

A QUESTÃO DA LAICIDADE DO ESTADO BRASILEIRO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nilo Sérgio Nogueira¹

Guilherme Dantas Nogueira²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9544>

Resumo:

Debatemos neste texto, a partir de pesquisa sócio-histórica e de um olhar desde dentro dos Calundus, a questão da laicidade do Estado brasileiro, problematizando algumas consequências da ausência de neutralidade do poder público sobre as comunidades de terreiro. Recuperamos como marco teórico os conceitos de secularismo e laicidade, movendo-nos, em seguida, a demonstrar como a ideia de Estado laico, historicamente, não se aplica ao Brasil. O tema, como debate, é campo de disputa não exclusivo no Brasil para a Sociologia da Religião, e torna-se mais complexo quando exposto junto a elementos que consubstanciam o cenário de racismo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Secularismo; Laicidade; Estado brasileiro; Afrorreligiosidade.

LA CUESTIÓN DE LA LAICIDAD DEL ESTADO BRASILEÑO Y LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS

Resumen:

Debatimos em este texto, a partir de la investigación socio-histórica y de una mirada desde dentro de los Calundus, la cuestión de la laicidad del Estado brasileño, problematizando algunas consecuencias de la ausencia de neutralidad del poder público sobre las comunidades de *terreiro*. Recuperamos como marco teórico los conceptos de secularismo y laicidad, moviéndonos, a continuación, a demostrar cómo la idea del Estado laico, históricamente, no se aplica a Brasil. El tema, como debate, es campo de disputa no exclusivo en el Brasil para la Sociología de la Religión, y se torna mas

¹Administrador com larga experiência em Gestão Social e Pública. Foi Assessor técnico da Secretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPPIR-PR, tendo responsabilizado-se pela articulação de políticas públicas para terreiros. Tata Kivonda da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. n.nogueira1@gmail.com.

²Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília, sob a orientação da professora Tânia Mara Campos de Almeida. Membro do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Sua participação na escrita deste texto foi apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. guidantasnog@gmail.com.

complejo cuando es expuesto junto a elementos que consubstancian el escenario de racismo religioso brasileiro.

Palabras clave: Secularismo; Laicidad; Estado brasileiro; Afroreligiosidad.

Introdução

Objetivamos com o presente artigo debater a questão da laicidade do Estado brasileiro, problematizando algumas consequências da (não) neutralidade religiosa do poder público sobre as comunidades de terreiro e suas religiões afro-brasileiras.

Colonizado por portugueses e pela Igreja Católica – instituição com a qual aqueles chegaram às Américas associados – e criado como Estado a partir de sua herança colonial, o Brasil vivenciou um longo período (Colônia e Império) em que o Catolicismo era a sua religião oficial. No presente, todavia, debates e movimentos em prol de secularismo e de laicidade, condições basilares à concepção de um Estado moderno típico-ideal, são frequentes nesta parte do planeta.

Dentre os grupos sociais que mais clamam por neutralidade religiosa por parte do Estado, destacam-se as minorias populacionais e políticas formadas por afroreligiosos (o povo de santo), lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (o grupo LGBTTTT); e os movimentos políticos feminista (que representa as mulheres, que são a maioria populacional feita minoria política no Brasil) e negro (que representa os negros – que também são maioria populacional feita minoria política no Brasil – e defendem as religiões afro-brasileiras).

Suas reivindicações, vistas como um todo, são por mais direitos individuais e coletivos (direito ao corpo, à não-discriminação por gênero, raça ou sexo, etc.) e por segurança e garantias para a livre prática religiosa, prevista na Constituição brasileira. Esta, por sua vez, não é neutra no que tange à religião e cita ao deus cristão em seu preâmbulo. Igualmente, não traz em nenhuma linha o verbete “laico” ou quaisquer de suas derivações (BRASIL, 1988).

O texto deste artigo está dividido em dois momentos principais, trabalhados em três itens: no primeiro momento, restrito ao primeiro item, recuperamos, como marco teórico, o debate sobre os conceitos de secularismo e laicidade; no segundo momento, dividido em dois itens, fazemos um apanhado geral, histórico, sobre a (não) aplicação do conceito de laicidade no Brasil desde os tempos da Colônia até o presente, passando

pelo Regime Militar. Como forma de finalização, há uma última sessão, que apresenta as breves considerações finais do texto.

Ainda relevante à construção da pesquisa que embasa este artigo e sua discussão, apresentamos nosso lugar de fala, ademais de pesquisadores, como ogans do terreiro Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, de Belo Horizonte/MG, que pratica a Umbanda e o Candomblé. É este que nos permite situarmo-nos e falarmos desde dentro dos terreiros e do movimento afrorreligioso, do qual fazemos parte como ativistas. Nosso terreiro é familiar e sexagenário e nossa inserção a partir dele na vivência comunitário-afrorreligiosa, a partir de cargos de liderança, é uma experiência de toda a vida. Como ogans, ademais, somos atores políticos de nossa comunidade religiosa (NOGUEIRA, 2017) e participamos ativamente de suas relações públicas.

Laicidade e secularismo estatais – definindo os conceitos

O conceito de laicidade é polissêmico, todavia, suas diversas interpretações convergem para a ideia de neutralidade de posições com relação à religião (NASCIMENTO, 2011; BALDI, 2016; ABUMANSUR, 2016). Aplicado ao Estado, implica, portanto, na neutralidade estatal em assuntos religiosos. Em outras palavras, Estado laico é aquele que se mantém neutro/afastado/apartado da esfera religiosa e seus debates.

