

# **PERSEGUIÇÃO AOS CULTOS DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL: O DIREITO E O SISTEMA DE JUSTIÇA COMO AGENTES DA (IN)TOLERÂNCIA**

## **PERSECUTION TO CULTS OF AFRICAN ORIGIN IN BRAZIL: THE LAW AND JUSTICE SYSTEM AS AGENTS OF (IN)TOLERANCE**

**Ilzver de Matos Oliveira<sup>1</sup>**

### **RESUMO**

A intolerância às religiões de origem africana é considerada uma das faces do racismo brasileiro e deste modo, assim como o racismo, que apesar de ter sido alçado a crime imprescritível e inafiançável na Constituição de 1988, resiste ao tempo e agride de morte o nosso processo de democratização. Dados da realidade mostram a existência de um verdadeiro hiato entre os direitos constitucionalmente deferidos e o cotidiano de violações de direitos que vitimizam os templos e os ministros religiosos afro-brasileiros na atualidade. Neste artigo, refletiremos sobre as raízes históricas desta situação e de construção do lugar de subalternidade ocupado ainda hoje por tais religiões. Trataremos do papel que teve a ciência jurídica, a antropologia, a psiquiatria e a comunicação social na construção desse quadro, para citar apenas alguns atores no processo de opressão aos cultos afro-brasileiros, e apontaremos as estratégias que estão sendo utilizadas na contemporaneidade pelos religiosos de matriz africana para enfrentar as constantes violações à sua cultura, religiosidade e memória. Tal escopo se justifica principalmente no momento atual em que políticas de ação afirmativa vêm sendo reconhecidas como cruciais para a concretização dos direitos sociais e para a inclusão da população negra brasileira. Buscaremos, em síntese, apresentar uma imagem mais clarificada desses indivíduos, dos seus cultos, da sua luta por direitos e pela livre expressão da sua religiosidade, definida como subalterna, apesar de paradoxalmente presente em todos os Estados brasileiros, mas, cuja compreensão nunca foi muito clara e está sempre envolta em muito preconceito por parte dos órgãos governamentais e da sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultos de origem africana; Perseguição; Racismo; Judiciário; Intolerância.

### **ABSTRACT**

The intolerance of religions of African origin is considered one of the faces of Brazilian racism and thus, like racism, that despite having been raised to imprescriptible and non-bailable offense in the 1988 Constitution, resists weather and attacks our process of death democratization. Real data show that there is a real gap between the constitutional rights

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia, Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor-pesquisador da Universidade Tiradentes, em Sergipe.

granted and the everyday rights violations that victimize the temples and african-Brazilian religious ministers today. In this article, we reflect on the historical roots of the situation and construction of the place of inferiority occupied today by such religions . Will discuss the role that had legal science, anthropology, psychiatry and the media in the construction of this framework , to name a few actors in the oppression of african - Brazilian cults process , and will point out the strategies being used by the religious of the contemporary African origin to face the constant attacks on their culture, religion and memory. This scope is justified especially in the current time when affirmative action policies have been recognized as crucial for the realization of social rights and for inclusion of black people. Seek , in short , present a although paradoxically present in all Brazilian states , but further clarified these individuals, their struggle for rights and free expression of their religiosity , defined as subordinate whose image was never very clear understanding and is always shrouded in a lot of prejudice on the part of government and society .

**KEYWORDS:** Cults of African origin; Persecution; Racism; Judiciary; Intolerance.

## INTRODUÇÃO

São muitos e variados os estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Com destaque especial para o candomblé, por diversas razões históricas tais como a maior proximidade dele com as manifestações religiosas existentes em África, os estudos, da Antropologia, História, Educação, Saúde e Psicologia, têm nos proporcionado conhecer e compreender as suas variadas práticas, rituais, dimensões, dilemas e conflitos. No campo da Antropologia e da História, os estudos focam as características históricas e culturais do candomblé, as relações entre África e Brasil, a diáspora, os processos de resignificação cultural, as diferenças rituais, a estética, as hierarquias, as situações de transe, as histórias dos Orixás, os sujeitos e suas vivências (CAPUTO, 2012, p. 19). No campo da Educação, o enfoque dado quase sempre gira em torno das expressões africanas, da linguagem, da educação religiosa e, mais recentemente, da presença de crianças e adolescentes nas religiões de matriz africana, foco principal da obra de Caputo (2012). No campo da Saúde e da Psicologia, os ritos de cura, as noções de doença e saúde nas comunidades de terreiro, o meio ambiente, o transe, as questões que envolvem a identidade e a subjetividade dos religiosos, dentre outras, são muito comuns.

No campo do Direito, entretanto, as pesquisas não são tão comuns e a maioria delas tem lançado seus olhares para reflexões teóricas em torno da liberdade religiosa, para o levantamento de leis que garantem os direitos dos religiosos afro-brasileiros ou para estudos descritivos de processos judiciais. São raros, entretanto, estudos aprofundados sobre as

impressões que essas comunidades têm da atuação dos órgãos judiciais e de seus auxiliares, e muito menos sobre os impactos que o trabalho de tais instituições geram ou geraram na vida desses indivíduos, na preservação da sua cultura e da memória do seu povo no passado e no presente.

## **1 CULTOS AFRO-BRASILEIROS E O USO DAS ACUSAÇÕES DE ILEGALIDADE, LOUCURA E COMUNISMO COMO FORMAS DE REPRESSÃO NO SÉCULO PASSADO**

“Medo de feitiço”, de Yvonne Maggie (1992), é o título de uma das mais importantes pesquisas brasileiras sobre as relações entre a magia e o poder e sobre como que a crença na proteção pela magia compõe a base do imaginário religioso do povo brasileiro. O fato é que a ideia de culto fetichista, baseado em elementos míticos, envolto em segredos e mistérios, acompanha desde sua origem as religiões de origem africana, e é mesmo apontada como a sua maior marca<sup>2</sup> (RAMOS, 1940). Mandarino (2007, p. 97) destaca que a crença na magia, representada pelas religiões afro-brasileiras, e em sua capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais pode ser encontrada no Brasil desde os tempos da Colônia.

Para Maggie (1988), Mandarino (2007), entre outros, a crença popular no Brasil, ainda hoje, atribui a determinadas pessoas o poder de causar o mal, doenças ou até mesmo a morte a outras, e isto, da mesma forma que trouxe fama para os sacerdotes e ampliou o número de adeptos nos cultos afro-brasileiros, serviu também como motivação para a atuação repressora de juízes, promotores, advogados e policiais a tais cultos.

O Estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feiticeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especial e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do Estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como

---

<sup>2</sup> Defendemos que esta construção da imagem das religiões de origem africana como mágicas e misteriosas é resultado do processo de colonização brasileiro e de desvalorização de tudo que vinha do “outro” colonizado, inculto e incivilizado. Dizemos isto, pois, em todas as religiões podemos identificar em algum momento da sua história, passada ou mais recente, o uso da magia com um elemento de busca de mais fiéis. O que dizer da função da “água benta” e do incenso nas cerimônias católicas? E das “sessões de descarrego” e “sessões de cura” dos cultos neopentecostais?

instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo, magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes<sup>3</sup>. (MANDARINO, 2007, p. 97 e 100).

