



**Rachel de Souza da Costa e Oliveira**

**Intolerância religiosa na escola:  
uma reflexão sobre estratégias de resistência  
à discriminação religiosa a partir de relatos  
de memórias de adeptos da Umbanda**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Serviço Social da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Profa. Denise Pini Rosalem da Fonseca

Rio de Janeiro  
Junho de 2014



**Rachel de Souza da Costa e Oliveira**

**Intolerância religiosa na escola:  
uma reflexão sobre estratégias de resistência  
à discriminação religiosa a partir de relatos  
de memórias de adeptos da Umbanda**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Departamento de Serviço Social do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Denise Pini Rosalem da Fonseca**

Orientador

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

**Profa. Estela Martini Willeman**

UNISUAM

**Profa. Stela Guedes Caputo**

UERJ

**Profa. Mônica Herz**

Vice-Decana de Pós-Graduação do  
Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 09 de junho de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Rachel de Souza da Costa e Oliveira**

Graduou-se em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2011. No período de 2010 a 2012, a partir do financiamento de diversas agências, atuou como pesquisadora e extensionista no Núcleo Interdisciplinar de Ações para a Cidadania (NIAC) e no Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Educação em Direitos Humanos (NEDH), vinculados à Escola de Serviço Social (ESS). Atualmente, é assistente social do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo.

#### Ficha Catalográfica

Oliveira, Rachel de Souza da Costa e

Intolerância religiosa na escola: uma reflexão sobre estratégias de resistência à discriminação religiosa a partir de relatos de memória de adeptos de Umbanda / Rachel de Souza da Costa e Oliveira ; orientadora: Denise Pini Rosalem da Fonseca. – 2014.

114 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2014 .

Inclui bibliografia.

1. Serviço social – Teses. 2. Intolerância religiosa. 3. Memória. 4. Umbanda. 5. Resistência social. I. Fonseca, Denise Pini Rosalem da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Serviço Social. III. Título.

CDD: 361

Às crianças de terreiro, por quem nutro  
profunda admiração.

## Agradecimentos

Em mim  
eu vejo o outro  
e outro  
e outro  
enfim dezenas  
trens passando  
vagões cheios de gente  
centenas

o outro  
que há em mim  
é você  
você  
e você

assim como  
eu estou em você  
eu estou nele  
em nós  
e só quando  
estamos em nós  
estamos em paz  
mesmo que estejamos a sós  
*Contranarciso* (Paulo Leminski, 1983)

Agradecer tem se feito tarefa constante no meu processo de amadurecimento e, sobretudo, de valoração da vida. Sou grata aos Outros que vejo, percebo e sinto em mim; aos que contribuíram, pessoal ou institucionalmente, nesta caminhada; aos que me trazem paz, ainda que diante a distância. Aos que compõem vagões cheios de gente, parte do que eu sou e do que gostaria de ser, agradeço imensamente:

Ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio acadêmico e material dispensado à pesquisa. Aos professores Andreia Clapp, Antonio Carlos de Oliveira e Inez Stampa pelo aprendizado diário, mas, principalmente, pela doçura e pela leveza transbordante com que conduzem a produção cotidiana de

conhecimento e as relações no geral. Aos professores Ilda Lopes, Irene Rizzini, Marcio Eduardo Brotto e Rafael Soares Gonçalves pelas valiosas contribuições no processo de mestrado; aos queridos funcionários Bruno, Joana e Mariana, pela solicitude e presteza com que atendem ao corpo discente; bem como aos alunos das disciplinas em que atuei na modalidade de estágio docência. Muito obrigada pelo carinho e pela receptividade de sempre. Aprendi absurdamente mais com vocês do que vocês comigo!

À minha amada orientadora Denise Pini Rosalem da Fonseca, com quem aprendi lições que vão para muito além da teoria; Brilhante pesquisadora, mas, sobretudo, ser humano admirável e coerente. Agradeço a Deus por ter tido o privilégio de realizar o presente trabalho em sua companhia. Obrigada por tudo!

Às queridas Estela Martini Willeman, Stela Guedes Caputo e Andreia Clapp Salvador pela disponibilidade na participação da Banca Examinadora, como também pelo olhar atento e carinhoso à minha pesquisa, que se cruza e se inspira nas suas;

À Casa do Perdão e ao Templo Espírita Flecheiro Cobra Coral e, claramente, aos seus frequentadores, por terem aberto suas portas, seus corações e suas memórias a fim da realização deste estudo – construído coletivamente. Especialmente à Mãe Flavia Pinto, Pai Marco do Tecaf, Espírito, Xangô, Bonita, Guerreiro, Atoto e Sereia, colaboradores da pesquisa, que me emocionaram – tantas vezes – em campo e no processo de elaboração da parte escrita. A todas as apaixonantes crianças frequentadoras de ambos os espaços;

Ao Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Educação em Direitos Humanos, onde as reflexões tiveram início. À professora Miriam Guindani e aos pesquisadores-amigos do núcleo que marcaram este tempo tão bom;

À mamãe (Elizabeth Costa) e ao papai (Sergio Oliveira) por representarem absolutamente tudo de mais precioso que tenho na Terra. “É bom saber que existe amor assim”. Amo muito vocês!

À minha família (primos, tios, padrinhos, avós, cachorros, papagaios) que vibram com as minhas conquistas como se fossem suas – e são mesmo;

Às irmãs que eu pude escolher Bianca Bastos dos Santos, Carolina Mendes, Caroline Pereira, Clara Castellain, Fernanda Neves, Mariana Abreu e Marina Mendes, com quem divido, desde sempre e para sempre, todas as angústias e as alegrias desta vida! Obrigada por ajudarem a manter a minha (in)sanidade mental! Amo vocês.

Aos melhores presentes que a UFRJ me trouxe Ana Beatriz Costa, Bárbara Lucas, Gizele Martins, Glaucia Schuabb, Helena Piombini, Irwing Brasil, Licya Costa, Livia Sales, Lucas Muniz, Lucas Rangoni, Nathalia Amarante e Raquel Reis, com quem compartilho muito mais que aspirações profissionais, mas a vida. Só amor por vocês;

Às coisinhas mais lindas da PUC inteirinha Ana Paula Jordão, Ana Carolina Azevedo, Joyce Ferreira, Keila Garcia, Keiza Nunes, Leandro Duarte, Maria Inês Ribeiro, Michelle da Costa, Monica Simões, Rejane Farias, Vanderlei Rocha e Vanessa Pontes – um todo vulgarmente conhecido como a MELHOR TURMA do mundo; às pretas lindas e divas Jussara Lopes e Rosane Nunes com quem aprendi muito e cotidianamente; e à super-hiper-ultra-blaster-amiga-irmã Grazielle Felício, que, certamente, levarei para o resto das minhas vidas. Amo você!

A todos os amigos que o movimento espírita me trouxe. Aos comeerjianos, que me ajudam a voltar ao eixo sempre que necessário, aos Tarefeiros que são parte do meu crescimento em todos os sentidos, e, especialmente, às grandes amigas que dividiram comigo, especialmente, as agruras deste processo: Heloisa Lopes, Vanessa Duarte e Lethicia Mallet.

Aos sensacionais encontros que São Paulo me proporcionou. Aos amigos do Fórum de São Roque, especialmente Laídes Marianof, Maristela Oliveira, Tatiane Jimenez e Marcelo Rissi, que ouviram a palavra “mestrado” em todos os dias nos últimos meses (risos). À Andreia Morales que cuida de mim com tanto carinho que ganhou o título de “mamãezinha paulista”. Aos amigos do São Roque Aikido Dojo; às lindas Alyne Fernanda, Lívia Viana e Luiza Cesare – exemplares paulistas da melhor qualidade!

À Deus, fonte que ilumina e fortalece a minha existência.



## Resumo

Oliveira, Rachel de Souza da Costa; Fonseca, Denise Pini Rosalem da. **Intolerância religiosa na escola: uma reflexão sobre estratégias de resistência à discriminação religiosa a partir de relatos de memórias de adeptos da Umbanda**. Rio de Janeiro, 2014. 114p Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem por objeto central as formas de resistência que os adeptos das religiões de matrizes africanas utilizam para enfrentar atos de discriminação religiosa, através do resgate de memórias subterrâneas transformadas em memória coletiva. O que se assume é que a construção desta memória coletiva se fundamenta em experiências compartilhadas no terreiro, a partir da ressignificação das memórias subterrâneas individuais. O objetivo central deste estudo é conhecer e descrever estas estratégias de resistência no ambiente escolar, como uma contribuição à luta pela defesa do direito à liberdade religiosa no Brasil. Adicionalmente, este trabalho descreve os atos de intolerância religiosa narrados pelos colaboradores da pesquisa e identifica as principais redes de proteção e solidariedade por eles apontadas como referências para a resistência. O que se deseja é contribuir com o debate sobre intolerância religiosa nas Ciências Sociais e, particularmente, no Serviço Social, além de corroborar o processo de afirmação da identidade positiva dos adeptos de religiões de matrizes africanas. Em termos metodológicos, este estudo está construído como uma investigação daquelas estratégias, a partir dos testemunhos de oito colaboradores da pesquisa empírica, frequentadores do Centro Espírita Casa do Perdão e do Templo Espírita Caboclo Flecheiro. Estes são templos de umbanda localizados, respectivamente, na Zona Oeste e na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Os colaboradores foram entendidos como coautores deste estudo, na medida em que dos seus relatos de experiências de intolerância religiosa vividas na escola foram extraídos não apenas informações, mas também percepções e interpretações. A seleção dos colaboradores se deu a partir de indicações do líder religioso de cada templo, contemplando os seguintes critérios: pertença na Umbanda desde a infância e

variedade nos papéis sociais dos colaboradores, a fim de compreender como o fenômeno da intolerância religiosa se apresenta diante de diferentes particularidades e contextos. Os testemunhos, disparados pela reação à negação indutiva “Os adeptos da Umbanda não sofrem discriminação na escola. Você concorda?”, oferecem uma série de narrativas sobre vivências de intolerância religiosa, tanto no ambiente escolar, como em outros âmbitos, tais como: vias públicas, mercado, espaço familiar e mercado de trabalho. As principais estratégias de resistência identificadas contemplam uma variedade de opções: desde a afirmação pública de orgulho e apego profundos aos seus preceitos e concepções religiosas; passando pela omissão (silenciamento e invisibilização) como forma de autoproteção, chegando ao enfrentamento aberto e direto. Importa salientar que a pesquisa observou a realidade de dois terreiros que apresentam características comuns, tais como, possuir uma organização política, religiosa e social que embasam a formação de seus adeptos para perceber, interpretar e combater atos intolerância religiosa. Este posicionamento permite fortalecer o sentimento religioso e, a partir da convivência social e política coletiva, possibilita a emersão de memórias de atos discriminatórios, transformando-as em base da luta social ou em acolhimento espiritual. Nesse sentido, compreende-se que os terreiros analisados, sendo associados a movimentos sociais e políticos, são grandes referências no processo de construção de resistência social.

