

# **Intolerância religiosa: um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no Terreiro de Candomblé Ilê Asé Ibi Olú Fonnim e com seus integrantes na vida social**

**Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis\***

**Tiago Jorge Sousa Lopes\*\***

## **RESUMO**

O Brasil é um país laico, e não tem, conseqüentemente, uma religião oficial, mas, apesar da liberdade religiosa garantida por lei, a intolerância religiosa ainda é bastante presente na sociedade brasileira. No período colonial brasileiro, os negros africanos foram escravizados e obrigados a seguir o cristianismo católico, até então a religião oficial de Portugal, e assim tiveram suas culturas marginalizadas e encobertas. Essa intolerância perpassou até os dias atuais, e hoje é propagada através de ideologias sectaristas e proselitistas de alguns líderes religiosos que fomentam na sociedade, através de seguidores fundamentalistas, a violência física e simbólica, principalmente contra as religiões afro-brasileiras. O objetivo deste artigo é fazer um estudo sobre os casos de intolerância ocorridos no terreiro de candomblé Ilê Ase Ibi Olú Fonnim, no bairro dos Congós, em Macapá-Amapá, o qual foi escolhido por ser um dos mais antigos da cidade, pela importância e contribuição dos seus integrantes para o movimento afro-religioso no estado. Para tanto, far-se-á o uso de revisão bibliográfica, levantamento de dados na internet e pesquisa de campo qualitativa através de questionário aberto. Foram elaboradas dezoito ques-

---

\* Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), em Macapá, Brasil, do curso de graduação em Relações Internacionais. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq). Contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

\*\* Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. Membro do grupo de estudo CERPRES-Unifap. tiago.j.l@hotmail.com

tões, que foram aplicadas a quatro integrantes do terreiro, dentre eles o babalorixá Marcos Ribeiro; para a escolha dos entrevistados foi levado em consideração o tempo em que militam no candomblé para se entender o significado que eles atribuem à religião. A intolerância foi discutida através das representações sociais, como fonte causadora do estigma que, consequentemente, interfere na identidade individual.

**Palavras-chave:** Afro-brasileira; Babalorixá; Intolerância religiosa; Identidade; Sacerdote.

### **Religious intolerance: a study on the cases of intolerance occurring in the Terreiro de Candomblé Asé Ibi Fonnim and with its members in social life**

#### **ABSTRACT**

Brazil is a secular country: there is no official religion and, despite religious freedom guaranteed by law, religious intolerance is still ever-present in our society. During the Brazilian colonial period, Africans were enslaved and forced to follow Catholic Christianity, the official religion of Portugal at the time, so their cultures were marginalized and covert. This intolerance has spread to the present day and today it is propagated through sectarian and proselytizing ideologies by some religious leaders who foment in society, through fundamentalist followers, physical and symbolic violence, especially against Afro-Brazilian religions. The objective of this article is to make a study about the cases of intolerance that occurred in the Candomblé Ilê Ase Ibi Olú Fonnim terreiro, in the Congós neighborhood, in Macapá-Amapá, which was chosen because it is one of the oldest in the city and the contribution of its members to the Afro-religious movement in the state. To do so, we will make use of bibliographic review, data collection on the internet and qualitative field research through an open questionnaire. Eighteen questions were posed that were applied to four members of the terreiro, among them the babalorixá Marcos Ribeiro. To choose the interviewees, the time in which they militate in the candomblé to understand the meaning that they attribute to the religion was taken into account. Intolerance was discussed through social representations as the source of the stigma that consequently interferes with individual identity.

**Keywords:** Afro-Brazilian; Babalorixá; Religious Intolerance; Identity; Priest.

## Introdução

Certa vez, no ano de 2006, em uma audiência de conciliação na Delegacia do Menor Infrator de Macapá - DEIAI, o autor da reclamação, que é umbandista, reclamava sobre o furto de objetos de sua casa e levava seu filho como testemunha.

No momento em que ia iniciar as ponderações, o responsável pelos réus e vizinho tomou a palavra para si e disparou: “*seu delegado, como um homem que coloca uma casinha de macumba no muro de sua casa, acha que tem moral para vir aqui reclamar algo?*”. Logo, o jargão do genitor de alguns dos “trombadinhas” foi barrado pelo delegado e a audiência iniciou como deveria ter iniciado.

Tempos depois aquilo me intrigou, e fiquei a imaginar como meu pai se sentiu naquele momento, ao ver sua liberdade de crença ser desrespeitada daquela forma. Em decorrência disso esse tema foi abordado, por sempre ter havido diversas pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras presentes no meu ciclo de vivências. Não sou iniciado, mas sempre estive próximo a adeptos das religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente, a terreiros, sempre participando de diversas atividades neles; por esse motivo presenciei diversos casos de intolerância que me dão propriedade para discorrer sobre o tema.

Nessas experiências pude perceber que nos dias atuais, mesmo com leis que garantem a liberdade religiosa através da laicidade do estado, e depois de quase 130 anos da abolição da escravidão, são comuns casos de violência simbólica e física no Brasil decorrentes de representações intolerantes e preconceituosas com o negro e suas culturas.

É possível perceber que o preconceito religioso ainda está presente nas interações sociais, e os casos mais frequentes são com as religiões de matriz africana; daí a importância de problematizar o tema.

Destarte, tratar-se-á aqui dos casos de intolerância ocorridos no terreiro de candomblé Ilê Ase Ibi Olú Fonnim, no bairro dos Congós, em Macapá, Estado do Amapá, que foi escolhido por ser um dos mais antigos da cidade, pela importância e contribuição dos seus integrantes para o movimento afro-religioso do Amapá.

A metodologia da pesquisa será qualitativa. Foram entrevistados quatro membros para o levantamento de dados empíricos através de questionário aberto, e também foi feita uma revisão bibliográfica e

consulta a fontes da internet. Foram levantadas dezoito questões relacionadas à trajetória pessoal, religiosa e sobre os casos de intolerância ocorridos no terreiro e em outros espaços.

Entre os entrevistados estão o **babalorixá** Marcos Ribeiro, o **ogã** Rodner, o **iaô** Rafael e a **abiã** Amanda Andrade. Além de suas posições na hierarquia do terreiro, outros aspectos foram levados em consideração, como, por exemplo, o tempo de cada um na corrente candomblecista e a sua idade, para entender o significado atribuído por eles à religião.

No item 1 discorrer-se-á sobre o conceito atribuído por Hall (2006) à identidade, assim como à pluralização delas. Posteriormente, tratar-se-á da formação do estigma, sob a perspectiva de Goffman (1975), o qual surge a partir da atribuição de um estereótipo pejorativo à imagem de alguém, resultando nas relações estigmatizantes que interferem na identidade individual.

Adiante, discutir-se-á, sob a ótica de Bourdieu (2007), a disputa por espaço das religiões dentro do campo plurirreligioso, e como decorrência desta, o declínio da religião tradicional e o aumento do número de fiéis protestantes, segundo dados do IBGE; o conceito de Berger (1985) sobre os efeitos da secularização; e a legitimação da violência contra as religiões afro-brasileiras por religiões hegemônicas, segundo Oro (1997).