Assim, podemos dizer que a repressão penal, utilizando-se do aparato policial, foi uma constante na história dos terreiros<sup>4</sup>. No Nordeste e em outras partes do país, muitas peças relacionadas com os cultos, que hoje integram o acervo de museus, tais como a Coleção Perseverança (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas), na cidade Maceió, objeto de estudo de Duarte (1974, 1985) e Lody (1985), do Museu Estácio de Lima, em Salvador, atualmente pertencentes ao acervo do Museu Afro-brasileiro da Bahia, a Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia do Rio de Janeiro, estudada por Maggie (1975, 1979, 1992), e o reduzido acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, se constituem em doações das Secretarias de Segurança Pública, e foram apreendidas durante ações policiais nos terreiros, inclusive durante cultos e processos de iniciação religiosa<sup>5</sup>. Relatos orais dos mais antigos e registros históricos destacam que os templos afroreligiosos eram obrigados a ter registro nas Secretarias de Segurança Pública, como se criminosos fossem. Além desse registro, os terreiros para realizarem suas cerimônias necessitavam de uma licença concedida pelo órgão policial, ou pela Prefeitura, mediante o pagamento de taxas<sup>6</sup>. Isso perdurou em

---

<sup>3</sup> Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro. (BRASIL, 1890).

<sup>4</sup> Defendemos neste trabalho que a repressão policial e dos órgãos do sistema de justiça aos cultos afro-brasileiros ainda é um traço marcante da cultura jurídica nacional, e que se ela não é explícita como outrora, apresenta-se a partir de formas sutis e veladas de negação de direitos dos afroreligiosos.

<sup>5</sup> A perseguição policial aos terreiros do Nordeste está registrada em Rodrigues, 1977; Ramos, 1951; Fernandes, 1937; Ribeiro, 1952; Landes, 1967; Oliveira, 1978. Em relação ao Sul, ver Brown, 1974.

<sup>6</sup> Em 2012 a Agência de Fiscalização do Distrito Federal (Agefis) interditou um terreiro de umbanda e candomblé e notificou outro em Planaltina. Eles não teriam alvará de funcionamento. A Agefis informou que a lei distrital de licença de funcionamento, de 2009, classifica os templos religiosos como exercício de atividade econômica. Por isso, eles também precisam de alvará de funcionamento.

Sergipe, segundo Dantas (1988), até o final da década de 60, quando as Federações de Cultos Afro-Brasileiros e de Umbanda substituíram a polícia no controle sobre os terreiros<sup>7</sup>.

Poucos são os registros como os encontrados por nós durante a construção deste trabalho, nas visitas que fizemos em locais de culto, centros de pesquisa e museus sergipanos<sup>8</sup>. Essa escassez de material preservado em museu, diferentemente da riqueza arqueológica e etnográfica de outros Estados, como a vizinha Alagoas e a sua Coleção Perseverança, não quer dizer que em Sergipe não houve perseguição aos religiosos de matriz africana. Registros históricos, especialmente de história oral, apontados nos estudos de Mandarino (2007, p. 102) dão conta de que do início da década de 1930 até o fim da década de 1940 houve no Estado casos de severa repressão pela polícia, com frequentes invasões de Templos afro-sergipanos, prisões de pais, mães e filhos-de-santo e apreensão de objetos de culto.

Os candomblezeiros eram espancados, seus instrumentos musicais destruídos, as comidas derramadas e suas brincadeiras acabadas prematuramente. Esta fase coincidiu com a gestão dos governadores/interventores Dr. Eronides de Carvalho e do interventor Federal Tenente Augusto Maynard. (OLIVEIRA, 1978).

A ignorância e o desconhecimento sobre a cultura negra e sua origem eram apontados como as motivações principais para estas ações opressoras. Talvez por estas razões a existência de poucos registros arqueológicos deste período de perseguição, uma vez que segundo alguns autores, dependendo das motivações para a opressão aos cultos afro, políticas ou não, teremos uma determinada característica de acervo. Para Maggie (1992) o quadro de perseguição política aos templos afro-brasileiros, como ocorrida no Quebra do Xangô em Alagoas, como não é baseado na ignorância deixou para este Estado um legado de relíquias de origem africanas de elevado valor artístico, histórico e econômico também.

---

<sup>7</sup> Sobre o papel das Federações, ver Brown, 1974 e Silva, 1976. Em relação a Sergipe, ver Oliveira, 1977. Em Sergipe, o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe preserva registros e instrumentos deste período.

<sup>8</sup> Encontramos apenas dois registros históricos das perseguições aos templos afroreligiosos em Sergipe: 1) Tambores de Terreiro de Candomblé, madeira e metal, apreendidos. (1946). Doação do Dr. Arnaldo Leite Rolemberg, Chefe de Polícia, ao Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe; e, 2) Ofício encaminhado pelo Chefe de Polícia ao Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (24 de abril de 1946) encaminhando a apreensão: “Constituindo originalidade o material que este acompanha e apreendido pela polícia, dos adeptos do baixo espiritismo, quando no exercício da macumba, tomou esta chefia a deliberação de enviá-lo a esse sodalício, onde, de certo, despertará a curiosidade dos que se interessam pelo tradicionalismo”.

Em Sergipe, por sua vez, o panorama político da década de 1930 é retratado por Mandarino (2007, p. 99-135) defende haver uma relação entre o segundo mandato do Tenente Augusto Maynard (1942-1945) e a maior visibilidade das perseguições aos cultos de origem africana em Sergipe. A principal razão apontada é que o Tenente não permitia qualquer tipo de atitude que pudesse vir a desestabilizar seu governo (AGUIAR, 2002).

Diferentemente de outros Estados onde a década de 1940 representou o período final da repressão aos cultos africanos e o início de um momento mais tranquilo para as manifestações religiosas afro-brasileiras, em Sergipe é exatamente neste período que a opressão é ampliada. Mandarino (2007, p. 122) destaca que o Decreto n.º 10/264 de 25 de agosto de 1942, de alguns meses após a posse do Tenente Augusto Maynard, transformou o Pelotão de Cavalaria da Polícia Militar de Sergipe em Esquadrão, com o objetivo de manter a ordem pública. Era esse Esquadrão o responsável pela perseguição aos terreiros, baseados na lei do silêncio, pela proibição do tráfego pelas ruas após às 22 horas e pelo enquadramento dos que eram assim considerados “inimigos da ordem”: bêbados, prostitutas, jogadores e “macumbeiros”.

O período de 1937-1945 em Sergipe será marcado pela presença de três interventores (Eronides de Carvalho, Milton Azevedo e Augusto Maynard) que irão implementar uma política ostensiva de repressão às casas de cultos que se encontravam instaladas no Estado. Se em 1934 estas para funcionarem como já foi dito, precisavam de um registro e do pagamento de uma taxa à Secretaria de Segurança Pública, neste momento irão ser perseguidas por ordem do próprio Governo, que desconhecendo o princípio de liberdade de culto promulgado pela antiga Constituição, perseguirá a todos sem trégua. [...] Passadas inicialmente as manifestações causadas pela Guerra, as mobilizações das massas tenderam a diminuir, pelo menos entre 1943-44, enquanto se desenvolvia a conscientização contra o regime autoritário. É neste momento que os candomblés de feitorio e as religiões afro-brasileiras já estabelecidas no Estado de Sergipe, irão passar por momentos de maior coerção. A necessidade de manter a ordem e o regime a qualquer custo irá recrudescer as investidas contra os adeptos. (MANDARINO, 2007, p. 115).

Assim a ideologia autoritária e repressiva do Estado Novo repercute na relação entre os cultos de origem africana e o governo, em Sergipe, de modo que chegamos até a encontrar registros que diziam que “na época não se podia acender sequer uma vela para um santo”. (AGUIAR, 2002). Ressalte-se, entretanto, que o período histórico descrito foi caracteristicamente marcado por intensa repressão às reivindicações da classe trabalhadora, e esta, por via de consequência era composta em sua grande maioria por populares adeptos das religiões de matriz africana, daí a política de intolerância a tais cultos. É o que reflete Janaína

Couvo Teixeira Maia (1998) ao dizer que a repressão estava presente em todo o país desde o período da escravidão e não estava voltada apenas para as religiões africanas, mas a qualquer espécie de revolta organizada pelos escravos ou negros livres.

