



RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: PERSEGUIÇÕES ANTIGAS E NOVAS

AFRICAN-BRAZILIAN RELIGIONS: OLD AND NEW PERSECUTIONS

*Zuleica Dantas Pereira Campos**

*Jussara Rocha Kouryh***

RESUMO

O presente artigo apresenta a construção de um discurso justificatório em relação às perseguições aos cultos das religiões afro-brasileiras com três recortes específicos. O primeiro refere-se ao processo catequético dos africanos escravizados nas dependências dos engenhos de açúcar; o segundo, na primeira metade do século XX, quando os cultos afro-brasileiros foram enquadrados como “caso de polícia”; e o terceiro recorte, no discurso neopentecostal das duas últimas décadas do século XX e início do século XXI com a retomada sentença de demonização das expressões religiosas afro-brasileiras e a propagação de uma cultura de intolerância.

Palavras-chave: Religião afro-brasileira; repressão; cultura; discurso.

ABSTRACT

The present paper presents the construction of a justifying speech related to persecution of afro-brazilian cults in three specific takes. The first refers to the process of catechism of enslaved africans in sugar engines; the second refers to the first half of twentieth century, when afro-brazilian cults where framed as "police cases"; and the third take refers to the neo-charismatic discourse of the last two decades of twentieth century and the beginning of twentieth first century with the return of the stigmatization of afro-brazilian religions and the propagtion of intolerance culture.

Keywords: African-Brazilian religion; repression; culture; speech.

* Pós-doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2010). Doutora em História pela UFPE. Professora do Curso de História e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail : zuleica@unicap.br.

** Mestranda em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: jussara.kouryh@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Se observarmos bem, a dominação de uns povos sobre outros é sempre precedida por desculpas que, via de regra, esconde as verdadeiras intencionalidades daqueles que estão na condição de dominador.

É o que chamamos de *discurso justificatório*, ou seja, um discurso por vezes político, por vezes social, por vezes religioso, que tenta provar, aos olhos dos demais, que aquelas ações de subjugação são necessárias e salvíficas.

Assim foi na antiguidade. Assim foi em todas as épocas da história da humanidade. Assim foi – e continua sendo – em relação às religiões afro-brasileiras.

Esse trabalho pretende pontuar três aspectos desse discurso justificatório: no início do processo escravista no Brasil quando ao negro sequer era atribuído “alma”, e o ocupante – Portugal promovia o batismo coletivo ainda em África, antes do embarque para as terras de cá justificando, também assim, o seu projeto de cristianização do mundo, e aqui, na estrutura dos engenhos de açúcar onde as moendas amassavam canas e gentes, oferecia uma catequese afirmativa da escravidão; na primeira metade do século XX quando, respaldado por lei, as religiões afro-brasileiras tornaram-se caso de polícia e o Estado promoveu uma perseguição sistemática com recorte nos acontecimentos do Recife nas décadas de 1930 e 1940, período considerado pelos mais antigos do Xangô do Recife como a época do quebra-quebra; e o final do século XX e início do século XXI, palco das ações neopentecostais que, fazendo ressurgir com uma nova e massificadora força o processo de demonização dos cultos afro-brasileiros (considerando os meios de comunicação utilizados), tenta promover e instaurar uma cultura da intolerância denominada por seus comandantes (e absorvida por seus fiéis) de guerra santa ou batalha espiritual.

Buscar pistas que possam contribuir para descortinar o que escondem esses discursos justificatórios, mesmo não sendo tarefa fácil, é instigante e provocador. A essa provocação somos convocados cotidianamente.

1. OS PRIMEIROS CHICOTES...

Na linha do tempo da história do Brasil, a partir da ocupação europeia, com maior incidência da ocupação portuguesa, o meio do século XVI foi testemunha da chegada, por essas bandas, das primeiras levas de africanos escravizados para o trabalho forçado no eito da cana de açúcar, mais precisamente na capitania de Pernambuco.

Portugal era um reino católico. Mais que isso. Era, por consequência de acordos com Roma,

[...] senhor dos mares “nunca dantes navegados”, organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planejador da união entre missão e colonização. [...]. O rei português Dom Manuel I conseguiu em 1514 reconfirmar algumas prerrogativas [...], entre elas, sobretudo [...], o direito de “provisão” de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas (HOORNAERT, 1979, p. 35).

