REFLEXÕES SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL

Kamila Cristina da Silva Teixeira[1]

João Bôsco Hora Góis[2]

RESUMO

Neste trabalho buscamos, a partir do diálogo com a literatura na área, refletir sobre a intolerância religiosa no Brasil, mais notadamente contra as religiões de matriz africana. Ao mesmo tempo, explicamos como tal intolerância criou uma resposta relativamente potente por parte daqueles que são afetados por ela. Por fim, concluímos que as práticas intolerantes produzem um risco significativo para o Estado laico e para a democracia.

Palavras-chave: intolerância religiosa; religiões afro-brasileiras; Estado laico.

ABSTRACT

In this paper we seek, from the dialogue with the literature in the area, to reflect on religious intolerance in Brazil, especially against religions of African origin. At the same time, we explain how such intolerance has created a relatively potent response from those affected by it. Finally, we conclude that intolerant practices pose a significant risk to the secular state and democracy.

Keywords: intolerance religious; afro-Brazilian religions; lay State.

1 – INTRODUÇÃO

Neste trabalho buscamos, a partir do diálogo com a literatura na área, refletir sobre a intolerância religiosa no Brasil, mais notadamente contra as religiões de matriz africana. A intolerância religiosa - que funciona por meio da ativação de estereótipos atribuídos a um grupo discriminado - pode ser definida como a incapacidade ou ausência de desejo de respeitar crenças diferentes daquelas acolhidas por um dado indivíduo ou grupo. Estão aí em questão o receio de riscos materiais, o medo de ameaças simbólicas associadas à presença de valores

[1] Universidade Federal Fluminense. Graduada em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre e Doutora em Política Social pela UFF/Universidade de Coimbra. Pós-doutora pela Universidade Federal Fluminense. teixeira.kcs27@gmail.com

[2] Professor Titular da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Boston College. jbhg@uol.com.br

morais diferentes, as visões do “outro” como hostil e violento, os temores de desconstrução de uma identidade religiosa já consolidada etc.

Embora o discurso teológico seja a sua grande moldura, a intolerância religiosa está inserida em uma complexa teia de interesses econômicos, políticos, sociais e culturais. Ela e os seus desdobramentos, sob a forma de violência, é antiga e presente em diferentes formações sociais (DRAKE, 2011). Um fator central motivador da intolerância em questão é a percepção que cada religião – notadamente, mas não exclusivamente as da tradição cristã – têm de si mesmas. Seriam elas detentoras da verdade última e os seus membros o “povo escolhido”. Elas também deteriam os mecanismos – únicos – para a obtenção da salvação, seus dogmas seriam superiores aos de outros credos e é sua função convencer ateus e adeptos de outras religiões a mudarem sua vinculação. Esta auto percepção, no máximo, permite tolerar, de forma frágil, a existência de outras crenças. Mas nunca, por vê-las como inferiores, respeitá-las pelo que elas ensinam. Em outros termos, a auto percepção em questão mantêm uma visão hierárquica que esvazia a dimensão prática do conceito de tolerância, reduzindo-a, quando muito, a uma aceitação meramente formal. A implicação concreta disso, para os credos protestantes, por exemplo, é a impossibilidade de, como afirma Silva (2015, p.77), “aceitar o discurso de que há uma única divindade que se manifesta ou age de diversas formas porque são éticas diferentes.”

Às questões alinhadas até aqui associam-se outras igualmente relevantes. Uma delas é o esforço ainda existente de discriminar certas práticas religiosas minoritárias. Assim, a intolerância religiosa se manifesta de diferentes formas, indo desde a reprovação privada até a materialização do desejo de eliminação do outro diferente, passando por manifestações de agressão verbal, física e patrimonial. Inclui ainda a constante desqualificação dos(as) adeptos(as) do credo que é visto como inferior. Envolve também, como lembra Gualberto (2011, p. 11), “prisões ilegais, espancamentos, torturas, execuções injustificadas, negação de benefícios e de direitos e liberdades civis, agressões verbais, ataques a templos religiosos, destruição da propriedade, expulsão de seus praticantes, incitamento ao ódio (...)”.

Dito isto, a seguir nos propomos a apresentar breves considerações sobre a

intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana no Brasil.