Principal pesquisadora da cultura e religiosidade africanas em Sergipe e umas das principais do país, Beatriz Góis Dantas (1988) discute as acusações que serviram de pretexto à perseguição policial aos terreiros do Nordeste durante a Primeira República e a década de 30. Para a autora, acusações revelam pontos de tensão na sociedade e constituem-se em atos políticos, na medida em que pretendem a eliminação de concorrentes, e no campo da religião, onde as disputas entre diferentes agências religiosas remetem às lutas propriamente políticas que se desenvolvem no âmbito da sociedade global, acusações constituem um tema sempre recorrente.

A oposição que historicamente se constrói entre religião e magia/feitiçaria, a primeira tida como manifestação legítima do sagrado e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos. Desse modo, a religião dos vencidos, ou dos grupos estruturalmente inferiores no interior de uma sociedade, são sempre reduzidas à magia, feitiçaria e superstição. Isso aconteceu com os africanos transportados para o Brasil como escravos e persistiu no período pós-abolicionista em relação aos negros livres. Com efeito, uma das acusações mais frequentes aos terreiros de Candomblé durante a Primeira República era a prática de feitiçaria. (DANTAS, 1988, p. 163).

A acusação de feitiçaria, em Dantas (1988), não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, como também as jogava na ilegalidade, pois o Código Penal incriminava o feiticeiro. 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 centros de feitiçaria, prática ilegal segundo a legislação da época.

É interessante observar que o Código Criminal de 1830 não incluía perseguição aos feiticeiros. Embora a religião dos negros fosse então vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la através da lei mais geral, enquanto vigorou o estatuto da escravidão. Tomados livres e, conseqüentemente, ao menos no nível do discurso, sujeitos de um igualdade política e constitucional, no Código Penal passa a figurar artigo no qual se poderiam 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. O Código Penal de 1890

incriminava não só o curandeiro, mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias como espiritistas e cartomantes<sup>9</sup>. (DANTAS, 1988. p. 165).

Embora não faça alusão aos negros, o que iria de encontro à cidadania recém adquirida com a abolição e à igualdade assegurada pela Constituição, a repressão legal surgia como uma tentativa de garantir aos que dominavam as leis, o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de perigo e “desordem”. (DANTAS, 1988, p. 165-166).

É nesse contexto que se iniciam os registros e os estudos sobre as religiões dos negros no Brasil e as tentativas de delimitar no interior do segmento afro-brasileiro separações entre religião e magia, para por essa via subtrair, pelo menos, uma parte dos cultos ao controle da polícia. Nessa tarefa, alguns intelectuais desempenharam importante papel, recortando no segmento das religiões afro-brasileiras a pureza africana e elegendo-a como campo específico de estudo e avaliação dos cultos, tentando conseguir, com o aval da ciência, a legitimação e legalização dos terreiros “africanos mais puros”. (DANTAS, 1988).

No Código Penal consolidado em 1932 mantiveram-se os artigos referentes ao exercício do curandeirismo e da magia, persistindo desse modo a questão entre a Ciência e a Lei. Os cultos eram vistos mais uma vez como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade. A interpretação da possessão pela via psiquiátrica continuava em vigor. Foi revista por Artur Ramos que, discordando da interpretação de Nina Rodrigues que a via apenas como histeria, vai ampliar a explicação para considerá-la como um “fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos” (RAMOS, 1940, p. 244). Concordava, porém, com a ideia central do mestre: a possessão era fenômeno patológico. Mas se Nina Rodrigues fazia decorrer tal anormalidade deterministicamente da raça, Artur Ramos a tirava do exclusivo domínio da biologia, para vê-la como uma predisposição que poderia desenvolver-se ou envolver sob o influxo de estímulos sócio-culturais. (DANTAS, 1988, p. 171).

Nessa perspectiva, associava-se a instalação do Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Rio de Janeiro à pesquisa nos “morros”, nas “macumbas” e nos “centros de feitiçaria” e os apresentava como um “trabalho de largo alcance higiênico e educacional” (RAMOS, 1940, p. 27). Era a crença positivista de que a Ciência não apenas seria capaz de revelar os males do Brasil, mas de orientar a ação do Estado para solucioná-los. Assim, em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle “científico” dos hospitais psiquiátricos. No Recife, por exemplo, essa

---

<sup>9</sup> Para uma discussão sobre as tentativas de estabelecer limites entre as categorias de feiticeiro, mágico, cartomante, curandeiro e sacerdote, do ponto de vista do Direito ver Barreto, 1972. p. 33-52.

intermediação entre os terreiros e os órgãos repressores vai ser feita com a participação dos intelectuais vinculados ao Serviço de Higiene Mental.

Essa tentativa de separação entre sacerdote e feiticeiro remete ao esforço desenvolvido pelos intelectuais no sentido de mostrar o Candomblé como verdadeira religião, por oposição à magia, particularmente à magia negra. Também foi a dicotomia magia-religião que fundamentou o pensamento dos juízes nos casos analisados por Schitzmeyer (2004), trabalho sobre o qual discorreremos adiante.

A inexistência de um mecanismo jurídico que legalizasse a vida dos terreiros fazia com que estes ficassem à mercê das arbitrariedades dos policiais. Na época algumas leis exigiam que eles se registrassem no Departamento de Polícia, e assim o funcionamento regulamentado dos terreiros ficava na dependência de uma licença especial, que lhes era concedida pela polícia. Tentando fazer frente ao poder repressor do Estado, os templos afro se registram como sociedade civil e congregam-se em Federações. (DANTAS, 1988).

Na conjuntura política da primeira metade da década de trinta e sobretudo no clima de movimentação vivido no Nordeste, nesse período em que a atuação do Partido Comunista resultou em levantes que atingiu a região, alguns desses intelectuais eram vistos com desconfiança pelo Governo. No Recife, Ulisses Pernambucano, o idealizador e organizador do Serviço de Higiene Mental, líder do grupo de estudiosos de Xangô que tentava o “controle científico” dos cultos pela via psiquiátrica, é preso em 1935 sob a acusação de comunista. O mesmo ocorre com Edison Carneiro, estudioso dos candomblés da Bahia, que aí organiza, em 1937, a União de Seitas Afro-Brasileiras. (DANTAS, 1988).

Assim, a acusação de feiticeiros remete ao campo da religião, domínio explorado, sobretudo, pela Antropologia. A da possessão, como estado patológico, recata no campo de estudo da Psiquiatria. Em ambos os casos a ciência se julgava competente para questionar a validade da repressão policial, colocando-se como a instância capaz de fornecer critérios para isolar os sacerdotes dos feiticeiros e os anormais dos mistificadores e exploradores. Isso fez com que o Estado, sentindo a necessidade de um controle mais efetivo aos cultos de origem africana, criasse esta nova acusação: a de comunistas, passando a utilizar a repressão policial, não só contra os terreiros, mas, também contra os próprios intelectuais que deles se ocupavam, contruindo assim novos contornos para o reconhecimento dos cultos. (DANTAS, 1988).