Há diferentes maneiras em que a laicidade, como princípio, pode ser observada em um Estado-nação concreto, que vão variar desde um afastamento mais pronunciado entre a esfera política e a religiosa, até casos em que a separação de Estado e religião – e com isso a própria laicidade – é questionada. Como exemplos latino-americanos opostos, representando cada um desses extremos, é possível citar a Uruguai, México e Cuba por um lado, como os três únicos países que não mencionam ao deus cristão no preâmbulo de suas constituições (ABUMANSUR, 2016; CUBA, 2003); e à Argentina por outro, em que a Carta Magna do país, mesmo após reforma realizada em 1994, assegura a liberdade de credo a todos, mas mantém, em seu segundo artigo, que “*el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano*” (ARGENTINA, 1994).

O cientista social Edin Abumansur (2016) explica que o fato de um Estado manter uma religião oficial não implica que não possa ser visto como laico, ainda que por premissa conceitual um Estado laico típico-ideal deva ser totalmente a-religioso.

Segundo explica o autor, o central para a laicidade na prática é que o Estado não interfira nos direitos à livre crença e à livre prática religiosa das/dos cidadãs/ãos – que os assegure, mais adiante – e que se mantenha aberto ao diálogo democrático entre as diversas visões de mundo – religiosas ou não – presentes em seu território. Para o autor, é a partir deste diálogo democrático que o Estado deve se pautar, e não por uma única visão de mundo religiosa (ainda que oficial). Ou seja, a laicidade estatal não tem que implicar em ateísmo generalizado, mas em um Estado mais democrático, ainda que isso leve à constante presença pública de instituições religiosas.

O sociólogo Ricardo Mariano (2011), por sua vez, também defensor da ideia de que laicidade implica em pluralidade de possibilidades no que tange a crenças (ou mesmo a ausência destas), oferece a seguinte definição:

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Conforme Abumansur (2016, p. 19), “a expressão mais visível da laicidade do Estado foi a emergência de um campo religioso que se configurou na forma de um mercado desregulado de religiões, diferentes agentes e agências oferecendo seus produtos religiosos em uma situação de livre concorrência”³. Esses produtos, por sua vez, estão ao alcance de todas e todos, sem que caiba ao Estado determinar qual deve ser escolhido e consumido por cada cidadã/ão.

Segundo Mariano (2011), o conceito de laicidade é quase sinônimo daquele outro de secularismo – inclusive, o verbete “laico” e suas derivações se traduzem para a língua inglesa e alemã, dentre outras, como os equivalentes literais à palavra portuguesa “secular” e suas derivadas. Em português, espanhol e francês, conforme o mesmo autor

³ A ideia de de "mercado religioso" advém da Sociologia da Religião. Grosso modo, compara a forma como as diferentes religiões são apresentadas às pessoas com aquela de produtos de consumo no mercado. Assim, a laicidade interfere na regulação do mercado religioso. Em um mercado totalmente desregulado (Estado laico), pessoas podem consumir a religião que quiserem – ou não consumir. Em um mercado religioso regulado (Estado religioso), pessoas são forçadas a escolher a religião oficial, que exerceria, no limite, monopólio religioso. Cenários intermediários também se aplicam.

há diferenciação das palavras, sendo a ideia de laicidade mais exata/operacional do que a de secularismo. Este, segundo explica, refere-se a

processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas (idem, p. 244).

Ainda assim, Mariano (2011) concorda com o postulado de Abumansur (2016), de que os conceitos de laicidade e secularização são confundidos na prática, sem que isso cause maiores problemas teóricos.

De acordo com o sociólogo José Casanova (1994), o termo secularização tem dois sentidos conceituais. O primeiro advém, historicamente, de uma noção da Igreja Católica medieval, que separava o mundo dos humanos (a terra) em duas esferas. Uma era apenas acessível à própria Igreja, sendo assim interna e religiosa; e a outra, externa, possuía acesso amplo, com contato entre templos religiosos e o mundo a seu redor. Esta segunda era nomeada secular.

Havia na estrutura do catolicismo medieval dois grupos de religiosos: (1) os que passavam a vida enclausurados/internados na esfera religiosa; e (2) os que tomavam parte em atividades externas a essa clausura, como padres que rezam missas, estabelecendo contato, portanto, com a esfera secular. A transição de religiosos da esfera interna para a externa era o que se denominava como secularização. Nesse sentido, enquanto conceito histórico, secularização é um termo específico do catolicismo, aplicado à sua forma de ver o mundo, dividida entre as esferas interna e externa, religiosa e secular – e essa divisão de mundo contava com a mediação exclusiva da igreja católica, a única capaz de transitar entre as duas esferas (CASANOVA, 1994).

O segundo sentido de secularização explicado por Casanova (1994) é aquele que se assemelha no Brasil (na língua portuguesa) ao conceito de laicidade. Conforme o autor, o estudo do verbete católico histórico só faz sentido enquanto origem etimológica do termo hodierno, que se refere “ao processo histórico em que esse sistema dualista dentro” da terra “e as estruturas sacramentais de mediação” entre essa e o paraíso – a terceira esfera do sistema católico, que é um mundo próprio, externo à terra – “progressivamente se quebram até que todo o sistema medieval de classificação

desaparece, para ser substituído por sistemas novos de estruturação espacial das esferas” (CASANOVA, 1994, p.15).

Uma característica central desta seqüência de mudanças históricas, que impede sua verificação em diferentes locais do planeta, é sua dimensão geográfica. Trata-se de um processo definido em função de mudanças no ocidente europeu, conforme salienta o mesmo Casanova (1994, 2006). Refere-se ao progresso, na concepção weberiana, da Europa ocidental. Isso, pois ainda que o catolicismo tenha se espalhado pelo mundo, o processo de secularização descrito por Casanova (1994) é característico da região do mundo que era dominada pela Igreja Católica. Região essa que, via colonização, expandiu sua presença política e dominação, produzindo com isso conceitos e sistemas coloniais próprios, mas também carregando consigo o modo de pensar e de funcionar europeu às terras colonizadas – Américas, inclusive (QUIJANO, 2005).

