

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS: RACISMO RELIGIOSO E HISTÓRIA

Emília Guimarães Mota¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>

Resumo:

O texto faz parte de um projeto de mestrado que atualmente desenvolvo. Aqui apresento alguns diálogos com a bibliografia e reflexões que nos permitam falar sobre o histórico de tratamento relegado às religiões de matriz africana, sobre as consequências da modernidade, para além de permitir chamar a discussão sobre tolerância/intolerância e racismo religioso. Este último será visto a partir do conceito de dispositivo de racialidade, cunhado por Sueli Carneiro (2005). O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que tem como um de seus efeitos, o racismo religioso. Com esta escrita, pretendo tangenciar caminhos, testando possíveis argumentações e bases para o desenvolvimento da pesquisa que está em andamento.

Palavras-chave: racismo religioso; intolerância religiosa; religiões de matrizes africanas; modernidade;

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIONES DE MATRICES AFRICANAS: RACISMO RELIGIOSO E HISTORIA

Resumen:

El texto hace parte de un proyecto de maestría que actualmente desarrollo. Aquí presento algunos diálogos con la bibliografía y reflexiones que nos permitan hablar sobre el histórico de tratamiento relegado a las religiones de matriz africana, sobre las consecuencias de la modernidad, para además permitir llamar a la discusión sobre tolerancia/intolerancia y racismo religioso. Este último será visto a partir del concepto de dispositivo de racialidad, acuñado por Sueli Carneiro (2005). El dispositivo de racialidad, al cumplir funciones estratégicas, ha articulado prácticas que tienen como uno de sus efectos, el racismo religioso. Con este escrito, pretendo tangencial caminos probando posibles argumentaciones y bases para el desarrollo de la investigación en marcha.

Palabras clave: racismo religioso; intolerancia religiosa; religiones de matrices africanas; modernidad

¹ Mestranda em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. emilia.g.mota@hotmail.com

O texto faz parte de um projeto de mestrado que atualmente desenvolvo, com apoio da Capes. Aqui apresento alguns diálogos com a bibliografia e reflexões que nos permitam falar sobre o histórico de tratamento relegado às religiões de matriz africana, sobre as consequências da modernidade, para além de permitir chamar a discussão sobre tolerância/intolerância e racismo religioso. Este último será visto a partir do conceito de dispositivo de racialidade, cunhado por Sueli Carneiro (2005). O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que tem como um de seus efeitos, o racismo religioso. Com esta escrita pretendo tangenciar caminhos testando possíveis argumentações e bases para o desenvolvimento da pesquisa.

A título de esclarecimento, o que chamo por religiões de matriz africana faz referência às religiões que possuem, em sua formação, elementos das religiões tradicionais africanas. Utilizo a expressão de modo a incluir tanto candomblés quanto umbandas, omolocôs, dentre outras. Compreendo que é uma maneira generalizada, porém o objetivo é menos detalhar classificações conforme adeptos e literatura e mais chamar atenção para o fato de que tratamos de religiões que possuem elementos africanos em maior ou menor medida, em suas conformações.

No Brasil essas religiões formaram-se a partir da diáspora negra quando pessoas de várias regiões do continente africano foram trazidos e escravizados. Como comenta Goldman (2005, p.3), são “resultantes de um processo criativo de reterritorialização (...), de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais”. Entendo que algumas características são comuns a elas e podem nos auxiliar a identificá-las. Marcio Goldman (2005) apontou a presença de divindades (orixás, voduns ou inkices), a possibilidade de existir processos de iniciação, oferendas e sacrifícios animais. Acrescentaria a presença do transe ou incorporação como alguns adeptos da umbanda nomeiam. Portanto, para este texto usarei o termo “religiões de matrizes africanas” entendendo as influências de diferentes localidades do continente africano bem como as distintas expressões que se formaram no Brasil, algumas com maior presença dos elementos africanos e outras menos.

A aproximação com o campo no primeiro ano de mestrado, minha experiência como candomblecista, o engajamento nas reuniões que aconteceram por decisão conjunta de vários afroreligiosos independentes, e eventos produzidos pelo Fórum Goiano de Religiões de Matriz Africana, provocaram mudanças no projeto inicial. Uma delas foi a de advogar pelo uso da expressão racismo religioso ao invés de intolerância religiosa.

A ideia é de que intolerância/ tolerância como categorias passam a ser entendidas

como um par, que tem sido mobilizado, qualificando atitudes que jogam dentro de um cenário que é racializado. Para além de afroreligiosos e pessoas dos movimentos negros, alguns autores já utilizam essa denominação, como Wanderson Flor Nascimento (2014, 2016), Ordep Serra (2014), Ariadne Oliveira (2016, 2017), Nathalia Fernandes (2017). Outros textos têm alcançado a noção de que a intolerância religiosa é um “braço” do racismo estrutural entranhado no Brasil (SILVA Jr. 2007, 2009; SILVA, 2009; GUALBERTO, 2011; OLIVEIRA, 2014, 2015), embora não assumam a expressão ‘racismo religioso’ diretamente.

As inúmeras violências sofridas pelos povos de religiões de matriz africana têm sido chamadas de intolerância religiosa. Pesquisadores, legisladores, setor jurídico, mídias e afroreligiosos contribuíram para que essa expressão se tornasse corrente como o modo de tipificar essas violências. O tema da intolerância religiosa e da discriminação contra religiões de matriz africana que aqui tomo como racismo religioso, remonta outros tempos. Embora presente em vários momentos das histórias brasileiras, atualmente tem ganhado espaço e debates devido a uma série de ataques contra essas comunidades, mostrando outras roupagens e formas de articulação de vários tipos de violências e relações de poder. As experiências de violências contra afroreligiosos também podem ser identificadas em Goiás e na região de Goiânia e entorno.

A Iyalorixá Cris ty Oxum, por exemplo, que tem sua casa de candomblé na cidade de Aparecida de Goiânia, enfrentou perseguição de um vizinho durante alguns anos desde a fundação da casa em meados de 2011. O agressor realizava protestos e cultos com uma caixa de som na porta do terreiro, jogava pedras e bombinhas no telhado. Iya Cris conta que todas as vezes que havia festa na casa ele chamava a polícia. Durante as primeiras atividades realizadas, quando o terreno ainda não tinha muro e os vizinhos conseguiam ver algo que fazia ali, o mesmo vizinho acusou de estarem realizando rituais de magia negra. Culminou com uma agressão física na qual ele tentava invadir a casa durante uma festa. Derrubou o portão da casa da sacerdotisa e provocou a fratura em um de seus pés. Foram registrados boletins de ocorrência na delegacia e o processo se arrastou sem que ele fosse punido. Outro caso foi o de uma filha do Babalorixá Raimundo ty Oya que tentava se consultar no posto de saúde do setor onde fica o terreiro, também em Aparecida de Goiânia. A jovem teve que lidar com uma funcionária que queria “expulsar o demônio” de seu corpo porque portava as vestimentas características de um recém-iniciado no candomblé (contas no pescoço, torso/turbante, roupa branca).