No item 2, far-se-á um apanhado histórico das ações político-religiosas de construção dos estereótipos que estigmatizam as religiões afro-brasileiras. Para isso, utilizar-se-ão como referencial, dentre outros autores, Prandi (2000), que trata da chegada dos negros africanos no Brasil; Silva (2000; 2007), sobre a demonização dos símbolos religiosos para propagação proselitista das religiões pentecostais e neopentecostais através das mídias. E também discorrer-se-á neste item sobre o sincretismo religioso, a partir da visão de Ferreti (1997) e Pereira (2008), para fazer um recorte sobre o campo religioso amapaense.

No item 3, discutir-se-á sobre a manutenção dos conceitos deturpados construídos no passado; sobre as ações de combate à intolerância no Amapá; sobre a interpretação dos dados obtidos em campo; e, seguindo a linha de pensamento de Mariano (2011) e outros autores, concluir-

-se-á o trabalho com a discussão sobre laicidade e secularização como alternativas para garantir a liberdade religiosa.

## **1 Questão da identidade**

A identidade é algo que localiza o sujeito em uma estrutura. Baseando-se em Hall (2006.), entende-se que ela é a representação de um conjunto de significações que hibridizaram a partir das relações socio-culturais em diversos períodos ideológicos, temporais e geográficos, dos quais uma pessoa tenha algum tipo de relação com a qual se identifique.

Para esse autor, a identidade una e estável descentralizou-se a partir do humanismo e do Renascimento, dando mais autonomia e liberdade à pessoa para assumir múltiplas identidades, ainda que temporárias, de acordo com o contexto cultural do período histórico em que está inserida. “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2006, p. 2).

O rompimento com a tradição eurocêntrica possibilitou a formação de uma sociedade multicultural em que diversos segmentos culturais e sociais reivindicam seus espaços. No contexto religioso surgem as relações de poder, quando as religiões das minorias são tratadas como subalternas por outras, hegemônicas, gerando intolerância na disputa pelo mercado religioso. Na sociedade moderna, as religiões de matriz africana questionam a tradição cristã, tomada como verdade absoluta, para se estabelecerem dentro do espaço religioso do qual foram excluídas.

Os símbolos religiosos africanos foram deturpados do seu sentido original. Historicamente, essa ressignificação iniciou no Brasil quando Portugal, até então país predominantemente católico, impôs sua tradição religiosa aos ameríndios e escravos africanos posteriormente trazidos. As práticas etnocêntricas dos colonizadores marginalizaram as religiões não cristãs.

Para Goffman (1975), a padronização que a sociedade impõe, estabelecendo critérios sobre valores morais, éticos e religiosos, concorre para a manutenção do controle social. A partir dessa imposição surgem os sujeitos desviantes, aqueles que não se enquadram nos parâmetros

*considerados “normais” pela sociedade. A não aceitação do diferente resulta nos casos de intolerância, pois:*

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída (GOFFMAN, 1975, p. 6).

Para o autor, o estigma é uma marca que caracteriza inferioridade. Surge a partir de um estereotipo atribuído à imagem de alguém nas interações sociais.

Segundo ele, o estigma surgiu na Grécia antiga como forma de identificar escravos e criminosos através de sinais corporais. Quem os tinha, deveria ser evitado, principalmente em lugares públicos. Essa medida era usada para prevenir que a ordem estabelecida fosse subvertida pelos “anormais”.

Nesse sentido, o estigma surge a partir do resultado das interações pejorativas, derivando no que o autor conceitua como relações estigmatizantes, que podem causar desvios na formação da identidade e fazer com que uma pessoa estigmatizada seja *compelida a modificar ou acobertar a sua identidade para adotar o padrão que a sociedade estabelece*.

Dentro do atual contexto plurirreligioso, as religiões afro-brasileiras são estigmatizadas pelas religiões hegemônicas, principalmente por não se enquadrarem aos traços cristãos. Essa intolerância ocorre, dentre outros fatores, pela disputa entre as religiões por espaço dentro do campo religioso. Bourdieu (2007) declara que uma religião predominantemente estabelecida discrimina a existência de qualquer outra que, com crenças e ritos distintos, conteste sua hegemonia.

Para esse autor, através do mito, a religião constrói um sistema de práticas religiosas que exclui ideologias antagônicas para legitimar a manutenção do seu monopólio. A religião norteia conceitos sobre estrutura, formas de pensar e agir, impondo suas concepções de mundo a partir de sua posição na sociedade. Impõe regras e conceitos que melhor se adequam à sua classe social.

A partir deste contexto, entende-se que, mesmo diante de uma sociedade diversificada e plurirreligiosa, as religiões mantêm-se intransigentes umas com as outras pela necessidade de disputar espaço e fiéis, tendo elas características semelhantes ou distintas; e assim:

Indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa (BOURDIEU, 2007, p. 57).

Para o autor, os símbolos religiosos foram racionalizados, após o êxodo rural, através de conceitos morais e éticos urbanos obrigatórios para a aproximação dos deuses, e dessa forma poderem receber recompensas pelo bem, ou punições pelo mal praticado.

As religiões são estruturadas em uma linha vertical, encabeçada por sacerdotes treinados para instruir fiéis a alcançarem a salvação divina, garantir seus interesses e legitimar o monopólio de culto.

Foi assim que a religiosidade dos povos africanos e a dos ameríndios foram encobertas pelos olhares etnocêntricos dos colonizadores, os quais, na tentativa de manter a hegemonia católica, deturparam os reais significados das religiões africanas e os disseminaram para as gerações futuras. “[...] Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” por uma elite hegemônica (HALL, 2006, p. 13-14).

Assim delineou-se o campo religioso brasileiro até a constituição de 1891, que garantiu a separação jurídica entre o Estado republicano e a igreja católica, pondo fim a quase 400 anos de imunidade concedida pela Coroa ao Vaticano.

O declínio da tradição católica proporcionou o fortalecimento do pluralismo religioso, embora tenha havido a tentativa do catolicismo se reestabelecer como religião oficial no governo de Getúlio Vargas. Segundo Silva (2007), a tentativa foi sem sucesso diante da forte oposição de

outros movimentos religiosos em expansão no Brasil, mas mesmo assim os católicos conseguiram colocar o crucifixo nas repartições públicas.

Após essa breve explanação histórica do declínio da religião papista romana, cabe aqui ressaltar os dados do Censo 2010 - IBGE e o contexto plurirreligioso atual brasileiro. Para Pierucci (2012), o fim do monopólio católico possibilitou o crescimento da liberdade religiosa, destacando-se aqui o aumento do número das pessoas sem religião, de 7,3% em 2000 para 8% em 2010, e dos adeptos das religiões evangélicas protestantes, que subiram de 15,4% no censo anterior para 22,2% no censo atual, enquanto as religiões afro-brasileiras tiveram um decréscimo no número de adeptos de -9,20% em relação aos dois últimos censos: o percentual no censo de 2010 foi de 0,31% enquanto no de 2000 havia sido de 0,34%.

Segundo Prandi (2013), no quesito religião do censo de 1980 não havia as opções “candomblé” e “umbanda”. Essas e outras denominações eram representadas apenas como religiões afro-brasileiras, cujo percentual de adeptos era de 0,57%, correspondente a 678.710 habitantes. No censo de 1991 houve a separação: a umbanda atingiu 0,37% da população enquanto o candomblé 0,07%. Comparado ao censo de 2010, neste a umbanda teve perda no número de adeptos, possuindo 0,21%. O candomblé teve aumento significativo, pois cresceu para 0,10%, um aumento de 30,80% dentro das religiões de matriz africana.