Portanto, Portugal era autônomo para decidir sobre questões religiosas desde que financiasse as atividades eclesiásticas. E aqui nasce um dos primeiros discursos justificatórios: as invasões como projeto de cristianização do mundo e não como tentativa de soerguer um reino à beira da falência! O palco da teatralização estava a postos. O primeiro ato, o batismo coletivo ainda em terras africanas. Na estrutura dos engenhos de açúcar, vizinha à casa grande, a capela dedicada ao santo ou santa de devoção da senhora daquelas terras. A catequese dispensada às turbas escravizadas? Uma catequese definida pelos senhores das terras recém-ocupadas (benesse da aplicação de sesmaria), de sua possível produção, das gentes que ali viessem a fazer moradia e dos sacerdotes por eles financiados. O que interessaria a esses senhores? Uma catequese afirmativa da escravidão como ação salvífica.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos tem que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus (HOORNAERT, 1979, p. 329).

Ainda descrevendo processo catequético, Hoornaert esclarece que:

Os africanos foram pois catequizados, não através de um sistema especial como nos aldeamentos indígenas, mas nas próprias fazendas ou casas, nas quais serviam como escravos. Sua catequese era uma catequese de escravos (HOORNAERT, 1979, p. 337).

Se assim era a amarga catequese instalada no Brasil do doce açúcar, como tal catequese coexistiu com as expressões da religiosidade africana?

Neste sentido, duas são as situações que evidenciaremos neste trabalho.

A primeira está diretamente ligada ao processo de aculturação.

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organizações clânicas, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o escravo foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas (BASTIDE, 1971, p. 30).

Nesse processo de aculturação, prevaleceram os elementos religiosos do mandatário de tal forma que, como já mencionamos os batismos coletivos, neles os africanos além de perderem os próprios nomes – elemento essencial no reconhecimento de identidade –, em muitos casos perdiam também sua linhagem familiar e passavam a ser “dos Santos”. Suas expressões religiosas eram associadas ao mal. Sementes da demonização do universo simbólico das futuras religiões afro-brasileiras? Nesse contexto, vale lembrar que a salvação era uma prerrogativa do catolicismo.

Nas senzalas dos engenhos, até que os escravizados, “diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais” (BASTIDE, 1971, p. 72). Porém, tal atitude somente era permitida em dias e horas preestabelecidos. Bondade do senhor de engenho? Reconhecimento de outras expressões religiosas? Bastide esclarece que não era bem assim.

A primeira razão que levou os senhores a permitir aos escravos, ou nas tardes de domingo, ou nos dias feriados e “santificados por Nossa Muito Santa Madre Igreja”, divertirem-se “à moda de sua nação” era de ordem puramente econômica; tinham notado que os escravos trabalhavam melhor quando podiam divertir-se livremente de tempos em tempos... [...]. Mas havia outra razão menos fácil de recobrir com o véu pudico da religião [...]: era o alto preço dos escravos. A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo à procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital (BASTIDE, 1971, p. 72).

Eis apenas alguns chiados do chicote.

2. O CHICOTE DA DÉCADA DE 1930

A construção de um discurso justificatório é processual e pode perpassar décadas, atravessar séculos. O que explodiu na década de 1930 é um desses.

Depois da Lei Áurea que, em 13 de maio de 1888, oficialmente, pôs fim ao sistema escravista no Brasil, os fazedores de leis colocaram no Código Penal de 1890, o primeiro republicano, artigos através dos quais se poderia “enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas, por que engrossadas por milhões de negros livres” (DANTAS, 1984).

O Capítulo III do Código Penal de 1890 trata dos crimes contra a saúde pública. Nele, o art. 157 diz:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incurais, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas de prisão celular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Para Dantas (1984, s.p.),

A acusação de feitiçaria não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, mas as jogava na ilegalidade, pois o Código Penal de 1890 incriminava o feitiçeiro. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centro de feitiçaria, portanto, de atos ilegais.

É ainda nesse mesmo período que o maranhense Nina Rodrigues, médico legista, antropólogo e professor, começou seus estudos acerca das religiões afro-brasileiras em Salvador.