Em 2015, no setor central de Goiânia, a Iyalorixá Watusi Ty Oya teve seu rosto

acertado por um objeto enquanto a pessoa que o atirou gritava “você vai para o inferno”. Outro caso foi o de Mãe Maria Baiana, sacerdotisa de Umbanda, que sofreu perseguições de vizinhos evangélicos que fazia “cantatas” em sua porta e despejavam sal ao redor do terreno. Uma das pessoas que ia até sua porta em protesto pela existência do terreiro chegou a dizer “Que religião é essa que é religião de pobre e preto...”.

Para além dos exemplos citados rapidamente, em 2015 uma sequência de ataques foram praticados no entorno de Brasília. A casa de Mãe Baiana (Paranoá) foi queimada, a do Babalorixá conhecido como Babazinho também (Santo Antônio do descoberto), e o Babalorixá Djair sofreu tentativa de invasão em Águas Lindas de Goiás.

As discussões sobre as violências contra as religiões de matriz africana, quando qualificadas como intolerância religiosa, têm aparecido principalmente quando alguma ocorrência faz suscitar o debate. Concordando com a fala de Paula Montero (ANPOCS, 2017), o espaço público, que tanto tem sido pautado nas discussões sobre o religioso, atualmente, pode ser visualizado como uma forma-debate. O que quero dizer é que este tema fica por vezes adormecido sendo chamado à cena quando algum caso aciona as discussões e, ai sim, o que chamamos de espaço público emerge.

Alguns dos acontecimentos que têm movimentado o debate e a produção acadêmica são aqueles envolvendo as tensões em torno da imolação de animais (ORO, 2005; GOLDMAN, 2015; COELHO et al, 2016; VIEIRA e SILVA, 2016), os ataques às casas no Rio de Janeiro, a relação de traficantes com a expulsão de terreiros das favelas (SILVA, 2017), o crescente avanço do Neopentecostalismo, a influência dessa corrente na mudança do cenário religioso no Brasil, e sua oposição às religiões de matriz africana (ORO, 1997, 2003; SILVA, 2005, 2007, 2007^a, 2014) e, também, os debates entre religioso e secular, sobre a laicidade do Estado brasileiro, pluralismo religioso, que frequentemente ressurgem (GIUMBELLI, 2008, 2011; MONTERO 2006, 2012; BIRMAN 2009, 2012; ALMEIDA, 2009).

Algumas pinceladas: aspectos da história e da *modernidade*

Este tópico apresentará alguns aspectos e fatos históricos sobre o tratamento relegado às religiões de matrizes africanas na primeira parte e, depois, será acionado o debate que envolve o tema da *modernidade*, conforme a perspectiva latouriana, para ampliar as reflexões sobre o modo como Estado brasileiro foi posicionando as religiões

de matrizes africanas. A tentativa é de que possamos vislumbrar as sucessivas desqualificações sofridas pelas religiões de matrizes africanas que, por suas origens, foram subalternizadas e inferiorizadas.

Modernidade para Bruno Latour (2002; 2013) trata da tentativa de distribuir e organizar os seres a partir de uma separação entre o social/cultural e natureza. Essa separação, então, seria fundante para pensar a modernidade na perspectiva adotada por esse autor. A modernidade seria caracterizada pela produção de mesclas e separações, misturas e purificações dos pares de imanência e transcendências, do social e da natureza, que podem ser percebidos em outras classificações binárias, como fato e valor, mundo e representação, classificações que podemos chamar também de Grandes divisores (GOLDMAN& LIMA, 1999). Separam a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Secular e religioso pode ser um dos exemplos. A modernidade de que fala Latour é diferente daquela usualmente caracterizada a partir da mecanização do mundo e/ou da invenção do humanismo.

O tema das religiões de matrizes africanas foi uma das primeiras preocupações da Antropologia no Brasil. De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2002), a construção e legitimação do campo de saber acadêmico denominado “estudos afrobrasileiros” está imbricada à formação da Antropologia Brasileira. Esta área começa a se constituir com a escolha de dois eixos-temas: índios e negros. As influências para se falar sobre este tema provinham da Medicina e do Direito, que tiveram autoridade reconhecida para debater os assuntos referidos às populações negras no Brasil, num período pós abolição e incipiente república.

Os discursos médicos e jurídicos ajudaram a criminalizar as religiões de matriz africana, a capoeiragem, as batucagens, a vadiagem, o curandeirismo. Podemos ver no artigo 179 do código criminal de 1831, que defendia as práticas religiosas desde que não ofendessem a moral pública, moral pautada no cristianismo e nas consequências da colonialidade. Ou no artigo 157 do Código penal de 1890 que “proibia o espiritismo, a magia e seus sortilégios” (SERRA, 2011, p.16). O artigo citado dava margem para as interpretações policiais, que perseguiram aquilo que denominavam falso ou baixo espiritismo – leia-se: religiões de matriz africana.

O caráter das discussões nesses períodos foi embasado por considerações de que

essas religiões² seriam expressões do primitivismo, da inferioridade e do atraso das populações negras. Era assunto de médico, sobretudo psiquiatras, e de polícia. O trabalho de Gabriela Silva (2016), intitulado *Na Terra de Nanã: Candomblés, Territorialidade e Conflito em Feira De Santana (1890-1940)*, abordou a construção da representação dos negros e do candomblé na imprensa de Feira de Santana- BA.

A autora indica que os periódicos citavam as descobertas médicas “como instrumentos valorativos que auxiliavam na compreensão e afirmação da necessidade em retirar da sociedade esses elementos de atraso e conseguir, então, uma cidade civilizada e moderna, livre dos traços de africanismos” (SILVA, 2016, p.15). Eram identificados como símbolo do atraso na imprensa “trazendo a marca da incivilidade até na cor” (idem, p.48).

De 1892 até meados da década de 1920, a imprensa lançava notas sobre os locais onde a polícia deveria investigar e intervir. O candomblé era frequentemente associado à feitiçaria, charlatanismo e prática incivilizada, atrasada. Na década seguinte, as notas apontavam locais “em que ocorreram efetivamente batidas aos candomblés e a violência com que as autoridades agiam” (idem, p.67).