É questionável o quantitativo levantado das religiões afro-brasileiras, pois a autodeclaração ainda é ocultada, em face dos estereótipos criados no período da colonização. Devido a isso, acredita-se que esses números podem ser maiores. Em decorrência do estigma, adeptos dessas religiões acobertam a “sua identidade registrando uma declaração de crença distinta, seja na rubrica católica ou espírita” (CARMO; TEIXEIRA, 2015, p. 13).

O aumento da liberdade religiosa possibilitou uma pluralidade de segmentos religiosos no Brasil. Para Pierucci (2012), nunca as religiões brasileiras foram tão livres para se manifestarem e professarem sua fé. Essa liberdade resultou na disputa entre si para alcançarem meios de expandirem suas ideologias de salvação.

Atualmente, impera “um regime bastante desregulado de livre concorrência entre as mais diferentes formas de expressão religiosa, [...]”



igrejas, seitas, denominações, cultos, ordens, federações, comunidades, congregações, centros, casas, redes [...]” (PIERUCCI, 2012, p. 51).

Dando continuidade a esta linha de raciocínio, Berger (1985) explica que a diversidade religiosa é legitimada em decorrência do processo de secularização da sociedade nas diversas camadas sociais, haja vista que não se trata de uma legitimação imposta, mas voluntária, por se tratar de questões individuais, como seres privados.

De acordo com esse autor, na sociedade moderna a religiosidade perdeu o significado comum que une a todos para atuar em campos específicos da vida social dentro de um contexto urbano-industrial de ganhos pessoais, onde as instituições religiosas converteram sua tradição em mercadoria para atender aos anseios individuais com o intuito de abranger o maior número de adeptos.

O contexto plural decorrente do processo de secularização ocasionou um cenário de competição, não pelo monopólio, mas por fiéis:

A crise de credibilidade na religião é uma das formas mais evidentes dos efeitos da secularização [...] subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca dos fenômenos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto (BERGER, 1985, p. 139).

Nesse contexto de pluralidade, as religiões adotam uma postura artificial de tolerância entre elas, gerando disputa, violência física e simbólica, principalmente com religiões de propriedades diferentes.

As religiões afro-brasileiras são estigmatizadas principalmente pelas religiões protestantes, que reproduzem, através de fiéis fundamentalistas, estereótipos construídos no colonialismo luso-católico para legitimar a violência e, principalmente, ampliar seu espaço na concorrência da prestação de serviços simbólicos. “A satanização conduzida pelo neopentecostalismo visa manter a ortodoxia de uma fé ameaçada por religiões rivais, especialmente afro-brasileiras [...], do fato dessas expressões religiosas também oferecerem experiência emocional e mágica” (ORO, 1997, p. 7).

O conservadorismo das religiões pentecostais e neopentecostais em não aceitar outras denominações religiosas como verdade relativa, dá continuidade a diversos casos de violência não apenas simbólica, mas também criminosa, contra adeptos de outras religiões.

Os diversos casos de intolerância com os adeptos das religiões afro-brasileiras mostram o imaginário deturpado e preconceituoso que as pessoas têm e reproduzem sobre elas, como o caso ocorrido no terceiro do Babalorixá Marcos Ribeiro, no bairro Congós, em Macapá/AP.

O sacerdote foi processado duas vezes, em 1994 e 2001, pela mesma vizinha, e foi a júri por tratamento cruel a animais, nas duas ocorrências. Em audiência, o sacerdote alegou tratar-se de rituais religiosos e foi absolvido nas duas ocasiões.

Esses e muitos outros casos ocorrem pelo Brasil, mas poucos foram noticiados. Segundo Oro (1997), casos como esses são divulgados apenas nos espaços de valorização da cultura afro. Não tiveram notória repercussão devido à legitimação da intolerância por religiões hegemônicas; diferentemente do chute desferido pelo pastor da Igreja Universal Sergio Von Helder na imagem de Nossa Senhora Aparecida, no dia 12 de outubro de 1994, caso de comoção nacional, reproduzido massivamente pela mídia devido à predominância da população católica.

Diversos motivos fazem com que as religiões afro-brasileiras e espíritas sejam os principais alvos da intolerância religiosa, seja pela oposição ideológica, pelo racismo com os negros e suas culturas e também por serem “os maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população” (MARIANO, 1995, p. 108).

Exemplos como esses mostram como as religiões afro-brasileiras são estigmatizadas mesmo diante da diversidade pós-moderna. Seus adeptos ainda são obrigados a ocultar sua religião em alguns espaços, por conta do medo de serem rechaçados ou sofrerem retaliações.

## **2 O contexto histórico**

No item anterior, discutiu-se como as religiões de matriz africana continuam sendo estigmatizadas mesmo dentro da pluralidade religiosa do Brasil. E discorreu-se sobre a organização das religiões e como, den-

tro de uma nova roupagem, elas disputam por espaço e fiéis na laicidade do estado; desta forma estigmatizam outras religiões para se manterem como hegemônicas e obterem o monopólio sobre os bens de salvação.

Do ponto de vista sociológico, as religiões são conservadoras das antigas tradições, tornando-se resistentes ao declínio da tradição mono-teísta. No final do século XV, as perspectivas europeias eram (e ainda são) “‘figuras’ abstratas do processo de constituição da subjetividade moderna, do ‘ego’, de 1492 a 1636, primeiro momento da constituição histórica da modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 15).

Portugal e Espanha, então nações ibéricas renascentistas, iniciaram o processo de colonização da América e impuseram o eurocentrismo. A emancipação dos europeus deu-se através da exploração do outro e da destruição das culturas dos aborígenes.

Para Giddens (1991, p. 6), na “medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra”. Entende-se então que as transfigurações decorrentes das relações sociais foram negadas pelo olhar eurocêntrico dos colonizadores, que, na tentativa de europeizar o Brasil, encobriram as culturas ameríndias e africanas.

Para suprir as necessidades de exploração dos colonizadores nas terras gentis, entre os séculos XVI e XIX, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos como escravos para o Brasil, não contabilizando entre esses os mortos ao atravessar o oceano, os mortos pela violência e os que vieram após o tráfico se tornar ilegal, em 1851.

Segundo Prandi (2000), durante mais de três séculos os africanos foram trazidos das mais diferentes partes do seu continente pelos ibéricos, que embarcaram para a América não só um povo, mas um conjunto de etnias que foram classificadas, de forma superficial, em dois grupos linguísticos: sudaneses e bantos.

Os sudaneses descendem dos povos, hoje, situados na região que se inicia na Etiópia e vai até o Chade, e do sul do Egito até Uganda e o norte da Tanzânia; foram agrupados e denominados como nagôs ou iorubas, língua e cultura praticada nessa região. Entre eles estão os povos oyó, ijexa, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô.

Os bantos, povos da parte meridional do continente africano, compreendem povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos. A região atual, da qual esses povos foram arbitrariamente retirados, situa-se na parte sul do continente africano, que hoje compreende os países situados na área do Atlântico Sul ao oceano Índico e até o cabo da Boa Esperança, como Angola, Zâmbia, Congo, Botsuana, Tanzânia, África do Sul, Moçambique, Zimbábue e outros. “O termo ‘banto’ foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa ‘o povo’, não existindo propriamente uma unidade banto na África” (PRANDI, 2000, p. 54).