Ao iniciar, na Bahia, no final do século passado, o estudo sobre as religiões dos negros. Nina Rodrigues, médico-psiquiatra e adepto do racismo, colocase frontalmente contra a perseguição policial movida aos candomblés, perseguição que se fazia com base num Código Penal por ele considerado anacrônico, na medida em que colocava em pé de igualdade os crimes cometidos por brancos e negros, sem levar em conta a “Ciência” que apontava para a inferioridade das raças não-brancas. Isso, no seu entender, deveria atuar como um dos “modificadores de imputabilidade”, pois não se poderia julgar o negro do mesmo modo que o branco [...].

A ilegalidade das perseguições, segundo Nina Rodrigues, não decorreria apenas da forma arbitrária e violenta com que a polícia agia sobre os candomblés, mas também do fato de infringir a Constituição que, assentada em pressupostos de igualdade, assegurava liberdade de culto a todas as religiões, e o Candomblé, ou pelo menos, o Candomblé jeje-nagô, era verdadeira religião (DANTAS, 1984, s.p.).

Eis duas vertentes chicoteanas: o enquadramento das práticas religiosas como crimes contra a saúde pública e a tentativa científica de inferiorizar os negros justo no período pós Lei Áurea. A questão legal foi consolidada pelo Código Penal de 1932, o qual manteve o que se referia ao exercício do curandeirismo e da magia. A questão do estudo científico, no Recife, teve continuidade no trabalho de Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, quando criou em 1931 o Serviço de Higiene Mental (SHM).

Em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle “científico”. Também a Antropologia agora, aparentemente descartada da feição biológica racista, continuava nesse diálogo através das categorias religião e magia. Estas assumem grande importância nesse diálogo entre a Lei e a Ciência, porque marcam as fronteiras do legal e do ilegal.

[...]convém lembrar que, de conformidade com a interpretação de Nina Rodrigues e que se adequava à formação médico-psiquiátrica dos pesquisadores, a possessão era interpretada como uma síndrome patológica. Desse modo, o SHM era também um centro de estudos, onde os adeptos dos xangôs eram submetidos a “rigorosa observação” e “exames mentais”, pretendendo-se por essa via estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia (DANTAS, 1984, s.p.).

À época, era interventor de Pernambuco Agamenon Magalhães.

Nesse contexto, o SHM desempenhou um papel de suma importância para a vida do Xangô do Recife. Um dos depoimentos mais esclarecedores sobre este período de estudo foi apresentado por Pedro Cavalcanti, no 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife, em 1934:

Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influência do Professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contacto com algumas seitas africanas existentes nesta cidade.

Tais seitas viviam até então, de certa maneira escondidas, ou porque a polícia não lhes permitia o livre funcionamento, ou porque os jornais, vez por outra, traziam reclamações dos moradores da rua tal os quais se queixavam ora de ‘despachos’ espetaculosos, ora do sossego perturbado com o barulho das festas e danças dos negros.

[...].

Lutamos de início com alguma dificuldade para a aproximação desejada. Nem era para menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. Esta

aproximação, porém, se fez. Para tal contribuíram pais de terreiro bem intencionados, que viam a honestidade dos nossos propósitos e que desde logo procuraram nos mostrar a seriedade das suas seitas, ao mesmo tempo que clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração.

[...].

Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da Polícia licença para tal. Os pais de terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração (CAVALCANTI, 1935, p. 243-4).

Este acordo entre o SHM e os Terreiros garantiu a realização das celebrações afro-brasileiras. A tática era sempre a mesma: os Terreiros mandavam um bilhete-convite ao Dr. Ulisses Pernambucano para que participasse de alguma festa e, com a confirmação de sua presença ou de alguém do SHM, iam até o Departamento de Diversões da Polícia para pedir a devida autorização.

A inexistência de um mecanismo jurídico que legalizasse a vida dos terreiros fazia com que estes ficassem à mercê das arbitrariedades dos policiais. A partir de 1934, uma lei exigia que eles se registrassem no Departamento de Polícia (Setor de Diversões), e assim o funcionamento regulamentado dos terreiros ficava na dependência de uma licença especial, que lhes era concedida pela polícia (DANTAS, 1984).

Um dos depoimentos mais emocionantes a este respeito foi proferido por Lídia Alves da Silva, mais conhecida por Mãe Lídia, uma das respeitadas sacerdotisas do Xangô do Recife:

Conheci todos, ou quase todos os Pais e Mães-de-Santo do meu tempo, mas conheci também autoridades, policiais e políticos da época. [...].