Em Alagoas, um marco da violência racista foi o episódio que ficou conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em 1912 (LIMA, 2015). Houve a quebra de vários terreiros e a morte de afroreligiosos. O cenário da época caracterizou os negros como sem alma, promíscuos, agressivos, perigosos, primitivos. Já as religiões como falsas, chamadas de magia negra, folclóricas, exóticas e fetichistas. Recentemente, o tema tem voltado à memória de Alagoas através da atuação de coletivos e estudiosos, como Ábia Denise Marques Pinheiros de Lima (2015), que retomou a brava figura de Tia Marcelina, protagonista da resistência das comunidades de terreiro alagoanas.

Gabriela Silva (2016) mostrou também os enfrentamentos de “oposição entre a medicina legal e os curandeiros era tratada pelos médicos e imprensa como uma situação de embate entre a verdade e a mentira” (idem, p. 33). Os ditos “crimes contra saúde pública”, estavam previstos nos artigos 156, 157, 158 e 159 do código penal. O artigo 283, que continha o trecho “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”, do Código de 1940, previa em seu texto além do crime de curandeirismo, esse novo elemento, o crime de charlatanismo (idem, p.32).

² Refiro-me como religiões por corrente uso do termo mas alerta para o fato de que nesse período não tinham o estatuto de religião reconhecido. Foi negado o estatuto de religião às religiões de matriz africana até meados do século XX (ORO, 2012).

A diferença, de acordo com Fernandes (2017, p.120), é que “os artigos não vão proibir ou punir todo espírita, curandeiro ou praticante de magia e sim apenas os que praticam o mal”. É curioso perceber aqui a articulação discursiva da imprensa com ciência e ações policiais que, em nome de um controle do biológico, sobre evitar práticas descontroladas de cura, de ingestão de substâncias com fins terapêuticos, emplacou práticas racistas e estigmatizadoras.

Ou seja, “o mal” fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país. O que a história confirma, quando verificamos que uns dos períodos de repressão foi durante o governo de Getúlio Vargas (ASSIS e SANTOS, 2016).

As práticas das religiões de matrizes africanas foram identificadas com práticas reguladas ou proibidas, previstas em Códigos de Posturas, que requeriam um alvará de funcionamento com registros em delegacias, em meados das décadas de 1940 e 1950. Na Bahia, somente em 1976 é que a Lei Estadual 25.095, liberou os terreiros de pedirem licença para tocar³. Serra (2011) enfatiza que os materiais e tudo aquilo encontrado nos terreiros, para a leitura racista, era classificado como magia e feitiçaria. Assim, conseguimos ver que a expressão “magia negra” foi equacionada a “magia de negros” no Brasil.

Um dos terreiros invadidos pela campanha de perseguição empreendida durante o Estado Novo de Getúlio Vargas foi o Terreiro Xambá, situado em Olinda (PE). Essa casa é sucessora do terreiro de Maria de Oyá, que funcionou em Recife, até ser fechado pela polícia em maio de 1938. “Os objetos de culto foram recolhidos pela polícia, permanecendo na casa apenas o otá de Exu e a espada de Oyá, por terem sido escondidos da polícia. A Yalorixá Maria de Oyá entrou em profunda depressão, vindo a falecer exatamente um ano depois, em maio de 1939” (ASSIS e SANTOS, 2016, p.231).

Outros casos nos ajudam a relembrar o tratamento dado às religiões de matrizes africanas. Para citar dois: os controles das “casas de macumba”, práticas de feitiçaria, magia, ao serem alocadas como assunto das Delegacias de Jogos de Azar e tratadas como práticas criminosas; o outro, seria as formas de montar coleções em museus, localizando os materiais em sessões de tóxicos, entorpecentes e mistificação, museus de criminologia. Oliveira (2014, p.66) nos ajuda com alguns exemplos: Coleção Perseverança (Instituto

³ Disponível em <https://www.irdeb.ba.gov.br/soteropolis/?p=11700>

histórico e geográfico de Alagoas, em Maceió); museu Estácio Lima em Salvador- Museu afrobrasileiro da Bahia; Coleção Magia negra no Rio de Janeiro⁴, tombada pelo IPHAN em 1938 (CORRÊA, 2005).

Raimundo Nina Rodrigues, médico, propôs um projeto de controle psiquiátrico como contrapartida às repressões brutais observadas nas intervenções feitas pela polícia (SERRA, 2011). De acordo com Ordep Serra (idem) a proposta mantinha a perspectiva de policiamento e, embora fosse de outra ordem, continuava violenta como as intervenções promovidas pelo Estado. Esse autor demonstra que apesar de Nina Rodrigues e seus seguidores aparentemente se posicionarem contra as batidas policiais, lucraram com elas, tendo em vista que muitos materiais foram retirados a força dos terreiros e casas invadidas. Posteriormente, tornaram-se elementos de exposição em coleções de museus, onde foram associados – objetos, praticantes e cultos – diretamente à criminalidade, ao desvio social e aos aspectos negativos vinculados ao que se chamou de magia negra e feitiçaria.

Embora a Constituição de 1891 tenha apontado o fim do regime do padroado, a separação entre religião e Estado, e alguns autores como Patrícia Birman, Giumbelli (2008), Paula Montero, comentem que nesse documento começamos a tratar da questão da liberdade religiosa, nada mudou para as religiões de matrizes africanas, porque não tinham sido reconhecidas como religião, o que seguia excluindo e alijando-as da vida social e do que se pretendia enquanto Brasil. Ainda relembro que, nesse período, o país ainda estava por decidir se assimilava ou não as populações negras recém libertas dos grilhões, então pensar qualquer característica delas passava por essa tensão.

O que Giumbelli (2008) indica é que em que pese os debates e essas mudanças legislativas, a Igreja Católica continuava privilegiada, porque assumida como base moral e dos bons costumes da nação. Esses privilégios foram percebidos com a notável legitimidade e capacidade da Igreja posicionar-se no espaço público. É como se a base cristã fosse uma esfera acima e quase inata do nosso país. E, as outras religiões, apenas parte de referências culturais.

As populações negras e todos elementos advindos de suas cosmologias começaram a ser encaixados na chave da cultura e, assim, puderam ter um lugar na nação

⁴ É importante pontuar que está em andamento uma campanha de mobilização denominada *Liberte nosso Sagrado*, que reivindica a devolução dos objetos apreendidos. Realizaram o lançamento de um documentário sobre a temática também. Página online: https://m.facebook.com/profile.php?id=245804462571950&ref=content_filter

brasileira sem incomodar o domínio da objetividade, da política, do poder e do espaço público. Arthur Ramos foi um dos autores assim como Edison Carneiro (SILVA, 2002) que chamaram atenção para o reconhecimento de que os negros possuiriam cultura. Isso mostra um período de influência do culturalismo e do relativismo cultural no Brasil.

