado por Lula durante a campanha eleitoral, enfatizava-se que a intolerância religiosa devia ser punida, seguindo os preceitos constitucionais. Estava subentendida a ideia de que o peso do preconceito racial se transfere do negro para a cultura negra, como afirmou Prandi (2004). Uma ideia sustentada não apenas pelo discurso do movimento afro-religioso e do movimento negro, no Brasil, mas também pelo debate que se fazia a nível global. Na Conferência de Durban, por exemplo, essa ideia se fazia presente na declaração final assinada pelos Estados participantes, sendo o Brasil um deles. Estava, assim, posto em um documento oficial a associação defendida pelos movimentos negro e afro-religioso.

Assim, o movimento negro passava a amparar suas reivindicações não apenas em sua trajetória de luta, mas também em um acordo internacional que vinha reforçar ditames constitucionais brasileiros – especificamente a criminalização do racismo e a garantia da liberdade de crença. Ambos, o documento final de Durban e a Constituição de 1988, eram a base legal não apenas para a instituição do novo órgão federal que se voltava para a questão racial, no caso a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), como para a proposição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2003b), criada por meio do decreto 4.886, também em 2003.

A partir da implementação dessa política pública outros canais de interlocução entre o governo federal e o movimento afro-religioso foram sendo criados, para além dos já estabelecidos por meio da política patrimonial⁵. Observa-se que esses canais que ficaram restritos à Seppir. Uma vez que a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial tinha como princípio a transversalidade, essa política pública englobava conjunto das políticas de governo. Dessa forma, as religiões afro-brasileiras foram, aos poucos, sendo incorporadas como conteúdo e também objeto de políticas públicas que abrangiam outras áreas tais como cultura (além do patrimônio), saúde, educação e assistência social.

⁵ Sobre a patrimonialização das religiões afro-brasileiras no âmbito federal, ver Morais (2015).

A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ao ter a transversalidade como princípio, indica que a questão racial não deve ficar restrita a um órgão de governo, mas perpassar as políticas públicas em geral. A questão racial, portanto, deve ser contemplada nas ações da educação, saúde, cultura, segurança pública, assistência social, trabalho, enfim, ações das diferentes áreas às quais se aplica a gestão pública, com vistas a garantir os direitos das cidadãs e dos cidadãos brasileiros na construção de um Estado democrático. Um entendimento que é anterior à publicação da referida política e que refletiu em ações adotadas, principalmente, a partir de 2003. Nesse sentido, foi publicada em janeiro de 2003 a Lei 10.639, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino da cultura e da história da África e dos afro-brasileiros nas escolas (BRASIL, 2003a). Na área da saúde, outro exemplo: foi incluída dentre as diretrizes gerais da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, de 2009, “a promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas” (BRASIL, 2009).

No rastro deixado pelo movimento negro, a agenda afro-religiosa se apresentava. O movimento afro-religioso acionava repertórios distintos, a depender do contexto. O direito constitucional à liberdade de crença era evocado para tentar garantir aos praticantes das religiões afro-brasileiras as mesmas condições concedidas aos cristãos, fossem católicos ou evangélicos das variadas denominações. No Programa Nacional de Direitos Humanos lançado em 2002, por exemplo, foram estabelecidas cinco propostas de ações governamentais sob o tema “Crença e culto”. Essas propostas versavam, em geral, sobre liberdade e intolerância religiosa. Uma delas mencionava as religiões afro-brasileiras, nomeadas como “cultos afro-brasileiros”, remetendo a uma nomenclatura comumente usada até o fim dos anos 1980, quando essas religiões ainda buscavam caminhos para se legitimarem socialmente. A proposta 110, cujo texto reproduz-se aqui, determinava como uma ação a ser adotada pelo governo: “Prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros” (BRASIL, 2002).

No Programa Nacional de Direitos Humanos de 2002, foram apresentadas propostas, ou seja, não se tratava efetivamente de uma ação que contemplasse a demanda do movimento afro-religioso. Publicada no ano seguinte, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial determinava como um de seus objetivos o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” (BRASIL, 2003b). Estava implícito o direito

à liberdade de crença, mas resguardando as religiões afro-brasileiras aos afro-brasileiros, quando tais religiões já não se restringiam a um grupo étnico, sendo abertas a todos, ou seja, universais (PRANDI, 1991). E incluía também entre seus objetivos a “implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental” (BRASIL, 2003b).