## **Palavras-chave**

Intolerância religiosa; Memória; Umbanda; Resistência social.

## Abstract

Oliveira, Rachel de Souza da Costa; Fonseca, Denise Pini Rosalem da (Advisor). **Religious intolerance in the school: A discussion about resistance strategies to religious discrimination based on the narratives of memories of Umbanda members.** Rio de Janeiro, 2014. 114p. MSc. Dissertation – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The main object of this dissertation is the range of strategies of resistance that members of African matrix religions use to face acts of religious discrimination through the revival of underground memories that are transformed into a collective memory. It is assumed that the creation of this collective memory is based on the shared experiences in the *terreiro* through the re-signification of the individual underground memories. The objective of this research is to reveal and describe these resistance strategies in the school environment as a form of contribution to the struggle for religious freedom rights in Brazil. Furthermore, within this dissertation, research subjects narrate acts of religious intolerance and identify the main networks of protection and solidarity used by them, highlighted as references of resistance. The attempt is to contribute to the debate about religious intolerance in the Social Sciences, particularly Social Work, besides reinforcing the process of statement of positive identity of the members of African matrix religions. In terms of procedures, this research is built on investigation of such strategies, based on the testimonies of eight subjects of the field research who are members of the Centro Espírita Casa do Perdão and the Templo Espírita Caboclo Flecheiro. These are Umbanda temples located in the Zona Oeste and the Zona Norte of the city of Rio de Janeiro, respectively. The subjects are considered coauthors of this research to the extent that not only information, but also perceptions and interpretations, were extracted from their testimonies of experiences of religious intolerance in the school. The selection of these subjects was carried out base on the appointments of the religious leader of each temple, taking into consideration the following criteria: to be an Umbanda member since childhood and to result in a variety of social rolls between the subjects. This was

necessary in order to understand how religious intolerance presents itself in different settings. The testimonials were triggered by the denial of the existence of discrimination through the question: “Umbanda members do not suffer discrimination in school, would you agree?” The answers offer a variety of narratives about religious intolerance in the school, as well as in other social spaces, such as: public spaces, marketplaces, family relations and the job market. The main resistance strategies that are identified cover a range of behaviors: from public display of pride and deep attachment to the religious precepts and conceptions, to omission (silencing and concealment) as a form of self-protection, to open and direct confrontation. It is worth noting that the research took into consideration two *terreiros* that display a common characteristic: having a social, religious and political organization that is the basis for the training of its members to perceive, interpret and combat acts of religious intolerance. This perspective strengthens the sense of religious belonging and, through a collective social and political experience, creates the environment for the memory of acts of discrimination to be revealed and to become the foundation of the social struggle or spiritual refuge. Therefore, these *terreiros*, that are centers of social and political movements, are understood as important references in the process of the construction of social resistance.

## Keywords

Religious intolerance; Memory; Umbanda; Social resistance.

## Sumário

1. Introdução	15
2. Religião e escola: memórias de resistência à intolerância	29
2.1. Intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas: revisitando a História	29
2.1.1. O poder da Igreja Católica	31
2.1.2. A intolerância neopentecostal na atualidade	35
2.2. Escola e religião: produção de violência	38
2.2.1. O ensino religioso no Brasil	41
2.2.2. Os crimes contra o sentimento religioso	46
2.3. Memória e resistência: o encontro do passado com o presente	49
2.3.1. Memória individualmente-coletiva: a importância dos grupos sociais em sua construção e reconstrução	49
2.3.2. Resistência social	54
3. Para entender o campo: uma pesquisa	59
3.1. A primeira tentativa: uma experiência mal sucedida nas redes sociais	60
3.2. O campo da pesquisa e uma pesquisa em campo	62
3.2.1. Aproximação com o campo empírico: construindo a pesquisa	63
3.2.2. Aproximação com os colaboradores: conhecendo os sujeitos	66
3.3. Os colaboradores	68

4. Da memória subterrânea à memória coletiva: descrevendo e analisando	74
4.1. Vivências da intolerância: os registros nas memórias individuais	74
4.2. Estratégias de resistência: ressignificando coletivamente?	83
5. Considerações finais	95
6. Referências bibliográficas	101
7. Anexos	106
7.1. Lei No. 9.982/2000 que dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares	106
7.2. Lei No. 3.459/2000 que dispõe sobre Ensino Religioso na rede pública do Rio de Janeiro	107
7.3. Lei 7437/85   Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985 (LEI CAÓ)	109
7.4. Modelo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	111

# 1

## Introdução

O modo de acesso ao conhecimento das estruturas que conformam historicamente nossos modos de ser no mundo é aquele da vida cultural ativa. Sem história e sem memória, o ser humano cai no esquecimento do seu peculiar poder-saber. A vida espiritual dos povos se define pelos seus modos de vida. A sabedoria humana tem sua gênese no modo de ser dos povos e nações ao longo de suas histórias reais. O conhecimento humano só se desenvolve pela acumulação de potência provinda da combustão do que é vivo e vital na memória do tempo presente (Galeffi [2003, p. 121], apud Machado, 2012, p. 21).

A intolerância religiosa perpassa as histórias de vida e os cotidianos dos indivíduos que não fazem parte de grupos religiosos hegemônicos locais, em quase todos os momentos da História e em quase todas as latitudes geográficas. Apesar de o Brasil ser considerado uma democracia cujo Estado é laico, observa-se que na sociedade brasileira não há equidade na distribuição de poder —e na garantia do respeito— entre os diferentes segmentos religiosos, havendo aqui sido historicamente discriminados, marcadamente, os adeptos das religiões não-cristãs, em particular: as religiões de matrizes africanas e indígenas.

Seja pela sociedade, seja pelo próprio Estado, as religiões de matrizes africanas e seus adeptos foram —e são— historicamente perseguidos no Brasil, sendo sistematicamente desrespeitados e desqualificados em diversos espaços sociais nos quais as estruturas de poder se constroem, se expressam e se reproduzem, dentre eles: a escola.

Porém, os indivíduos ou grupos discriminados foram capazes de criar formas (estratégias) para resistir à desqualificação e à segregação social. Estas formas de sobreviver ao assédio, para *(re)existir* socialmente, a partir de pertencimentos religiosos de matrizes africanas é o que nos ocupará neste trabalho.

O objetivo deste estudo, portanto, é o de —através do resgate à memória ressignificada pelas experiências presentes— conhecer as formas de resistência pelas quais os adeptos das religiões de matrizes africanas se valeram —ao longo de suas trajetórias escolares— frente às expressões de intolerância e

preconceito religioso, com ênfase para os segmentos católico e neopentecostal que —em diferentes momentos históricos e por razões de distintas ordens— atuaram como os principais portadores de discursos e práticas discriminatórias.

\* \* \* \* \*

“Metade espírita, metade católica”, assim defini-me religiosamente durante grande parte da infância e início da adolescência, mesmo quando, na realidade, já havia feito a escolha pelo espiritismo. O momento exato desta escolha, no entanto, não consigo precisar. Talvez —e estas são apenas suposições de quem tenta encontrar no seu passado a chave para questões presentes— por esta não haver sido traumática. No início dos anos 2000, quando minha opção religiosa se sedimentou, o espiritismo já não se percebia como cercado dos tabus, estigmas e preconceitos que o acompanharam desde a sua chegada ao Brasil. Ao menos para mim e para os grupos sociais com os quais eu me relacionava. Que fique claro que não desconsidero a existência de preconceito com o espiritismo e seus adeptos, apenas rememoro como ocorreu a minha própria experiência. Certamente, fatores como raça, etnia, gênero, lugar sócio-espacial, classe e nível de escolaridade influenciam para o acirramento dos preconceitos e das expressões de intolerância e discriminação. Talvez, a minha experiência tenha ocorrido sem traumas pelo meu engajamento em grupos jovens com os quais eu dividia questões e reflexões e, por isso, sentia-me, de certa forma, amparada socialmente.

A palavra *espiritismo* constitui um neologismo criado por Allan Kardec, codinome do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, para denominar o conjunto de princípios filosófico-morais, obtidos através de comunicação mediúnica, ou seja, a comunicação entre seres encarnados e espíritos desencarnados, conjunto este surgido no século XIX. Apesar de não ser aceito pelo movimento espírita organizado, o espiritismo também é denominado por alguns como *kardecismo*, em relação direta com seu codificador (FEB, 2012).

A certeza —hoje obtida através da revisitação da minha história— é a de que construí, junto com a minha família e com o movimento espírita do qual participava, alternativas para lidar com o preconceito que, vez ou outra, se fez



presente no meu processo de amadurecimento pessoal e religioso. O aprofundamento do estudo da doutrina e o sentimento de pertencimento foram, sem dúvida, os pilares fundamentais da posituação e da afirmação da minha identidade de espírita e, sobretudo, de enfrentamento e resistência ante as formas de discriminação presentes na minha trajetória.

Esta rede de relações, somada ao momento histórico e ao lugar — espacial e social— em que cresci, certamente, me protegeram de ataques “mais substanciais”, ou seja: dos potenciais traumas. Os ataques ao espiritismo eram sutis, quase delicados, e geralmente se apresentavam sob a forma de insinuações de que as práticas religiosas do meu grupo estariam associadas às práticas próprias das religiões de matrizes africanas. O curioso é que esta associação era por mim percebida como um grande insulto e, para me proteger, eu a negava veementemente, agindo de acordo ao que me fora socialmente ensinado e por mim aprendido.