O projeto de um Estado secular, indicado lá na constituição de 1891, pensando a liberdade de crença e de culto mostra como ele não confere legitimidade às religiões de matrizes africanas que, por serem parte da cultura, caberiam no domínio do privado, onde podemos ler - liberdade de culto desde que não venha ferir a moral e os bons costumes, nem provocar alvoroços públicos- como a formalização da separação das religiões de matrizes africanas das instâncias de poder e políticas. Uma vez que a legitimidade para atuar no espaço público era regalia do cristianismo. Essa menção sobre ter liberdade de culto ainda que respeitando a “moral e bons costumes” permaneceu por muito tempo na legislação brasileira.

O que começamos a enxergar é que algo por trás dessa organização da nação brasileira, existe um pano de fundo que alguns autores, como Bruno Latour (2002, 2013), chamaram de modernidade. Essa base nos permite afinar nossa percepção para os pressupostos dispostos de modo binário e classificatório, que configuram os grandes divisores, como natureza/ cultura.

Começo a acionar esse debate porque ele nos auxiliará no olhar tanto para o modo como Estado brasileiro foi posicionando as religiões de matrizes africanas, bem como para a forma acadêmica de abordá-las. Aquele campo da cultura, da subjetividade que apenas citei, faz parte de uma maneira mais ampla que toma as religiões de matrizes africanas como crenças e representações. Essa caracterização fez com que fossem dispostas de modo diferente de outras religiosidades presente no país. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis.

Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade. A noção de crença é fundamental para compreendermos a maneira com que as religiões de matrizes africanas são (des)tratadas, desqualificadas e como não são levadas a sério como algo mais do que apenas religião (NASCIMENTO, 2016), porque esse mesmo conceito também fora reducionista.

Giumbelli (2011) elaborou um diálogo entre Talal Asad e Bruno Latour pertinente para pensar a categoria *crença*. O autor argumenta que a noção de crença serve “tanto à

definição moderna do religioso quanto permite entender certas características do modo como a modernidade concebe o social” (idem, p.328). Para articular o texto utiliza o material de Talal Asad (2003), *Formations of the secular*, em que este último discorre sobre a convivência entre a religião e a modernidade, o que muito interessa para esta pesquisa. O secularismo é visto por esse autor como um dos princípios da modernidade.

A intenção, então, é a de tentar articular alhures, essa perspectiva de modernidade, com a formação do secular e o local da crença, advogando que essa configuração não foi pensada de modo a incluir com a mesma dignidade que a matriz cristã recebe, as religiões de matrizes africanas.

A construção de um Estado secular chama atenção para a atuação dessa categoria como um marcador, que define e estabelece as fronteiras entre religião e Estado, sociedade e outras religiões. Suscita também o debate sobre a presença do religioso no espaço público. Aqui tocamos num tema que importa pontuar. Ao falar do secular falamos, conseqüentemente, do religioso. Como argumentaram Patrícia Birman e Paula Montero durante uma mesa na ANPOCS (2017), trata-se de um par imbricado, relacional. Ao advogar a favor de um modelo de Estado secular, laico, marca-se também o que se entende por religioso⁵. Para este também existem pressupostos daquilo que encaixa ou não dentro dessa nomenclatura.

Por muito tempo – e arrisco dizer que até hoje vemos alguns resquícios-, religião era aquela entendida como algo relacionado à igreja e, esse modelo institucional, muito tem a dizer sobre quais bases estão assentadas muitas abordagens sobre o par secular-religioso. Dessa forma de perceber religião já inferimos que as religiões de matrizes africanas não estão incluídas.

Parece ser sempre uma tensão quando o debate tenta fazer as religiões de matrizes africanas encaixar na articulação do par secular-religioso porque estão posicionadas nem em um, nem somente no outro. Como afirma a Iyalorixá Watusi Ti Oya, ex-superintendente de Igualdade Racial de Goiânia, “Nós não temos essa coisa de secular e religioso, ou melhor, é que nós temos esses dois juntos, só que o tempo todo. Não tenho como dizer que hora é o secular e que hora é somente o religioso porque não vivemos

⁵ Talal Asad (2010) argumentou contra as tentativas de elaborar definições universalistas para religião. “O meu argumento é de que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma produto histórico de processos discursivos” (ASAD, 2010, p.264). Já as referidas autoras, na tentativa de abranger outras religiões e fugir dos supostos que implicavam uma base de análise cristã, optam pelo termo religioso.

assim! O barracão é sagrado mas minha casa também é assim como minha vida, assim como o ato de comer”. Essas afirmações viram motivo para acusações porque quebram a regra mestra da modernidade - a separação, e daí vemos a dificuldade de posicionar essas religiões de acordo com o modo de classificação dos modernos.

Acusações estas que desqualificam e começam a tentar dizer o que é religião ou não. Os reflexos dessas separações podem ser vistos, por exemplo, na decisão de um juiz⁶ Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Afirmou que candomblé e umbanda não são religiões porque não possuem um livro base, a crença em um deus e estrutura hierárquica. A ação tratava sobre o pedido de retirada de vídeos do YouTube que ofendem essas religiões.

As separações entre secular e religioso, natureza e cultura, colocam o cenário como em função de regimes de verdade. O jeito moderno de pensar a vida coloca os ocidentais como aqueles que sabem e os outros, nesse caso as religiões de matrizes africanas, como aqueles que creem (LATOUR, 2013). Coloca os modernos com uma vantagem epistemológica.

Um exemplo é aquele em que os saberes ocidentais e modernos, objetivos, científicos, são indicados como verdadeiros, em contraposição aos saberes populares, de curandeiros, rezadeiras, raizeiras, tratados como credices, cultura popular. Por estarem localizados nessa chave, da cultura, podem ser colocados no domínio do incerto, podem mudar, inclusive deixar de existir. Aqui somos remetidos à uma crítica a um excesso do relativismo cultural que entende tudo como cultura, anula das diferenças e que tolera muitos “aspectos culturais” porque o que nos une é a natureza que temos em comum- essa sim, inquestionável para os modernos (LATOUR, 2002).

Um outro par decorrente do modo moderno de classificar é o da tolerância/intolerância. Vejamos mais a seguir.

Racismo religioso como operação de um dispositivo de racialidade

Neste tópico, a ideia é de tentar mostrar como o conceito de dispositivo de racialidade nos permite entender os fatos e acontecimentos citados, no tópico sobre aspectos históricos e modernidade, como racismo religioso. Essa expressão é entendida,

⁶ Disponível em: <<https://dellacellasonzaadvogados.jusbrasil.com.br/noticias/119874570/oab-critica-decisao-de-juiz-que-disse-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes>>

então, como uma das operações do dispositivo de racialidade. Para tal intento comentarei sobre o par tolerância- intolerância e utilizarei como base os escritos de Sueli Carneiro (2005) sobre o dispositivo de racialidade. Comentarei alguns efeitos do dispositivo olhando para algumas legislações e casos mais recentes.