## 1.1 O APOIO DA MÍDIA ÀS PERSEGUIÇÕES: APENAS UM RETRATO DO PASSADO?

Diante do crescimento e propagação dos cultos de origem africana no início do século XX, como vimos, passou a ter destaque no cenário nacional a atuação da polícia na repressão aos cultos afro-brasileiros. Como uma importante fonte de resgate deste período, os jornais da época nos trazem elementos para refletir sobre a posição da sociedade sobre tais cultos:

*A Tarde* (Bahia, 20-8-1928): *Quando soam os atabaques — A polícia e a reportagem num santuário africano — É preciso limpar a cidade destes antros —* A história dos candomblés, triste reminiscência do africanismo, já tem sido feita entre nós: Tais ritos ainda são cultuados no nosso meio. O coronel Octavio Freitas, subdelegado do Rio Vermelho, teve denúncia de que, naquele arrabalde, havia diversas casas de candomblés e de feitiçaria, nas quais crianças e raparigas, em grande número, ficavam presas, despertando cuidados e inquietação de seus parentes e pessoas outras. Devidamente orientada, essa autoridade dirigiu-se ontem, pela manhã, a uma das citadas casas, a fim de verificar a procedência da queixa. E foi ao lugar denominado Muriçoca, na Mata Escura. Lá, de fato, deparou-se-lhe uma habitação de aspecto misterioso, apesar das bandeirolas de papel de seda que a enfeitavam. Acompanhava-o um nosso repórter, bem como um fotógrafo da *A Tarde*. Chegados todos àquela casa, o Sr. Octavio Freitas encontrou-a cheia de pessoas pouco asseadas, denotando vigília e cansaço, que se estendiam pelas camas infectas, em numero considerável. Aos cantos, viam-se muitas crianças a dormirem e raparigas ainda jovens, algumas vistosas, muito maltraçadas, emporcalhadas, demonstrando terem perdido muitas noites. Olhares lassos, o corpo pegajoso. A autoridade dirigiu-se a um dos quartos. Quiseram vedar-lhe a entrada. Ali só podiam penetrar os associados ou os componentes da seita, após os salamaleques do estilo, rezas e quejandas esquisitices de feitiçaria... Os visitantes não se submeteram às exigências, e, embora olhados de soslaio, como intrusos, foram invadindo os aposentos dos deuses... Lá estava, repimpado, ridículo o santo Homolu, deus da bexiga, e outros respeitáveis, tais como São João, São Jorge etc. Oxalá também se encontrava naquele antro de perversão e ignomínia, em que se respirava uma atmosfera de nojo e asco, de repugnância e mal-estar. Cabaças, cuias, velas acesas, todos os apetrechos ignóbeis da seita bárbara enchiam o quarto e lhe emprestavam um aspecto infernal. Nas salas estendiam-se camas e cadeiras, esteiras, mesas com comidas etc. O pai do terreiro é o velho Samuel, de cerca de 60 anos de idade, a quem os presentes tratam com respeito verdadeiramente irritante. E tudo isso em plena capital às barbas da polícia! Quando o atabaque estronda, na cadência dos seus toques guerreiros, ora surdo, ora estridente, as cabeças viram... Um dos presentes, de repente, vai se sugestionando ao som dos clangores estranhos como vindo de além túmulo e começa a rodar, a rodopiar, aos solavancos, até que exausto cai, quase sem sentidos. Conduzem-no, então, para uma das camas. De preferência o espírito se encosta a mulheres. E assim dias e noites, vai, sucessivamente, pervertendo velhos e moços, mulheres e

crianças, cuja educação não lhe permite reagir à influência da seita perniciosa e proibida pela polícia de costumes. A diligência de ontem foi coroada de êxito, mas deve ser seguida de outras, nos demais distritos. (RAMOS, 1940, p. 138-139).

E a degradação pública das religiões de matriz africana prosseguem em outros veículos de comunicação:

*Diario da Bahia* (Bahia, 10-1-1929): *Nas baixas esferas do fetichismo — A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de "mocambos e candomblés" — O baixo espiritismo vai fazendo cada dia maior número de vítimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprováveis como a Bahia. São práticas fetichistas, oriundas das tradições africanas para aqui transplantadas com a escravatura. Este fetichismo, associado aos processos deturpados do espiritismo e da magia negra, é praticado nos candomblés que se acham espalhados por todos os recantos escusos da cidade, zombando continuamente da vigilância policial, que, apesar de pouco eficiente, tem surpreendido em flagrante mais de uma dessas estranhas associações, funcionando, tarde da noite, em antros nauseabundos e de aspecto horripilante. A polícia de costumes deve organizar patrulhas a fim de surpreender esses antros de perdição chamados "candomblés", prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa indústria de exploração à ingenuidade e à ignorância das almas fracas. É preciso pôr um termo a essas práticas deponentes do nosso estado geral de cultura.* (RAMOS, 1940, p. 140-141).

As “batidas” policiais são festejadas pela imprensa e a riqueza dos detalhes nos brindam com um excelente material de estudo sobre o comportamento da nossa sociedade perante as religiões afro-brasileiras:

*A Tarde* (Bahia, 19-4-1932): *Um candomblé é varejado — Entre os objetos apreendidos uma camisa de rendas e duas gaitas — De quando em quando, a polícia inicia a campanha contra os candomblés, prendendo quantos "pais e mães de santos" encontre na sua frente, e apreendendo toda sorte de bugigangas, que são mandadas para o museu do Instituto Histórico. Nas primeiras semanas os candomblezeiros tomam medidas acautelatórias. Escondem os seus "pejis", as suas vestimentas de penas, os seus arcos e flexas, os seus casirés, os seus atabaques. Passada, porém, a onda, voltam mais ousados. Em todas as encruzilhadas são encontrados vários "despachos", e não falta zona em que se não ouça quer de dia, quer de noite, o som rouco dos batuques... Ontem à noite, o comissário Bastos Filho resolveu dar uma batida em toda a zona da Lucaia, no Caminho do Rio Vermelho. As queixas dos moradores daquele local contra a música infernal dos "pais de santos" que por ali pululam, eram quase diárias. E a autoridade não perdeu tempo. Cercada a casa do conhecido candomblezeiro Virgílio Vieira, a polícia encontrou vários objetos do "rito". A mulher de Virgílio, a doméstica Maria Emilia, vendo a autoridade, caiu de "chilique" no chão. O "santo" se havia apoderado da mulherzinha, que, batendo uma vela no chão, disse em altas vozes: — "Há de acabar toda a raça"... Em vista disto, o comissário Bastos Filho deu voz de prisão aos feiticeiros, levando-os para a*

delegacia da 1ª circunscrição. Foram apreendidas várias bugigangas, dentre as quais destacamos a sereia. Foram apreendidos também o cabelo de xangô, uma pedra com forma de coração, uma garrafa de mel de abelha, oito pratinhos de barro com farofa de azeite de dendê, açaás, peixe e efó, uma terrina com duas argolas de metal, uma cabaça com feijão, um colarinho, uma camisa de rendas com as iniciais M. J. O., e duas gaitas. (RAMOS, 1940, p. 142).

*A Tarde* (Bahia, 22-3-1929): *Em plena macumba — "Pai Quinquim" está no xadrez — Com roupas femininas, o feiticeiro dançava e cantava num círculo de mulheres seminuas — A 2ª delegacia auxiliar iniciou forte campanha contra a cartomancia e o fetichismo. Para começar, o delegado Aristides Mendes determinou que os seus auxiliares cercassem, ontem à noite, o terreiro de "Pai Quinquim", à Baixa das Quintas. Inúmeras eram as queixas dos moradores locais, contra aquele feiticeiro. À noite, aquela via pública transformava-se num verdadeiro inferno. Os vizinhos não podiam dormir, perseguidos pelos toques bizarros dos batacupés. Eram quase 24h quando o tenente Vergne, policial da 2ª delegacia auxiliar, seguido de agentes, chegou ao ponto referido. De dentro de uma casinha, escondida entre matos, ouvia-se o som de uma música estranha e dissonante. Era o terreiro do "Pai Quinquim". Mal terminavam elas a desconchavada cantarola, a voz da autoridade se fez ouvir. Estavam todos presos. A mulher de cor mestiça fingia-se acometida de uma síncope. O tenente Vergne foi ao seu encontro. E com espanto notou que era um homem vestido de mulher! O "Pai Quinquim" havia se transformado... Apreendidos os utensílios utilizados, foi preparada a "canao". O pessoal marchou, cabisbaixo, com as vestimentas carnavalescas... O "Pai Quinquim" conservou também a sua roupa de "mãe de santo". Depois de interrogá-lo, o delegado Aristides Mendes mandou trancafiá-lo no xadrez. O fotógrafo da *A Tarde*, a fim de não perder aquela oportunidade, pediu ao "Pai Quinquim" uma pose. E ele prontamente preparou-se para a nossa objetiva, dizendo: — Deite no seu jornal, que me chamo Joaquim Paterno. (RAMOS, 1940, p. 143-144).*