2– A INTOLERÂNCIA CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: BREVES CONSIDERAÇÕES

No Brasil, a intolerância religiosa se tornou explícita já quando da chegada, no século XVI, dos colonizadores portugueses. Uma das suas primeiras medidas foi a imposição do culto católico às populações indígenas que possuíam um acervo próprio de práticas religiosas. A celebração da primeira missa foi, ao mesmo tempo, um ato de afirmação da chegada do Cristianismo como de negação dos cultos religiosos aqui já existentes.

O advento do tráfico de escravos acentuou ainda mais a intolerância religiosa. Os negros escravizados que foram trazidos aos milhares do continente africano para o Brasil eram obrigados a adotar, ao menos parcialmente, ritos católicos, sendo negadas as condições para o culto das divindades que veneravam em seu continente de origem (REIS, 2008).

A presença da Inquisição em terras brasileiras – com a sua ação tentacular – perseguiu “dissidentes” religiosos de diferentes tipos, condenando-os ao degredo, à prisão e mesmo à morte (VAINFAS, 1997). Mesmo com o abrandamento das perseguições e com o fim da Inquisição, os ataques a religiões dissidentes continuaram. Isso foi possível, dito aqui de forma sumária, em função da ausência de separação entre a Igreja, Católica nesse caso, e o Estado. A existência de uma religião oficial no país afiançou o impedimento do exercício público de outros cultos, por vários séculos, mesmo aqueles ligados à matriz judaico-cristã, como o protestantismo (GIUMBELI, 2008).

A separação entre Igreja (Católica) e Estado estabelecida pela primeira constituição republicana, a de 1889, trouxe alterações nesse quadro, ao assegurar a liberdade de culto. Mas, mesmo assim foram mantidas restrições. A razão para tanto é que o modelo de religião para ser exercida “livremente” - o Católico - não contemplava práticas como o Espiritismo Kardecista e as de origem africana.

O Espiritismo, na transição do século XIX para o século XX, sofreu inúmeras perseguições. Contudo, porque tinha em seu meio figuras letradas, possuía uma

base de apoio em camadas médias, tinha origem europeia e aproximava-se teologicamente de preceitos cristãos, foi aos poucos conquistando um lugar de maior aceitação (GIUMBELLI, 2008; JABERT, 2011). O mesmo não pode ser dito em relação às religiões de matriz africana. Essas continuaram a ser perseguidas sob diferentes alegações – charlatanismo e perturbação da ordem pública, por exemplo - que encontravam sustentação no Código Penal de 1890. Elas se distanciavam dos ideais de civilização estabelecidos e eram descritas como perigosas, devendo, portanto, serem monitoradas e combatidas. Além disso, dada sua intrínseca relação com a negritude, eram vistas como um elemento característico de um passado atrasado incompatível com os ideais de progresso que a nova ordem republicana buscava implantar (REIS, 2008; SILVA, 2010).

Ferreti (2007, p.3) afirma que as religiões de matriz africana sofrem hoje o estigma de terem sido introduzidas no Brasil por pessoas negras, o que contribui para que sejam classificadas como bárbaras e seus sacerdotes serem "frequentemente apontados como atores ou insufladores de práticas criminosas, ilegais ou repudiadas socialmente (assassinatos, práticas ilegais de medicina etc.)." Silva e Soares (2015) também asseveram que ao ódio racial soma-se o preconceito de classe dada a predominância de pretos e pardos nos segmentos mais pobres da população os quais, por sua vez, constituem a maioria dos adeptos dos cultos afro-brasileiros. Em suma, a intolerância contra as religiões de matriz africana opera em uma complexa intersecção de classe e raça, além de orientação sexual, dada a conhecida grande presença, como mostrou Ruth Landes (2002), de gays e lésbicas entre seus adeptos.

Em função dessa complexa intersecção de vulnerabilidades, para continuarem a existir de forma institucionalizada as religiões em questão tiveram, durante décadas, que se submeter a regramentos os mais diversos, notadamente a necessidade de registro dos seus templos em delegacias de polícia às quais deveriam reportar e obter autorização para a realização das suas atividades. Esse procedimento, todavia, não impedia a suspensão arbitrária de seus cultos e a criminalização dos seus adeptos.