Outro par que a modernidade faz emergir é o da tolerância- intolerância. Também tem sido de grande interesse dos estudos de religiões assim como o secular, as religiões no espaço público. O suposto de que os modernos estejam no polo da natureza e os outros no da cultura, aponta para uma divisão assimétrica que confere aos primeiros uma espécie de possibilidade de escolher, optar por aquilo que pode ser tolerado ou não. Uma certa arrogância faz parte desse agenciamento que desqualifica as religiões de matrizes africanas em diferentes aspectos. A religião aparece também como opcional de um modo que a ciência não é (ASAD, 2010, p.275).

Tolerar sugere uma constante tensão de que ora pode vigorar sob a construída imagem de respeito ora pode se decidir apagar. Como bem coloca Goldman (Jornal Adital,2014), “significa que a tolerância sempre envolve um sentimento de superioridade que permite até mesmo ser “tolerante” com os outros”. Num mesmo sentido, Tomás y Valiente, segundo Fernandes (2017, p.125), rejeita a tolerância e a define como uma ‘concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase– te tolero, pero podría no hacerlo’. A tolerância vista então como uma indulgência.

Enrique Dussel (s/d) faz uma discussão sobre a intolerância indicando que ela articula uma certa unidade entre teoria da verdade e o poder político. Segundo este autor “el intolerante afirma “poseer” la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como “verdadero” (s/d, p.01). De acordo com o autor a tolerância só pode ser promovida ao sujeito com menos poder, uma vez que “o sujeito dominante/ hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele” (DUSSEL apud FERNANDES 2017, p.125).

O par tolerância/intolerância faz parte do mesmo viés assimétrico que separou natureza e cultura, e está diretamente relacionado à atitude de tomar as religiões de matrizes africanas como crença. Embora o projeto de um Estado secular e o discurso sobre o pluralismo religioso sejam centrais no Brasil atualmente, o que observamos é que ainda parece existir uma percepção tácita de que algumas religiões “seriam menos propensas do que o cristianismo à modernidade, à racionalidade e à democracia” (MONTERO, 2012, p.176). Isso nos remete ao que Mariano (2007, p.176) conseguiu

apreender de Habermas (2003) sobre as leis acerca da liberdade religiosa e a tolerância recíproca entre os diferentes grupos religiosos serem consideradas precursoras da democracia moderna.

O entendimento que se tem nesse texto é de que a articulação do par tolerância/intolerância não consegue abranger a profundidade do que movimenta as violências praticadas contra as religiões de matrizes africanas. O racismo religioso, expressão em que aposto aqui seria, então, parte da operação de um dispositivo de racialidade. Ao compreender mais sobre este termo conseguiremos refletir sobre a coerência dele para tratar do racismo religioso como forma de qualificar as violências contra as comunidades de terreiro.

Esse conceito, elaborado Sueli Carneiro (2005) na tese de doutoramento, é de base foucaultiana. A partir da noção de dispositivo de Michael Foucault, a autora constrói sua argumentação sobre a formação do dispositivo de racialidade. Segundo Carneiro (idem, p.39), a

noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas.

E ainda, como essas práticas se articulam e realimentam, cumprindo funções estratégicas. Esse argumento é também o que faz com que esse conceito tenha ganhado espaço dentro da abordagem que procuro construir.

A partir de Foucault compreende-se que o dispositivo é um articulador de poder, que engendra uma multiplicidade de elementos; um conjunto que engloba desde discursos, instituições, enunciados científicos, leis, a moralidades. Todo dispositivo cumpre, ainda, determinados objetivos e funções estratégicas. Este conceito, aplicado ao campo da racialidade, permite apreender “as relações raciais no Brasil como um domínio que produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação, conformando um dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2005, p.34).

Tendo em vista a base teórica acionada pela autora, observa-se que a formação de um dispositivo tem a ver com a colaboração de outros dispositivos de poder. Ela cita o biopoder como um daqueles que permitiram a formação do dispositivo de racialidade. Foucault (2002), discorre sobre a Guerra das raças verificada antes do século XIX. Comentando aqui de modo breve, e por vezes superficial sobre o que o autor escreveu, as

técnicas⁷ disciplinares e o poder começam a ser estatizados a partir da mudança desse modo de guerra, que passa a ser uma guerra das classes.

O controle da vida e do biológico, apropriados pelo Estado passam a ser instrumentos. Ou seja, ocorreu também a estatização do biológico. As mudanças e tensões das relações de poder transformaram a luta de raças em lutas de classes, mas ‘raça’ não foi deixada de lado. A retomada aparece no formato de racismo de Estado, configurando um novo poder.

Esse novo poder, na leitura de Sueli Carneiro (2005) permite vislumbrar a influência do biopoder nessa outra época citada que, agora articulado num racismo de Estado, revela o dispositivo de racialidade/ biopoder. O racismo de Estado, então, passa a ter uma função estratégica, que se funda no controle sobre a vida. Essa tecnologia de poder trata da questão sobre quem você faz viver ou deixa morrer.

Uma função estratégica que vai cumprir dentro do Estado configurando uma tecnologia de poder que sucede as técnicas disciplinares mas não as dispensa. Na verdade, transforma-as, adequando aos novos objetivos. Afirma o autor que “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2002, p.305). A função assassina do Estado poderá ser assegurada desde que o Estado funcione no modo biopoder, pelo racismo (idem).

Talvez entendamos melhor quando Sueli Carneiro (2005, p.94) indica que

concorrem no domínio da racialidade no Brasil os dois gabaritos de inteligibilidade: o do dispositivo de poder, voltado para o adestramento e eleição/ subordinação das racialidades; e, em dimensão mais ampla, opera a lógica do biopoder conformando em nosso entendimento um dispositivo de poder híbrido: o dispositivo de racialidade/ biopoder um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte. (...) O biopoder instala os segmentos no polo dominado da racialidade numa dinâmica em que os cídios em suas diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela convivência, tolerância ou indiferença da sociedade.