Em Sergipe, Mandarino (2007, p. 130) destaca que no período de maior repressão aos cultos de origem africana, na transposição do governo entre Eronides de Carvalho e Augusto Maynard, não são encontrados registros jornalísticos sobre perseguições a cultos afro-brasileiros. Só a partir do final da década de 1940 e durante a década de 1950 é que são encontradas notícias de jornais sobre a posição da sociedade sergipana em relação a tais cultos:

[...] Diário de Sergipe, julho de 1949 [...] durante as rondas noturnas nas festas de São Pedro, a inspetoria de segurança [...] desenvolveu grande atividade, no tocante a repressão de armas e ao jogo de azar. Os policiais desta sub-repartição percorreram todos os bairros da cidade, não consentindo a prática de macumbas, torés, festejos de "santos" [...]. (MANDARINO, 2007, p. 130)

O Nordeste, de 29 de novembro de 1950. [...] Uma infeliz criancinha, com um ano de idade, presumivelmente encontrada embaixo da ponte de Dona

Candinha, nas proximidades do 18 do Forte, sem vida, vestidinha de seda e sapatinho de lã, tendo um lenço sobre a cabecinha, envolvendo o queixinho, a sua barriguinha apresentava uma costura, pois haviam extraído seus intestinos e substituído por cédulas eleitorais, farofa de azeite de dendê, outras iguarias cada qual a mais misteriosa na sua miscelânea, formando assim um “despacho” como é vulgarmente conhecida na língua dos macumbeiros. A infeliz criancinha teria sido adquirida em forma de dinheiro, sendo sua morte lentamente na proporção que seus intestinos iam sendo retirados para colocar-se as chapas eleitorais, processo misterioso que levaria a vitória, o candidato autor intelectual da macumba de comum acordo com a macumbeira! (MANDARINO, 2007, p. 199)

O Correio de Aracaju, 29 de novembro de 1950. [...] Outra menor, com sete anos de idade, mais ou menos, que também frequentava o Candomblé, com intuições de vidente, também desaparecera misteriosamente, enquanto a sua mãe, a verdureira enlouquecera, encontrando-se segundo consta e que nos foram prestadas, no psicopata! Senhor Deus, misericórdia!! (MANDARINO, 2007, p. 200)

Nordeste, 4 de dezembro de 1950. [...] Quando um homem público penetra no Covil do candomblé para resolver problemas que se relacionam com a sua vida pública e privada [...] esse cidadão só pode ser considerado uma entidade decaída e por isso mesmo vencido pelo vício, a corrupção, o ambicionismo desmedido e outros defeitos que corrompem irremediavelmente o ser humano, quando já desprovido de qualquer sentimento cristão, entrega-se completamente à prostituição. [...] Sergipe nunca foi, não é e não será um Covil do candomblé e de assassinos e bandidos! (MANDARINO, 2007, p. 202).

Mais uma vez resta evidente que as notícias de jornais da época, assim como já descrito antes, quando falamos sobre as principais acusações que levaram às perseguições aos cultos de origem africana no nosso país, transitavam entre a acusação de ilegalidade das práticas religiosas, seu caráter anormal ou doentio e amoral. Talvez na atualidade não tenhamos um quadro diverso do século passado, é sobre o contexto atual de interação entre a sociedade, as outras religiões e o sistema de justiça e os cultos de matriz africana em nosso país que discorreremos a seguir.

## **2 INTERAÇÕES ENTRE O SISTEMA DE JUSTIÇA E OS CULTOS DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL**

Raros foram os estudos desenvolvidos em nosso país sobre as influências de teorias sócio-antropológicas e psicológicas relativas à magia e à religião sobre a criação das leis e sobre as decisões judiciais (BARRETO, 1972; SCRHITZMEYER, 2004; FERRETTI, 2004).

Barreto (1972), professor de Direito e Promotor Público, considerado por alguns como defensor do curandeirismo (QUEVEDO, 1979), advogou pela modificação da lei que proibia o exercício do curandeirismo, defendendo a tese de que os curandeiros deveriam se submeter à verificação científica das suas faculdades parapsicológicas, de modo que seriam liberados aqueles que possuíssem realmente alguma faculdade parapsicológica, como colaboradores e sob controle da Medicina.

Schritzmeyer (2004), parte sua análise de duas questões básicas: 1) inicialmente, ela quer saber se houve e quais foram estas influências ao longo do século XX; 2) depois, procura razões para explicar por que determinados paradigmas antropológicos do final do século XIX e início do XX influenciaram e continuam a influenciar o universo jurisprudencial brasileiro, mesmo diante de toda atualização da produção antropológica nos últimos anos do século passado e início deste.

Selecionando para exame aprofundado sete casos sobre curandeirismo entre os mais citados Schritzmeyer (2004), constata que a maioria deles correu na segunda metade do século XX, tiveram geralmente como réus presidentes ou diretores de centros espíritas e terreiros (médiuns - pais-de-santo e espíritas), e que, embora algumas práticas de curandeirismo que foram condenadas podem ser consideradas equivalentes a algumas exercidas por padres, pastores e sacerdotes de outras religiões (exorcismos, imposição de mãos, uso de água na cura de doenças etc.), mas a acusação de curandeirismo não costuma recair sobre eles. Segundo a autora, quase todos os acusados eram de São Paulo, o que a leva a sugerir que os processos de outros estados raramente tiveram novo julgamento e que a jurisprudência produzida no Sudeste deve ter influenciado bastante o julgamento de casos ocorridos em outras regiões.

A leitura de *Sortilégios de saberes* nos leva à conclusão de que, embora no Brasil as práticas curativas que extrapolam os ditames da medicina oficial sejam ilegais desde o Código Penal republicano (1890), o enquadramento de ações na categoria curandeirismo depende de uma série de atributos do réu e da ação e do seu enquadramento como religião ou magia. Não é por acaso que hoje um psicólogo clínico que usar técnicas xamânicas pode ser impedido pelos conselhos de Psicologia de apresentá-las como científicas, mas dificilmente vai ser processado por “curandeirismo”, pois, em última análise, esse “rótulo” parece incompatível com a sua formação universitária. Os textos-doutrinários e casos analisados na obra mostram que, na segunda metade do século XX, a ilegalidade de ações mágico-religiosas era facilmente afirmada quando praticadas por não cientistas (curadores, médiuns) e que réus acusados de curandeirismo podiam ser condenados, mesmo quando a melhora do cliente era conhecida ou quando se tinha conhecimento de que o doente também não seria curado se tratado pela medicina oficial. Mostram também que, para uma pessoa ser condenada por

curandeirismo, não era preciso ser acusada de “extorquir dinheiro” ou, como ocorreu no caso de Amélia Rosa (tratado por nós em *Pajelança do Maranhão no século XIX*), ser responsável por lesões corporais graves apresentadas pelo cliente. O curandeirismo foi severamente combatido porque foi encarado como ignorância, como uma nódoa a ser apagada o quanto antes da nossa história e para ser assegurado o monopólio da medicina científica (ou dos médicos). (FERRETTI, 2004, p. 101).

Na mesma linha Maggie (1992), ao estudar os processos de acusados de curandeirismo e exercício ilegal da medicina no início do século XX, diz que os processos são instrumentos bons para pensar a regulamentação da acusação e do aprisionamento dos “feiticeiros” e, como processos inquisitoriais, socializadores de práticas individualizantes e particularizantes, o foco não é a crença, “mas pessoas específicas que *praticam o mal*” (MAGGIE, 1992. p. 31, grifo no original).