Ao longo do século XX a perseguição policial teve continuidade, sempre amparada legalmente no texto constitucional e, principalmente, no Código Penal. Apesar disso, a literatura especializada aponta que a partir das décadas de 1950 e 1960 tal perseguição, ainda que nunca tenha desaparecido, vinha arrefecendo. Contribuiu para isso, dentre outros fatores, o crescente interesse de intelectuais e artistas famosos pelo candomblé (MORAIS, 2012).

Contudo, em um movimento de idas e vindas, a partir da década de 1980, os grupos religiosos de matriz africana começaram a enfrentar uma nova onda sistemática de intolerância – aquela vinda de igrejas ligadas ao protestantismo, notadamente do seu ramo neopentecostal (SILVA, 2010; SILVA, 2015) - com desdobramentos práticos substanciais.

Esse fenômeno está associado, dentre outros fatores, a mudanças no próprio campo evangélico. Resumidamente, tal campo, a partir daquela década, passou a enfatizar novos elementos do seu arcabouço teológico e pragmático. Um deles é a ideia de “teologia da prosperidade”. Tal teologia, reduzindo a dimensão ascética do protestantismo, enfatiza a conquista de bens e sucesso material na terra como uma das formas de evidenciar a vinculação com Deus. Não é mais suficiente obter a salvação no reino dos céus, mas também ter uma vida próspera materialmente aqui na terra. Para tanto é necessário dar materialidade à “batalha espiritual” contra as “forças ocultas” que impedem a felicidade dos homens e mulheres. Os demônios bíblicos, em tal batalha, continuam a ser combatidos, mas se devem também enfrentar as entidades - exus, pombas-gira, orixás, inquices etc. - oriundas das religiões de matriz africana. São essas entidades que estariam gerando doenças, causando desavenças familiares e obstaculizando o progresso material e espiritual dos fieis das igrejas evangélicas, necessitando ser, portanto, combatidas. Isso requer uma atitude mais proativa por parte das igrejas evangélicas que envolvem duas formas de ação (ORO, 2003).[3]

A primeira delas é a ênfase em práticas proselitistas, com as quais busca-

[3] A agenda neopentecostal em particular e a evangélica em geral ganhou ainda mais força porque aos elementos já citados foi feito um grande e bem-sucedido investimento na política partidária. Tal investimento tem levado à eleição de muitos parlamentares vinculados ao campo evangélico.

se, através de diferentes meios de persuasão, aumentar o seu número de fieis (SILVA, 2007). A segunda é a destruição, simbólica e material, dos grupos religiosos de matriz africana. O proselitismo tem se dado por meio de promessas de cura de doenças graves; de resolução de conflitos familiares, principalmente os matrimoniais; da prosperidade financeira; e da "libertação" das "forças diabólicas" personalizadas nas divindades do panteão afro-brasileiro.

Já a destruição simbólica e material dos grupos religiosos de matriz africana vem ocorrendo através de potentes campanhas de difamação, as quais são feitas, além dos púlpitos das igrejas, através do complexo midiático que as igrejas evangélicas lograram construir ao longo dos anos. Por meio dos seus jornais impressos e online, de livros, panfletos e programas de televisão, elas difundem imagens derrogatórias sobre as religiões de matriz africana e seus adeptos (SILVA, 2007). Um inventário feito a partir de notícias veiculadas em jornais de grande circulação mostra um grande rol de falsas acusações dirigidas a casas religiosas de matriz africana: sequestro de crianças; manutenção de pessoas em cárcere privado; sacrifício de seres humanos; propagação de doenças graves etc. (GUALBERTO, 2011).