Esse autor mostra também que vários aspectos da cultura negra não eram aceitos na sociedade, porém serviram de base para a “cultura branca”, como foi o caso do Lundu (que tem sua origem na palavra calundu, dança ritual africana), que serviu de base para o chorinho branco, e comidas como vatapá, acarajé e caruru, que, inicialmente oferecidas nos rituais africanos, integraram-se nas mesas da família brasileira.

Pouquíssimas culturas dos negros sobreviveram mediante o preconceito e a intolerância; a religiosidade africana, porém, resistiu durante a inquisição católica:

Na forma de candomblé no Brasil, santeria em Cuba e vodus no Haiti, cada grupo religioso compreendendo variantes rituais autodesignadas pelos nomes de antigas etnias africanas. Assim, na Bahia, temos os candomblés nagôs ou iorubás [...], os bantos (angola, congo e cabinda), os ewe-fons (jejes ou jejes-mahis). Em Pernambuco, os xangôs de nação nagô-egbá e os de nação angola. No Maranhão, o tambor-de-mina das nações mina-jeje e mina-nagô. No Rio Grande do Sul o batuque oió-ijexá, também chamado de batuque de nação (PRANDI, 2000, p. 58).

Nas literaturas consultadas ressalta-se o contexto político-religioso de repressão às religiosidades ameríndia e, depois, africana, desde a chegada dos portugueses. No Brasil, instituíram o catolicismo como religião oficial, e iniciaram o processo de encobrimento através da catequização.

Segundo Silva (2000), a religião católica mantinha controle direto sobre a população, e qualquer insubordinação política ou religiosa era uma afronta ao rei, que era o representante de Deus na Terra. Numa

espécie de mutualismo, entre clero e nobreza, o catolicismo se perduraria como religião oficial da coroa, e para tanto a Igreja Católica convertia compulsoriamente não cristãos e os integrava à vida colonial para submetê-los às ordens da realeza.

A igreja católica condenava os rituais de outras religiões, considerava-os práticas de bruxaria e feitiçaria, porém não negava a existência de fenômenos sobrenaturais de cura, mas desde que fossem através das entidades permitidas por ela, pois:

O catolicismo, nessa época, é uma religião profundamente mística ou mágica. Embora a igreja proibisse as superstições pagãs e os atos considerados mágicos e punisse seus praticantes, ela não fazia discurso de não existência desses fenômenos. Ela não os combatia porque acreditava que somente eram legítimos os milagres e a intervenção do sobrenatural na vida das pessoas quando fosse a igreja que os patrocinasse (SILVA, 2000, p. 21).

Dentre as similaridades entre os ritos das religiões apresenta-se a figura do sacerdote, aquele que possui acesso ao mundo espiritual, no qual estão as entidades que praticam curas, milagres e proteção de seus devotos. Diante dessa similaridade entre as religiões cristãs e de matriz africana sobre Deus, seus intermediários e ritos como o batismo e a sacralização de objetos, os contextos sociais e político-religiosos influenciaram diretamente para que o sincretismo se intensificasse, pois, como aponta Silva (2007, p. 18), “o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de se criarem estratégias de sobrevivência e diálogo diante das condições adversas”. E completa: “O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem a novas formas, mistas, afro-brasileiras” (SILVA, 2000, p. 42).

Existem várias denominações semelhantes para conceituar esse acontecimento. São três as mais usadas: junção, fusão e mistura. O sincretismo é uma adaptação harmoniosa e natural entre diferentes culturas através da interação dos povos, “ocorre na religião, filosofia, na ciência, na arte e pode ser de tipos muitos diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos identificar vários tipos, [...] o sincretismo é um

fenômeno que existe em todas as religiões” (FERRETI, 1995, p. 91). Então, entendendo o sincretismo como resultante da interação humana, pode-se inferir que não há como identificar a pureza das culturas, pois elas já são o resultado de fusões passadas.

As religiões cultuadas no domínio português eram similares em diversos aspectos, e isso resultou na reinterpretação e adequação ao calendário católico como forma de resistência e preservação da identidade religiosa afro-ameríndia.

O acobertamento foi a forma estratégica dos negros também reverenciarem suas divindades nas festas católicas, numa forma de disfarce; assim, sincretizaram e possibilitaram o surgimento de novas formas de culto: “um recurso que os escravos usavam para despistar atenções, receosos de perseguições e castigos” (FERRETI, *op. cit.*, p. 79).

Diante dessa diversidade e da adversidade encontrada por negros e índios no período colonial surgiram as religiões afro-brasileiras, das quais a seguir destacam-se três:

A umbanda surgiu no início do século XX. Representa o caráter mestiço e sincrético presente na formação do Brasil. Para Pierucci (2012, p. 59), isso faz dela a primeira e única “religião brasileira por excelência, misturada, mas genuína”.

A umbanda resultou da mistura de elementos do espiritismo kardecista com elementos das religiões afro-brasileiras, devido a não aceitação dos espíritos das populações tradicionais, ditos caboclos, nos centros espíritas, pois eram caracterizados pelos conservadores desta religião como inferiores.

Por esse motivo, um grupo de kardecistas, dentre eles Zélio Fernandino Moraes, fundou a umbanda, religião a qual nenhuma entidade seria desprezada por raça ou origem social. A nova religião se tornou uma intermediária entre os deuses africanos, e sincretizou elementos de religiões como tambor de mina, catimbó, macumba, cabula, pajelança/cura. Desta forma, o kardecismo “serviu como mediador para a construção da umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada” (SILVA, 2007, p. 110).

O tambor de mina tem predominância em alguns estados da região Norte, principalmente o Pará, embora esteja presente em estados de outras regiões, como Maranhão, São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo

Ferreti (1997), no tambor de mina, ou simplesmente “mina”, são cultuadas entidades africanas como os voduns, que posteriormente tiveram a influência da encantaria amazônica; o termo vodum também pode ser utilizado para identificar entidades gentis (os nobres) como reis, rainhas e dons.

A autora informa que a casa das minas mais antigas foi fundada no Maranhão por uma rainha, vendida como escrava após o falecimento do rei do antigo Daomé, ou por uma pessoa por ela iniciada. “Embora hegemônico no Maranhão, o Tambor de Mina-Jeje, Nagô, Cambinda, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com a tradição religiosa afro-brasileira” (FERRETI, 1997, p. 3).

Para Prandi (2000), o candomblé é um termo brasileiro que surgiu diante da necessidade de os negros reconstituírem suas crenças religiosas na escravidão para cultuar suas divindades. Significa um conjunto de ritos e crenças dos povos do continente africano, os quais correspondem, em sua maioria, a bantos e sudaneses.

O candomblé baseia-se no culto dos **orixás**, entidades em alto grau de evolução e desprendimento da matéria. Cada um é dotado de energia vital e pura, denominada de axé, a força dos orixás presentes nos elementos da natureza. Cada adepto dessa religião é regido por um orixá com o auxílio de outros coadjuvantes. “Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (PRANDI, 2001, p. 24).

Isso acontece porque mitologicamente essas entidades não possuem a dualidade tendenciosa para o bem ou mal, pois elas possuem a mesma personalidade complexa e diversificada dos seres humanos.