A crítica que Schritzmeyer (2004) faz é que os textos doutrinários, pareceres e decisões de tribunais superiores publicados entre 1900 e 1940, referentes a julgamentos de curandeirismo, charlatanismo e exploração da credulidade pública<sup>10</sup>, frequentemente se embasavam em teorias sócio-antropológicas ainda discutidas na Europa e quase sempre reinterpretadas e adaptadas criativamente ao contexto brasileiro. Mas, a partir dos anos 40, o quadro muda e tais teorias parecem ter-se cristalizado para o sistema de justiça brasileiro, ficando as novas produções da Antropologia internacional e mesmo nacional à margem dos debates que chegavam aos tribunais.

Para Schritzmeyer (2004) este descompasso pode ter duas origens: 1) advém do desconhecimento por parte dos intérpretes e aplicadores da lei, dos novos paradigmas antropológicos, uma vez que o impacto das teorias sócio-antropológicas na formação de profissionais do Direito parece ter sido mais intenso no final do século XIX e início do XX do que nas décadas seguintes, quando ocorreram alterações no conteúdo curricular dos cursos jurídicos e mudaram o perfil e as expectativas dos corpos docente e discente que talvez se tenham tornado mais técnicos e burocratas da lei do que cientistas e pesquisadores de seus conteúdos e alcances; e 2) se, conhecedores dessas mudanças, resulta da opção consciente dos operadores do sistema judicial em desconsiderá-las, pois é possível que os novos referenciais

---

<sup>10</sup> Este foi o objeto da dissertação de mestrado da autora, intitulada “Sortilégio de Saberes: Curandeiros e Juizes nos Tribunais Brasileiros (1900-1990)”, apresentada em 06 de setembro de 1994 ao PPGAS da FFLCH-USP (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo), sob a orientação da Professora Dra. Paula Montero. Nesta pesquisa a autora analisa os pressupostos que nortearam os julgamentos de casos envolvendo acusações de curandeirismo encaminhados a instâncias superiores (julgados mais de uma vez) e mostra como os juizes lidaram no início de século XX com a liberdade de culto, garantida pela Constituição republicana, e, ao mesmo tempo, com a restrição a algumas práticas “mágico-religiosas” (freqüentes nas religiões mediúnicas) com base no Código Penal de 1890 e como interpretaram e aplicaram a legislação posterior aos casos de curandeirismo.

antropológicos, ao contrário dos da virada do século, não correspondessem mais às exigências de controle e contenção sociais almejados pela ordem jurídico-política pós 1940, o que explicaria sua exclusão de textos doutrinários e de fundamentações jurisprudenciais.

A dicotomia magia-religião que fundamentou o pensamento dos juízes nos casos analisados, embasou também uma classificação etnocêntrica de terreiros e de denominações religiosas afro-brasileiras, usada por órgãos de segurança, instituições que atuam na área de saúde pública e na área acadêmica, que foi às vezes reforçada ou inspirada no discurso de pesquisadores que lutaram contra a perseguição aos terreiros e pela valorização da cultura negra, como é o caso de Ulisses Pernambucano e Roger Bastide. (FERRETTI, 2004, p. 101).

Maggie (1992) explica que os mecanismos reguladores criados pela República foram fundamentais para a conquista do status de religião. Ao atuar de forma seletiva na identificação dos “feiticeiros”, delimitou a “magia maléfica” e a “magia benéfica”, o que serviu para colocar alguns cultos fora do alcance da polícia e da Justiça.

Ferretti (2004) trata da severa perseguição a pajés e curadores na segunda metade do século XIX no Maranhão, e toma como seu objeto de estudo o caso de Amélia Rosa, acusada em 1876 de estar fundando uma nova religião denominada “pajé” e processada em 1877 por “sevícias” em uma escrava que a procurou em busca de tratamento.

## **2.1 NATUREZA E EXTENSÃO DA EXPERIÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COM A INTOLERÂNCIA NA ATUALIDADE**

A intolerância às religiões de origem africana é considerada uma das faces do racismo brasileiro e deste modo, assim como o racismo, que apesar de ter sido alçado a crime imprescritível e inafiançável na Constituição de 1988, resiste ao tempo e agride de morte o nosso processo de democratização. Dados da realidade que apresentaremos adiante, nos autorizam a afirmar a existência de um verdadeiro hiato entre os direitos constitucionalmente deferidos e o cotidiano de violações de direitos que vitimizam os templos e os ministros religiosos afro-brasileiros. (SILVA Jr., 2007, p. 315)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Silva Jr. (2007, p. 315) ressalta que em São Paulo não é assegurada a imunidade tributária aos templos de candomblé, que os ministros afro-religiosos não conseguem obter inscrição no sistema de seguridade social na qualidade de ministros religiosos e que os cartórios se recusam constantemente a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé. Além disto, que são frequentes as denúncias de invasão a templos praticadas por agentes de segurança pública, sem mandado judicial e a qualquer hora do dia e da noite. Os

Se Schritzmeyer (2004) já havia demonstrado a frequente associação feita pelo judiciário entre os delitos de curandeirismo e charlatanismo e as práticas religiosas de origem africana, vistas como insalubres, bárbaras e primitivas no início do Século XX, agora no Século XXI, para Silva (2007, p. 10) o quadro não é diferente. O autor considera que se os casos de intolerância contra os cultos de origem africana no Brasil eram tidos como coisa do passado, na atualidade eles ainda devem ser vistos como um grave problema, pois se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as frequentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil. Outro aspecto levantado pelo autor é o das reações a estes casos, que se antes ocorriam em casos isolados e a partir o empenho individual de algumas vítimas, nesta nova fase as reações aos atos de intolerância dão espaço para a abertura de processos criminais tanto por pessoas físicas ou jurídicas, como associações de defesa de direitos, quanto por instituições públicas, como o Ministério Público por exemplo.

Assim, Silva (2007, p. 10), partindo de informações publicadas na imprensa e em trabalhos acadêmicos, sistematiza e classifica os casos de intolerância contra os cultos afro-brasileiros na atualidade e nos dá uma ideia da sua natureza e extensão: 1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Casos representativos de cada uma destas categorias são apresentados por Silva (2007, p. 10) no seu trabalho. Sobre a primeira, os ataques feitos no âmbito das práticas rituais das igrejas neopentecostais e de seus meios de divulgação e proselitismo, para o autor têm como ponto de partida uma teologia assentada na ideia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas. Essa teologia impregna não só os sermões e pregações feitos nas igrejas, mas, também os programas religiosos de rádio, televisão e

---

programas religiosos televisivos, principalmente os ligados a igrejas neopentecostais ridicularizam, satanizam e desqualificam as religiões afro-brasileiras, incutindo o preconceito e a intolerância religiosa e induzindo os telespectadores a discriminarem essas religiões e os seus membros. Assim se perpetua a ideia de que os cultos afro-brasileiros não são religião e junto com este preconceito vêm as violações e negações de direitos a esta parcela da população.

internet, bem como livros, jornais, revistas e folhetos produzidos por elas. Ressalte-se que o autor centra sua pesquisa nos atos de intolerância advindos dos neopentecostais, mas, consideramos que outros cultos cristãos, como os católicos também são responsáveis por diversos ataques desqualificadores contra os cultos de origem africana em seus cultos e programas de televisão, nós mesmos já presenciamos tais situações.

O panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque, sobretudo a linha ou categoria de Exu, que foi associada inicialmente ao diabo cristão e posteriormente aceita nessa condição por uma boa parcela do povo-de-santo, principalmente o da umbanda. No interior das igrejas neopentecostais são frequentes as sessões de exorcismo (ou “descarrego”, conforme denominação da Igreja Universal do Reino de Deus – Iurd) dessas entidades, que são chamadas a incorporar para em seguida serem desqualificadas e expulsas como forma de libertação espiritual do fiel. (SILVA, 2007, p. 11)

Sobre a segunda classificação, agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros, o autor relata que “os membros das igrejas neopentecostais muitas vezes invadem terreiros visando a destruir altares, a quebrar imagens e a ‘exorcizar’ seus frequentadores, o que geralmente termina em agressão física.” (SILVA, 2007, p. 12).