As campanhas difamatórias têm sido acompanhadas de outras formas de ações violentas, a exemplo da invasão de terreiros e destruição do seu patrimônio material.[4] Verifica-se também a imposição de dificuldades para a realização das práticas rituais. Outra é a tentativa de criminalizar as práticas rituais de sacrifício animal.[5] Soma-se a isso a agressão física dos adeptos dentro e fora dos seus locais de culto e a exposição dos mesmos, inclusive crianças, a situações de constrangimento em espaços coletivos como nas escolas e nos transportes públicos (CAPUTO, 2012). Registre-se também aqui os esforços de apropriação e deformação de símbolos afro-brasileiros, religiosos ou não. Dois exemplos disso são a chamada "capoeira gospel" e o "acarajé de Jesus". No limite, como tem sido amplamente divulgado na mídia, pastores associam-se a membros do tráfico de

[4] Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/03/politica/1509708790_213116.html>. Acesso: 14/07/2020.
[5] Disponível em < https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml> Acesso: 14/07/2020.

drogas para expulsar os chefes dos terreiros do seu local de culto e proibir os moradores de uma dada região de expressar publicamente qualquer forma de filiação (usar roupas brancas e fios de contas; acender velas; entoar determinadas cantigas etc.) às crenças afro-brasileiras (CUNHA, 2014).

As denúncias contra a intolerância não são recentes. Chama atenção, contudo, que as respostas policiais, quando ocorrem, muitas vezes são inócuas, as punições raras e as denúncias, com inusitada frequência, abordadas com desdém ou vistas como problemas menores que devem ser tratadas no âmbito das relações privadas, como as de vizinhança. Isso, em parte, é produto da incapacidade do aparato policial e judicial de lidar com a questão (MIRANDA, 2009).

A ausência de respostas adequadas já não tem sido recepcionada de forma passiva pelas religiões afro-brasileiras. Ao contrário, é possível dizer que elas estimularam estratégias de respostas coletivas de diferentes envergaduras, como examinaremos a seguir.

3 – RESISTÊNCIA E ORGANIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

A exploração dos trabalhadores da nascente indústria brasileira na transição do século XIX para o século XX foi acompanhada de inúmeros movimentos grevistas; a escravidão não se deu sem a rebelião de negros e negras; e as formas cotidianas de violência contra mulheres e LGBTs encontram diferentes formas de resistência. Esses exemplos são indicadores de que, em geral, os processos de opressão, nas suas diferentes expressões, ontem e hoje, são geralmente acompanhados de formas de resistência, mesmo em contextos de grande adversidade. A violência e a intolerância religiosa contra o campo afro-brasileiro não constituem exceções.

Em função disso, ao longo da nossa história vemos modos de resistência micropolítica e macropolítica. Esse segundo modo tem assumido diferentes formas em todos os estados da federação. Tratam-se de caminhadas e protestos que objetivam denunciar a violência sofrida e pregar uma cultura da paz; apresentação de requerimentos às autoridades competentes; formação de

entidades voltadas à defesa dos interesses do segmento religioso afro-brasileiro; apresentação de queixas-crime; protestos de políticos; articulação com entidades ecumênicas; realização de seminários e congressos; publicação de livros; criação de programas de rádio e televisão; vinculação a entidades do movimento negro etc.

Ao mesmo tempo, têm sido implementados projetos de valorização da cultura e religião afro- brasileira, a exemplo daqueles voltados à preservação e ensino da língua yorubá; das inúmeras oficinas de valorização da aplicação dos conhecimentos afro-brasileiros para a saúde; da capacitação do povo de santo para as práticas de controle social de políticas públicas etc. (CAPUTO, 2015; GOMES, 2010; SILVA, 2007).[6]

Destaque-se também a formação de redes de terreiros para a realização de trocas de experiências. Essa, em uma análise preliminar, não é uma tarefa fácil, pois os cultos afro-brasileiros apresentam divergências e diferenças de forma e de fundo entre si, e

> (...) têm se desenvolvido muito mais por dissidências e contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva. O modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé. (SILVA, 2007, p.223).

Muitas dessas experiências são de caráter local e de curta duração. Ademais, enquanto algumas delas mostram-se, em uma análise preliminar, efetivas; outras não geram resultados nem mesmo próximos dos esperados. Apesar disso, não consideramos uma hipótese desarrazoada pensar que elas impulsionaram a politização do segmento religioso afro-brasileiro e fomentaram formas mais amplas de mobilização coletiva voltadas para a atuação na esfera pública.