Ainda que historicamente o processo de secularização tenha sido um fenômeno social localizado ao continente europeu, Estados seculares, ou, ainda, laicos, não são encontrados apenas na Europa. Pelo contrário, como posto acima, encontram-se por todo o planeta, sempre que haja diferenciação formal entre religião e política na estrutura do poder público, com verificável lastro dessa diferenciação e consequente neutralidade na postura que o Estado assume diante de questões religiosas. Isso, sem que tal postura neutra abra espaço para negligências estatais face intolerâncias e racismos religiosos e impedimentos à livre prática de uma ou mais religiões por parte de outra(s).

Notamos, por outro lado, que embora não restritos à Europa, clamores populares por Estados laicos e/ou a efetiva laicização do poder público não são supostos para a verificação de índices elevados que apontam para desenvolvimento de um país em diferentes esferas. Alguns países islâmicos, neste sentido, são exemplos de que Estados religiosos (*strictu sensu*, não modernos), *i.e.* Arábia Saudia e Emirados Árabes Unidos, podem ser economicamente desenvolvidos e religiosos ao mesmo tempo. Igualmente, há Estados islâmicos que, por razões diversas e que não excluem conflitos e dominação imperialista estadunidense, *i.e.* Afeganistão, são exemplos do contrário.

O resultado do processo de secularização é a separação em esferas diferentes entre Estado – circunscrito à esfera pública – e religião – circunscrita à esfera privada/íntima, condição basilar do que conhecemos como modernidade (CASANOVA, 1994; MARIANO, 2011; ABUMANSUR, 2016) – que na América Latina permanece colonial (QUIJANO, 2005). Isso não impede, todavia, conforme argumenta Casanova

(1994), a verificação da presença de religiões na vida pública de um país que se defina – ou que possa ser definido – como moderno.

Finalmente, o debate sociológico sobre secularização e laicidade do Estado, ainda que conceitual, não deve ser considerado como completo sob a premissa de que o total e completo confinamento da religião à esfera privada/íntima, com sua consequente extirpação da esfera e do debate público, seja um ideal a ser alcançado. Com efeito, a proposição de Estados e sociedades ideais não é objeto sociológico. Contrapondo-se, no caso brasileiro, ao discurso de um Estado completamente apartado do debate religioso, defendido por parte da elite letrada nacional, Abumansur (2016) argumenta o seguinte:

Esse é um grande problema para a democracia [também central ao Estado moderno], pois ele diz respeito diretamente à extensão e à disponibilidade de um dos mais fundamentais direitos da cidadania, que é a participação na esfera pública. Quem defende um Estado laico ideal, supra-histórico, fundado exclusivamente numa racionalidade também ideal e que, em razão disso, gostaria de ver a religião alijada dos debates públicos, acaba promovendo o oposto daquilo que defende: a exclusão política de grandes contingentes da população. O secularismo torna-se uma ideologia quando distorce os ideais do pensamento liberal originário. Como ideologia, ele se recusa a reconhecer o papel e o lugar das organizações religiosas no ordenamento social e do Estado, e imagina que a vida moderna e cosmopolita é uma espécie de “fuga da cultura para o reino da razão”, no qual não há lugar para a religião. O secularismo torna-se uma ideologia quando pensa ser possível o olhar político sobre o mundo sem a concorrência da forma particular, como a religião o faz. O Estado laico, nesses casos, torna-se uma ideologia e uma bandeira a serviço de interesses de segmentos sociais, em geral da classe média branca, mais receptiva às ideias secularizantes (ABUMANSUR, 2016, p. 20).

O jurista César Augusto Baldi (2016) segue a mesma linha de pensamento de Abumansur (2016) e argumenta que o secularismo não é conceitualmente democrático, nem relacionado por princípio a noções de direitos humanos ou mesmo direitos das mulheres. Igualmente, subordina os conhecimentos advindos da religião e inferioriza o espaço doméstico e suas contribuições à vida pública. Pela mesma forma, estabelece uma noção de normalidade eurocêntrica e, assim, patriarcal e racista. Em suma, para o autor, “colonialidade, sexismo e racismo são o outro lado” do secularismo (BALDI, 2016).

Política e religião no Brasil da formação do Estado ao Regime Militar

Conforme Casanova (1994), fora da Europa nunca se configurou um fervor revolucionário contra a atuação pública e estatal da Igreja Católica, possivelmente porque apenas naquele continente o passado medieval e inquisidor dessa instituição foi vivido. Demais países, conforme o autor, mesmo os dominados e colonizados por europeus como os americanos, nunca apresentaram levantes fervorosos contra a presença pública da Igreja Católica, pois seus Estados já teriam nascido emancipados da mesma.

No caso brasileiro, em particular, esse pensamento precisa ser ponderado. Ao passo que é certo que o Brasil não vivenciou as crueldades do cristianismo na Europa medieval (nem poderia, por simples questão geográfica), o Estado não nasceu emancipado do Catolicismo, que efetivamente foi a religião oficial desde a Colônia até a promulgação da primeira constituição republicana – após o fim do Império – no fim do século XIX (SILVEIRA, 2006; SILVA, 2017). Além disso, ainda que o Tribunal da Inquisição não tenha sido muito atuante no Brasil – apenas duas pessoas, ambas mães de santo calunduzeiras⁴, efetivamente foram enviadas a julgamento em Lisboa e condenadas por bruxaria (SILVEIRA, 2006) – indígenas e africanos, escravizados ou não, não possuíam permissão para o livre credo durante os domínios da coroa luso-brasileira, e eram catequizados e convertidos ao Catolicismo.

O preto velho Pai Guiné de Aruanda⁵ – mentor espiritual de nosso terreiro e guardião-mor de sua tradição oral –, em diálogo que tivemos sobre as mães de santo calunduzeiras da Colônia, foi enfático em dizer que as mesmas eram forçadas a adotar o catolicismo como religião, jamais sendo a conversão voluntária.