Não demorou muito até que, pouco mais tarde, tomei contato com a dura realidade dos discursos de intolerância religiosa, principalmente quando estes se referem às religiões de matrizes africanas. Na universidade eu me percebi presa em uma armadilha que, de um lado estava conformada pela própria área do Serviço Social, que se negava a um aprofundamento da discussão sobre qualquer aspecto que permitisse compreender a lugar social da religião e por outro, pela oportunidade de participar de um projeto de pesquisa do âmbito da Educação em Direitos Humanos<sup>1</sup>, que contribuiu para reorganizar minhas próprias ideias e preconceitos.

No que se refere ao lugar social da religião, durante minha formação fui apresentada a uma perspectiva que se limitava a um debate superficial sobre o papel da Igreja Católica na trajetória do Serviço Social, sem permitir um aprofundamento da discussão sobre o comprometimento ético que preceitos religiosos podem conferir à prática profissional crítica. Eu já havia despertado para este tema pouco tempo antes, em decorrência das discussões travadas no âmbito da disciplina eletiva “Serviço Social e Religião”, frequentada pelo

---

<sup>1</sup> Este projeto, coordenado pela Profa. Dra. Miriam K. Guindani, se deu a partir de iniciativa do Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Educação em Direitos Humanos (NEDH/UFRJ) em parceria com o Programa de Alfabetização de Jovens e Adultos em Espaços Populares (PAJA), ambos programas de extensão vinculados à Universidade Federal do Rio de Janeiro, em resposta a um edital da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, que tinha o intuito de fomentar a criação de núcleos universitários voltados à questão da Educação em Direitos Humanos.

minguado número de dez interessados, em um curso de graduação que normalmente recebe cerca de 45 alunos por disciplina. A disciplina se propunha a apresentar e discutir a relação conflituosa entre religião, política de assistência social e Serviço Social debatendo, superficialmente, a ausência das religiões de matrizes africanas nas ações de assistência religiosa em unidades sócio-educativas. Assistência religiosa é um direito assegurado pela Lei nº 9.982, promulgada em 14 de julho de 2000, através da qual se faculta aos religiosos a prestação de atendimento espiritual em presídios, hospitais e unidade sócio-educativas, desde que estes estejam devidamente credenciados para tanto. Por desconhecer o processo político de credenciamento dos religiosos para a prática da assistência religiosa nestes espaços, a disciplina acabava por não ser capaz de explicar a ausência das religiões de matrizes africanas, podendo apenas apontar para as presenças hegemônicas das igrejas católica e evangélicas nestas unidades. O que se concluía era que, a partir desta ausência, vem ocorrendo práticas crescentes de evangelização e proselitismo, em detrimento da possibilidade real de escolha dos jovens internos à assistência de suas religiões, como prevê a legislação.

Recentemente, o projeto de “Mapeamento das casas de religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro” (Fonseca & Giacomini, 2013), realizado pela PUC-Rio entre 2008 e 2011, demonstrou que uma insignificante porcentagem das casas de axé do Rio de Janeiro estão devidamente legalizadas de maneira a permitir que seus líderes religiosos atuem em conformidade com a Lei 9.982/2000. Esta dificuldade de credenciamento junto à secretaria competente, uma vez que a maior parte dos terreiros não se encontra institucionalizada como tal, impossibilita que seus líderes religiosos tornem-se aptos à prática da capelania, como garante a Lei 9.982/2000.

A pesquisa desenvolvida pelo NEDH/UFRJ, da qual participei, consistia no desenvolvimento de uma experiência-piloto de construção de um desenho metodológico para abordagem e transversalização da Educação em Direitos Humanos em uma turma de jovens e adultos em processo de alfabetização<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A pesquisa piloto se deu em uma turma de jovens e adultos em processo de alfabetização localizada na Associação de Moradores da Vila Residencial da UFRJ no ano de 2011. Contou com a participação efetiva de 08 alunos, embora a turma fosse composta por 12 sujeitos. Em relação ao nível de aprendizagem dos alunos, a professora relatou que a turma era composta de alunos ainda em fase inicial de alfabetização e outros bastante avançados. Segundo ela, mesmo que alguns já tivessem capacidade de serem encaminhados para a rede formal de ensino ao fim de cada semestre, muitos preferiam continuar no programa, em função da criação de vínculo com o espaço de educação, o que foi avaliado como prejudicial à evolução dos alunos, uma vez que eles

Nesta oportunidade, concentrei-me em apurar meu olhar para perceber as manifestações de intolerância religiosa. Estava encantada com a temática, da qual eu seguia me aproximando autonomamente e, em base a isso, eu pensava já conhecer o que encontraria: o preconceito e a discriminação. Mas a realidade se mostrou muito mais contundente do que eu imaginava.

Desde o seu início, o trabalho naquela pesquisa permitiu perceber o quanto a religião norteia a vida dos sujeitos envolvidos no processo educativo. Dentre os alunos havia uma divisão equitativa de pertencas entre as denominações católica e a evangélica, sendo o próprio alfabetizador evangélico. O diário de campo sinalizava com clareza a importância da religião para os atores do processo educativo:

Uma fala, entre outras embaralhadas em meio a tanto a se dizer, chamou a atenção. L., uma paraibana que, depois saberíamos, no auge de seus 75 anos tenta com dificuldade “juntar as letrinhas e ler” (sic), questionou o professor sobre sua religião —mais precisamente se ele era católico. Este tentou, disfarçadamente, ignorar a pergunta, mas a senhora insistiu. Sem saída e com a nova investida da aluna, ele disse que era evangélico. Ela, que depois descobriríamos que também era evangélica, apesar de ser avessa a alguns preceitos da Igreja, feliz com a resposta, disse: “Deus abençoe você. Paz do Senhor! Deus mandou uma benção na escola para eu aprender. Preciso aprender para ler a Bíblia. Qual a sua Igreja?”. Ele responde: “Deus vai colocar em sua boca o que dizer. Sou da Assembléia” (Oliveira, 2012, p. 36).

A partir desse episódio, surgiu uma conversa sobre a fé e os espaços religiosos que ambos freqüentavam.

Em um dado momento, a alfabetizadora que estava se despedindo diz que independente da religião, deve haver o respeito (“Católico, Evangélico, Espírita

---

não avançam no processo de aprendizagem. Daqueles, cinco são mulheres e três homens com idade em torno de 60 anos, moradores da Vila Residencial da UFRJ e de seu entorno. Três alunos são naturais do nordeste e vieram para o Rio em função de casamento, trabalho ou família. Em relação ao motivo que os levaram a parar os estudos, figuraram a necessidade do trabalho ou do casamento, enquanto criança/adolescente, em detrimento do estudo. Houve uma diversidade de respostas no que concerne à pertença racial, consideraram-se “branco” (1), “morena/o” (3), “mulata/o” (2), “branca/o e negra/o” (1) e “misturada/o” (1). Dividem-se religiosamente entre católicos e evangélicos. No que tange à situação trabalhista, a turma se divide entre aposentados, donas de casa e trabalhadores informais (que fazem os típicos “bicos” e/ou não têm carteira assinada). Apenas um aluno, jardineiro da UFRJ, tem a carteira assinada. A renda familiar mensal da turma apresenta uma disparidade significativa, dividindo-a entre as médias de R\$ 3.250,00 e R\$ 500,00. Em relação às questões referentes a concepções de Direitos Humanos, o fator que mais chamou a atenção da equipe foi a relação do preconceito limitado apenas a idéia de racismo. Observou-se, nas falas, embates entre “católicos e evangélicos” e “evangélicos e umbandistas ou candomblecistas”. Demonstraram ainda pouco conhecimento sobre os Direitos Humanos e receio em relação a homossexuais na família ou convivendo com a mesma. (OLIVEIRA, 2012)

tem que respeitar”). O novo professor concorda e completa com a frase “tem que acreditar em Deus. (Risos)”. Neste momento, um dos alunos diz que é ateu, mas que já foi da Igreja Assembléia de Deus. Este comentário desencadeia um burburinho na sala de aula. Em sinal de desaprovação pela fala do colega, os outros alunos expressam reclamações: “Credo, vira essa boca pra lá!”, “Só Jesus na causa, Deus abençoe!”. O professor questiona se ele acredita em Deus e ele diz que sim, o que dá elementos ao mestre para negar a condição de ateu. O ateísmo se torna assunto central. Outro aluno relaciona o ateísmo ao materialismo, à crença fundada somente no dinheiro (Oliveira, 2012, p. 36).

Em outra oportunidade, havendo sido utilizada como material para-didático a música “Comida” (Titãs, 1987), foi possível perceber uma forte resistência de uma das alunas, cuja pertença era evangélica, quem questionou aos colegas da mesma pertença se a eles era permitido ouvir aquele gênero musical (Oliveira, 2011, p. 40). Exemplos como este demonstravam que a religião era tema constante em qualquer discussão travada com a turma — através de discursos, gestos e de silêncios reveladores.

No entanto, o que de fato mais se destava era a intolerância e o preconceito em relação às religiões de matrizes africanas. Em diversas situações foi possível perceber esta discriminação. Houve momentos em que os alunos se negaram a falar, ou a ler reportagens sobre líderes religiosos de casas de axé, alegando que aquilo poderia provocar o mal:

A reportagem sobre a homenagem à Maria Mulambo provoca grande discussão no grupo. A. prontamente indica que a Maria Mulambo é o “pior macumbeiro do mundo”. M. reage à reportagem: “Ai Jesus! Diabo! Não quero nem falar nada”, e diz que as pessoas tem que homenagear Jesus. (...) M. retoma a fala e diz que a Maria Mulambo não tem poder, as pessoas acham que ela tem poder, mas não tem, seria o “mau caminho”, as mulheres perdem marido por acreditarem nela/nele. A facilitadora provoca a turma perguntando como seria a relação do grupo com uma pessoa candomblecista, caso tivesse uma na sala. F. diz que falaria com todo mundo igualmente. M. e A.B. dizem que até poderiam falar igual, mas que Deus é mais forte que o Deus do espiritismo e o Deus maligno (se referindo à Pomba Gira, Maria Mulambo). A. se exalta e manda “pararem de falar de macumba”. A facilitadora pergunta ao grupo se existe um Deus mais forte que outros, e M. diz que existe, alegando que “Diabo tem que obedecer ordem de Deus”. A.B. diz que quem é do Candomblé está errado, não conhece a “palavra de Deus”. M. completa alegando que cada um escolhe a religião que quiser e é por isso que existe o grupo na Igreja (dela) para resgatar as pessoas para o grupo de Deus (Oliveira, 2012, p. 4).