Nesse último caso, não estava a “liberdade de crença” vinculada a uma religião específica nem mesmo a um grupo étnico. A defesa da “liberdade de crença”, que tem força de lei, figurava conjuntamente à defesa dos direitos culturais. Assim como foi posto em relevo o direito à liberdade religiosa, tanto por legislações nacionais quanto por acordos internacionais, estava evidenciada, por organismos internacionais com os quais o Estado brasileiro mantinha-se alinhado, a defesa dos direitos culturais. Dessa forma, observa-se progressivamente a adoção da ideia da diversidade cultural – pensada como um patrimônio da humanidade – nas políticas públicas culturais, de forma mais ampla, e também nas políticas sociais brasileiras, tais como assistência social, saúde, educação e mesmo a política racial. A promoção da igualdade racial, como propunha essa última política mencionada, não era apenas uma maneira de combater o racismo, mas também uma forma de se garantir o respeito à diversidade cultural. Dessa forma, estabeleciam-se dentre os objetivos da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, dois objetivos que reafirmavam os ditames constitucionais: “afirmação do caráter pluriétnico da sociedade brasileira” e “reavaliação do papel ocupado pela cultura indígena e afro-brasileira, como elementos integrantes da nacionalidade e do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 2003b).

Como a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial apresentava objetivos que contemplavam as religiões afro-brasileiras, elas passavam também a ser incluídas em medidas voltadas para o combate ao racismo e a redução das desigualdades raciais, com base no entendimento de que o preconceito racial era transferido para essas religiões. Era preciso adotar medidas contra a intolerância religiosa, fazendo valer o direito à liberdade de crença. No entanto, dado ao embate político que já se delineava com os evangélicos, novas estratégias eram necessárias para, de fato, atender os objetivos dessa política pública. Assim, a partir de uma articulação do movimento negro e do movimento afro-religioso, as religiões

afro-brasileiras passaram a ser acionadas como “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”⁶.

A presença das religiões afro-brasileiras no debate racial pode ser considerada, assim, uma maneira de o movimento afro-religioso fazer frente aos crescentes ataques neopentecostais ou mesmo uma das suas formas de reação a esses embates. Ao forjar a categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, o movimento afro-religioso reafirma a associação entre religiões afro-brasileiras e cultura – pensando aqui também no seu uso com aspas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) –, sintetizando, ao meu ver, sua a estratégia discursiva ao apresentar sua pauta no contexto da política racial no Brasil.

Revedo estratégias

Observo que a ausência da palavra “religião” na categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. O mesmo ocorre no texto do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, de 2013. Essa ausência pode indicar uma nova mudança na estratégia do movimento afro-religioso, mas não sem disputas e entraves. Uma estratégia para se precaver dos embates políticos com parlamentares evangélicos, como também de embates internos, vindos do próprio partido do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e da presidenta Dilma Rousseff, o PT. Em seu estudo sobre identidades etnorreligiosas no Brasil, Stephen Selka (2005) mostra como tem se organizado o movimento evangélico antirracista, que é contrário ao discurso que relaciona as religiões afro-brasileiras à identidade negra. Para esse novo grupo, que se autodenomina progressista e tem integrantes do PT, existem outros referenciais, que não as religiões afro-brasileiras, para se constituir a identidade negra, como, por exemplo, o protestantismo negro norte-americano.

Algumas atitudes, aparentemente contraditórias, apontam para essa mudança. Em 2010, por exemplo, a Seppir apoiou a execução de nove marchas pela liberdade religiosa em municípios dos estados da Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e no Distrito Federal. Porém, naquele mesmo ano, havia cancelado, na última hora, o lançamento do Plano Nacional de

⁶ Para uma análise da construção da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, ver Morais e Jayme (2017).

Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro, previsto para ser lançado em 20 de janeiro de 2010, um dia antes do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (SEPPIR LANÇA..., 2010). Esse plano previa a regularização fundiária e o tombamento de terreiros. A então ministra-chefe da Casa Civil e pré-candidata à presidência, Dilma Rousseff, teria solicitado o cancelamento do evento para evitar atritos com evangélicos e católicos em um ano eleitoral, conforme foi noticiado pela imprensa (ROSA, 2010)⁷. Não apenas o lançamento do plano, mas o plano em si foi cancelado, uma vez que, após esse episódio, nenhuma notícia a seu respeito foi publicada no site da Seppir⁸.

A despeito disso, a Seppir continuou desenvolvendo ações que envolvem as religiões afro-brasileiras. No entanto, modificou o termo adotado para lhes fazer referência. Principalmente a partir de 2012, essas religiões passaram a ser referenciadas como “comunidades tradicionais de matriz africana”, tendo até uma área restrita aos assuntos relativos a elas no site da Seppir. Além disso, foi instituído um grupo de trabalho interministerial, por meio da Portaria 138, de 6 de dezembro de 2012, com o objetivo de elaborar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Esse plano é um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das ações de governo com metas específicas para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

No texto da portaria que instituiu o grupo de trabalho, a então ministra da Seppir, Luiza Bairros, faz referência ao artigo 215 da Constituição, que garante a todos o pleno exercício dos direitos culturais e a obrigatoriedade de o Estado proteger as manifestações afro-brasileiras; ao artigo 216, que define os bens materiais e imateriais dos grupos formadores da sociedade brasileira como patrimônio cultural nacional; ao Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010); e ao Decreto 6.040 (BRASIL, 2007), para embasar sua deliberação.

⁷ No site da Seppir, constam notícias da época em que o então ministro Edson Santos justifica o cancelamento, afirmando que o documento ainda precisava de ajustes. O plano chegou a ser apresentado ao público, mas como se estivesse sob consulta.

⁸ Realizei um levantamento no arquivo de notícias disponibilizado no site Seppir e, durante o ano de 2010, não há notícia alguma sobre o referido plano, a não ser sobre o cancelamento do seu lançamento.

Diferentemente do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro que foi cancelado, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi lançado em 2013, como já informado. E, repito, não consta nenhuma menção à palavra religião em seu texto. Uma de minhas interlocutoras na pesquisa, representante do movimento afro-religioso, disse-me sobre a adoção da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”: “É por que o Estado é laico”. Uma explicação que ouvi em outras ocasiões do trabalho de campo, quando acompanhava encontros promovidos pelo poder público ou por entidades do movimento afro-religioso, e que contribui para problematizar a questão da laicidade do Estado brasileiro⁹.

Para os representantes do movimento afro-religioso com os quais eu mantive contato afirmavam que em um Estado laico as políticas públicas não devem contemplar uma denominação religiosa. Porém, cabe ao Estado garantir o respeito por todas as denominações, bem como a sua prática. Quando da criação da política de promoção da igualdade racial, esse entendimento não era expresso nos documentos produzidos no âmbito da Seppir. Fato que contribui para fundamentar a interpretação de que se trata de uma estratégia discursiva construída aos poucos.

Naquele contexto, o movimento afro-religioso ora se aliava, ora buscava se desvincular do movimento negro, a partir do entendimento de que, como “povos e comunidade tradicionais de matriz africana”, ele tem acesso à política pública não apenas pela política racial, uma vez que também pode ser reconhecido pela via da valorização de uma pretensa diversidade cultural. Há o indicativo de que, ao mobilizar as religiões afro-brasileiras em seu discurso contra o racismo, o movimento negro contribuiu para que representantes dessas religiões se organizassem sob os códigos estabelecidos pelo próprio poder público na condução de suas políticas. O que lhes permitiria o acesso não apenas às políticas raciais, mas também às políticas de meio ambiente, saúde, educação, assistência social, enfim, um espectro de políticas públicas que buscavam atender os grupos que compõem a dita diversidade cultural brasileira.