[...] recebi um recado de Cipó, motorista da Polícia Civil, para que me aprontasse na quarta-feira para ir conversar com um doutor, não me lembro o nome. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina, fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno, pediu que arrumasse alguns pais e mães-de-santo porque ia ser preciso.

Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado Dr. Edson Moury Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressiva na sua falação.

[...].

Um homem branco de cara feia chamou o Dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. Acredito que tenham ido almoçar, chegou com cara de sono, aí disse: 'Conversaremos muito sobre o assunto e Dr. Ulysses Pernambucano vem amanhã para a gente fazer uma reunião com todos'.

[...].

Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa os parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas.

[...].

O tempo foi se passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as nossas esperanças. A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais o S.H.M.

Depois de aprovada a ideia, veio a decepção para os pais-de-santo, pois, pelo regulamento, todos os pais e mães-de-santo teriam que submeter-se a um exame de sanidade mental e os terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversões Públicas, o que significa dizer que estamos sendo considerados agremiação carnavalesca e não como sociedade religiosa.

Eu perguntei ao dr. Ulysses: “Estão achando que nós somos doidos?”. “Não, Lídia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e os que não são”. “E por que estamos registrados neste Departamento de Diversão?”. “É outra forma de controlar as coisas, todo mundo vai ter que vir aqui tirar uma licença para poder fazer suas festas, assim nós sabemos o que está regularizado ou não, e daí sabemos também quantos terreiros atuam no Recife”.

“Olhe, doutor, ontem eu vi dois homens tirando licença para armar um circo no mesmo lugar que vamos tirar as nossas, eu acho que tudo isso está errado, por que fazer este exame? Nós não somos doidos nem palhaços”.

Protestei, mas foi inútil, pois era uma imposição do governo (COSTA, 1994, p. 179-80).

Some-se a isso a própria conjuntura política da primeira metade da década de 1930 com a instalação do Estado Novo, sobretudo no Nordeste. Neste período, a atuação do Partido Comunista resultou em levantes que atingiu a região e alguns dos intelectuais envolvidos com os cultos de matriz africana, direta ou indiretamente, eram vistos com desconfiança pelo Governo. À época, era interventor de Pernambuco Agamenon Magalhães. Com a chegada da Congregação Mariana,

[...] Estado e Igreja se juntaram numa caçada a todos aqueles que ameaçavam a ordem estabelecida. Dessa forma, ao objetivarem empreender uma caçada aos inimigos da Igreja, que automaticamente eram considerados inimigos do Brasil, elegeram as religiões afro-brasileiras como uma das mais perigosas práticas anticatólicas na sua luta contra os “elementos dissolventes de nossa civilização” (CAMPOS, 2004, p. 249).

Além das religiões afro-brasileiras, estava na linha de ação dos marinos o combate aos comunistas, também considerados uma ameaça à Igreja e ao Estado.

Em relação às invasões aos terreiros,

Nas sistemáticas rondas policiais realizadas pela Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco, eram apreendidos e levados à delegacia todos os objetos pertencentes aos cultos dispostos no terreiro (CAMPOS, 2004, p. 255).

No Jornal Folha da Manhã, entre tantas publicações a respeito, evidenciamos duas. Uma publicada na edição de 17 de janeiro de 1939:

Cumprindo as determinações do Dr. João Roma, delegado de investigações e capturas, o investigador 180, esteve hontem, à tarde, na residência da catimbozeira Antonietta Ferreira da Silva, em Casa Amarella, apprehendendo vários apetrechos de catimbó, 1 baralho de cartomancia e 24\$000 em dinheiro. Ainda, na casa 138, da Rua Santa Isabel daquelle arrabalde, o mesmo investigador prendeu os catimbozeiros Pedro Amaro Soares e Juvenal de Castro Ribeiro. Nessa casa, foram apprehendidos quadros, hervas, velas, orações e muitas bruxarias, sendo tudo apresentado, de ordem do respectivo commissario, Ildefonso Vasconcelos, ao delegado João Roma.

E a outra publicada em 02 de dezembro de 1939:

Mal grado a perseguição por parte da policia, os catimbozeiros e adeptos do baixo espiritismo, insistem na pratica condenável de exploração da crença dos mais desavisados. Segundo soube a reportagem, continuam esses catimbozeiros, já várias vezes embrulhados com a policia, a fazer sessões clandestinas, lá para Casa Amarella, principalmente no Becco do Quiabo, Rua Santa Isabel e o reservatório. A patrulha do districto poderá pegá-los em flagrante [...].