Falas como estas apontavam para que a pertença evangélica da metade da turma teria, invariavelmente, um peso muito grande na percepção das religiões de matrizes africanas e seus valores, ressaltando-se o fato de que não

se pudesse identificar a que igrejas estes alunos pertenciam. Apesar de que se afirmasse que o trato social não seria um problema entre evangélicos e membros das casas de axé (“falar igual”), a afirmação de um “Deus mais forte” pelo aluno evangélico sugeria a convicção na existência de uma hierarquia religiosa. O curioso é que o debate, que se colocava como religioso, evocava imediatamente o conceito de “poder”, posto que disso se tratasse.

Vale ressaltar que o protagonismo da intolerância religiosa expressa na turma era, claramente, de alguns dos alunos evangélicos, porém dentre estes houve aquele que defendeu o direito de escolha de “cada um com a sua religião”, alegando que quando era criança frequentava um centro de Umbanda com sua mãe e, por isso, achava “normal”. Por último, entre os alunos católicos, destacou-se uma aluna que afirmava não discordar de qualquer religião e, portanto, absteve-se de participar do debate, mostrando-se incomodada. Assim como estas, muitas outras demonstrações de intolerância e preconceito religioso foram observadas ao longo daquela pesquisa, com destaque para as religiões de matrizes africanas, sempre descritas como associadas ao mal. Aquelas falas na escola apontavam, perigosamente, para a necessidade do “resgate” (salvação?, co-optação?) dos adeptos das casas de axé e para a legitimidade da aniquilação daquelas religiões (Oliveira, Guindani & Martins, 2011).

Ficava legitimado o exercício da violência em nome de um bem (poder) maior.

A verdade é que havia um grau de violência explícita naquelas falas que era devastador. Eu, que nunca tivera contato próximo com as questões específicas das religiões de matrizes africanas, fui tomada por sentimentos de indignação e de revolta que entendi como sendo parte de uma construção de solidariedade e de aliança ética e política para o combate das desigualdades – compromisso assumido por mim nos campos pessoal e profissional. Estou segura de que fui afetada pela discriminação do Outro.

Mas também me descobri preconceituosa.

Descobri, por exemplo, que por trás do meu próprio discurso de veemente negação da relação do espiritismo com o segmento religioso de matrizes africanas existia muito mais do que a simples explicação das diferenças teológicas e sistemáticas que me consolavam. Existia o medo de ser comparada

ao que, por vezes, é visto como folclórico, primitivo e atrasado, o que é, em outras palavras: preconceito.

(Re)descobri também, e com maior intensidade, que a escola reflete o que a sociedade produz no âmbito das relações sociais, sendo palco de violações de direitos e constantes tentativas de readequação do diferente, uma vez que uma parcela conservadora da comunidade escolar tomou para si o papel de manutenção do *status quo*, da homogeneidade, da colonização por idéias e valores, através da tentativa da aniquilação das diferenças.

Ainda na graduação quis pesquisar essa temática, mas devido ao curto espaço de tempo, já que estava prestes a me formar, e à pouca estrutura teórica que a minha unidade de ensino poderia me oferecer, posterguei o estudo para o mestrado. Esse foi o principal motivo pelo qual escolhi cursá-lo no Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, o qual desenvolve há uma década estudos e militância no campo da resistência social, principalmente relacionados à mulher, à condição de raça e etnia e também à pertença religiosa. Nesse sentido, é importante salientar que, apesar deste estudo ser elaborado no âmbito acadêmico, ele não pode ser aprisionado nos superficiais limites de seus objetivos, uma vez que originou-se no somatório das minhas experiências, reflexões e indignações, eclodiu no campo da empatia política e tem se materializado na troca simbiótica entre atravessamentos que circulam nos espaços da teoria e do afeto.

Nesse sentido, este trabalho busca conhecer, através do resgate da memória subterrânea (Pollack, 1989), transformada em memória coletiva (Halbwachs, 1990) —a partir da sua ressignificação pelas experiências compartilhadas no espaço do terreiro— as formas de resistência (estratégias) que os adeptos de religiões de matrizes africanas utilizaram para enfrentar os atos de discriminação religiosa vividos durante a sua passagem pela escola —no que corresponde aos atuais ensinos fundamental e médio brasileiros.

Este esforço se justifica na medida em que, embora exista no imaginário social a ideia de que o Brasil vive uma democracia religiosa, as crianças e adolescentes pertencentes a religiões de matrizes africanas têm, historicamente, sua liberdade religiosa violada, ao serem discriminadas em diversos espaços, dentre eles: a escola. Este, que socialmente é concebido como um espaço de aprendizado de conteúdos formais e de valores positivos, na realidade,

apresenta-se como um recorte da sociedade, contribuindo para a construção, manutenção e reprodução dos paradigmas da desigualdade e do preconceito<sup>3</sup>.

Este “romanceamento” da realidade, que vem sendo desmontado a partir do noticiamento constante de violências e violações de direitos nesse espaço, afina-se ao imaginário de pacificidade do povo brasileiro, que pode ser atrelada à concepção de democracia social, racial e religiosa existente no país, onde haveria igualdade e respeito com a diferença. Infelizmente, isso não é real, apenas superficialmente o Brasil pode ser considerado um país igualitário e absolutamente agregador. Observa-se, na verdade, a diferença sendo marcada de forma a desqualificar o Outro e a exaltar o que seria considerado como “superior”, “normal” ou “natural”, tanto nas relações institucionais, quanto nas interpessoais.

Tal crivo, excludente e violador, faz parte do processo histórico de construção social das religiões de matrizes africanas e das histórias de vida de seus adeptos, uma vez que suas trajetórias são atravessadas pelo fenômeno da intolerância religiosa. Estas experiências são tão violentas que, muitas vezes, ficam aprisionadas nos recantos da memória dessas crianças e só são ressignificadas algum tempo depois.

É por esta razão que almejo compreender quais foram as formas de que estes sujeitos se utilizaram (e/ou criaram), durante a sua permanência na escola, para resistir ao preconceito e à intolerância quanto à pertença religiosa, bem como a diferença de apropriação desses mecanismos e da própria intolerância e/ou preconceito no presente

Importa salientar a importância de travar tal discussão no campo do Serviço Social em função de duas principais direções: seu projeto ético-político hegemônico e a inserção de assistentes sociais no campo da educação.

Segundo Vinagre, Luz, Silva, Mirales & Lisboa (2006), o Serviço Social atingiu, a partir da década de 1990, maturidade político-intelectual, o que possibilitou recuperar a teoria crítico-dialética em aspectos pouco trabalhados até então, como: a cultura, a relação indivíduo-sociedade, a heterogeneidade das classes, o reconhecimento da diversidade e do direito à expressão dos

---

<sup>3</sup> Importa salientar que o campo da educação é deveras heterogêneo, havendo experiências que vão de encontro com a realidade supracitada. Nesse sentido, não há o interesse em generalizar as dinâmicas escolares, apenas apresentar problemáticas recorrentes neste espaço.

grupos socialmente discriminados. Tal movimento possibilitou a construção de seu projeto ético-político hegemônico, com vistas à emancipação política e humana.

O Código de Ética (2011) da profissão, documento que expressa a direção do projeto ético-político, postula seu compromisso para a contribuição na eliminação da discriminação, sendo, pois, intransigente em relação a qualquer violação dos Direitos Humanos e colocando-se na luta por uma sociedade livre de opressões de qualquer natureza, como expressos nos princípios abaixo:

- I. Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais;
- II. Defesa intransigente dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo; (...)
- VI. Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças;
- (...)
- VIII. Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero;
- IX. Articulação com os movimentos de outras categorias profissionais que partilhem dos princípios deste Código e com a luta geral dos/as trabalhadores/as;
- (...)
- XI. Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física (CFESS, 2011, p. 23-24).

Tais compromissos apontam para uma preocupação em contribuir para que se tornem positivos os valores de setores oprimidos e subalternizados da sociedade —espaço aos quais o segmento cultural de matrizes africanas foi historicamente circunscrito— através de políticas públicas articuladas. Dessa forma, acredita-se na importância de qualificar o debate sobre opressões na formação profissional do assistente social, acrescentando reflexões sobre religiosidade. Não se deseja, no entanto, entender a religiosidade de forma transcendental e, sim, reiterar o papel da religião nas relações sociais balizadas, sobretudo, na alienação ao respeito à alteridade —lugar em que o assistente social encontra-se, ao mediar conflitos entre usuários, como também sendo figura central desses conflitos.



A segunda direção diz respeito à inserção do assistente social na educação, sobretudo na escola pública. Apesar de este campo não ser recente, tendo forte alcance nos primórdios da profissão, observa-se seu ressurgimento e crescimento como espaço de pesquisa e de trabalho para o Serviço Social<sup>4</sup>. Enquanto espaço de prática, as experiências atuais apontam para o recrudescimento das alternativas de intervenção deste profissional, limitando-se a questões de cunho assistencial e burocráticas. Nesse sentido, deve-se pensar na instrumentalização do assistente social neste espaço, para que possa intervir em dinâmicas conflituosas de natureza sócio-cultural, pautando-se na busca por uma sociedade livre de opressões, possibilitando-o, assim, também a entender-se como partícipe do processo social de educação. Esta entendida como espaço de construção de contra-hegemonia no campo da cultura e do *status quo*, compreendida, dessa forma, como educação não-marcadológica, ou seja, para além do capital. É preciso reiterar: a intervenção deve pautar-se a partir da dimensão interventiva e pedagógica da prática profissional articulada aos valores sedimentados no Código de Ética em vigência relativos à defesa intransigente dos Direitos Humanos, à ampliação e consolidação da cidadania e ao movimento de discutir e problematizar toda e qualquer forma de desigualdade e preconceito, a fim de sua total eliminação.