Somente o jogo dos búzios pode descobrir a qual orixá pertence a cabeça do médium. Após descoberto, a vidência se confirma com as ações do filho de santo, pois ele possui as mesmas características mitológicas atribuídas ao seu orixá quando esteve na Terra. Os orixás descem à Terra para incorporarem nos médiuns, dançarem e festejarem entre os humanos ao som dos tambores, que evocam a sua vinda.

“Cada foguete que sobe [...] cada estrela que repentinamente cintila acima das plantas e germinação indica a quem passa que uma divindade

‘montou seu cavalo’, fazendo reviravoltar em torno do poste central”, nesse momento ocorre a personificação perfeita entre orixá e médium. Assim originou-se o candomblé (BASTIDE, 2001, p. 30).

Vale ressaltar, para recorte deste trabalho, a presença dessas religiões no estado a partir da formação do território federal do Amapá, quando aconteceu um significativo aumento no fluxo migratório de caráter intra e inter-regional.

Segundo Pereira (2008), a imigração no Amapá se intensificou a partir do seu desmembramento do Estado do Pará, em 1943, sendo influenciada também nos ciclos da borracha, das drogas do sertão e, posteriormente, pela formação do Estado do Amapá.

Para a autora, a quantidade de imigrantes que o Amapá recebeu nesses fluxos migratórios veio, principalmente dos Estados do Pará, Maranhão e Ceará.

Pais de santo emigraram de suas terras em busca de uma mudança de vida, trazendo na bagagem os conhecimentos adquiridos nos terreiros de outros estados para sincretizarem com os já existentes nas terras tucujus. Aqui:

As religiões afro-brasileiras praticadas constituem, ou estão a caminho de tornarem-se, o resultado do processo de hibridização causado, entre outros fatores, pela migração, mais exatamente a imigração (de pessoas, de ideias, de crenças) que atingiu o Amapá desde seu desmembramento em 1943, e acentuou-se consideravelmente nas últimas décadas do século XX (PEREIRA, 2008, p. 31, 32).

Foi assim que dona Dulce Moreira e seu marido emigraram do Estado do Pará, influenciados pela formação do Território Federal do Amapá, no final dos anos 40 e início dos anos 50.

No ano de 1962, depois de iniciada no tambor de mina em São Luiz do Maranhão, dona Dulce fundou o terreiro de Santa Bárbara. Organizou-se politicamente em 1972, quando ela e outras pessoas fundaram a FEUCAB – Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Amapá, que tinha como presidente a própria Mãe Dulce.

Posteriormente, para tratar de assuntos candomblecistas, foi fundada também em Macapá a FECAB – Federação dos Cultos Afro-brasileiros do Amapá, que tinha como presidente Pai Salvino de Jesus, o



qual milita no candomblé, nação de Angola no Amapá, desde a década de 80 (PEREIRA, 2008).

Também influenciado por esses fluxos imigratórios, chegou na capital amapaense, no início da década de 90, o tenente Ribeiro, recém-formado em odontologia pela Universidade Federal do Pará, mas vindo do Estado do Amazonas, onde trabalhava na área da saúde. Após dar baixa no serviço militar, decidiu ficar em Macapá.

Nascido em Belém do Pará, o jovem Marcos Ribeiro ingressou na pajelança devido à tradição herdada dos seus avós, senhores Manuel Silva e Expedito Santos; o segundo muito requisitado em Icoaraci, suspendeu a mediunidade do neto, que aflorou aos 12 anos de idade, pois não podia dar prosseguimento no desenvolvimento da mediunidade por motivos de saúde.

Segundo o sacerdote, depois da morte de seus avós, seus pais se tornaram evangélicos e tentaram convencê-lo, porém não se adaptou. Na entrevista ele disse: *“nunca me identifiquei, apesar de ter frequentado muito, cantado em coral, enfim, eu nunca consegui me convencer. Eu gosto mesmo é de tambor, gosto de alegria, da encantaria, gosto de Orixá”*.

No ano de 1987, ainda em Belém, Ribeiro conheceu a senhora Raimunda Miranda Campos, a Mãe Dica, que havia sido iniciada por seu avô Manuel na pajelança, por ela foi preparado e pôde conhecer um pouco dos ensinamentos deixados por seu progenitor, um pajé de pena e maracá.

Tempos depois, morando em Macapá, com independência financeira e exercendo a profissão de dentista, reencontrou uma velha amiga, dona Maria da Consolação, mãe Oiá Jokolossi, da qual solicitou uma vidência. Na sessão, os búzios mostraram que os orixás da tradição de Ketu, **Odé e Oxum**, pediam feitura e revelaram algo mais: que ele tinha a missão de fundar uma comunidade religiosa no estado e comandá-la; e que ele se tornaria referência sobre candomblé no Amapá e iria iniciar muitos filhos de santo.

Segundo o Sacerdote, dois anos depois, com a experiência que ele tinha na pajelança pôde perceber que algumas coisas que os búzios previram tinham acontecido. Viu que era verdade e começou a levar a sério.

Com a volta da mãe Jokolossi a Macapá, ela o iniciou na sua casa, e assim, mesmo sem conhecer muito bem, começou a sua trajetória no candomblé: *“o terreiro não existia, era a casa grande lá na frente, [...] foi com o dinheiro da indenização da minha baixa no quartel que eu investi. Vieram umas pessoas de Belém, aí ela sentou a casa, preparou tudo, e me recolheu”* - relata o sacerdote.

Então, em 5 de dezembro de 1992 seu orixá deu o nome, Pai Marcos Ribeiro, feito na pajelança, e ele fundou a primeira casa de candomblé na tradição de Ketu no Amapá, com a nome Ilê Ase Ibi Olú Fonnim, situada na nona avenida do bairro dos Congós, em Macapá.

Pelo fato de já ter experiência com outras religiões afro, no ano seguinte recebeu o seu **deká**, e a partir de então pôde começar a iniciar outros médiuns. A comunidade candomblecista da capital amapaense “é constituída por cerca de vinte terreiros [...], se identificam como pertencentes às nações de Angola, Ketu e Jeje, com grande predominância com os terreiros de Ketu” (PEREIRA, 2008, p. 56).

### 3 A intolerância religiosa

A intolerância é não reconhecer a diversidade em que é formada uma sociedade, é não respeitar, no outro, o atributo que o diferencia dos demais. O preconceito é estimulado por motivos de superioridade que ferem a liberdade humana de ser e crer. É causado a partir de representações estereotipadas em todos os aspectos.

A intolerância religiosa é uma forma de opressão e surge por não aceitar outras crenças como verdade relativa. Segundo Roger Bastide (2001), a religião é fruto da cultura humana. Nesse aspecto, tenta-se explicar neste artigo a intolerância religiosa a partir das representações sociais que se baseiam nos estereótipos construídos no período colonial brasileiro.

Para Mead (1999), a cultura se constrói por valores criados e constituídos anteriormente. Conceitos, valores e formas de agir são consolidados no tempo presente fazendo com que as gerações futuras se adaptem aos conceitos estabelecidos na geração anterior de acordo com as informações que recebem no ambiente em que estão inseridas.

O imaginário negativo das religiões afro-brasileiras foi criado, principalmente, pela associação à imagem do diabo, que é representado

quase sempre como algo vil, prejudicial e maléfico. Esses estereótipos sobre as religiões afro-brasileiras fazem com que leigos se representem de forma pejorativa sobre elas.

“O demônio sempre cumpriu uma função social no decorrer da história, e que a Igreja sempre soube utilizar [...] em especial, nos momentos onde sua hegemonia é ameaçada” (CALEIRO; MOTA, 2006, p. 4).