O dispositivo de racialidade vai se informar de todas as caracterizações, estereótipos, estigmas, relacionados aos negros ao longo do processo histórico de colonização e depois das perspectivas racialistas do século XIX (CARNEIRO, 2005). Agrega tudo isso e adequa a sua nova estratégia, sua nova função estratégica constituindo,

⁷ Para o autor aparecem primeiro tecnologias disciplinares do trabalho, técnicas de poder centradas no corpo que tentavam organizar espacialmente os corpos.

então, uma outra estrutura social. E isso significa articular, no caso brasileiro, configurar a nova estrutura social que se fez necessária depois da abolição da escravatura e advento da República. Todo esse arcabouço vem também no bojo de um projeto de modernidade que essa República traz na sua formação. É o que conseguimos acessar, por exemplo, a partir da produção do discurso médico e jurídico assim como nos materiais produzidos pela imprensa, contra as populações negras.

Sueli Carneiro (2005) concordando com Foucault, fala que uma das melhores maneiras de se pensar o dispositivo é a partir dos efeitos de poder que ele provoca, dos efeitos de poder que determinados domínios instituem. O epistemicídio é fundamental na constituição do dispositivo de racialidade e configura um desses efeitos. Já que um dispositivo é sustentado e sustenta poderes e saberes. Tomar as religiões de matrizes africanas e os saberes tradicionais como crença faz parte desse processo de epistemicídio.

A autora comenta sobre a instalação do epistemicídio no Brasil, enfatizando a atuação da Igreja Católica através da censura, condenação, supressão do conhecimento nos processos de controle (idem, p.102). Num primeiro momento as violências foram justificadas porque negros eram vistos como sem almas; depois, a razão toma o lugar desta última categoria para justifica a não- educabilidade dos negros num processo de laicização do Estado (idem, p.104). Ao mesmo tempo em que endossava a desqualificação de saberes e de sujeitos.

É o que vemos na afirmação da autora que tem nos acompanhado nesse diálogo, quando fala que o epistemicídio atua como operador para consolidar hierarquias produzidas pelo dispositivo da racialidade. Ele realiza, nas suas vinculações com a racialidade, a perspectiva de seres humanos instituídos como diferentes e inferiores; distribui e marca o bem e o mal entre as raças. Isso se vê refletido diretamente no tratamento dado às religiões de matrizes africanas.

A perspectiva adotada por Sueli Carneiro (2005, p.97), para o epistemicídio, é de que se trata de um processo de “anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados” e como “um processo persistente de produção da indigência cultural”, isso porque – continua Sueli Carneiro – “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes”. Ocorre um sequestro da racionalidade do Outro e em alguns –muitos – casos, a assimilação cultural que lhe é imposta (idem). Eu diria que para além do nível epistemológico, os agenciamentos deste dispositivo se dão a nível ontológico.

O dispositivo de racialidade, foi articulado e atualizado conforme os períodos sociais, o que incluiu a formação de discursos no Brasil que colocaram o uso do termo raça como algo a ser abolido e quase um crime de etiqueta. Antônio Sérgio Guimarães (1999) discorreu sobre isso com maestria. A racialidade vigorante no Brasil tem âncoras no processo histórico colonialista que toma raça como um operador fundamental para estabelecer hierarquias e empreender a colonialidade do poder (do ser, do saber, da economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, cosmogônica...).

Os agenciamentos desenrolados a partir desse contexto marcam nosso país duramente até hoje e seguem se modificando, atualizando... É, então, a especificidade do modo como as relações raciais se constituíram no Brasil, ou seja, fundadas numa hierarquia racial, que nos autoriza pensar num dispositivo de racialidade como estruturador das relações raciais no nosso país. As violências praticadas contra as comunidades de terreiro não escapam ao racismo. Tipificar como caso de intolerância parece silenciar mais uma vez a complexidade e as imbricações dessas violências com uma estrutura racializada.

Efeitos do dispositivo de racialidade podem ser encontrados na legislação relacionada às religiões de matrizes africanas, que acaba por construir a legitimação do discurso da tolerância/ intolerância. Aponto nesse sentido que uma das implicações é a invisibilização do racismo religioso porque a construção através do dispositivo desvia o olhar do campo da racialidade embora seja fundado nela. Temos, então, propostas de leis que promovem o discurso da tolerância e que em sua maioria não são aplicadas minimamente. Algumas formulações legislativas convergem em função de estratégias racistas.

Conseguir identificar em um boletim de ocorrência que a violência sofrida foi um caso de ‘intolerância religiosa’ está muito distante da eficácia de proibir um terreiro de seguir seu modo próprio de funcionamento e existência, como aconteceu em Santa Luzia-Minas Gerais, em 2017. Estipularam dia, horário e como devem ser realizados os cultos do terreiro de Candomblé da cidade e, “caso as normas não sejam cumpridas, o terreiro está sujeito a multa diária de R\$ 100. O documento proíbe, inclusive, a prática de cultos silenciosos fora das datas” (JUSTIFICANDO, julho de 2017).

Outras operações do dispositivo de racialidade podem ser vistas nos casos que aconteceram em Sergipe foram apresentados por Ilzver Oliveira (2014, p.19). O autor deu enfoque a dois processos que foram instaurados em 2011 para apurar infrações de

perturbação de sossego alheio:

a proibição de funcionamento do Templo Espírita Umbandista São Bartolomeu, no Estado de Sergipe, referente ao Processo Judicial n.º 201188701190, que tramita perante o 1º Juizado Especial Cível e Criminal da Comarca de Nossa Senhora de Socorro, Estado de Sergipe, e do Inquérito Civil Público contra o Abassá Ogum Megê, da cidade de Aracaju.

Este mesmo autor (2014, p.18) relembra que o aparato de medidas legislativas que se referem às comunidades tradicionais no país tem lá sua robustez. Vejamos: a Constituição de 1988, com ênfase no Artigo 5º que trata da liberdade de expressão; a Lei Caó” (Lei 7.716/89; modificada pela Lei 9.459/97) e o Estatuto da Igualdade Racial, Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que aborda especificamente o tema da religiosidade no Capítulo III; criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; a Lei federal no 11.635 de 2007, do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, comemorado no dia 21 de janeiro; o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; a presença de um parágrafo no Código Estadual⁸ de Proteção aos Animais que destaca a liberdade das religiões de matriz africana para realizarem os procedimentos ritualísticos com a utilização de animais.

Houve também a criação do disque 100, órgão ligado à ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), um dos mecanismos utilizados para a denúncia de violações de direitos, e que tem recebido um número crescente de denúncia com relação ao racismo religioso contra as religiões de matrizes africanas.

Em concordância com Oliveira (idem), de fato temos atualmente muitas leis que permitiriam melhores condições de vida às comunidades de terreiro. Contudo, pensando a operação do dispositivo de racialidade, a mesma instância que produz essas leis é a que nega os direitos dessas comunidades. Oliveira (2014, 62) percebe que se “a repressão policial e dos órgãos do sistema de justiça não são explícitas”, é porque “apresentam de outras formas- sutis- veladas de negação de direitos dos afroreligiosos”. E no caso de Santa Luzia- MG nem podemos dizer que a justiça agiu de modo ‘sutil’ e ‘velado’.