No Rio de Janeiro, umbandistas do Centro Espírita Irmãos Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd situada ao lado desse Centro, na Abolição. Uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola, no bairro do Irajá, foi mantida por dois dias em cárcere privado numa igreja evangélica em Duque de Caxias, com o objetivo de que esta renunciasse à sua crença e se convertesse ao evangelismo. Em Salvador, [...], uma iniciada no candomblé teve sua casa, no bairro de Tancredo Neves, invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa [...] Em São Luís, capital maranhense, alguns fiéis da Assembleia de Deus residentes no bairro acusaram os chefes do Terreiro do Justino, localizado na Vila Embratel, de sequestro de um bebê, filho de um casal de frequentadores da igreja que residia na vizinhança. Acreditavam que o bebê teria sido raptado para ser sacrificado nos ritos do terreiro. [...] O terreiro, fundado há 104 anos, é um dos mais antigos da cidade e vem sofrendo pressões por parte dos evangélicos do bairro para que seja transferido dali. [...] Uma mãe-de-santo da Cidade Tiradentes em São Paulo reclamou de um carro de som, contratado por uma igreja neopentecostal das imediações, que parava ou circulava insistentemente em frente ao seu terreiro para anunciar em alto volume as “sessões de descarrego” realizadas na referida igreja. (SILVA, 2007, p. 12-14).

A terceira categoria, ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços, Silva (2007, p. 14), é exemplificada com os seguintes casos:

Durante uma festa de Iemanjá ocorrida na praia do Leme, Rio de Janeiro, neopentecostais pregaram contra a cerimônia com auxílio de alto-falantes e destruíram os presentes ofertados à entidade, associada ao mar. O mesmo ocorreu durante uma festa de erês (entidades infantis) realizada na Quinta da Boa Vista, quando os neopentecostais quebraram imagens e queimaram roupas de santo. [...] A revitalização do Dique do Tororó, que incluiu a instalação de esculturas dos orixás pela prefeitura de Salvador, rendeu uma série de críticas das igrejas evangélicas, que condenaram esse ato de “enaltecimento de uma religião diabólica”, “associada ao mal”, que precisaria ser “exorcizada”, segundo sua óptica, e não homenageada pelo poder público. [...] A diretora de uma escola, no bairro de Stella Maris, teve de mandar apagar a figura do orixá Ogum que havia em um painel artístico situado naquele edifício escolar por pressão dos pais evangélicos cujos filhos estudavam ali. Em São Paulo, agressões à estátua de Iemanjá, na Praia Grande, como tentativa de depredação, têm sido registradas. [...] uma mulher que por trajar um turbante branco, típico dessas religiões, foi expulsa do ônibus em que viajava na zona norte da cidade carioca. (SILVA, 2007, p. 14-15).

A quarta classificação das ofensas, ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras, Silva (2007, p. 15):

No Rio de Janeiro, por influência das igrejas neopentecostais, houve um esvaziamento da bateria mirim da “Toca o Bonde – Usina de Gente”, uma organização não governamental que ensina música às crianças e jovens carentes moradores em algumas comunidades da região de Santa Teresa. Os pais evangélicos retiraram seus filhos da ONG alegando que o samba está vinculado ao “culto do demônio”. Nessa óptica, escola de samba é, portanto, “escola do capeta”. [...] Uma outra face da desqualificação de tais símbolos é, paradoxalmente, a sua “incorporação” nas práticas evangélicas, porém dissociando-os de sua relação com as religiões afro-brasileiras. Assim, surge a capoeira de Cristo, evangélica ou *gospel*, em cujas letras não há referências aos orixás ou santos católicos. O I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos aconteceu em 2005, em Goiânia, e o tema escolhido foi “Deus – o verdadeiro ancestral da capoeira”. [...] Outro exemplo é o “acarajé do Senhor”, feito por mulheres evangélicas que querem dissociar esse alimento das religiões afro-brasileiras (o acarajé é uma comida votiva de Iansã) e da imagem das baianas que tradicionalmente o comercializam vestidas com suas saias brancas e colares de conta (guias), uma indumentária típica dos terreiros e conhecida nacionalmente. [...] Uma coordenadora pedagógica evangélica de Belfort Roxo, Rio de Janeiro, protestou junto à editora alegando que o livro fazia apologia das religiões afro-brasileiras e que não seria adotado em sua escola, onde a maioria dos alunos e professores, segundo ela, era evangélica. A mesma coleção também gerou protesto na Câmara da cidade de Pato Branco, Paraná, onde um vereador e pastor evangélico denominou a obra de “livro do demônio” e pediu a cassação da coleção. (SILVA, 2007, p. 15-17).

Na quinta classificação, Silva (2007, p. 17) insere os ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos. Para o autor o crescimento da bancada evangélica e de seus aliados nas casas legislativas e no executivo, fez com que a intolerância aos cultos de origem africana se refletisse ou se amparasse também no campo da representação política e no poder dele decorrente, de modo que é possível identificar políticos evangélicos propondo e executando ações contrárias ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.

No Rio Grande do Sul, por pressão desses políticos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais tem sido acionado na tentativa de coibir os sacrifícios rituais do candomblé. Um parágrafo específico do Código, que não foi aprovado por pressão dos religiosos afro-brasileiros, vedava a realização de cerimônia religiosa que envolvesse a morte de animais. Ainda assim, com base na interpretação do Código tem sido possível ações judiciais contra sacerdotes afro-brasileiros, como ocorreu com a mãe-de-santo Gissele Maria Monteiro da Silva, de Rio Grande, condenada a trinta dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro. (SILVA, 2007, p. 17).

Por último, o sexto aspecto da intolerância experimentada pelos cultos de origem africana no Brasil, segundo Silva (2007, p. 18-24) são as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras e de seus aliados às ofensas. Para o autor estas reações que eram quase insignificantes há duas décadas têm crescido, mas ainda estão muito longe de representarem um movimento articulado que faça frente à organização dos evangélicos, como demonstraram as classificações anteriores, quando ficou claro que eles utilizam estrategicamente os meios de comunicação e os poderes legislativo e executivo para alcançar os seus objetivos.

Inicialmente essa reação se fez em forma de protestos como o do deputado estadual e umbandista Átila Nunes, que em 1981 solicitou ao então ministro da justiça Ibrahim Abi Ackel providências sobre o tema. No final dessa mesma década, Edir Macedo foi processado pelo Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros por vilipêndio a culto religioso, calúnia e difamação, o que ocasionou uma breve contenção na intensidade dos ataques nesse período. A trégua durou pouco, pois em meados dos anos de 1990 a agressão a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, feita por um bispo da Iurd durante um programa televisivo, fato que ficou conhecido como o “chute na santa”, motivou uma reação de vários segmentos da sociedade brasileira, colocando essa igreja neopentecostal numa situação difícil. (SILVA, 2007, p. 18).

Além das reações políticas, como os fatos históricos descritos acima, Silva (2007, p. 19-24), identifica reações na forma de impetração de ações judiciais, seja por religiosos de cultos de origem africana ou por seus parceiros, associações, Ministério Público, entre outros.

A Bahia é o Estado onde existe atualmente um número maior de casos registrados de reação. Segundo levantamentos publicados por um jornal (A Tarde), nos últimos sete anos foram registrados quase duzentas reclamações e processos, os quais englobam, entre outras, ações por difamação contra sacerdotes evangélicos e seus seguidores (e também contra alguns padres) por afirmarem publicamente serem as religiões afro-brasileiras demoníacas, distribuírem folhetos com esse conteúdo (geralmente em festas públicas de orixás), apresentarem programas na televisão vilipendiando símbolos dessas religiões ou atacarem terreiros e seus membros. Nesses processos, o Ministério Público tem tido uma atuação importante, embora a lentidão das varas judiciais criminais, para onde os processos são enviados, desestimele uma ação sistemática por parte das vítimas. (SILVA, 2007, p. 19).