Grosso modo, há dois períodos muito distintos que devem ser considerados no que tange ao estudo das relações entre religião e poder público no Brasil: o primeiro circunscreve os períodos Colônia e Império, ambos oficialmente católicos; o segundo se inicia com a República e, oficialmente, separa Estado e religião. Todavia, neste segundo

⁴ O termo Calundu é polissêmico. No sentido usado neste texto, resgatado pela historiadora Laura de Mello e Souza (2002), nomeia o grupo heterogêneo das primeiras religiões de matrizes africanas formadas no Brasil, durante o período colonial – Calundus coloniais.

⁵ Lições de pretos velhos são basilares à afroreligiosidade brasileira e, caso possa haver estranheza quanto à validade sociológica das palavras dessas entidades na condição de informantes históricos (que aqui sustentamos), as mesmas não devem ser questionadas como guardiãs das tradições orais e das histórias de terreiros. Pelo contrário, as Ciências Sociais brasileiras podem se enriquecer muito com o aprendizado de lições de pretos velhos e demais seres de Umbanda.

período, ainda cabem problematizações – históricas e hodiernas – sobre a efetiva neutralidade do Estado em questões de interesse religioso.

Segundo o antropólogo Renato da Silveira (2006), a presença católica no Brasil Colônia era vasta e estrutural. Ainda que o controle da Igreja estivesse submetido à coroa lusitana via regime do padroado, o Catolicismo tinha o papel de organizar a vida civil no país e o território colonial era ordenado sempre a partir de pequenas vizinhanças, estabelecidas ao redor de um templo católico, que as controlava por meio das Irmandades Católicas. Todas as pessoas, inclusive as escravizadas, deviam tomar parte nessas instituições para que tivessem acesso à vida pública (esse sistema perdurou até a segunda metade do século XIX). Analogamente, as Irmandades funcionavam como associações de bairro, que planejavam, executavam e controlavam todos os âmbitos da vida cívica local. Não pertencer a uma Irmandade era uma possibilidade, mas isso implicava em não tomar parte da vida pública (ainda que sem poder de decisão sobre a mesma) – o que para pessoas escravizadas poderia significar o confinamento total e exclusivo ao trabalho e à senzala⁶.

Além do ordenamento territorial desde a ponta, Silveira (2006) chama a atenção para o fato de que o Direito Eclesiástico era também oficial, pelo que as normas jurídicas católicas tinham a mesma valia do Direito Português e, após a independência, do Direito Imperial Brasileiro. E estes ordenamentos jurídicos não permitiam a livre prática religiosa. Curiosamente, entretanto, as religiões afro-brasileiras, configuradas heterogeneamente como Calundus coloniais, eram toleradas durante a Colônia e sua prática era permitida, desde que o deus cristão e os santos católicos fossem reconhecidos como superiores. Em outros termos, Calundus eram permitidos sempre e quando se submetessem ao domínio católico, o que igualmente implicava na criação de sincretismos. Estes eram entendidos pela Igreja Católica como um passo útil à sua própria expansão territorial e domínio religioso – compreensão estratégica e colonial, desenvolvida em anos de expansão do Catolicismo pela própria Europa.

A independência brasileira de Portugal e conseqüente advento do Império implicou nos primeiros esforços de modernização do país e fundação do Estado brasileiro, sob Dom Pedro I. Todavia, a permissão tácita para a prática calundueira

⁶ Ao contrário do que indica o senso comum brasileiro, labor forçado e senzala não eram as duas únicas experiências vivenciadas por pessoas escravizadas no Brasil. Nada diminui a tragédia do período escravocrata brasileiro e algumas pessoas eram sujeitadas a destinos ainda piores do que o confinamento ao trabalho e à senzala – alguns escravos mineiros em Ouro Preto/MG, por exemplo, viviam em minas sem jamais ver a luz do dia – mas havia outras atividades em que a participação de pessoas cativas era permitida. Essas, em sua quase totalidade, eram organizadas/tutoreadas pelas Irmandades Católicas.

recrudesciu neste momento, posto que ao Império interessava o embranquecimento da raça e a extinção de quaisquer traços culturais africanos/afro-brasileiros que existissem no Brasil (SILVEIRA, 2006). Concomitantemente, este mesmo Império, mesmo católico, aprovou norma constitucional – na Constituição de 1824 – concedendo liberdade para a prática privada/doméstica de religiões diferentes do catolicismo (IMPÉRIO, 1824). Silveira (2006) explica que essas eram endereçadas particularmente à prática de religiões cristãs protestantes, adotadas, dentre outros, por alguns corpos diplomáticos estrangeiros, com os quais a coroa (agora luso-brasileira) se interessava por manter relações.

O *status* de religião oficial do Catolicismo foi mantido no Brasil até a promulgação, em 1891, da primeira constituição republicana do país. Esta inovou face à Carta Magna anterior realizando a separação formal entre religião e política e assegurando a possibilidade de ampla liberdade de culto religioso a todos os cidadãos (BRASIL, 1891). O politólogo Luis Gustavo Teixeira da Silva (2017, p. 225) explica que havia naquele momento no Brasil tendências seculares, como “liberalismo, racionalismo, positivismo e o comunismo”, que influenciavam em certa medida o pensamento de algumas frações das elites brasileiras, impondo desafios à atuação pública da Igreja. Todavia, o mesmo autor indica que o início do período republicano brasileiro não implicou em grande abalo nas relações entre esfera política e religiosa. Pelo contrário, a Igreja se dedicou nos primeiros anos da República, entre 1891 a 1920, a se reorganizar institucionalmente – inclusive financeiramente, posto que perdera o suporte do Estado – mas manteve o ímpeto de defesa de sua hegemonia religiosa e visão de mundo – que passa pelos princípios da moral católica – no país, sempre encontrando lastro e mantendo peso em sua atuação pública.