As legislações cumprem o que o Brasil assinou em acordos e termos internacionais. Quem procurar vai encontrar a existência delas. Já o funcionamento e

⁸ Necessário verificar ainda a amplitude disso nos estados brasileiros.

efetividade constituem outro assunto. Geraram algumas mudanças e atitudes que servem para remediar, entretanto, não avançam tanto quanto necessário porque não rompem com a estrutura que é racializada. Por exemplo, conseguir o acesso à isenção de IPTU para templos religiosos- uma movimentação homérica que na maioria dos casos não resulta em nada. Para além de um registros com CNPJ, outras exigências ficam por vezes inacessíveis e rompem com o modo de existência e funcionamento dos povos de terreiro. Logo, entende-se que a noção de “templo religioso” não inclui as especificidades dos povos de terreiro.

Muitas acusações assolam as comunidades de terreiro atualmente, que chegam a fechar casas das religiões de matrizes africanas sob a alegação de perturbação do sossego, poluição sonora, poluição ambiental e maus-tratos a animais, casos de cobrança de impostos. Verifica-se que ainda que exista uma legislação que ‘ampara’ as religiões de matrizes africanas, outras formas de operação do racismo de estado encontra formatos de acusações que tornam a inviabilizar a existência dos terreiros. É o uso funcional de categorias de que falou Catherine Walsh (2009) que não tencionam as estruturas racializadas e as assimetrias sociais. É também uma das formas de decidir quem o Estado deixa viver ou faz morrer.

Recentemente, após discussões levantadas por proposições de leis, que possam regular o sacrifício ritual de animais, em diferentes estados do país (ORO, 2005; GOLDMAN, 2015; COELHO et al, 2016; VIEIRA e SILVA, 2016, dentre outros). Assim, outros setores começaram a se pronunciar sobre as questões, como aqueles que advogam pelos direitos animais. Outros abordam o tema como forma de evidenciar que se trata de, mais uma vez, posicionamento racistas do Estado e dos proponentes das leis para com as religiões de matriz africana. Uma vez que o discurso camuflaria a tentativa de embaraçar a prática religiosa desses grupos, o que contradiz o próprio Estatuto da Igualdade Racial- para citar ao menos um dos instrumentos jurídicos.

Conforme exemplifica Ilzver Oliveira (2014, p.141), “no Rio Grande do Sul, por pressão de políticos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais tem sido acionado na tentativa de coibir os sacrifícios rituais do candomblé”. Um trecho da proposta vedava a realização de cerimônias religiosas em que fossem feitas imolações de animais. Mas segundo Silva (2007 apud Oliveira, 2014), ainda que tenha sido barrada a ação, ocorreram alguns processos como aquele contra a Mãe de santo Gisele Monteiro da Silva, “condenada a trinta dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro”.

Em São Paulo, por mais de uma vez pudemos ver a tentativa de emplacar uma legislação semelhante. Em 2001, foi proposto o projeto de lei 992/2011⁹, que proíbe o sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no estado de São Paulo. Em 2016, no município de Cotia (SP), propuseram a lei 1960 que dispunha “sobre a proibição da utilização mutilação e/ou sacrifício de animais em pesquisas, em rituais religiosos ou de qualquer natureza” (COTIA, 2016). A votação em 2017 gerou grande mobilização por parte dos afroreligiosos. De acordo com matéria divulgada em abril de 2017, pelo ConJur, o advogado Hédio Silva Júnior declarou que “a norma também viola leis federais que já tratam de maus tratos contra animais e discrimina religiões ao presumir que todo abate desses seres é errado, enquanto a morte para fins comerciais é sempre considerada legítima”.

O tema sobre a imolação de animais é complexo porque envolve a capacidade dos julgadores de compreenderem que trata-se de uma outra forma de viver muito além de mera crença em que se supõe que as práticas podem ser facilmente alteradas. Toca na questão de segurança alimentar também, uma vez que os animais são preparados ritualisticamente para alimentarem às divindades e também toda a comunidade, já que não se desperdiça. Mexer nesse ponto é modificar a relação que as comunidades estabelecem com os animais, os territórios, as divindades, as pessoas. Este é um assunto que será melhor desenvolvido noutro lugar.

O que se pode observar é que para além da existência de leis que possam melhorar as condições de vida das comunidades de terreiro, o discurso da tolerância segue invisibilizando o racismo religioso e jogando com as possíveis operações do dispositivo de racialidade. Este, por ser uma rede de elementos heterógenos, consegue operar em esferas diferentes que atingem as religiões de matrizes africanas, atualizando-se.

Considerações finais

A proposta apresentada neste texto foi a de estabelecer um breve diálogo com bibliografias que nos permitissem falar sobre o histórico do tratamento relegado às religiões de matrizes africanas, sobre as consequências da modernidade, bem como que possibilitassem o debate sobre tolerância/intolerância e racismo religioso.

⁹ Projeto de lei proíbe sacrifício de animais em rituais religiosos em SP. Nota do dia 18/ outubro/2011. Disponível em <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/10/projeto-de-lei-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-em-sp.html>> Acesso 27/07/2017.

A expressão racismo religioso parece-me mais adequada, portanto, para abordar as violências contra as religiões de matrizes africanas. Retomamos alguns aspectos da história e também, um trecho talvez mais teórico, sobre o dispositivo de racialidade, abordado para ajudar a refletir sobre o racismo religioso. O que vimos nas primeiras partes do texto foi que o tratamento dado às religiões de matrizes africanas esteve respaldado por práticas e concepções racistas, seja num racismo biológico seja no uso de raça como um conceito social.

O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas divisórias de efeitos ontológicos e também respaldado o racismo de Estado. É importante assumirmos condutas anti-racistas para romper diariamente com este dispositivo. Igualmente importa romper com as separações impostas pelo que Latour (2013) chamou de Constituição moderna.

Movimentar a noção de racismo religioso em detrimento de intolerância religiosa faz parte do que venho desenvolvendo no mestrado. A intenção é continuar seguindo as operações do dispositivo de racialidade mas dando ênfase nos aspectos das resistências, já que toda situação de poder, todo dispositivo de poder, produz a sua própria resistência. Os mundos possíveis, o *outrém* deleuziano também estarão nos horizontes da pesquisa.

As questões relacionadas às legislações e às tensões com Estado e espaço público, já são temas desenvolvidos por outros pesquisadores. O que interessa para seguir com esse trabalho, agora, é a possibilidade de aprender com as comunidades de terreiro, que seguem resistindo independente das inúmeras atualizações do dispositivo.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: R. de Almeida & C. Mafra (orgs.). *Religião e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome. 2009.