Esse conjunto de ações estimulou a negociação de um lugar na agenda

[6] Embora nos refiremos aqui a essas formas de resistência no tempo presente, é digno de nota as ações de resistência, muitas das quais contaram com o auxílio de intelectuais articulados com figuras proeminentes do candomblé já na década de 1930 (SILVA, 2010; MORAIS, 2012).

social[7], notadamente a governamental, para a reflexão e defesa dos seus interesses e direitos. A expansão das ações da sociedade civil de combate à intolerância contra as religiões de matriz africana foi, assim, acompanhada da criação de estruturas governamentais com objetivos similares. Levantamento inicial feito mostra a presença, em diferentes estados da federação, de estruturas administrativas voltadas a lidar com tal intolerância. Elas têm desenhos institucionais variados e detêm capitais distintos. Outrossim, nem sempre perduraram por muito tempo, já que estão sujeitas às intempéries do jogo político-partidário. No governo federal, embora não tratasse apenas da intolerância contra as religiões de matriz africana, destaca-se a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Ela foi criada em 2003, durante o primeiro mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva, tendo sido totalmente desmantelada quando da chegada de Michel Temer à presidência da república.

Entre avanços e retrocessos, em suma, é factual que diferentemente do que ocorria até a década de 1970, quando o Estado ainda reprimia as religiões de matriz africana, hoje ele tem "uma postura diferente uma vez que o governo brasileiro, em suas diferentes esferas de poder, desenvolve ações que contemplam em alguma medida as religiões que já foram consideradas por ele uma contravenção." (MORAIS, 2012, p.41)

É fundamental destacar que a intolerância contra as religiões de matriz africana (nas suas intersecções com raça, classe e orientação sexual) não é um fenômeno que se encerra em si mesmo. Ela diz respeito e se conecta à complexa questão da laicidade do Estado e do estágio de desenvolvimento da democracia e o impacto dessas duas variáveis na vida dos diferentes segmentos de nossa sociedade.

4 - INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, LAICIDADE E DEMOCRACIA: A GUISA DE CONCLUSÃO

[7] De modo simplificado, a agenda pode ser definida como o local no qual são inscritos os problemas considerados objeto de intervenção governamental e não-governamental.

O projeto da modernidade e da democracia pressupõe uma crescente secularização da sociedade, o que implicaria na redução da influência religiosa sobre as relações sociais. Isso, ao seu turno, permitiria a desvinculação de qualquer credo religioso das estruturas estatais, gerando o que se convencionou chamar de "Estado laico". Em tal projeto, obter- se-ia uma privatização da religião, ficando a legitimidade da mesma, como propugna o filósofo Richard Rorty (1999), circunscrita ao âmbito dos templos e das famílias. Em função disso, os "negócios públicos" seriam resolvidos sem a interferência (ou com uma interferência mínima) de particularismos religiosos.[8]

Muitos pensadores acreditam que a sustentação do Estado moderno e da democracia, notadamente os direitos civis e políticos, pode ser associada a um alto grau de privatização do mundo religioso (PIERUCCi, 2008).

A ideia moderna de laicidade estatal não implica na eliminação das religiões nem tampouco em uma postura antirreligiosa por parte do Estado. Implica, sim, na equidistância do Estado em relação aos diferentes credos, não assumindo qualquer um deles como oficial. Isso o força a respeitar todos os cultos e a não intervir nas suas dinâmicas internas. Assim, por mais religiosa que seja a sociedade, o Estado estará preparado para garantir a convivência pacífica entre os diferentes credos e, ao mesmo tempo, impedir o transbordamento das suas leituras particularistas para a regulação da vida coletiva e dos valores acordados fora da esfera eclesiástica.

No que pese o valor desses raciocínios, não se pode esquecer que eles apresentam limites próprios a qualquer pensamento prescritivo. Isso equivale a dizer que na esfera das relações materiais e simbólicas de nossas sociedades a religião sempre está presente.

Se isso é verdade, a laicidade estatal não pode ser tratada como um elemento absoluto inscrito em uma antinomia composta pela sua total "existência"

[8] Secularização, laicidade e privatização não equivalem, dentro de diversas tradições teóricas e políticas, à eliminação ou perseguição das religiões existentes. Ao contrário, implica na sua proteção e no tratamento igualitária a ser dado a todas elas.

ou total "inexistência". Ao contrário, a laicidade é uma questão de "grau". Ou seja, ela sempre existirá em maior ou menor intensidade em Estados e sociedades em função das diferentes correlações de forças nelas presentes.