Estão, assim, definidos os elementos constitutivos do discurso justificatório cujo embasamento transita por aspectos policial, político, psiquiátrico e religioso.

No Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, no Recife, encontra-se um documento cuja datação é de 1967 (APEJE/DOPS. **Seita Africana**. Recife, 1967. Fundo SSP nº 7856). Trata-se de um abaixo-assinado encaminhado aos deputados estaduais solicitando o fim das perseguições e que a liberdade de culto seja extensiva também àqueles de matriz africana.

Exmo. Sr. Presidente da Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco
Nós, abaixo-assinados, Chefes e Presidentes das sociedades que cultuam a Seita Africana, nesta Capital, conhecida por 'Candomblé' e que o vulgo classificou de 'Xangô', em virtude de uma entidade existente na mesma Seita com esse nome, viemos a essa Egrégia Assembleia, baseados no que preceitua o Art. Nº 141 da Constituição federal, parágrafos 11 e 12, que pedimos vênua para transcrever: 'É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariam a ordem pública e os bons costumes.

As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

Parágrafo 12 – É garantida a liberdade de associação para fins lícitos. Nenhuma associação poderá ser compulsoriamente dissolvida senão em virtude de sentença judiciária.

Conforme dizíamos acima, solicitar que nos sejam extensivas as mesmas prerrogativas e os mesmos direitos que tem as demais religiões, nas quais a polícia não tem intervenção direta e nem as consideram como diversões públicas.

O culto africano no Brasil tem suas raízes nos tempo coloniais e ainda hoje, os seus numerosos adeptos mantém o mesmo ritmo e a mesma fé nos rituais que deixaram os nossos antepassados, recebendo dos seus ensinamentos o conforto moral necessário à prática do bem e da virtude, dentro dos preceitos divinos preconizados na prática do amor de Deus ao próximo.

Frisamos aos Exmos Srs. Deputados que, atualmente, todas as sociedades acima descritas são constituídas de gente humilde [...] que no seu todo coletivo somente benéficos resultados poderão trazer a vida do próprio Estado.

Nessas condições, não viemos pedir ajuda financeira, apenas que nos sejam dados o direito de reunião e das festas comemorativas as quais realizam os seus rituais e suas festas litúrgicas, sem a obrigação sistemática de pedidos à polícia para esse fim, como vem acontecendo com o culto africano, numa evidente diminuição de direito que a própria Constituição garante.

Com a obtenção dessa facilidade que a própria Constituição Federal permite, ficaríamos incentivados e obrigados moralmente, e em um futuro próximo, organizarmos uma Federação que superintenda e fiscalize os maus adeptos e exploradores do povo que documento aparecem em toda forma de religião.

Podemos dizer que muitas das nossas sociedades já possuem suas escolas primárias, gabinetes médico-dentários, todos funcionando normalmente, sem outros recursos que não sejam os dos nossos associados, tudo à ânsia contida de contribuir com a parcela do nosso esforço e patriotismo, na melhoria crescente do povo humilde para um Brasil mais elevado no conceito dos povos cultos do mundo.

Firmemente confiados no senso de democracia e de amor à liberdade que se constituem os componentes dessa augusta e douta Assembleia, nos firmamos agradecidos.

As assinaturas que se seguem são de vários pais e mães de santo: Leovigildo Guedes Alconfonado, Benedito dos Santos Leal, Carlos Jozê Ferreira, Josina Guedes Santos, Manoel Dutra dos Martírios, Eustáquio Almeida, Manoel Mariano da Silva, Luiza Ferreira Pimentel, Iracema Leocádio Ferreira, Josefa Alcântara Francilina, Apolinário Gomes da Mata, Severino Bezerra de Souza, Josefa Domingos Neto, Joana Batista dos Santos, Sebastiana Pascoal do Nascimento e Lídia Alves da Silva.

Para fazer o percurso inverso, o Governo Federal, através da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, criou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa comemorado a cada 21 de janeiro. De acordo com a lei, a data deve ser celebrada anualmente em todo o

território nacional, fazendo parte do Calendário Cívico da União para efeitos de comemoração oficial.