O início do período republicano marca também a emergência nos campos religioso e social brasileiros, para além da prática doméstica, do protestantismo, com destaque ao pentecostalismo, que em um segundo momento, já na segunda metade do século XX, configurou-se como a única força capaz de desafiar o monopólio religioso católico no país (SILVA, 2017). Por outro lado, organizando-se estrategicamente para enfrentar seus desafios e reforçar seu poderio,

a Igreja católica construiu um discurso sustentado pela dualidade bem/mal, onde o mundo moderno, representado por novas concepções de organização social, era tratado como nocivo e contrário a deus, aos valores morais, a família e a autoridade. De igual modo, esta

dualidade foi utilizada no tocante às religiões que logravam ascensão popular, entre estas o pentecostalismo e o espiritismo. Portanto, segundo Marina Bandeira, a Igreja se apresentava como guardiã dos valores “vitais” para a ordem social, ao mesmo tempo em que a única via de comunicação com deus, tendo em vista as campanhas contra as religiões que emergiam, consideradas seitas (idem, 2017, p. 228).

Silva (2017) explica ainda que a Igreja Católica, na primeira metade do século XX, organizou-se politicamente, via organizações oficiais, para influenciar os rumos políticos do país diretamente. Isso passou, inclusive, pela eleição de políticos ligados ao Catolicismo e controle de suas ações durante os mandatos, o que possibilitou à Igreja assegurar a preservação de seus interesses (em forma de princípios defendidos) até mesmo no texto da Constituição de 1933. Posteriormente, aliou-se formalmente com o Governo Vargas, estabelecendo um relacionamento de respaldos políticos e sociais benéfico a ambos, o que permitiu à Igreja assegurar a manutenção de sua agenda pública até o fim de 1945.

No lado negro da equação Estado-religião brasileira, Mariano (2011) chama atenção para o fato de que

a polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando-os como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (Maggie, 1986). Por isso, muitos pais e mães de santo da umbanda, na tentativa de proteger-se das investidas policiais e da mira seletiva do Código Penal, foram progressivamente assumindo-se como religiões, registrando em cartório suas casas e tendas como espíritas em vez de registrá-las como “macumba” em delegacias de polícia (Montero, 2006, p. 53; Negrão, 1996) (MARIANO, 2011, p. 246).

A antropóloga Diana Brown (1994), por sua vez, lembra que uma das ações políticas populistas do governo de Getúlio Vargas foi, sob argumento nacionalista, tratar publicamente a Umbanda dentro da categoria simbólica de verdadeira religião nacional. Isso, sob a ideia de que a mesma cultuava todos os símbolos e figuras nacionais, desde ex-escravos (pretos velhos) e indígenas (caboclos) até o deus cristão. Conforme a autora, inúmeros terreiros por ela visitados no Rio de Janeiro/RJ, já após o fim da Era Vargas, mantinham fotos do já falecido ditador em seus *gongás*⁷, exaltando-o como um líder benéfico aos umbandistas. Todavia, a mesma Brown (1994) argumenta que os números da violência e opressão contra terreiros durante a Era Vargas atestam para o

⁷ Altares

contrário, e mostram que aquele não foi um momento próspero para a livre prática umbandista – afroreligiosa como um todo – no Brasil.

O primeiro período democrático, que durou de 1946 a 1964, foi marcado por um maior afastamento entre o Catolicismo e o Estado, se comparado à Era Vargas. Igualmente, foi um período de crescimento da urbanização do país, o que favoreceu o crescimento do pentecostalismo, cuja força se concentrava nos centros urbanos. A Igreja Católica se mantinha neste momento mais próxima às elites rurais, posição que começou a rever, até sua completa adesão à pauta/política de amparo e defesa das classes sociais mais empobrecidas – em 1961, a partir do Concílio Vaticano II. Esse período também marcou a emergência de atores católicos leigos (que não formam parte do clero oficial) com atuação política e a formação dos pilares das Comunidades Eclesiásticas de Base e da Teologia da Libertação. Este movimento católico de esquerda veio a influenciar decisivamente, na década de 1980, dentre outros, a fundação do Partido dos Trabalhadores (SILVA, 2017).

Apesar da forte emergência da esquerda católica e do posicionamento oficial em prol dos mais pobres, oriundo do Concílio Vaticano II, Silva (2017) explica que a cúpula conservadora do Catolicismo no Brasil aliou-se com os militares, respaldando socialmente suas ações, e a Igreja apoiou o golpe de 1964. Esta aliança marca uma reaproximação entre Estado e Catolicismo no Brasil, em um movimento que apenas perde força na década de 1970, em que posturas contrárias ao militarismo ganham espaço na estrutura da Igreja brasileira.

Nos anos de 1970 alguns setores da Igreja católica iniciaram uma nova etapa na ligação da instituição com as elites e a política. Outrora a Igreja era parte integrante desse arranjo, neste período se converteu em contestadora da acumulação financeira, das desigualdades, do latifúndio e da autoridade política vigente. Tal postura estabeleceu conflitos com o Estado, que culminou em copiosos episódios de repressão militar. Por exemplo, alguns setores militares consideravam a Igreja católica uma das principais inimigas do país (SILVA, 2017).

A ruptura do governo militar com o Catolicismo teve importante peso na derrocada daquele. Frações progressistas da Igreja se dedicaram a denunciar – inclusive via documentos oficiais – o regime ditatorial e a pressionar para o seu fim. Esse movimento terminou por ajudar a minar o militarismo e impulsionar a redemocratização, que ocorreu em 1985 – o que forçosamente, ainda que em prol de

uma causa justa, atesta para o peso da religião católica sobre a política brasileira e para o caráter nada laico do Estado (SILVA, 2017).