É importante salientar que observa-se crescente interesse no estudo da temática nas Ciências Sociais e Educação, no entanto, nas Ciências Sociais Aplicadas, e especificamente no Serviço Social, a produção ainda é bastante escassa. Este trabalho, que faz parte de esforços de produção de conhecimento nesta área de conhecimento, busca, portanto, oferecer contribuições para a leitura da problemática, a partir também do olhar do assistente social, que tem a pesquisa como parte do processo de trabalho. Dessa forma, o estudo apresenta elementos basilares para a intervenção deste profissional principalmente na escola, campo crescente de inserção do mesmo, onde diversas violações de direitos são perpetradas com o consentimento dos atores que deveriam proteger a rede de usuários (incluindo alunos e família).

Nesse sentido, o objetivo geral é o de conhecer e descrever as formas de resistência pelas quais os adeptos de religiões de matrizes africanas utilizaram-se em suas trajetórias na escola frente a atos de intolerância e preconceito

---

<sup>4</sup> O Projeto de Lei 3688/2000 (conhecido como PL da educação) foi aprovado por unanimidade na Comissão de Educação da Câmara dos Deputados em Brasília em 10 de julho de 2013. Este versa sobre a obrigatoriedade da inserção de assistentes sociais e psicólogos na rede básica de ensino. (CFESS, 2013).

religioso. Enquanto objetivos específicos, desejo descrever os atos de intolerância religiosa; identificar as principais redes de proteção e solidariedade apontadas pelos pesquisadores como fonte de potência para resistir aos ataques; contribuir com o debate da intolerância religiosa nas Ciências Sociais e, sobretudo, no Serviço Social; e, colaborar com o fortalecimento da identidade positiva dos adeptos de religiões de matrizes africanas.

O estudo se organiza em torno de dois eixos temáticos principais, que estão apresnetados e discutidos no Capítulo 2: 1) a intolerância religiosa, e 2) a religião na escola/ensino religioso. Primeiramente, apresento uma discussão sobre o mito da democracia religiosa, ainda em voga no imaginário social pois, embora o Brasil seja oficialmente um país laico, na prática não é isso o que se dá (Giumbelli, 2001), posto que não há equiparação na distribuição de poder e na garantia de respeito entre os diferentes segmentos religiosos. Nesse sentido, ao privilegiar a intolerância religiosa sofrida pelas religiões de matrizes africanas, apresento um panorama histórico de suas relações com as religiões de matrizes judaico-cristãs, especialmente com o catolicismo (Silva, 2005, 2007; Hernandez, 2006; Willeman & Lima, 2010; Vital, 2011; Santos, 2010) e com o neopentecostalismo (Fonseca & Giacomini, 2013; ORO, 1997, 2007; Junior, 2012; Silva, 2007; Alvito, 2010; Mariano, 2012).

Em um segundo momento, são discutidas as refrações de tal fenômeno na escola, compreendendo-o como produção de violência (Adorno, 1995), uma vez que há a co-produção de noções ideológicas que transfiguram e transmutam a identidade de determinados grupos sociais, inclusive das religiões de matrizes africanas. A fim de compreender a relação entre religião e escola, nesse processo de produção de violência, volta-se à História para delinear os vínculos estreitos estabelecidos entre as duas instituições.

Nesse sentido, salienta-se a trajetória da formação religiosa/ensino religioso (Silva, 2011; Caputo, 2012; Ribeiro, 2007; Cury, 1993; Caetano & Oliveira, mimeo; Giumbelli & Carneiro, 2004; 2006), destacando a principal semelhança entre o passado remoto e a atualidade: a necessidade de disciplinar e colonizar o Outro a partir de valores tidos como superiores. Além disso, traz-se a incidência da religião na escola nos aspectos extra-curriculares e subjetivos, contemplando a discussão sobre o lugar das religiões de matrizes africanas, bem como o silenciamento e o sofrimento dos seus adeptos, na correlação de forças em tal espaço (Caputo, 2012; Silva, 2011; Neto, 2013; Santos, 2010).

O arcabouço teórico da pesquisa em questão conta ainda com a delimitação das categorias centrais utilizadas, quais sejam: memória e resistência. Dessa forma, utiliza-se o conceito de memória coletiva (Halbwachs, 1990) para compreender como se relacionam os espectros da memória — individual e coletiva—, a constituição do testemunho e a relação da memória com os grupos sociais. Utiliza-se ainda o conceito de memória subterrânea (Pollack, 1989) para discutir a possibilidade de ressignificação de uma memória silenciada de forma crítica e as ações subsequentes a esse processo.

A discussão sobre resistência trilha dois caminhos fundamentais: a resistência político-institucional e a resistência cotidiana (Scott, 2004) dos adeptos de religiões de matrizes africanas frente a atos de intolerância religiosa, fenômeno que adquire novas roupagens na atualidade (Castells, 1999). Apresentam-se, também experiências de resistência político-institucional e de resistência cotidiana (Caputo, 2012).

O Capítulo 3 descreve a forma pela qual a pesquisa de campo foi concebida. Primeiramente, apresenta-se o caminho metodológico pensado para a mesma, baseado no conceito de descrição densa (Geertz, 1989). Em um segundo momento traz-se o caminho percorrido nas redes sociais digitais, através do qual não foi possível a realização do estudo em sua primeira aproximação, e uma reflexão sobre isto, bem como apresenta-se os campos empíricos analisados na pesquisa, quais sejam: a Casa do Perdão e o Templo Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral (Tecaf), templos de umbanda localizados, respectivamente, nas Zonas Oeste e Norte do Rio de Janeiro. Apresenta-se ainda os atores sociais participantes, através dos dados obtidos pela aplicação de um questionário simples. Estes foram selecionados a partir da tentativa de abarcar a maior parte de variabilidade em relação a seus perfis identitários, em relação a idade, sexo, gênero, orientação sexual, faixa de renda e etnia-raça.

No capítulo 4, apresentam-se os conteúdos suscitados a partir dos testemunhos despertados a partir da seguinte negação indutiva: “Os adeptos da Umbanda não sofrem discriminação na escola. Você concorda?”. Após a coleta do material das entrevistas, foi realizada a transcrição daqueles a fim de possibilitar a organização de redes temáticas a partir de elementos recorrentes nas falas, bem como salientar as particularidades encontradas nos diferentes discursos.

As redes temáticas construídas partiram de quatro categorias pré-estabelecidas:

- 1) Identificação dos fatos ocorridos;
- 2) Descrição e a interpretação dos mesmos;
- 3) Descrição e interpretação das estratégias de resistência utilizadas, e
- 4) Descrição e interpretação da ressignificação dos fatos ocorridos através da experiência coletiva no espaço de terreiro (passagem da memória subterrânea para a memória coletiva), quando se verificar.

Nesse sentido, foi possível analisar os fatos ocorridos em diferentes recortes de tempo, de acordo com cada testemunho, as formas de resistência – individuais e coletivas – à violação, bem como o mecanismo pelo qual as memórias subterrâneas daqueles sujeitos emergiram a partir da convivência social e política coletiva, transformando-se em memórias coletivas balizadoras da construção de resistência social. Importa salientar que os espaços apresentam particularidades, em função de suas inserções política, social e acadêmica. Estes encontram-se em um nível amadurecido de discussão coletiva sobre aspectos relativos às questões que perpassam a experiência, atravessada por preconceitos e discriminações, vivida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas. Os testemunhos revelaram que este diferencial possibilita a busca pela criticidade e pelo embate no campo político aliado a uma busca pela internalização de uma postura pacífica, tida como fundamental para o exercício da religiosidade.

## 2

## Religião e escola: memórias de resistência à intolerância

Entende-se por “intolerância religiosa e discriminação baseadas na religião ou nas convicções” toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo, o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais (Declaração das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação com Base em Religião ou Crença, a partir de seu artigo 2º, item 2).

### 2.1.

#### Intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas: revisitando a História

O Brasil é um país cercado de mitos: muitos vem de fora e carregam o olhar colonizante ainda existente entre mares; outros foram construídos internamente, dia-a-dia, relação-a-relação com o intuito de escamotear ou criar uma nova versão para a realidade.

A Gilberto Freyre (2004) é atribuído o crescimento e a visibilização mundial do mito da democracia racial.

O mito da democracia racial impôs essa construção de que “somos todos/as iguais” na sociedade brasileira e na Escola. A valorização da mestiçagem proposta por Gilberto Freyre induziu a isto na literatura nacional. Fala-se da democracia racial com base na mestiçagem, no entanto, as relações de dominação estão muito além delas. Segundo Cunha Junior “não houve na mestiçagem biológica a mestiçagem das contas bancárias e da propriedade das terras.” (Onasayo, 2008, p. 18).

É possível compreender que tal mito fora construído pelas elites brancas, a partir do discurso de igualdade entre os segmentos, uma vez que o povo brasileiro constitui-se a partir mistura entre as três raças aqui presentes (índios, brancos e negros), a fim de evitar a revolta e a insurgência dos negros – tantas vezes ocorridas durante o período colonial. Tal ideologia dificultou o reconhecimento da existência de uma questão racial concreta no país, ao passo

que romantizava a relação entre as raças e velava as diferenças sócio-estruturais existentes entre negros e brancos. Embora este seja o mito mais substancialmente acreditado e reproduzido na atualidade, outros coexistem.

A questão religiosa faz parte desse arsenal de dimensões da vida que é atravessado por uma interpretação atávica. Apesar de a positividade nacional, através da Constituição Federal (Brasil, 1988), considerar a liberdade religiosa, em seus aspectos fundamentais, quais sejam liberdade de escolha de qualquer religião, liberdade de crença e liberdade de culto, não há a garantia *lato sensu* desse direito. Isso se dá porque, no país, ainda que sobre os pilares da laicidade e da democracia, não há equiparação na distribuição de poder e no acesso ao respeito entre os diferentes segmentos religiosos, ou mesmo para os que optam por não possuir nenhuma crença transcendental. As condições fundamentais para a constituição da liberdade religiosa são a:

... separação entre Estado e igrejas, não intervenção do Estado em assuntos religiosos, restrição dos grupos confessionais ao espaço privado, igualdade das associações perante a lei, garantia de pluralismo confessional e de escolha individual (Giumbelli, 2001, p. 4).