Desde a Idade Média, diversas seitas o usaram como motivo para perseguição, morte de milhares de pessoas e destruição de culturas que não se enquadravam nos padrões cristãos. Para Silva (2007), o neopentecostalismo baseia-se na teoria da prosperidade, e para seu êxito tem por missão eliminar o demônio do mundo. Para isso, fazem do combate às religiões que não coadunam com a mesma ideologia o combustível para o seu funcionamento.

Para o autor, os neopentecostais têm a facilidade de demonizar quaisquer divindades ou ideologia que divirjam dos seus dogmas, tendo como principal alvo as religiões afro-brasileiras, por serem religiões antagônicas nas suas características.

Para obterem resultado, utilizam massivamente programas midiáticos, de teor proselitista, para combate e captação de fiéis. Para Oro (1997), o diabo sempre esteve no imaginário humano em diversos contextos culturais, como fonte causadora de tudo negativo que possa atingir as pessoas. Esses conceitos foram atribuídos principalmente ao panteão afro-brasileiro. Devido a isso:

Essas religiões foram perseguidas pela igreja católica ao longo de quatro séculos; pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental; finalmente, pelas elites sociais, em um misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (SILVA, 2007, p. 18).

O aumento significativo das religiões protestantes está relacionado também ao uso exponencial de diversas fontes de mídias, utilizadas para propagar ideias preconcebidas das simbologias afro-brasileira e espíritas. Se baseiam em obras como o livro *Mãe-de-Santo*, lançado em 1968 pelo pastor canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja

Pentecostal Nova Vida, na cidade do Rio de Janeiro, e considerado por muitos o propulsor do neopentecostalismo no Brasil.

Esta obra serviu de base para outros livros de líderes religiosos protestantes como: *Espiritismo, a magia do engano*, do missionário, e também fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Romildo Ribeiro (R. R Soares); e *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, do líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo (2004, p. 113), no qual ele diz que “a umbanda, quimbanda, candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios”.

Esses livros claramente promovem o discurso de ódio contra as religiões afro-brasileiras. A IURD e outras denominações protestantes têm demonizado sumariamente os símbolos e entidades das religiões afro-brasileiras – dando continuidade às interpretações católicas da *Idade Média*, **principalmente através de** programas de tv, rádio, jornais, livros etc., com discursos sectaristas, através de vários testemunhos de salvação –, associando-as a supostos casos de “morte de inimigos, disseminação de doenças, separação de casais ou amarração amorosa, desavença na família, entre outras coisas” (SILVA, 2007, p. 11). A estratégia é converter os adeptos das religiões afro-brasileira ao protestantismo, como na história contada no livro de McAlister.

Nesse meio, a IURD tem maior visibilidade “por ser detentora da terceira maior rede de televisão do país, a Rede Record, mas também pela sua diversidade administrativo-econômica, pela sua presença na política, pelos seus métodos arrojados de evangelização, pelo uso explícito do dinheiro” (ORO, 1997, p. 2).

Através desse sensacionalismo, diferentes denominações disputam por fiéis e pelo monopólio dos bens de salvação, transformando o espaço religioso brasileiro em um campo de guerra onde os “humanos não passam de fantoches nas mãos de seres sobrenaturais, tendo, portanto, seu papel, enquanto indivíduos históricos totalmente suprimidos por este embate maniqueísta” (CALEIRO; MOTA, 2006, p. 5).

A intolerância e a desconstrução do estereótipo devem ser combatidas através da informação e conscientização para o respeito pela religiosidade do próximo. Com esse objetivo, diversos segmentos dos movimentos sociais do Amapá como LIRA, FECAB, CONAB, NEAB-

-Unifap, SEAFRO e ativistas independentes se uniram no combate à intolerância religiosa com a organização de atividades educacionais para esclarecimentos sobre a cultura afro-brasileira.

Diversas ações, como seminários, programas, caminhadas, encontros, palestras, cursos livres e oficinas vêm sendo realizadas nos últimos anos para conscientizar a população acerca do respeito à diversidade cultural-religiosa do Amapá.

Tabela: Ações de combate à intolerância no Amapá

<b>Ato</b>	<b>Data</b>	<b>Finalidade</b>	<b>Organização</b>
Marcha contra o Racismo e a Intolerância Religiosa no Amapá	25/05/2011	Exigir do poder público que sejam garantidos os direitos invioláveis de igualdade	Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Amapá (FECAB)
Encontro inter-religioso	02/10/2013	Conscientizar sobre o respeito e a igualdade	Líderes religiosos do Amapá
Protesto contra a intolerância	08/07/2015	Pedir paz e respeito	Vários militantes da cultura afro no Amapá
Dia nacional de combate à intolerância	21/01/2016	Pedir respeito e a implantação de delegacia especializada	Secretaria de Política Extraordinária para os Afrodescendentes (Seafro) e militância afro-religiosa
Debate sobre intolerância no Dia Estadual do Culto Afro	06/05/2016	Conscientização sobre a intolerância e implantação de delegacia especializada	Representantes de religiões de matriz africana no Amapá
Roda de conversa	09/03/2016	Discutir a intolerância religiosa no Amapá	Núcleo de estudos afro-brasileiros-NEA-B-Unifap e Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CERPRES)
Encontro da diversidade religiosa	30/09/2016	Respeito entre as religiões	Academia Amapaense Maçônica de Letras (AAML)
Homenagem à Iemanjá	02/02/2017	Homenagear e difundir a religiosidade afro	Federação Cultural Afro-Religiosa de Umbanda e Mina Nagô (Fecarumina)

Fonte: elaborado pelos autores com base em *sites* da internet.

Nesse contexto, destaca-se o babalorixá Marcos Ribeiro, pela militância de mais de vinte e cinco anos no Amapá em defesa da religiosidade afro; pelos casos de intolerância ocorridos no seu terreiro; pela importância que o mesmo representa para o contexto afro-religioso no estado. Por esses fatores seu terreiro de candomblé Ilê Ase Ibi Olú Fonnim foi opcionalmente escolhido para a pesquisa deste trabalho.

Para a obtenção de dados, além do sacerdote, foram entrevistadas outras três pessoas da casa: a **abiã** Amanda Andrade, o **Iaô** Rafael e a xógum Rodner. Eles relataram suas experiências com os casos de intolerância que ocorreram no terreiro e em outros espaços da sua vida social e profissional. Dos casos ocorridos na casa foram relatados três, segundo o babaô, os mais emblemáticos, dos quais dois foram anteriormente citados.

O terceiro caso aconteceu em uma noite em que se realizava uma festa de caboclo, quando uma guarnição da polícia militar fez uma abordagem desrespeitosa aos membros da casa que atenderam à porta. Eles foram recebidos aos gritos pelo tenente que comandava a guarnição. O policial informou que eles atendiam a uma ocorrência sobre um carro que fechava a garagem de uma casa; o dono do veículo foi encontrado e o carro retirado.

Segundo o sacerdote, o reclamante era um vizinho que também é militar e proprietário da casa. Outros moradores informaram que depois que o carro foi retirado ninguém saiu da moradia onde reclamaram da obstrução.