Desde dentro dos terreiros, não obstante, lembramos que durante a ditadura a vida social era amplamente controlada pelo governo autoritário. Toda e qualquer organização social ou esportiva era monitorada. Organizações políticas não puderam existir oficialmente por um longo tempo (ainda que atuassem clandestinamente) e qualquer grupo com mais de duas pessoas era marginalizado. Havia a temida “denúncia vazia” e o medo generalizado impedia as pessoas de se reunirem. O governo ditatorial dispunha de órgãos de informação em todos os setores, inclusive em Igrejas, mesmo com os estranhamentos entre Estado e clero.

Uma forma de mostrar que o Estado era laico e que tudo acontecia de maneira livre era deixar que as instituições religiosas não católicas se manifestassem e constituíssem seus templos. Comunidades afrorreligiosas, contudo, tinham que registrar seus terreiros civilmente e, mensalmente, encaminhar as atas de reuniões para a Delegacia de Costumes, criada objetivamente para controlar o que acontecia nessas e outras instituições indesejadas. Apesar do governo ser militar, essa delegacia era comandada pela Polícia Civil, subordinada ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), órgão de fiscalização e combate aos insatisfeitos com o poder vigente àquela época. Foram instituídos toques de recolher a partir das 22h e, diante disso, os Candomblés e terreiros de Umbanda reforçaram sua concentração nas periferias das cidades, distantes dos centros urbanos, onde podiam tocar seus atabaques e cultuar seus ancestrais sem incomodar os vizinhos e, com isso, correrem maiores riscos de serem denunciados. O controle quantitativo dos terreiros era feito através de inscrição no Cartório de Registro Civil das Pessoas Jurídicas e a fiscalização dos atos na Delegacia de Costumes. Essa forma de controle do governo autoritário só terminou no governo Collor, pois o anterior ainda era de transição.

Por outro lado, apesar da demonstração de força imposta pela ditadura e de seus ataques contra a afrorreligiosidade, todas as suas medidas acabaram por (re)forçar a organização política interna das comunidades de terreiro. Forçou-lhes buscar meios para sua institucionalização jurídica – que vemos como positiva no presente – e forçou a que suas lideranças buscassem o conhecimento das leis. Igualmente, as casas mantinham dentre suas/seus filhas/os de santo, pessoas com formação/conhecimento jurídico, que eram encarregados de acompanhar o desenrolar dos fatos. Potencializou, ainda, a mobilização do já antigo (ver SILVEIRA, 2006) movimento social afrorreligioso e o

envolvimento social dos terreiros com suas vizinhanças, fortalecendo a consolidação de lideranças comunitárias afroreligiosas, em um contexto em que a maioria das/dos moradoras/es vizinhas/os era negra e pobre.

Estado e religião pós Regime Militar

Com a redemocratização do país, outro ator religioso ganha peso no cenário político nacional: o neopentecostalismo. Potencializado em um primeiro momento pela estratégia de interferência na política iniciada pela Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo evangélico Edir Macedo, o movimento político neopentecostal organizou-se para influenciar a constituinte estabelecida após o fim do regime militar e, com isso, a formulação da Constituição de 1988. Igualmente, movimentos políticos católicos também se organizaram com o mesmo propósito, ainda que a Igreja sustentasse já neste momento uma postura de não envolvimento político (SILVA, 2017).

A Constituição de 1988 é considerada a mais secular de todas as Cartas Magnas já elaboradas no Brasil. Todavia, os movimentos religiosos cristãos que se organizaram para influenciar a escrita de seu texto lograram sucesso em pontos caros à sua agenda, como a manutenção da proibição ao aborto. Da mesma forma, o movimento político neopentecostal teve sucesso em sua pauta de não permitir que apenas católicos influenciassem a constituinte e, conseqüentemente, lograssem dificultar o avanço do Neopentecostalismo, já então configurado como a segunda força religiosa no país (MARIANO, 2011; SILVA, 2017).

Aforreligiosos, por sua vez, queriam apenas cultuar seu sagrado, sem demandar (pelo menos não que tenhamos conhecimento ou encontremos referências sobre o assunto) ou ter espaço na política estatal, ou textos oficiais referenciando suas divindades (tal qual a constituição referencia a divindade cristã). Todavia, seguiam alvos de autoritarismos e reprimendas – inclusive imposições a nível moral. Por exemplo, em exaltação à sua verdade, constitucionalmente respaldada, a Igreja Católica incutia na opinião pública, à exemplo do que hoje também fazem neopentecostais, que terreiros cultuavam vários deuses e que isso era errado, pois deus era um só.

Mariano (2011) e Silva (2017) destacam, cada um enfocando um lado, duas formas em que Catolicismo e Neopentecostalismo interagiram na vida público-política brasileira desde a redemocratização. Por um lado, Mariano (2011) enfatiza o

fato de que denominações neopentecostais, organizadas entre si ou não, vêm buscando se sobrepôr ao Catolicismo e tomar seu lugar como denominação religiosa hegemônica. De fato, o censo brasileiro de 2010 mostra um crescimento de 61,45% em 10 anos de praticantes de religiões classificadas como evangélicas – que são em maioria neopentecostais⁸. Com este aumento, os religiosos chegaram a 22,2% do total de brasileiros. Católicos, por sua vez, eram 73,6% dos brasileiros em 2000, tendo se reduzido a 64,6% 10 anos depois (IBGE, 2010). No que tange à presença no Estado, a Bancada Evangélica, formada por religiosos declaradamente evangélicos, é significativa no parlamento brasileiro na atualidade, com 18% de todos os deputados. O tamanho da bancada, conforme Silva (2017) está relacionado com ação estratégica no sentido de ampliar sua participação política e impor sua agenda ao Estado brasileiro.