No entanto, a religião ainda encontra-se no limbo da tensão entre as esferas particular e pública da vida em sociedade. Por um lado, ela é amplamente entendida como direito primário da cidadania, sendo este reivindicado a cada violação. Por outro, o sistema de fé de alguns segmentos religiosos acaba por sobrepor o ideal de igualdade, liberdade e respeito - tantas vezes afirmados – a partir da tentativa de homogeneização do campo religioso, buscando ainda, na esfera política, catalisar suas aspirações de dominação territorial.

As religiões de matrizes africanas<sup>5</sup> historicamente estiveram neste lugar de subordinação frente às religiões hegemônicas detentoras de poder, *status* e influência, sofrendo perseguição, preconceito e discriminação. A esse conjunto de fatores, chamamos intolerância religiosa, compreendida como violência em sua totalidade, contemplando desde a aliança do Estado privilegiando certo

---

<sup>5</sup> Termo cunhado no sentido de alcançar a pluralidade de denominações de que trata (FONSECA & GIACOMINI, 2013). Outro termo recorrente é “religiões afro-brasileiras”, que, segundo Oro (2010), “são consideradas religiões mediúnicas (juntamente com o kardecismo). Estruturam-se no século XIX como religiões étnicas, dos escravos africanos e seus descendentes, mas com o passar do tempo tornaram-se religiões multi-étnicas ou universais” (p. 30).

segmento religioso em detrimento de outros, passando pelas ofensas e calúnias utilizadas de modo a desqualificar a fé alheia e chegando ao ataque direto.

Esse trabalho busca compreender como se deu e se percebeu a intolerância religiosa sofrida por adeptos das religiões supracitadas, em especial o candomblé e a umbanda, na escola, a partir da relação com as duas principais religiões hegemônicas na atualidade: catolicismo e neopentecostalismo. Nesse sentido, é necessário voltar ao passado e compreender as raízes históricas, sociais e valorativas que compõem a atual relação entre tais segmentos religiosos. É importante, no entanto, considerar as dificuldades existentes em trabalhar a história e o cotidiano das religiões de matrizes africanas, uma vez que, por serem originárias de setores marginalizados e perseguidos pela sociedade brasileira (negros, índios e pobres em geral), há poucos documentos e registros históricos sobre elas. Grande parte dos disponíveis detêm a visão preconceituosa e folclorizada existente a respeito de tal segmento religioso<sup>6</sup>. Além disso, são religiões em que os conhecimentos são passados de forma oral, ou seja, não há livros ou documentos sagrados que estabeleçam seus conjuntos de práticas, valores e história, não são, portanto, religiões institucionalizadas (Silva, 2005).

### **2.1.1.**

#### **O poder da Igreja Católica**

A chegada dos portugueses em solo brasileiro, no século XVI, significou também a instauração de sua religião oficial: o catolicismo. Segundo Silva (2005), a conversão dos habitantes do Novo Mundo foi estratégica no sentido de assegurar sua influência religiosa na América, uma vez que o catolicismo já nesta época perdia adeptos para as religiões protestantes que estavam em formação na Europa. Além disso, a catequese dos índios era vantajosa, pois, tornando-os tementes a Deus, a empreitada de conquista de terras e dos mais diversos interesses dos colonizadores era facilitada.

---

<sup>6</sup> Embora existam importantes estudos que vão de encontro a isto, como: o acervo de José Flavio de Pessoa de Barros, trabalhos de Reginaldo Prandi, Pierre Verger e materiais produzidos a partir dos próprios espaços de axé.

A vinda dos negros, em substituição à mão de obra indígena, ocorrida no último ano do governo de Tomé de Souza, em 1552 (Hernandez, 2006), possibilitou o encontro de africanos oriundos de diversas nações, culturas, línguas e religiões, realidade que contrasta com o pensamento de tendência hegemônica que data o começo da história da África e da construção da cultura de seu povo a partir do tráfico negreiro.

Tal pensamento, inclusive, balizou a dominação, uma vez que seria uma:

... decorrência natural da crença, muito antiga, de que na África Subsaariana, habitava um povo homogêneo identificado à natureza e que não produzia cultura. No imaginário dos dominadores, os africanos eram representados como seres monstruosos, gigantes, pigmeus, mulheres-pássaros, homens-macacos, povos deformados, sem nariz, sem língua, sem sentimentos, sem alma, com liturgias que cultuavam deuses próprios do pensamento animista e um conjunto de crenças em que se destacava a fé na força dos amuletos (Hernandez, 2006, p. 6).

Silva (2005) destaca que as principais etnias que desembarcaram no Brasil foram os **sudaneses**, originários da África Ocidental, que são os iorubas ou nagôs, os jejes, os fanti-achantis e algumas nações islamizadas; e os **bantos**, populações oriundas das regiões localizadas no atualmente no Congo, Angola e Moçambique, são os angolas, caçanjes e bengalas. O segundo grupo detém a maior parte do número de escravos e foi o que exerceu maior influência sobre a cultura brasileira.

A escravidão desconfigurou as relações construídas nos seus mais diversos aspectos organizacionais, sejam elas familiares, religiosas, comunitárias, políticas. Transformou os novos habitantes em objetos do sistema econômico vigente, sem *status* de ser humano, sem alma, sem sentimentos. No entanto, os negros tentaram conservar a todo custo seus valores e tradições, “... como seres dotados de um passado que a brutalidade do cotidiano não pode apagar” (Silva, 2005, p. 30). Willeman & Lima (2010) afirmam que a contribuição religiosa “... foi fundamental para a resistência e conservação de aspectos culturais através da construção de uma identidade e de uma solidariedade que foram geradas e alimentadas no interior do culto” (p. 78).

Importa salientar que o catolicismo era religião oficial e obrigatória, e professar qualquer religião que fosse de encontro com esta era considerado ato de heresia, passível de punições diversas. Durante o período colonial e imperial,



portanto, o cenário religioso era expresso a partir do debate religião x seita, onde o catolicismo ocupava a primeira posição contra os segmentos indígena, protestante e os originários da África, a partir da respectiva binaridade bem x mal. O discurso era pautado na perspectiva da civilização, em que a religião católica seria fundamental para a construção de uma sociedade mais avançada e moralizada (Vital, 2011).

A Igreja católica estabeleceu uma relação ambígua com a catequese dos negros, circulando entre a repressão e a disciplina e o ato de ignorar as manifestações religiosas desses grupos aos domingos e aos feriados santificados. Segundo Silva (2005), “... os padres preferiam acreditar na justificativa dos negros que dizem ser os ‘batuques’ homenagens aos santos católicos feitas em sua língua natal e com as danças de suas terras” (p. 34), essas manifestações, portanto, eram consideradas “folclore”. Já a aristocracia e o governo admitiam as manifestações também a partir de uma explicação política: “... uma forma de os negros manterem vivas suas tradições africanas e as rivalidades entre os grupos de escravos provenientes de nações inimigas na África” (Silva, 2005, p. 34), o que dificultaria a criação de solidariedade entre os diferentes povos na intenção de irem contra ao principal inimigo: os escravizadores. No entanto, ainda que houvesse certa tolerância às músicas e danças, a repressão ao aspecto mágico da religiosidade africana foi contundente. A religião era vista como prática diabólica, relacionada ao mal e estigmatizada.

A independência do Brasil trouxe consigo uma nova Constituição (1824) que garantia a liberdade de culto, desde que não houvesse a ostentação de símbolos religiosos nas fachadas de templos. Silva (2005) aponta que nesse período a Igreja, por influência dos ideais da Revolução Francesa e iluministas, como também em função do declínio do poder dos tribunais da Inquisição, transformou a histórica repressão e perseguição pelo sentimento de superioridade “... que separou a fé católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo” (Souza, 1989 *apud* Silva, 2005, p. 49).

O biênio 1888 e 1889 foi marcado pela abolição da escravidão e pela proclamação da República, respectivamente. A partir da nova ordem econômica e política instaurada no país, começou-se a traçar o projeto modernizante encabeçado pelas elites dominantes, o qual os negros não tinham espaço. O novo projeto de cidade, influenciado pelos modelos europeus, levaram a um “...

isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral. A ordem era moralizar” (Silva, 2005, p. 53). A repressão policial e os serviços de controle social e higiene mental foram mecanismos utilizados pelo Estado de forma a coibir as heranças culturais negras (Silva, 2007), vistas como primitivas e atrasadas. Especialmente, a religião chocava os novos valores, uma vez que, para essa nova vida na cidade, a visão era de que “... os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e numa alegria estapafúrdia que envolvia o consumo de comidas exóticas e também de bebidas alcoólicas” (Silva, 2005, p. 54). Raimundo Nina Rodrigues, segundo Silva (2005), foi o primeiro a se interessar pelo estudo das religiões de matrizes africanas, pois estava empenhado em mostrar o aspecto doentio que havia na religião, uma vez que considerava o transe uma espécie de histeria. Além disso, considerava-as inferiores, devido ao fato ser politeísta e animista, o que significava menor necessidade de reflexão espiritual. Vital (2011) considera que esse foi o cenário religioso até a Ditadura Militar. Apesar de haver, nesse ínterim, avanços legais no sentido de proclamar a liberdade religiosa, de fato ela não ocorreu em sua totalidade.

Santos (2010) aponta para a importância da Declaração Conciliar *Nostra Aetate*, promulgada em 28 de outubro de 1965, que aborda especificamente as relações da Igreja com as religiões não cristãs, e do Concílio do Vaticano II (1962-1965), cujos ensinamentos produziram mudanças significativas nos ensinamentos do Magistério na Igreja, provocando, assim uma certa abertura desta ao mundo contemporâneo. Os documentos rejeitam toda forma de discriminação às religiões não cristãs, considerando, inclusive, a existência de verdade e santidade nestas. Expõem, portanto, institucionalmente, uma mudança de sentido na relação historicamente conflituosa.