Ao que parece, se tratava de mais um caso de intolerância religiosa. Os policiais reproduziram as perseguições ocorridas no período do Estado novo, quando “agentes públicos e privados, cada qual à sua maneira, discriminaram abertamente os cultos espíritas e afro-brasileiros. A polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940” (MARIANO, 2011, p. 9). Mesmo o estado sendo laico, percebe-se que o imaginário simbólico negativo a respeito das religiões de matriz africana do período colonial perpassou até os dias atuais e ainda se mantém.

Os casos de intolerância ocorrem também fora do espaço do terreiro, e para isso, basta seus frequentadores estarem caracterizados com roupas, fio de contas ou de alguma outra forma serem identificados. O

babalorixá relatou que no ano de 2006, quando fazia uma especialização para o curso de teologia no qual havia se formado em 1997, estava matriculado em uma turma em que havia 25 pastores, 6 católicos e ele, candomblecista, e se sentiu perseguido por sua religião durante o curso.

O sacerdote ressalta a importância de manter a autoestima e não esconder a sua religião, e afirma que sempre andou com as vestimentas de sacerdote. No entanto, se vê obrigado a evitar andar a caráter no local de trabalho nos últimos anos, pois essa atitude estava prejudicando sua identidade profissional. Ele relatou que chegou a perder clientes por causa da sua opção religiosa. *“Muitos clientes do consultório falavam: ‘ele é macumbeiro’, ‘ele é que é o pai marcos macumbeiro’, e comecei a perder clientes por causa disso. Hoje em dia, pode até parecer uma atitude covarde da minha parte, mas eu evito”*, relata pai Marcos Ribeiro.

Como se pode observar, os relatos de intolerância são apresentados de diversas formas e em vários espaços sociais. Há casos nítidos de preconceito, como o relatado pelo Iaô Rafael: *“uma vez no ônibus, uma senhora não quis se aproximar, se esquivou [...], parece que abriu o mar quando eu passei [...], acho que ela era evangélica, ela não quis tocar em mim, ela se afastou bem mesmo”*.

Os relatos vão desde expressões faciais de estranhamento a piadas em tom de chacota, desrespeito ou reprodução de algum estereótipo, para eles alguns tão irrelevantes que já nem dão importância: *“Tem amigos que dizem: faz um trabalho para mim, eu quero mulher e coisas do tipo. Eu sempre digo: a nossa religião não é para isso, não traz marido e nem mulher, é para a nossa elevação espiritual”*, relata Rodner, a xógum.

A abiã Amanda Andrade expôs que: *“quando eu entrei numa loja para comprar algo, eu tinha acabado de caçar uns banhos no terreiro, e ela viu minhas contas e disse que eu estava fedendo a macumba”*. Os entrevistados frequentemente andam caracterizados na rua, por sua vontade ou porque a religião exige. Mesmo não estando caracterizados, adeptos das religiões afro-brasileiras, quando identificados, são alvos de violência física e/ou simbólica, como a que ocorreu na delegacia, relatada na introdução deste artigo.

Veç ou outra são alvejados por jargões presentes no cotidiano popular. Embora tenham sido usados no sentido pejorativo, sabe-se que macumba é um instrumento de percussão. É necessário ressaltar que a religiosidade afro-brasileira vai além do candomblé, mina ou umbanda. Existem especificidades como nagô, ketu, jeje, fon, angola, entre outras.

Todos os entrevistados já passaram por alguma situação ou momento em que tiveram que omitir a sua religião por motivos alheios à sua vontade. A intolerância é o ponto de ignição das relações estigmatizantes que deterioram a identidade individual. Uma pessoa estigmatizada “esconde informações sobre sua identidade social verdadeira, recebendo e aceitando um tratamento baseado em falsas suposições a seu respeito. A manipulação da informação oculta que desacredita o eu, ou seja, o encobrimento” (GOFFMAN, 1975, p. 39).

Nesses casos, adeptos das religiões afro-brasileiras são obrigados a ocultar sua opção religiosa, e devido à coerção social de um grupo religioso hegemônico são levados a assumir identidades que não são suas. Diante das entrevistas, pode-se interpretar que o preconceito religioso ainda é presente na sociedade. A exemplo, Marcos Ribeiro é respeitado pela posição que ocupa como cirurgião dentista, mas não como babalorixá. Vive-se em uma sociedade anômica, em que se dá importância mais para o *status* presente nas diversas identidades pós-modernas do que para a identidade una, de ser humano.

Quando perguntados sobre a importância da identidade religiosa, todos afirmam que o importante é não se diminuir. Não se deve aceitar a intolerância, deve-se exigir respeito; e se houver insistência, para eles, o correto é judicializar.

O sacerdote também relatou que no ano de 2016 foi convidado a participar de um programa de rádio (FM) que tinha como tema a diversidade religiosa. Da mesa participavam mais três sacerdotes, um padre e dois pastores. O babalorixá questionou um dos pastores sobre estar falando de diversidade religiosa apenas naquele momento, pois na sua igreja, ao pregar, citava Jesus Cristo como “única” verdade para salvação. Segundo ele, o pastor não respondeu claramente, deixando subentendido o que parece ser óbvio: Que não está disposto a relativizar a sua verdade em prol do respeito à diversidade religiosa.



Por isso, é de extrema importância que haja discussões nas escolas e na sociedade em geral para conscientizar as pessoas sobre o contexto plurirreligioso em que estão inseridas, para que o respeito não seja apenas algo imposto por lei, mas sim uma qualidade inerente à pessoa. Sobre isso, vale ressaltar:

Não há dúvida que a revolução simbólica supõe sempre uma revolução política, mas a revolução política não basta por si mesma para reproduzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada, condição de uma plena realização. Também é certo que conversão dos espíritos como revolução em pensamento é uma revolução apenas junto aos espíritos de antemão convertidos dos profetas religiosos, os quais, [...], não podem dar os meios de pensar o impensável em que consiste a crise sem, ao mesmo tempo, impor o impensado em que consiste a significação política da crise, tornando-se destarte culpados, sem o saber, do roubo de pensamento que lhe é impingido (BOURDIEU, 2007, p. 77-8).

Pode-se, então, afirmar que uma mudança jurídica não é o suficiente para revolucionar o pensamento sobre algo, e que a revolução do pensamento não é permitida aos convertidos, pois alguns líderes religiosos não promovem condições de relativização e respeito a outras vertentes religiosas.

Portanto, uma provável mudança no campo religioso se dará através da revolução simbólica, e para tal é importante ressaltar o processo de laicidade do Estado através da secularização da sociedade; nos dois casos, os atores sociais não usarão como base o pressuposto religioso para suas ações políticas. O respeito com a diversidade se dará através do processo secularizatório e será garantido legalmente pelo estado laico.

Esses fenômenos começaram a ganhar força no Brasil no final do século XIX, com a Constituição de 1891, quando houve a separação entre Estado e igreja, dando abertura para “a livre concorrência entre um número crescente de empresas religiosas igualmente livres”, pondo fim ao monopólio e regalias católicas que perduraram por mais de 400 anos no Brasil (PIERUCCI, 2012, p. 53).

A secularização trouxe uma nova concepção para o mundo a partir de um olhar científico, tecnológico, artístico e cultural, deixando o ser humano mais autônomo e a religião restrita ao espaço privado,

na consciência individual de cada um. Para Mariano (2011, p. 9), há uma semelhança no que tange ao sentido dos termos secularização e laicidade, no qual um exige a participação do outro para que a liberdade religiosa seja garantida, pois “o conceito de secularização, quando referido especificamente ao processo de secularização do Estado, do ensino, da política, da esfera jurídica, por exemplo, nada perde em precisão em relação ao de laicidade”.