ANPOCS. Mesa 28- Pesquisar religião, pensar a sociedade: um panorama dos estudos em religião no Brasil. Caxambu, Minas Gerais. 41º Encontro Anual Anpocs, 2017.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Em: *Cadernos de campo*, São Paulo, n.19, p.263- 284, 2010.

ASSIS, Maria Elisabete A.; SANTOS, Taís V. (Org.) *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres* / Maria Elisabete Arruda de Assis; Taís Valente dos Santos. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. 246 p. : il.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 32, nº 1: 209-226. 2012

BRASIL, Lei 12.288/10. *Estatuto da Igualdade Racial*. Brasília, DF: Presidência da República, 2010.

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado. Faculdade de Educação. USP. 2005.

COELHO, Carla Jeane H.; OLIVEIRA, Liziane Paixão S.; LIMA, Kellen Josephine M. Sacrifício Ritual de animais não –humanos nas liturgias religiosas de matriz Africana: “Medo do Feitiço” e intolerância religiosa na pauta legislativa. *RBDA*, Salvador. v. 11, n. 22, pp 53-82, Mai -Ago 2016.

CONJUR. Limites ao ritual: TJ-SP fica lotado em julgamento sobre sacrifício religioso de animais. Abril/2017. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2017-abr-26/tj-sp-lota-durante-julgamento-sacrificio-religioso-animal>

CORRÊA. Alexandre Fernandes. A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. In: *Mneme- Revista de humanidades*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. v.07. n. 18, out/nov 2005. p.404-438.

COTIA, São Paulo. Leis municipais. Lei ordinária 1960 de 2016. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sp/c/cotia/lei-ordinaria/2016/196/1960/lei-ordinaria-n-1960-2016-dispoe-sobre-a-proibicao-da-utilizacao-mutilacao-e-ou-o-sacrificio-de>

animais-em-pesquisas-em-rituais-religiosos-ou-de-qualquer-natureza-no-municipio-de-cotia-e-da-outras-providencias?q=religiosos#

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

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Em : *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n.35, p.327-356, jan/jun.2011.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. Mapa da Intolerância Religiosa Violação ao Direito de Culto no Brasil . Realização Aamap- Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao próximo. Editora eletrônica: Multiplike- Tecnologia/informação/comunicação. 2011

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tania Stolze. Como se faz um Grande Divisor?. In Goldman, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOLDMAN, Marcio. Semióticas modernas y semióticas reaccionarias contra las religiones de origen afro. Em: *Diversa- Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina*. 11-abril-2015.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, 2005, p.102-120.

DUSSEL, Enrique. *Desconstrucción del concepto de "tolerância"* (De la intolerância a la solidaridad). Sem data. UAM-Iz., México. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância

religiosa contra religiões de matriz africana. Em: *Revista Calundu*. Vol 1,n .1, jan-jun 2017. p.117-136

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*: curso no Collège de France. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

JORNAL ADITAL. Entrevista com Marcio Goldman. Em 28 de maio de 2014.

JUSTIFICANDO. Carta Capital. Justiça impõe regras para cultos de Candomblé em MG quinta-feira 15 de julho de 2017. Disponível em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/07/20/justica-impoe-regras-para-cultos-de-candomble-em-mg/>

LATOUR, Bruno. *War Of The Worlds: what about Peace?*. Prickly Paradigm Press, Chicago. 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: editora 34, 2013. (3ª edição)

LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. *Luzes para uma face no escuro*: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015.

MARIANO, Ricardo. “Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros”. Em: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) *Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos*, 74: 47-65. 2006.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. In: *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Afrorreligiosidade na mira do racismo. *Correio Brasiliense / DF – Opinião* - pág.: A11. Seg., 3 de Março de 2014.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Intolerância ou racismo?. *Hora Grande*. Outubro de 2016- ano XXI- edição 167

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. Modernidade, raça e intolerância: direitos humanos na encruzilhada. Em: *Anais Encontro da ANDHEP- Direitos humanos, sustentabilidade, circulação global e povos indígenas*. Vitória (ES). 2016

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio. A experiência de falar sobre as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Calundu*. Vol.1, n.1, jan-jun 2017. p.142-146

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. *Calem os tambores e parem as palmas: repressão às religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe*. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2014. 239f

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das Religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no direito brasileiro. Em: *Revista de Direito Brasileira*. Ano 5 Vol 10, 2015 p.169-199. DOI: 10.5585/rdb.v10i5.256

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, Novembro de 1997. p. 10-36.

ORO, Ari Pedro. Igreja Universal: um poder político. In: A. P. Oro, A. Corten, J. P. Dozon (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas. 2003

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma

polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 11-31.2005

ORO, Ari Pedro. “Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais”. Em: Ari Pedro Oro, Carlos Steil, Roberto Cipriani, Emerson Giumbelli (orgs). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro nome, 2012 p.181-193

SERRA, Ordep. A tenacidade do racismo. *Rev. Tempo e presença- Racismo ambiental e Criminalidade: desafios à democracia*. Ano 6 - Nº 24 Abril de 2011 Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/24_A_TENACIDADE_DORACISMO_ORDEP_Rev.pdf

SERRA, Ordep. *Os Olhos Negros do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2014. 381p.

SILVA, Carolina Rocha. As múltiplas relações entre traficantes “evangelizados” e adeptos das religiões afro-brasileiras em favelas cariocas. *ANPOCS- Caxambu-MG*, 2017.

SILVA Jr., Hédio. “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil”. In: V.G. Silva (org.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP. 2007

SILVA Jr., Hédio. “Intolerância Religiosa e Direitos Humanos”. In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs). *Intolerância Religiosa X Democracia*. 1a edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 205-216.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, São Paulo, n 55, setembro/novembro 2002.p. 82-111

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, n.67 setembro/novembro 2005.p.150-175.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões afro-brasileiras: significados dos ataques aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *MANA* 13(1): 207-236, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro- Brazilians and Neopentecostalism. *Vibrant, Virtual Braz.Anthr.* vol.11 n.2.Brasília July/Dec. 2014

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009. 48p.

VIEIRA, Tereza Rodrigues e SILVA, Camilo Henrique. O sacrifício animal em rituais religiosos ou crenças. Em: *Revista de Biodireito e Direito dos Animais* e-ISSN: 2525-9695. Curitiba . v. 2 n. 2 p. 97 - 117 . Jul/Dez. 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re- viver. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. E-book. DocSlide. 2009

Recebido em: 30/01/2018

Aceito em: 10/04/2018