3. OS NOVOS (E ANTIGOS) CHICOTES...

A segunda metade do século XX e início do século XXI tem sido palco da construção de uma cultura da intolerância. Isso se verifica no aspecto esportivo, ideológico, político, étnico e estético entre outros. O que se vê nas tensões que permeiam as relações pessoais e sociais é a pouca capacidade que temos demonstrado no que se refere ao acolhimento (respeito, pelo menos) ao outro nas suas várias escolhas. Nessa perspectiva, diversas são as construções de discursos justificatórios que balizam as intolerâncias. No campo religioso não é diferente.

Com a explosão do neopentecostalismo, que tem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sua maior representação, a partir da década de 1980 e se utilizando dos meios de comunicação de massa disponíveis – imprensa, rádio, televisão... –, ressurgiu o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras com uma força descomunal justificando as mais arbitrárias atitudes.

No seu livro **ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: Deuses ou Demônios?** é o próprio Edir Macedo, fundador e atual líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, que assim classifica os Orixás: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial”.

A catequese da IURD assim justificada, tem contribuído sistematicamente para a construção de uma cultura de intolerância que já se traduz em violentas ações concretas contra os terreiros do Candomblé da Bahia, do Xangô de Pernambuco, da Macumba do Rio de Janeiro, entre outros tantos. Basta fazermos uma pesquisa nos periódicos disponíveis nas suas versões impressas e on-line para constatar essa violência.

Mas esse discurso contra as religiões afro-brasileiras esconde outra verdade, segundo Vagner Silva.

Por que a escolhas dessas religiões como principal alvo? Será que uma igreja tão organizada e com um apurado tino empresarial e administrativo,

interessada na conversão em massa, como a Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante do segmento neopentecostal, iria se importar com religiões (candomblé, umbanda e espiritismo) que, juntas, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000, somem apenas 1,7% da população?¹ Ainda que consideremos esses valores subestimados pelos motivos históricos que geraram o duplo pertencimento dos adeptos às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo, o ataque neopentecostal não seria “muita pólvora para pouco passarinho”? Ou seja, o “bom combate” a ser travado não seria contra o catolicismo, que, apesar da diminuição de fiéis verificadas nas duas últimas décadas, ainda representa, segundo as mesmas fontes, 73,7%² da população? Mas como declarar guerra aberta a esse monopólio religioso que possui vínculos com diversas esferas da sociedade brasileira? O episódio do “chute na Santa” e suas repercussões negativas são um bom exemplo da dificuldade desse enfrentamento aberto. O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidora dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia *à la* “cavalo de Troia” às avessas. Combate-se essas religiões na tentativa de monopolizar seus principais bens de mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória (SILVA, 2012, p. 220-221).

Independente da verdade, ou das verdades, que estejam implícitas e/ou explícitas no discurso justificatório neopentecostal da IURD, o foco destrutivo hoje está direcionado às religiões afro-indígena-brasileiras.

Além disso, esse discurso justificatório que tenta extirpar as religiões afro-brasileiras através de sua demonização, tece uma espécie de cortina que impeça, de forma definitiva, a compreensão de todos os outros elementos que compõe um terreiro

Os terreiros não são apenas templos religiosos aonde uma parte significativa da população vai em busca de remédio para suas aflições: são ainda agências culturais, centros de educação. Por muito tempo, e para uma grande parcela de nosso povo, [...], foram os terreiros praticamente o único espaço onde pessoas pobres podiam educar-se, desfrutando de um ensinamento voltado para a sua valorização e efetiva integração comunitária. Não são apenas os mitos, os ritos, as orações e uma complexa liturgia o que se aprende nos terreiros; não só as fórmulas de um código religioso, os padrões de uma música e de uma dança magníficas, os segredos místicos e terapêuticos de uma etnobotânica, os procedimentos de uma culinária sagrada, o jogo dos símbolos que inscrevem valores no corpo por meio de paramentos sutis; não só uma estética vivificadora, um cáldo apreço pela vida. Nos terreiros, um homem negro e uma mulher negra conhecem uma história que lhes foi tirada, reencontram seus ancestrais, reinventam o tempo perdido, vivem tradições que lhes dizem respeito; qualquer homem e qualquer mulher, acolhidos no

¹ No Censo de 2010 esse percentual subiu para 1,84%

² No Censo de 2010 esse percentual caiu para 64,6%

seio dos antepassados africanos (e caboclos), aprendem uma fraternidade que ultrapassa todos os limites de cor e classe; aprendem a amar o divino que é sua origem e seu horizonte. Ganham respeito por si mesmos e pelos outros (SERRA, 2003, p.68-9).