Concorda-se, embora seja pertinente abrir um parêntese: na secularização a religiosidade está restrita à consciência individual de cada um, sendo que não há imposição para se chegar à ela, que é alcançada através da conscientização individual; já a laicidade, surge a partir de um processo coercitivo legal, através de uma regulação institucional, parte do processo para se chegar à secularização.

Os processos de laicidade e secularização do Estado são requisitos mínimos necessários à manutenção da liberdade religiosa. Somente através da educação a sociedade tornar-se-á secularizada, preservada “pela neutralidade contra as confissões religiosas, impedindo-as de que se valham da máquina estatal como se fosse seu altar e impinjam condições políticas [...] a comprometer o Estado Democrático” (MONTEIRO, 2012, p. 41).

A quem susta a democracia religiosa praticando qualquer forma de preconceito, de intolerância, ferindo os direitos invioláveis de crença e de igualdade, resguardados pela Constituição Federal de 1988-CF/88, aplica-se respectivamente o Código Penal no art. 140 e a lei n. 7.716/89, que pune com reclusão de um a três anos e multa quem cometer injúria ou praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião. E há pena de reclusão de dois a cinco anos e multa para quem fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo.

Cabe ressaltar ainda que todos os direitos conquistados pelos afro-brasileiros foram conquistados através de lutas e resistências; desde o período colonial o movimento negro vem se organizando cada vez mais para extirpar o preconceito com as culturas africanas. Os direitos conquistados não vieram de graça, foram adquiridos a custo de muito sangue derramado.

Inicialmente, organizaram-se através dos quilombos, capoeira, irmandades e outros, como forma de resistência e defesa dos seus direitos. Assim, vem tomando forma “o papel político/ideológico da organização negra em nosso país, cujo aperfeiçoamento ganhará sua consolidação no século XXI com a intervenção mais qualificada destes atores sociais nos embates travados” em prol dos seus direitos, que foram roubados desde o seu sequestro do continente africano (PIRES, 2009, p. 12).

### **Considerações finais**

No decorrer deste trabalho foram discutidos os estereótipos construídos sobre as religiões afro-brasileiras, a estigmatização dos seus adeptos, a intenção política dessa estigmatização e a influência do passado no tempo presente como continuadoras do preconceito com o negro e suas culturas.

Foram aqui discutidos também os reflexos dos estereótipos e a propagação exponencial desse imaginário negativo através das mídias pentecostais e neopentecostais que fazem do combate religioso a sua base para captação de novos “soldados de cristo”.

Nos dias atuais, ainda se vê adeptos das religiões de matriz africana omitirem sua liberdade religiosa por causa das representações intolerantes da hegemonia cristã. Na pós-modernidade, a identidade una foi fragmentada em várias ramificações que, juntas, compõem o ser individual. Uma mesma pessoa pode ser ao mesmo tempo religiosa, negra, acadêmica, militante, ciclista, etc., porém, dentre tantas divisões, percebe-se que a categoria mais importante, a de ser humano, é esquecida diante da pseudosuperioridade de uma identidade como tantas outras.

A questão humana é esquecida diante dos interesses de uma elite que sempre manipulou as informações passadas para a sociedade como forma de controle e manutenção da ordem que lhe convém. “Qualquer mudança na maneira em que deve se apresentar sempre e em toda a parte terá, por esses mesmos motivos, resultados fatais – foi isto, possivelmente, que originou, entre os gregos, a ideia de estigma” (GOFFMAN, 1975, p. 44).

Em virtude disso, conclui-se que, apesar da laicidade do Estado, a intolerância ainda se faz presente no campo religioso brasileiro. Como

antigamente, adeptos das religiões afro-brasileiras ainda são compelidos a ocultar sua religião por receio de perseguições e retaliações do hegemonismo cristão, que, sob nova roupagem, continua discriminando religiões de minoria, resultando no estigma religioso que acoberta e modifica a identidade individual.

Em linhas paralelas, desde a constituição Joanina de 1824, ocorre um lento processo de desvinculação religiosa da máquina estatal. Essa simbiose atuou diretamente para o crescimento e manutenção do cristianismo, que até hoje persegue e mata adeptos das religiões de matriz africana no Brasil e no mundo.

É importante salientar que o Estado é laico, porém, o preâmbulo da Constituição Federal de 1988 é em nome de Deus, e não de Zambi, Olorun ou de qualquer outra entidade suprema da criação existente em outras religiões, diferentes na nomenclatura, porém com significados congêneres; logo, a neutralidade da Constituição em matéria religiosa é tendenciosa.

Não há investimento em políticas públicas sobre a diversidade, e assim há falta de informação sobre o universo afro-brasileiro, que ainda é rotulado como macumba ou apenas religião de matriz africana.

A inércia por parte do poder público em proporcionar, através da educação, condições para garantir o respeito, é justificada pelo conservadorismo de religiosos cristãos presentes nas assembleias e câmaras legislativas do País, reforçando a ideia de que a religião nunca se desatrelou, de fato, do Estado.

Por esse motivo é importante ressaltar a importância da organização, luta e resistência das diversas siglas e ativistas independentes que lutam para a obtenção e garantia dos direitos e da liberdade.

## Referências

BASTIDE, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec-USP, 2001.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. BENEDETTI, L. R. (Org.). Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CALEIRO, R. C. L.; MOTA, F. A. Demonizar para converter: o discurso carismático frente às religiões afro-brasileiras. **Revista Educare Iseib**, Montes Claros/MG, v. 2, 2006.

REIS, M. V. F.; CARMO, A. T. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. **Observatório da Religião**, v. 2, p. 175-197, 2015.

DUSSEL, E. **1492 - O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FERRETI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Fapema, 1995.

FERRETTI, M. Tambor de mina e umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal do CEUCAB-RS**: O Triangulo Sagrado, ano III, n. 39, 1997.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Tradução: Raul Fiker. 5 reimpr. São Paulo: UNESP, 1991.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. Mathias Lambert. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1975.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=160030>>. Acessado em: 15 maio 2017.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2004.

MARIANO, R. **Neopentecostalismo**: os pentecostais estão mudando. 1995. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago, 2011.

MEAD, M. **Sexo e temperamento**: em três sociedades primitivas. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MONTEIRO, P. F. C. **O estado laico e a liberdade religiosa**: Interesse público versus direito privado em uma democracia plural religiosa. 2012. Dissertação (Mestrado em Hermenêutica e Direitos Fundamentais). Curso de pósgraduação em Direito da Universidade Presidente Antônio Carlos – UNIPAC, Juiz de Fora-MG, 2012.

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

PEIRUCCI, A. F. O crescimento da liberdade religiosa e declínio da religião tradicional: a propósito de censo 2010. **Anuac**, v. I, n. 2, nov. 2012.

PEREIRA, D. L. **O candomblé no amapá**: história, memória, imigração e hibridismo cultural. 2008. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará-UFPa, Belém, 2008.

PIRES, A. R. O fenômeno da intolerância religiosa – produtor de novas identidades sociais no interior da religião afro-brasileira. **Revista África e Africanidades**, ano I, n. 4, fev. 2009.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 3. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2000.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana** [on-line], v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.