Tratando-se de um processo social bastante dinâmico, não é possível estabelecer um *quantum* de laicidade possível e desejável. Ademais, pelo que nos ensina a história – aquela das relações reais entre os indivíduos –, mesmo em sociedades muito secularizadas e Estados bastante laicizados, nunca se conseguiu que as diferentes denominações religiosas se mantivessem totalmente silentes em relação a matérias de interesse público (PORTIER, 2011).

O curso da história mostrou que as expectativas do ideário da modernidade e dos teóricos contemporâneos não se materializaram plenamente, nem tampouco têm seguido uma trajetória linear. Ao contrário, assistimos ao longo do século XX e nos dias atuais a uma contra secularização e a tomada, formal ou simbólica, total ou parcial, das estruturas estatais por agentes religiosos.

No Brasil, também é claramente perceptível o transbordamento do campo religioso e a sua incidência na vida pública, inclusive nas arenas políticas formais. Tal transbordamento, na história recente, não tem se dado de forma discreta. A criação, em 2003, da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) na Câmara Federal, é um exemplo claro disso. A FPE, maior e ainda em operação nos dias de hoje, tem como objetivo gestar formas de oposição ao que considerar uma violação das leis naturais e da moral cristã. Como bem lembra Duarte (2012, p. 54), as atividades da FPE constituem verdadeiros cultos dentro do Congresso Nacional, representando "a transformação do espaço de feitura de leis num espaço de invocação do religioso e de sacralização da política." Portanto, há motivos ponderáveis para se temer que o grau de influência do campo religioso cristão nas matérias de interesse público esteja se alastrando demasiadamente rápido e sem mecanismos eficazes que possam colocar freios a tal alastramento. Isso, a nosso ver, pode trazer sérios comprometimentos à nossa democracia, notadamente aos direitos sociais e às liberdades civis, pois cada vez mais discursos formulados a partir de interpretações teológicas e exegeses bíblicas particular e adentramos os espaços formais da política através dos parlamentares cristãos. O deputado

federal Hidezaku Takayama (PSC/PR), por exemplo, em discurso na Câmara de Deputados, procurou conciliar a sua defesa de valores cristãos, com o direito de expressão religiosa e um modelo heteronormativo de "família brasileira" nos seguintes termos:

> (...) E não me venham com a conversa de dizer que o Brasil é laico. O Brasil não é laico. O Governo é laico, mas o país é cristão. Nós entendemos que, neste Parlamento, as minorias têm todo o direito de falar, e essa é a beleza da democracia, mas também não podemos abrir mão de respeitar a grande maioria brasileira, que é uma maioria cristã. (...) estendi [entendi] que esse Brasil está certo em assumir Jesus como o salvador de suas vidas. E eu defendo, portanto, os valores cristãos. (...) É importante nós dizermos que somos favoráveis aos valores da família. Eu não estou aqui porque dois homens se amaram. Você, que está me ouvindo, não está aí porque duas mulheres ou dois homens se amaram. Família é muito mais coerente. E não quero ser tachado de fundamentalista, ou coisa parecida, mas é muito mais coerente eu entender que eu estou aqui porque um homem e uma mulher constituíram uma família e, pelo seu amor, eu fui concebido. Agora, dois homens ou duas mulheres jamais vão gerar um ser.[9]

A intervenção religiosa nos espaços políticos não tem se dado apenas através de discursos como este transcrito acima. Ela também se desdobra na ocupação de posições estratégicas no legislativo, como se viu na eleição do deputado federal Pastor Marco Feliciano (PSC/SP), à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), em 2013[14].