O autor, no entanto, questiona a possibilidade de aferir a real mudança de postura da Igreja Católica, uma vez que o espaço de tempo posterior às novas medidas é muito pequeno em relação aos séculos de dominação e perseguição às crenças não hegemônicas. Além disso, considera que, apesar de haver, institucionalmente, determinações no campo do respeito à diversidade religiosa, coexistem discursos de superioridade da matriz judaico-cristã em detrimento das religiões de matrizes africanas. Há um abismo entre o instituído e as práticas cotidianas, mesmo porque esse tipo de mudança não é feita de

forma automática, uma vez que depende de mediações diversas. Para ele, a maior parte dos católicos de base ainda não recebe influências desses princípios, muitas vezes só atingindo os membros consagrados, o que dificulta a apreensão social dos novos ditames da instituição.

### 2.1.2.

#### **A intolerância neopentecostal na atualidade**

“Neopentecostalismo” é um termo aplicado ao pentecostalismo de segunda e, sobretudo de terceira onda, segundo a tipologia proposta por P. Freston (1993) (...) embora não haja fronteiras nítidas pode-se caracterizar da seguinte forma este novo modo de ser pentecostal: pentecostalismo de líderes fortes, pentecostalismo anti-ecumênico, pentecostalismo “liberal”, pentecostalismo de cura divina, pentecostalismo eletrônico e pentecostalismo empresarial (p. Oro, 1997, p. 10).

O período partir dos anos 1980, até a atualidade, vem sendo marcado por ataques contundentes aos adeptos das religiões de matrizes africanas por parte do neopentecostalismo. Fonseca & Giacomini (2013) apontam que essa questão sociopolítica – percebida como religiosa – constitui-se de um fenômeno relativamente recente, cuja bibliografia está em processo de construção desde a década de 1990.

Esse novo pentecostalismo consolidou-se entre as décadas de 1970 e 1980, tendo seu auge de crescimento na década de 1990<sup>7</sup>, no entanto, Júnior (2012) esclarece que nem todas as novas igrejas são neopentecostais. Isso se dá porque o prefixo “neo” tem relação com a forma de ser pentecostal e não com o espaço de tempo em que uma igreja foi criada.

Fonseca & Giacomini (2013), por sua vez, sinalizam para a necessidade de se fazer uma distinção entre as igrejas tradicionais (exemplificando em Batista e Metodista), cujas atuações estão historicamente ligadas aos movimentos sociais de resistência racial no Brasil e no exterior, e as igrejas neopentecostais. No entanto, Silva (2007) compreende que algumas igrejas

---

<sup>7</sup> Houve o aumento de 6,8% do número de evangélicos entre 2000 e 2010, significando 22% da população brasileira (IBGE, 2010).

tradicionais podem ser incluídas nesse processo de desqualificação do Outro, uma vez que, talvez por influência das mais recentes, vêm adotando posições cada vez menos tolerantes em relação às religiões de matrizes africanas. Tal fenômeno, inclusive, estende-se aos países latino-americanos, principalmente Argentina e Uruguai, onde há a expansão de ambos os segmentos religiosos.

O cerne do sistema religioso neopentecostal concentra-se na oposição binária entre o “mundo” e a “igreja”. De acordo com Alvito (2010):

Há uma oposição binária entre o “mundo” e a “igreja”. O “mundo” é o espaço do pecado, da violência, do vício da bebida ou da droga, do sofrimento cotidiano, do Mal. Quem governa o “mundo” é o Diabo, uma figura central no culto pentecostal, continuamente evocada para explicar as dificuldades, as agruras e as tragédias vividas pelos fiéis. O Diabo estaria sempre à espreita, tentando desviar o fiel do caminho de Deus, criando-lhe problemas para enfraquecer sua fé. Deus governaria a “igreja”, a comunidade de fiéis reunida por um pastor, que os guiaria no caminho reto (p. 27).

Como a visão de mundo é marcada pela existência de uma “guerra espiritual”, todas as religiões que vão de encontro com seus preceitos básicos são consideradas demoníacas.

Apesar de expressarem hostilidade em relação aos católicos, em função de suas crenças em santos, o que conferiria apenas aos evangélicos o título de “cristãos”, é contra as religiões de matrizes africanas que os ataques são mais violentos. Segundo Pierucci & Prandi (1996) estes “são o grande antagonista das religiões de origem negra nos dias de hoje, a ponto de lhe declararem perseguição sem trégua, que contamina, com intransigência e uso freqüente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras.” (p. 258).

Oro (1997), a partir de pesquisa com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do ramo neopentecostal, afirma que esta relaciona as religiões de matrizes africanas ou “os espiritismos em geral” (Macedo *apud* Oro, 1987, p. 113), seu *ethos* e rituais a canais de ligação entre o que se acredita como infernal. O Diabo não é somente inimigo de Deus, mas também a encarnação do mal, cuja presença é constante e ameaçadora na vida cotidiana, tendo nas religiões de matrizes africanas o seu principal canal de atuação. Dessa forma, o exorcismo e a demonização das entidades afro-brasileiras, vistas como demoníacas, ocupam lugar central no discurso e nos rituais desta igreja.

Segundo análise de Oro (2007), para Edir Macedo, fundador e principal líder religioso desta igreja, os “centros” seriam “morada de demônios”, os “deuses” “espíritos malignos”, os “cultos” “rituais do demônio”, os “líderes religiosos” “serviçais do diabo” e os “fiéis e clientes” “pessoas ignorantes que caíram na armadilha de satanás”.

O principal motivo pelo qual essa investida pública contra as religiões de matrizes africanas está sendo orquestrada é a disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica (Silva, 2007; Fonseca & Giacomini, 2013), residentes das periferias dos grandes centros urbanos. Além disso, destaca-se a “cruzada proselitista” (Silva, 2007, p. 10), uma vez que a missão central do neopentecostalismo é a conversão com a finalidade de libertar as pessoas do mal (Oro, 2007). Acredita, portanto, ter como papel a expurgação disso que considera a fonte de todo erro, mal, tristeza, prejuízo e horror presente na Terra.

Alvito (2012) sinaliza que essa “guerra espiritual” não está restrita aos templos, “alcança as ruas, as escolas e até mesmo o Congresso Nacional, onde a bancada evangélica (sobretudo pentecostal) cresceu 50% em relação à última legislatura (p. 29).” Sobre isso, Mariano (2012) explana:

Até o final da década de 1970, os pentecostais, de modo geral, eram vistos como apolíticos, sendo inclusive acusados de alienados. Já no contexto da redemocratização, em meados dos anos 1980, muitos dirigentes pentecostais estavam dispostos a participar da redação da nova Constituição e adotaram o lema “irmão vota em irmão”, lançando e apoiando candidaturas de religiosos. Alegavam que era preciso eleger seus próprios representantes parlamentares para defender sua liberdade religiosa, evangelizar a política, proteger a família, a moral cristã e os interesses de suas Igrejas, assim como para combater propostas antibíblicas e moralmente condenáveis, como a união civil de homossexuais, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, entre outros (p. 30).

Nesse sentido, compreende-se que esse traço religioso, marcado pela intolerância e pela necessidade de aniquilamento ou adequação do diferente, visto como terrível, produz violência nos mais diferentes espaços em que é exercido. O cenário religioso, portanto, traz pistas para a análise da violência que os sistemas de fé vêm produzindo historicamente.

## 2.2. Escola e religião: produção de violência

... o esforço das religiões para garantir sua presença na escola se dá em nome da importância dos valores que as religiões podem aportar para a vida dos estudantes e suas famílias, valores estes que estariam sendo perdidos no mundo social contemporâneo (Dickie [2008] apud Silva, 2011).

A violência, na sociedade brasileira, explica Adorno (1995), está “... enraizada como modo costumeiro, institucionalizado e positivamente valorizado - isto é, moralmente imperativo -, de **solução de conflitos** decorrentes de diferenças étnicas, de gênero, de classe, de propriedade e de riqueza, de poder, de privilégio, de prestígio” (p. 301) [Grifo meu]. Ou seja, a violência é fruto de uma verdadeira endemia com raiz nas estruturas sociais e nos costumes e reproduzida em ações institucionais e interpessoais. Além disso, ela atravessa todo tecido social, instalando-se, inclusive, nas instituições sociais e políticas entendidas *a priori* como espaços privilegiados para a proteção dos indivíduos.

A escola é uma dessas instituições. Segundo Adorno (1995), além de ser um *locus* privilegiado para o processo ensino-aprendizagem do conhecimento metódico, também dissemina valores culturais. Por vezes, produz efeitos violentos, como no caso do enquadramento e desqualificação de alunos considerados “... portadores de cultura ‘inferior’” (1995, p. 311), a qual a religião de matriz africana, costumeiramente, é associada, uma vez que a cultura do continente africano é considerada primitiva ou negativamente excêntrica.

Além disso, há a co-produção de noções ideológicas que transfiguram e transmutam a identidade de determinados grupos sociais através de livros escolares, materiais pedagógicos e exemplos rotineiros. A história dos negros é reduzida à escravidão e o mesmo é constantemente representado como o favelado, a empregada doméstica, o menino de rua. Como se não houvesse outra opção, a imagem é cristalizada. Cabe discutir tal ponto: O trecho da música *Meus Direitos* denota a historicidade da posição do negro na sociedade brasileira:

Tanto tempo que a gente está aqui  
 No Brasil  
 Tanto tempo que a gente está assim  
 No Brasil  
 Tanto tempo que a gente está aqui  
 No Brasil  
 Tanto tempo que a gente está assim  
 Sem ter educação  
 Sem ter oportunidade  
 Sem ter habitação  
 Sem ser membro da sociedade  
 Somos alvo da incoerência  
 Vítimas da prepotência  
 Dos racistas, dos racistas, dos racistas  
 Quero meu direito de crescer na vida  
 Quero sim [...]  
*Meus Direitos* (Edson Gomes, 1999)

A cristalização da imagem torna-se natural na medida em que a classe – e, conseqüentemente, a privação no acesso condições equitativas nos campos da educação, do mercado de trabalho, da habitação, do respeito – no Brasil tem cor. A cidadania aos negros, esperada após o processo de Abolição da Escravatura, não foi efetivada, sendo até hoje foco de luta. Nesse sentido, compreende-se que

Mudaram as aparências, mas a essência das relações sociais não mudou ao longo dos tempos. A atitude do Estado para a reparação da população negra é omissa: a miséria material, a discriminação e a humilhação vividas pelos/as afrodescendentes são presentes até os dias atuais e acabam sendo reduzidas à culpa deles/as mesmos/as, por meio de uma manobra ideológica que transforma o que é da esfera das relações de poder em algo natural (CFESS, 2013b).