Católicos, por sua vez, não aguardam passivos a ação dos evangélicos e, em 2010, lograram que o Estado brasileiro – então sob governo Lula – firmasse uma concordata com a Santa Sé, que em linhas gerais reafirma as relações privilegiadas entre o Catolicismo e a vida pública brasileira. Este mesmo documento cita, dentre outros, a abundância de edifícios católicos tombados como Patrimônio Nacional brasileiro – como símbolos nacionais, portanto – e concede liberdades para, desde que sem ferir a Constituição brasileira vigente, a Igreja siga em sua ação ordenadora de territórios, missionária e expansionista (que pode ser entendida como colonizadora) pelo Brasil (BRASIL, 2010).

Em postura hodierna mais incipiente, porém bem recebida pelo movimento afrorreligioso – que faz grande publicidade do assunto – padres católicos vêm abrindo suas igrejas a candomblecistas e outros afrorreligiosos, bem como dando declarações públicas em defesa das religiões afro-brasileiras. Curiosamente – e, possivelmente, cinicamente – esse posicionamento se dá em momento em que a força dos neopentecostais contra o próprio Catolicismo e seu discurso conservador e de ódio contra a afrorreligiosidade chega a seu ápice. Mesmo que a Igreja Católica ainda mantenha inegável força, acolher/defender afrorreligiosos é, também, conseguir aliados contra um inimigo comum poderoso.

Comunidades de terreiro são o alvo-mor do racismo religioso de neopentecostais, que muitas vezes erigem suas igrejas sobre o discurso de

⁸ A termos quantitativos, também fazem parte do grupo de evangélicos, em minoria, os chamados protestantes históricos, ou seja, luteranos, batistas, dentre outros (IBGE, 2010). A termos de representação política oficial, dentro do grupo dos evangélicos os neopentecostais são ampla maioria – mesmo porque protestantes clássicos no Brasil, em maioria, são aversos ao envolvimento com a política (SILVA, 2017).

enfrentamento ao demônio bíblico, por eles identificado nas deusas e nos deuses africanas/os. O filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2011), todavia, chama atenção para o fato que a figura do demônio pertence à tradição judaico-cristã e não faz parte da crença afrorreligiosa. O Estado brasileiro, por sua vez, se mostra passivo à violência neopentecostal contra as religiões de matriz africana e, igualmente, também age com racismo religioso contra elas (com legislações que seguem tentando impedir cultos e crenças, fechar e criminalizar terreiros, *e.g.* leis de silêncio, leis contra abate religioso de animais), ou se omite em atuar contra ataques violentos a terreiros e seus frequentadores (MATHIAS e NOGUEIRA, 2017). Justamente por isso, está sendo desde 2017 processado na Corte Interamericana por juristas afrorreligiosos apoiados pelos movimentos afrorreligioso e negro (PAI RODNEY, 2017). Nesse cenário, a postura de respeito apresentada pelos padres católicos, ainda que gere desconfiança, é celebrada pelo povo de santo.

A então Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR) tentou, durante o governo Lula, dirimir o cenário de amplo racismo religioso contra os terreiros, mas a tentativa foi frustrada com o não lançamento do plano de combate à intolerância, vetado pela então Ministra da Casa Civil Dilma Rousseff. Pressões sofridas pela política, que então concorria ao cargo de Presidenta da República, de religiosos contrários ao plano, inclusive da bancada evangélica, foram fatores preponderantes em sua não aprovação (FERNANDES e OLIVEIRA, 2017). A pouca coesão interna dos movimentos negro e afrorreligioso, bem como ausência de alianças políticas mais influentes, também tiveram parte neste desfecho.

Enfatizando lado oposto ao de Mariano (2011) na relação entre católicos e neopentecostais, Silva (2017) enfatiza que esses religiosos atuam juntos politicamente, no sentido de defender uma agenda cristã no Estado brasileiro. Assim, em diversos assuntos, parlamentares da Bancada Evangélica votam articulados com parlamentares assumidamente católicos – ainda que não exista uma bancada oficial, existe uma frente parlamentar católica – e, desta forma, asseguram a manutenção de seus valores religiosos na vida pública brasileira. Esses valores, invariavelmente, passam pelos princípios do conservadorismo cristão – defesa da família nuclear heteronormativa, proibição ao aborto, proibição às drogas, etc. – que ainda são protegidos por lei ou mesmo pela Constituição brasileira.

Seja atuando em conjunto ou como opostos, é inegável que o Estado brasileiro é permeado pela política cristã e não é neutro com relação a ela. O cenário, todavia, não

se completa sem a resistência secular que estes grupos recebem de parcelas da sociedade:

Num contexto sociocultural pluralista e formalmente democrático, grupos laicos e laicistas têm intensificado sua luta para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos humanos, sexuais, sociais e reprodutivos. Com tal propósito, têm reagido às aspirações, propostas e ações de seus adversários religiosos, recorrendo, fundamentalmente, à defesa da laicidade estatal contra interferências religiosas na educação, na saúde, no corpo, nas pesquisas científicas, nas políticas públicas, no ordenamento jurídico-político e nos órgãos estatais (MARIANO, 2011, p. 252).

Como anedota ilustrativa, lembramos a postura de mãe Lúcia de Omidewa, importante mãe de santo candomblecista e juremeira de João Pessoa/PB, ativista afrorreligiosa e ex-conselheira do Conselho Nacional de Segurança Religiosa (ocupou o cargo durante parte dos governos Lula e Dilma). A religiosa anda diuturnamente, em sua bolsa, com uma pequena imagem de Oxum, sua orixá mãe. Ao nos explicar o porquê disso, contou que sempre que entra em uma instituição pública para fazer algo e há uma imagem cristã em destaque, saca sua santa da bolsa e, ao ser atendida, coloca-a sobre a mesa. Ao ser demandada a retirar a imagem, o que sempre acontece, a mãe de santo responde: “tira o seu que eu tiro o meu”.