A bancada cristã (principalmente o seu segmento evangélico-pentecostal) busca um espaço cada vez maior de intervenção em todas as esferas da administração pública e a redução da livre expressão de outros credos. Isso, atualmente, é bastante evidente em relação aos cultos de matriz africana.[10] O fazem, vale reiterar, através de campanhas difamatórias e de ameaças verbais. Tal fato coloca em pauta questões fundamentais sobre as noções de igualdade e democracia em nossa sociedade que extrapolam o campo estritamente religioso. Quem são os iguais entre nós? Como a sociedade brasileira se constituiu de

[9]Disponível em < https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=047.4.54.O&nuQuarto=23&nuOrador=3&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:06&sgFaseSessao=GE%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=14/03/2014&txApelido=TAKAYAMA&txFaseSessao=Grande%20Expediente%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHoraQuarto=10:06&txEtapa=Com%20reda%C3%A7%C3%A3o%20final> Acesso em: 14/07/2020.

modo a permitir que ainda hoje existam estratificações tão acentuadas no plano dos direitos de primeira geração, a exemplo dos direitos civis?

Aos esforços de depreciação das religiões de matriz africana que têm lugar no parlamento, somam-se aqueles que ocorrem em outros espaços. Como afirmamos anteriormente, a partir da década de 1990 a perseguição contra essas religiões recrudesceu reabilitando velhos argumentos de que os cultos afro-brasileiros não podem ser considerados religiões, ao menos não equiparáveis ao catolicismo e ao protestantismo. A partir de então, devido a uma estranha aliança entre evangélicos, alguns agentes estatais e facções criminosas, umbandistas e candomblecistas passaram a vivenciar formas muito violentas de perseguição. Uma perseguição que pode ser chamada informal e que ocorre no plano cotidiano através das intimidações as mais diversas (ameaças, invasão dos terreiros, proibição de realização de rituais, segregação dos fieis impedindo-lhes o acesso a bens e serviços etc.). Mas também uma perseguição de natureza mais formal, operada por segmentos da burocracia estatal, ou seja, a mesma burocracia que é corresponsável pela garantia da efetividade do princípio do tratamento isonômico para todas as religiões.

A perseguição às religiões de matriz africana, por envolver a ação de grupos religiosos e pela participação ou omissão estatal, serve para chamar a atenção para os riscos reais e potenciais da redução da laicidade em nosso país hoje. Aprofundar o entendimento desse processo com vistas à sua superação é fundamental para a consolidação democrática do Estado e nação brasileiros.

REFERÊNCIAS

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

CUNHA, C. V. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião e Sociedade**, vol.34 n.1. Rio de Janeiro, Junho, 2014.

DRAKE, H.A. Intolerance, religious violence and political legitimacy in late antiquity. **Journal of the American Academy of Religion**, vol 79, n.1, 2011.

DUARTE, T.S. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no Legislativo Brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. **Ciências Sociais e Religião**, vol. 14, n.17, 2012.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, v.28, n.2, 2008.

GOMES, M.C.P.A. Projeto: Ylê ayié yaya ilera (saúde plena na casa desta existência): equidade e integralidade em saúde para a comunidade religiosa afro-brasileira. **Interface**, vol.14, n.34, 2010.

MIRANDA, A.P.M. **Entre o privado e o público**: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro: Anuário Antropológico, 2010.

MORAIS, M.R. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. **Ciências Sociais e Religião**, vol. 14, n. 16, 2012.

ORO, A.O. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.18, n.53, 2003.

PIERUCCI, A. F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, vol.20, n.2, 2008.

PORTIER, P. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. **Religião e Sociedade**, vol.31, n.2, 2011.

REIS, J.J. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RORTY, R. Religion as a conversation-stopper. In: R. Rorty. **Philosophy and social hope**. New York: Penguin Books, 1999.

SILVA, B. R. da. Sob o signo de Cam: as lutas da tradição religiosa de matriz africana contra a intolerância no Brasil republicano. **Anais do 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos**, Recife, 2010.

SILVA, C.A. Desafios e propostas para promoção do reconhecimento da diversidade religiosa no Brasil. **Estudos de Religião**, vol.29, n.2, 2015.

SILVA, J.M. da. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de religiões afro- brasileiras e saúde. **Saúde e Sociedade**, vol. 16, n. 2, 2007.

SILVA, L.C. da e SOARES, K. dos R. A. A intolerância religiosa face às religiões de matriz africana como expressão das relações étnico-raciais brasileiras: o

terreno do combate à intolerância no município de Duque de Caxias. **Revista Educação**, vol. 01, n.03, 2015.