Digo buscavam pois, após o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, em agosto de 2016, há uma brusca mudança no viés adotado pelos governos seguintes ao lidar com as

⁹ Refiro-me aqui à minha pesquisa de doutorado realizada entre 2010 e 2014.

políticas públicas baseadas no discurso da diversidade cultural, especialmente no que tange as religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, vale citar a elaboração do II Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que começou a ser discutido ainda no governo Dilma, foi colocado em consulta pública em 2018, mas não chegou a ser publicado¹⁰. A agenda da diversidade cultural foi perdendo espaço no âmbito do governo federal, incidindo diretamente em uma das frentes que o movimento afro-religioso investia com vistas a defender sua prática religiosa, qual seja, a atuação nas políticas públicas. Fato que ocorre justamente quando recrudescem os ataques aos praticantes das religiões afro-brasileiras advindos de grupos evangélicos, especialmente, neopentecostais. No noticiário da imprensa, surgem relatos de agressões físicas a praticantes das religiões, bem como de destruição de locais de culto, levando integrantes do movimento afro-religioso a adotarem a expressão “terrorismo religioso” para fazerem referência a esses ataques, em vez de atos de intolerância religiosa, como eram comumente nomeados¹¹. E, nesses casos, diferentemente do que se observava na atuação do movimento afro-religioso no âmbito das políticas públicas, eles afirmam suas práticas enquanto “religião” e não “cultura”, pois buscam fazer valer o direito constitucional da liberdade de crença.

A presença das religiões afro-brasileiras no espaço público, desde a virada do século XIX para o XX, se fundou no interstício que surge das travessias afro-religiosas de “cultura” a “religião” e vice-versa. Travessias que nas primeiras décadas do século XXI ainda se fazem necessárias para que orixás, inquices e voduns possam continuar a dançar nos corpos de seus devotos juntamente a encantados e toda a sorte de entidades que compõem o vasto e misto universo afro-brasileiro.

Referências bibliográficas

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985. p. 80-121 (Cadernos do Iser; 18)

¹⁰ Em 2018, foi eleito para presidente do Brasil o então deputado federal Jair Bolsonaro, que passou por um batizado evangélico antes de se eleger e congregou forças conservadoras em sua campanha presidencial, forças essas que passaram a ser um dos sustentáculos de seu governo.

¹¹ Ver, por exemplo, a matéria “Ataques a terreiros é terrorismo”, disponível em: <http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2017-09-15/ataque-a-terreiros-e-terrorismo.html>.

BRASIL. Decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002. Dispõe sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH, instituído pelo Decreto no 1.904, de 13 de maio de 1996, e dá outras providências (anexos). **Diário Oficial da União**, Brasília, 14 mai. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4229.htm>. Acesso em: 26 out. 2020.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 10 jan. 2003a. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 26 out. 2020.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 nov. 2003b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm>. Acesso em: 26 out. 2020.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, 08 fev. 2007. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 26 out. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. **Diário Oficial da União**, Brasília, 14 de maio de 2009. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html>. Acesso em: 26 out. 2020.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm>. Acesso em: 26 out. 2020.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985. p. 9-42 (Cadernos do Iser; 18)

CARDOSO, Marcos Antônio. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História. Belo Horizonte.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965. v. 1

GOHN, Maria da Glória. Desafios dos movimentos sociais hoje no Brasil. **SER Social**, Brasília, v.15, n. 33, p. 261-384, jul./dez. 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). **Tempo Social**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 121-142, nov. 2001.

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

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião**: travessias afro-religiosas no espaço público. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

MORAIS, Mariana Ramos de. Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation. **Les Carnets du Lahic**, Paris, v. 11, p. 98-118, 2015.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, maio-ago. 2017.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião**: travessias afro-religiosas no espaço público. Belo Horizonte, Editora PUC Minas, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Rafael Soares de (org). **Candomblé**: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29-69.

PEREIRA, Amauri Mendes. **Trajetória e perspectivas do Movimento Negro brasileiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, set./dez. 2004.

ROSA, Vera. Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evita nova crise. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 21 jan. 2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adia-legalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SELKA, Stephen. Ethnoreligious Identity Politics in Bahia, Brazil. **Latin American Perspectives**, Riverside, v. 32, n. 1, p. 72-94, 2005.

SEPPPIR lança plano nacional de proteção à liberdade religiosa. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 8 jan. 2010. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/noticias/ultimas_noticias/2010/01/lancamento_planoliberalidade>. Acesso em: 15 jun. 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

TREVISAN, Janine. A frente parlamentar evangélica: força política no estado laico brasileiro. **Numen**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 29-57, 2013.