A resistência política aos grupos laicos e laicistas, todavia, é contínua no Brasil:

De outro lado, em contraste, católicos e evangélicos têm recrudescido seu ativismo religioso, político e midiático para ampliar a ocupação religiosa do espaço público, influenciar a esfera pública e estatal, promover sua moralidade cristã tradicional e tentar estendê-la ao conjunto da sociedade por meio de *lobby* e da participação na política-partidária (MARIANO, 2011, p. 252).

Considerações finais

O Brasil não é um Estado laico. Não há neste país – ainda que passados processos secularizantes – neutralidade estatal face a assuntos de religião. Para, além disso, em um cenário social plurirreligioso, em que a laicidade irredutível poderia implicar em danos para a nossa já frágil (e questionável) democracia, pela não inclusão de grandes parcelas da população sensíveis ao discurso, aos conhecimentos e à

representação religiosa, a mesma democracia é abalada por um Estado susceptível tão somente ao pensamento da parcela populacional conservadora cristã.

Os debates sobre laicidade e secularismo no Brasil estão distantes de serem objeto teórico exclusivo da Sociologia da Religião. São, pelo contrário, campo de disputa social, em um país em que a ampla religiosidade é ainda marca característica de um povo (ou diversos povos brasileiros) que nunca buscou o ateísmo generalizado. O Estado brasileiro, todavia, longe de ser um mediador competente em assuntos de religião, reitera sua faceta colonial em sua tão idiossincrática modernidade. E, com isso, a agenda e os princípios dos direitos humanos e das minorias – como LGBTTTs, mulheres e negras/os (as maiorias feitas minorias políticas), afroreligiosas/os e outras/os – seguem afastados da vida pública, impedidos por um cristianismo nada privado ou tolerante/respeitoso.

Comunidades de terreiros, a seu lado, seguem estruturando-se e resistindo aos ataques que sempre sofreram da esfera pública e das religiões cristãs (atuando como Estado ou não). Em suas dinâmicas internas, as/os afroreligiosas/os se adaptam para resistir à violência institucionalizada da religiosidade normativa e, a despeito da inquisição hodierna, seguem tocando seus atabaques e cultuando seu sagrado.

Referências bibliográficas

ABUMANSUR, Edin Sued. “Religião e Democracia, questões à laicidade do Estado”. In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade: Volume 1 - Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016, v.1.

ARGENTINA. *Constituição (1994). Constituição Nacional de 1994: promulgada em 22 de agosto de 1994*. Santa Fé: Senado de la Nación Argentina, 1994. Acessada em 08/11/2017. Disponível em: https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.senado.gov.ar%2Fbundles%2Fsenadoparlamentario%2Fpdf%2Finstitucional%2Fconstitucion_nacional_argentina.pdf&pdf=true.

BALDI, Cesar Augusto. “Novo constitucionalismo, religiões afro e laicismo/secularismo: uma (não) discussão pendente”. In: *Blog Racismo Ambiental. Boletim Combate Racismo Ambiental*, 30 de agosto de 2016. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2016/08/30/novo-constitucionalismo-religioes-afro-e-laicisemosecularismo-uma-nao-discussao-pendente-1/>. Acessado em 06/11/2017.

BRASIL. “Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)”. In: *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro: DOU, 24/02/1891.

BRASIL. “Constituição da República Federativa do Brasil de 1988”. In: *Diário Oficial da União*. Brasília: DOU, 05/10/1988.

BRASIL. “Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010”. In: *Diário Oficial da União*. Brasília: DOU, 12/02/2010.

BROWN, D. Umbanda: *Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. “Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective”. In: *The Hedgehog Review*. Charlottesville: IASC – University of Virginia, 2006, vol. 8, n. 1-2, primavera-verão.

FERNANDES, N. V. E, OLIVEIRA, A. M. B. “Plano Nacional de Liberdade Religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso”. In: *Revista Calundu*. Brasília: Calundu, 2017, v.1, n.2, jul-dec.

Império do Brasil (IMPÉRIO). “Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)”. In: *Secretaria de Estado dos Negocios do Imperio do Brazil. Livro 4º de Leis, Alvarás e Cartas Imperiaes*. Rio de Janeiro: Império do Brazil, 22 de Abril de 1824, fls. 17.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). “Censo 2010”. In: *Portal do IBGE. Censo 2010*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acessado em 10/11/2017.

MARIANO, R. “Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. In: *Revista Civitas*. Porto Alegre: PUCRS, 2011, mai-ago, v. 11, n. 2, pp. 238-258.

MATHIAS, A., NOGUEIRA, G. D. “Comunidades de Terreiro e Direitos Humanos: limites e resistências frente ao Estado brasileiro”. In: OLIVEIRA, M. *Direitos Humanos e Pluriversalidade: conexões temáticas*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. “As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas...” In: *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: NACE, 2011. Disponível em: <http://nacefro.blogspot.mx/2011/11/memorias-de-baoba-ii.htm/>. Acesso em: 05/11/2017.

NOGUEIRA, G. D. “Faxinando com a Vodunsi”. In: *Revista Calundu*. Brasília: Calundu, 2017, v.1, n.1, jan-jun.

PAI RODNEY. “Um jurista contra a intolerância religiosa”. In: *Carta Capital – Blog Diálogos da Fé*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/um-jurista-contr-a-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 10/11/2017.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278.

República de Cuba (CUBA). “Constitución de la República de Cuba”. In: *Gaceta Oficial de la República de Cuba*. La Habana: Ministerio de Justicia, 31/01/2003.

SILVA, Luís Gustavo Teixeira. “Religião e Política no Brasil”. In: *Revista Latinoamérica*. Cidade do México: UNAN, 2017, n. 1, pp. 223-256.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

Recebido em: 15/05/2018

Aceito em: 30/05/2018