Para Silva (2007, p. 19-24), essas reações na esfera jurídica expressam o surgimento de movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras e a consolidação do que vem sendo chamado de advocacia de combate (ADAMI, 2007). Mas, verificamos que, diferentemente das demais classificações, esta não expressa um dos tipos de ataques às religiões afro-brasileiras, mas, justamente o oposto: as formas de defesa.

Desse modo, acreditamos que há uma deficiência na classificação de Silva (2007, p. 10), que poderá ser suprida ao ampliarmos a sua análise e ao considerarmos que dessas reações públicas aos casos de intolerância, sobretudo as judiciais, podem emergir um novo tipo de ofensa: os ataques à liberdade de culto e de crença, à preservação da cultura e da memória dos afroreligiosos, provenientes diretamente de ações ou omissões do poder público e dos seus órgãos, em especial do Poder Judiciário. Esta é uma das nossas propostas de reflexão.

Além disso, o autor, em sua pesquisa, lista uma série de casos judicializados que tiveram sucesso no país: i) o caso Mãe Gilda e herdeiros x Igreja Universal do Reino de Deus; ii) o caso Ministério Público da Bahia x Programa “Ponto de Luz”, da Igreja Universal do Reino de Deus; iii) o caso Ministério Público de São Paulo x Programas “Sessão de Descarrego” e “Mistérios”, entre outros, da Rede Record, Rede Mulher e outras; iv) o caso Ministério Público da Bahia x livro “Orixás, Caboclos & Guias”, do bispo Edir Macedo e outros (SILVA, 2007, 19-22), mas, não destaca os casos malsucedidos, onde os direitos dos religiosos afro-brasileiros são negados ou desconsiderados pelo Poder Judicial, e esses casos também são marcantes na história jurídica do nosso país, como destacam, por exemplo,

Pinaud *et al* (1987), Schritzmeyer (2004), Ferreti (2004), que, dentre outros, serão alvo de nossa revisão teórica nesta investigação.

Assim, Silva (2007), em suas pesquisas, identifica que o Poder Judiciário está no alvo dos movimentos afroreligiosos e dos seus parceiros, mas, esquece que a recíproca também é verdadeira: o Poder Judiciário brasileiro tem voltado a sua atenção para as religiões afro-brasileiras e para os seus adeptos. E assim, neste contexto, compreender as especificidades desta relação e principalmente, como o nosso sistema de justiça, particularmente, o Judiciário, é visto pelos crentes de cultos de origem africana, poderá se constituir numa importante contribuição para a melhoria desta relação e do serviço prestado. Acreditamos que algumas das soluções para os problemas apontados anteriormente somente poderão ser devidamente alcançadas a partir do diálogo com aqueles que acessaram o sistema de justiça, receberam dele as respostas para a sua demanda, construíram impressões próprias sobre essa experiência, mas, que poucas vezes tiveram oportunidade de sistematizá-las ou verbalizá-las.

## **CONCLUSÃO**

O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às condições adversas: o sincretismo religioso, as alianças com o poder político, os intelectuais e até mesmo com a polícia, para fugir das perseguições, são alguns dos exemplos que trouxemos neste trabalho.

Refletimos com os nossos referenciais teóricos como elas 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 leis penais, órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Entretanto, desde pelo menos a década de 1960 quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação quando os religiosos neopentecostais, e seguindo os

objetivos deste trabalho, especialmente quando o sistema de justiça e o Poder Judiciário são utilizados como agentes desta desqualificação.

A questão principal da nossa reflexão é que quando falamos em garantia dos chamados direitos étnicos ou direitos de comunidades tradicionais, verificamos que são inúmeros os dispositivos constitucionais, legais nacionais e internacionais e, sobretudo, as políticas públicas criadas nos últimos anos para a proteção dos direitos desses grupos. Desde a Constituição Federal, passando pela Lei Caó (Lei 7.716 de 1989), pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre comunidades tradicionais, até o surgimento da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e a instituição de políticas públicas para comunidades tradicionais, farto é o conjunto de medidas legislativas e executivas criadas para a proteção desses grupos, mas, da mesma forma, grande é a dificuldade de sua implementação no Brasil. Mas, o que verificamos é que, apesar da existência de mecanismos jurídicos de reconhecimento e proteção da liberdade religiosa, estes não são, isoladamente, suficientes para evitar o preconceito e a intolerância aos afroreligiosos. Neste processo de manutenção da dignidade humana dos religiosos afro-brasileiros, de materialização dos seus direitos e de reparação dos danos por estes sofridos diante de gestos de intolerância, surge o Poder Judiciário como um novo protagonista responsável por analisar e julgar essa nova demanda social.

Nos últimos anos, essa atuação judicial específica, voltada para a reflexão sobre as religiões de matriz africana, fez emergir casos emblemáticos, tais como os processos sobre a legitimidade ou não do sacrifício de animais nos rituais religiosos e aqueles que analisaram o cabimento ou não de indenizações por dano moral diante de gestos de violência e intolerância aos religiosos afro-brasileiros foram enfrentados pelos magistrados. Mas, não há ainda nenhum estudo específico e sistematizado sobre tal fenômeno e é justamente isso que identificamos neste artigo, ao voltarmos o olhar para alguns casos recentes ocorridos no nosso país.

Por isso, defendemos aqui, com o auxílio de nossas fontes, que ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, com acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece mais uma vez apostar na capacidade de resistência e de reação das religiões de origem africana a toda opressão que ainda as acomete no século XXI no nosso país. É assim que pensamos que pode ser efetivamente construída uma nação plural, onde as manifestações culturais e religiosas e a memória dos povos que participaram do seu processo histórico de construção é verdadeiramente protegida e valorizada.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Fernando Jose Ferreira. **Em tempo de Solidão Forçada: Epidemia de Varíola, Revolta Popular e Fé em Sergipe Novecentista**. Mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil. Orientador: Maria Inês Cortes de Olveira. Salvador: UFBA, 2002.

BROWN, Diana de G. **Umband; politics of in urbin religions movement**. Ph. D. Disaertation, Department of Anthropology, Columbia University, 1974.

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

CAVALCANTI, Pedro. **As seitas africanas do Recife**. Estudos Afro-Brasileiros: Rio de Janeiro, Ariel, 1935.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo ilustrado da Coleção perseverança**. Maceió: IHGAL, 1974.

\_\_\_\_\_. Histórico da coleção perseverança In **Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano**. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1937.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira. 1967.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano**. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. **Arte ou magia negra?** Relatório apresentado à Funarte, Rio de Janeiro, 1979.

\_\_\_\_\_. **O medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIA, Janaína Couvo Teixeira. Umbanda em Aracaju. Aracaju, UFS. Monografia do curso de graduação em História, 1998.

OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. **Candomblé sergipano.** Aracaju, SEC/CDFB, 1978.

QUEVEDO, Oscar González. O poder da mente na cura e na doença. São Paulo: Loyola Ed. 1972.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro:** etnografia religiosa. São Paulo: Nacional, 1940.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiro do Recife:** um estudo de ajustamento social. Boletim do UNPS. Número especial. 1952.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo, Nacional, 1977.

SANTOS Jr., Humberto Adami. **Advocacia de combate - entrevista com Humberto Adami. Disponível em:** <<http://www.adami.adv.br/informativo/77.asp>>, Acesso em: 17 mar. 2013.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégio e saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SILVA, Anaíza Vergolino. **O tambor das flores:** uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp, 1976.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA JR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: EDUSP, 2007.