Para Serra é, portanto, um discurso reducionista, despido que qualquer tipo de conhecimento sociocultural, histórico e antropológico. Mais que isso. É um discurso que quer impor uma cultura excludente, germinante de relações tencionadas, prontas a explodir a qualquer momento. Para ele esse discurso

Reativa o racismo. Traz consigo uma ameaça de desagregação, de incremento da violência no meio das classes mais desfavorecidas. Mas não faz apenas vítimas diretas: o progresso da intolerância só pode comparar-se com o crime organizado nos termos do perigo que representa para a sociedade. É um surto de barbárie que pode destruir um país (SERRA, 2003, p.69).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizemos, com brevidade, um longo percurso. Aportamos nessas terras de cá pegando carona nas naus portuguesas, junto com os negros escravizados e batizados coletivamente, apartados de suas identidades familiares de pertença e inseridos na única família “dos Santos”, para reencontrá-los nas senzalas sob a práxis de uma catequese que afirmava a escravidão como uma das vertentes salvíficas, ao mesmo tempo que permitia algumas poucas manifestações religiosas dos negros por mera questão econômica.

Visitamos a primeira metade do século XX e nos deparamos com o enquadramento criminoso das religiões afro-brasileiras perpassando, no Recife, pelo Serviço de Higiene Mental e a caça aos comunistas.

Por fim, chegamos ao final do século XX e início do atual diante de uma reedição da demonização das religiões afro-brasileiras no discurso neopentecostal, em especial aquele pronunciado pela IURD.

São máscaras de discursos justificatórios que escondem a face da dominação, do poder.

Paralelamente, por parte do povo do santo, tal como os tantos quilombos existentes na história do Brasil colonial, as formas de resistência foram muitas. Assim sendo, vejamos, brevemente, esse percurso.

Como vimos, em consequência do processo de escravidão, a religião dos negros passou a ser vista pelas elites brasileiras como estratégia de resistência social e cultural ao sistema de dominação existente. Nasceram, a partir daí, os mecanismos para justificar as técnicas de repressão, ou seja, da mesma forma que se justificava a escravidão do negro, pela sua condição de bárbaro, justificava-se a perseguição a suas religiões, por serem fetichistas, animistas, contribuindo para a propagação de elementos dissolventes da sociedade.

No processo de legitimação e de integração social dessas práticas religiosas, a resistência às tentativas oficiais de destruí-las se manifesta, em diversas ocasiões e sob diferentes formas. Inúmeros atos de rebeldia estão registrados na Delegacia de Ordem Política e Social, o que leva a acreditar que eles não foram agentes passivos diante do autoritarismo que marcou o período.

Além de René Ribeiro (1982), muitos estudiosos se preocuparam em explicar as estratégias de resistência dessas práticas religiosas. Waldemar Valente, ao tratar do assunto, atribuiu, como estratégia dos negros, o fenômeno do sincretismo religioso. Para o autor, os negros recebiam a religião católica como uma espécie de anteparo para esconder ou disfarçar, conscientemente, os seus próprios conceitos e rituais religiosos (VALENTE, 1955, p. 114-15).

Sendo assim, a oposição que separou negros e brancos, a partir do regime escravista, nunca excluiu o intercâmbio cultural e religioso. Ao mesmo tempo que os negros tentavam resistir aos padrões religiosos católicos, tomando como base as suas crenças, foram obrigados a adaptar essas crenças ao ambiente natural, social e político em que viviam. Resistência e assimilação são, portanto, fenômenos interligados, nesse caso específico.

Gonçalves Fernandes fala da presença dos xangôs disfarçados em blocos carnavalescos, escapando, dessa forma, à ação repressiva da polícia: “Da pressão da polícia resultou camuflarem de sociedade carnavalesca e centro espírita os terreiros afro-pernambucanos. Maracatu e Centro Espírita aparece de tal maneira que fez desconfiar” (FERNANDES, 1937, p. 10).

Os relatos de disfarce dos Terreiros de Xangô em Centros de Espiritismo também eram comuns nas matérias veiculadas pelo jornal Folha da Manhã:

Muitos macumbeiros, cartomantes, disfarçados de espíritas tentam se instalar no Recife. A Delegacia de Vigilância e Capturas não os deixou em paz (A

“Macumba” a serviço do futebol. **Folha da Manhã**, Recife, 31 jul. 1944. p. 4. Edição Matutina).

Dessa forma, alguns terreiros de Xangô funcionavam utilizando o nome de centros espíritas, como: Centro Espírita Paz, Luz, Amor e Caridade (Apreensão de objectos de baixo espiritismo. **Folha da Manhã**, Recife, 25 ago. 1938. p. 12. Edição Matutina), Centro Espírita João Baptista – verdade e luz (PERNAMBUCO, 1983, p. 106), Centro Espírita Boa Fraternidade dos Reis (**Folha da Manhã**, Recife, 27 ago. 1938. p.2. Edição das 16 horas), entre outros.

As sociedades espíritas, por sua vez, temendo perseguições da Secretaria de Segurança Pública, passam a demarcar quais Centros estariam dentro dos princípios Kardecistas em suas práticas mediúnico-doutrinárias e quais aqueles que estariam fugindo a esses padrões (SÁ, 2001). Assim, os adeptos das religiões afro-umbandistas eram duplamente perseguidos. Do lado do espiritismo Kardecista, os orixás africanos apresentavam pouca elevação espiritual; do lado cristão católico, a religião afro é sacrílega e demoníaca.

Porém, as estratégias de preservação da religiosidade afro-brasileira, no decorrer da sua história, não se resumem ao fenômeno do sincretismo e da camuflagem. Muitos foram os mecanismos de resistência; algumas táticas acionadas por esses grupos chegam a ser criativas e fantásticas. Diante da preocupação das elites intelectuais, nos anos trinta e quarenta, de estudar essas formas de religiosidade; e da cruzada empreendida pelo Estado, juntamente com a Igreja Católica, para acabar de vez com a existência dessas religiões, as estratégias de resistência adquirem uma nova visibilidade.

Independente das estratégias e ações de resistência promovidas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, intelectuais, sociedade civil organizada, o mínimo que se espera do século XXI, é o respeito às legislações existentes, uma crescente consciência da livre escolha de cada um e o correspondente respeito que se deve ter.

Uma última consideração: a tentativa de construir uma cultura de intolerância tão evidente nesses nossos tempos nos impulsiona ao espelho, isto é, nos convida imperiosamente a olharmo-nos e identificarmos, em nós mesmos, os nossos próprios discursos justificatórios construídos cotidianamente, gerando chicotes singulares e afiados. Será o tempo da desconstrução?

REFERÊNCIAS

A “Macumba” a serviço do futebol. **Folha da Manhã**, Recife, 31 jul. 1944. p. 4. Edição Matutina.

Apreensão de objectos de baixo espiritismo. **Folha da Manhã**, Recife, 25 ago. 1938. p. 12. Edição Matutina

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BRASIL, **Código Penal de 11 de outubro de 1890**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>, Acesso em 29, jul. 2015.

BRASIL, **Lei 11.635 de 27 de dezembro de 2007**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm, Acesso em 29, jul. 2015

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Marianos recatequizando Pernambuco. In.: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. V.3, Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

CAVALCANTI, Pedro. As Seitas Africanas no Recife In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935), p. 243-44.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na Nação Nagô e outras tradições dos Xangôs do Recife. In.: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **As senhoras do pássaro da noite**: escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

DANTAS, Beatriz Gois. **De feiticeiro a comunista**: acusações sobre o candomblé. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em: 20 mai.2015.

FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

Folha da Manhã, Recife, 27 ago. 1938. p.2. Edição das 16 horas

Folha da Manhã, 17 jan., 1939.

Folha da Manhã, 02 dez., 1939.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

MACEDO, Bispo Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Versão on-line, disponível em: <<http://www.livrosgospel.net/livrgos/Edir%20macedo-Orixas,Caboclos,e%20guias.pdf>>. Acesso em: 29.05.2015.

PERNAMBUCO. Museu do Estado. **Coleção Culto Afro-Brasileiro**: um testemunho do Xangô pernambucano. Recife, 1983.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife: FUNDAJ/Massangana, 1982.

SÁ, V. B. **Religião e Poder**: introdução à história do espiritismo em Pernambuco. 2001. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

Seita Africana. Recife, 1967. APEJE/DOPS. Fundo SSP nº 7856

SERRA, Ordep. O candomblé e a intolerância religiosa. In.: OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa**. Rio de Janeiro: DO&A, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). **Religiosidade do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VALENTE, W. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1955.