Tem-se também a cultura sendo transmitida como algo estritamente folclórico, sem relação com a construção histórico-social daquele povo tão diverso. As religiões, quando ensinada ou comentada, percorrem, essencialmente, dois caminhos ante a análise: são limitadas ao crivo tribal ou, então, são associadas à articulação a forças do mal. Nesse sentido, seus religiosos devem, portanto, ser convertidos a religiões do “bem” para que se salvem do dito “doloroso julgamento final”. Ao negro e, sobretudo, ao negro filiado às religiões de matrizes africanas é lançado um olhar menosprezante, o qual necessita de correção e adequação. O estigma<sup>8</sup> é criado.

<sup>8</sup> Segundo Goffman (1993), “... la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben como corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorías” (p. 11), isto é, a sociedade estabelece modelos e tenta categorizar as

Para compreender o fenômeno, sobretudo o corte na visão e na inserção das religiões de matrizes africanas na escola, importa rememorar brevemente como a educação brasileira estabeleceu vínculos estreitos com a religião ao longo da história. Tais vínculos estão presentes em aspectos curriculares, extracurriculares e subjetivos das práticas escolares no cotidiano. Perpassam, portanto, os diferentes espaços da escola através de motivações distintas, que estão calcadas tanto em políticas de governo quanto em ações individuais e coletivas dos atores pertencentes a esse espaço.

Importa salientar que as primeiras práticas, presentes em currículo, são mais facilmente identificáveis na literatura disponível, uma vez que são amparadas por dispositivos legais ou ideologias dominantes na relação do Estado com determinadas religiões estabelecidos às épocas, destacando-se o ensino religioso, conteúdo programático que permeia a história da educação no Brasil. No entanto, ainda que menos estudadas, as investidas subjetivas frente à fé do Outro, mesmo quando estabelecidas no âmbito privado das relações escolares produzem efeitos perversos.

Silva (2011) aponta para o fato de que a discussão acadêmica acerca da religião na escola, sobretudo do ensino religioso, restringe-se a três planos: (a) o **jurídico**, em que questiona-se a constitucionalidade de tal disciplina, em relação à laicidade expressa na Constituição em vigência; (b) o **pedagógico** discutindo-se qual o caráter deveria ter o ensino religioso, apontando para seus limites e possibilidades, bem como para sua conformação curricular; e (c) o plano **político**, em que se são discutidos a correlação de forças estabelecida na aprovação e continuidade da lei atual. O autor assinala, nesse sentido, para o déficit de estudos empíricos sobre a conflituosa relação entre religião e escola, mostrando como esta, de fato, ocorre no cotidiano. A pesquisa de Caputo (2012) trará algumas considerações sobre a violência sofrida pelas crianças e adolescentes de religiões de matrizes africanas nas micro-relações, questão que o campo do presente estudo poderá clarificar posteriormente.

Dessa forma, escolheu-se separar as duas vertentes, que fazem parte do mesmo fenômeno complexo e multifacetado, apenas por uma questão

---

peças de acordo com os atributos que julga como comuns e naturais a partir de um crivo criado por membros de uma determinada categoria. Determina padrões externos ao indivíduo que permite prever pertencimentos, atributos, identidade, relação social. O estigma produz certo descrédito à vida dos indivíduos colocados sob seu crivo, categorizando-os negativamente e desqualificando-os.



pedagógica de entendimento. Primeiramente será pensada a questão institucional do Ensino Religioso ao longo da história e após serão feitas considerações a respeito da intolerância religiosa como prática cotidiana nos mais diferentes espaços da escola.

### **2.2.1. O ensino religioso no Brasil**

O período do Brasil colônia, em termos de organização política e social, foi marcado pela conversão dos indígenas à fé católica através da catequese e da instrução, elemento essencial disposto na nova política ditada por D. João III em virtude da criação do Estado Geral (Ribeiro, 2007). Nesse sentido, observa-se, a partir de 1549, o início do processo de estreitamento entre a organização escolar e os pressupostos colonizantes portugueses por meio da criação das primeiras escolas jesuítas no país.

Cury (1993) aponta para o fato de que o ensino religioso neste período coexistia de duas formas fundamentais. Primeiramente, observava-se a prática de catequização dos índios, de forma a exercer um controle disciplinar no âmbito extra-escolar, através da adesão à cultura portuguesa e aos princípios do catolicismo. Mas também havia a preocupação de estabelecer uma relação direta com os seminários, que formavam jesuítas aptos a lecionar a catequese e a instrução básica escolar, sem dissociação.

Os filhos dos colonos também eram atendidos por essa política educacional conduzida pelos jesuítas, uma vez que estes eram os únicos educadores de profissão existentes em tal período. Ribeiro (2007) aponta que o plano de estudos foi elaborado de forma a atender à diversidade de interesses e de capacidades dos grupos usuários, conforme trecho a seguir:

Não tinha, inicialmente, de modo explícito, a intenção de fazer com que o ensino profissional atendesse à população indígena e o outro à população “branca” exclusivamente. (...) Mas como perceberam a não adequação do índio para a formação sacerdotal católica, esta percepção não deve ter deixado de exercer influência na proposição de um ensino profissional e agrícola, ensino que parecia

a Nóbrega imprescindível para formar pessoal capacitado em outras funções essenciais à vida da colônia (Ribeiro, 2007, p. 22).

Observa-se, portanto, que o plano legal, expresso na catequização e na instrução dos índios, e o plano real distanciam-se, sendo os instruídos, de fato, os descendentes dos colonizadores, enquanto os índios eram só catequizados. Nesse sentido, é possível afirmar que os colégios jesuíticos foram instrumentos essenciais da formação da elite colonial, enquanto os índios faziam parte de um grupo que necessitava da doutrinação para a vida em sociedade.

Segundo Cury (1993), no século XVIII, o ensino religioso é orientado pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que apresenta uma concepção e um tratamento aos escravos no que tange a considerá-los os mais necessitados da Doutrina Cristã, o que significaria uma incisão maior de tal conteúdo por parte dos párocos. No entanto, o contexto político português, a partir da necessidade de modernização do Estado a fim de tirá-lo do isolamento em relação às outras nações europeias, provocou mudanças na correlação de forças até então instaurada. Marquês de Pombal reduziu a influência da aristocracia rural e a hegemonia eclesiástica, tidas, então, como entraves ao progresso. Dessa forma, o Estado, considerado “sacral”,

... seria substituído pelo Estado leigo e a educação deveria seguir princípios iluministas. A Igreja passou a ser controlada pelo Estado e os jesuítas foram expulsos de Portugal e de suas colônias, em 1759. Doze anos após essa expulsão foram implantadas as “Aulas Régias”, primeira experiência de ensino público, que foram criticadas devido: ao caráter fragmentado, ao pouco investimento do Estado e a continuidade do ensino jesuítico (Caetano & Oliveira, mimeo, p. 1-2).

A chegada da corte, em 1808, apontou para alguns avanços educacionais, mas ainda com o foco para as elites. Caetano & Oliveira (s/d) apontam que a primeira referência sobre Ensino Religioso enquanto disciplina escolar<sup>9</sup> está presente na Lei Educacional de 1827, que determinava as funções dos professores, quais sejam: “... ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, [...] e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião catholica e apostólica romana, proporcionados à

---

<sup>9</sup> Até esse período o ensino religioso não era tido como uma disciplina escolar, mas como formação religiosa.

compreensão dos meninos.” (Caetano & Oliveira, mimeo, p. 2 *apud* Império do Brasil, Documentos complementares do Império do Brasil, 1827).

A Proclamação da República (1889) trouxe consigo a defesa da laicidade no campo educacional, embora houvesse amplo questionamento por parte da Igreja. Seguindo o curso histórico, a Constituição de 1891 legitima a separação entre Estado e Igreja, tornando temporariamente a educação laica na rede pública de ensino. Segundo Cury,

... a Constituição se laiciza, respondendo a liberdade plena de culto e a separação da Igreja e do Estado (conforme a Constituição “provisória”) e põe o reconhecimento exclusivo pelo Estado do casamento civil, a secularização dos cemitérios e finalmente determina a laicidade nos estabelecimentos de ensino mantidos pelos poderes públicos (Cury, 1996, p. 76).

Dessa forma, passou a caber particularmente às instituições religiosas o papel de promover e manter o Ensino Religioso fora do sistema escolar público, eximindo, portanto, o Estado dessa atividade controversa.

No entanto, a crise sócio-econômica e política nas décadas de 1920 e 1930 promoveu a reaproximação da Igreja com o Estado. Segundo Caetano & Oliveira (s/d), Arthur Bernardes, então presidente, recorreu à Igreja Católica para conter a onda revolucionária e promover o progresso nacional. Esta aproximação fortaleceu a Igreja no sentido de conseguir apoio para suas demandas, traduzidas em formas de ementas, no processo de elaboração da Constituição de 1934.

Sobre os impactos diretos na educação, as autoras relatam que:

Em 1930 Francisco Campos, após a sua posse no Ministério da Educação e Saúde, elaborou um projeto de decreto que reintroduzia o Ensino Religioso nas escolas públicas. Em 1931, o presidente Getúlio Vargas, objetivando obter apoio da Igreja Católica e dividendos políticos, através da veiculação de “valores”, que constituiriam a base da justificação do seu Governo autoritário, ampliou a licença para as escolas públicas ministrarem o Ensino Religioso. Esse ato foi criticado pelos defensores do laicismo, que alegaram que ele feria a liberdade de consciência das pessoas. Contudo, o projeto se transformou no Decreto n. 19941/1931 (p. 3-4).

Giumbelli & Carneiro (2006) destacam que, desde a Constituição de 1934 até o final da década de 1960, o ensino religioso assumiu o caráter de catequese na escola, em uma clara reprodução do ministrado nas escolas confessionais,

ainda que não fizesse parte do conjunto de disciplinas regulares do currículo escolar. Isto mudou institucionalmente em 1997, a partir da aprovação da nova redação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases (LBD), em que o Ensino Religioso passa a ser entendido como “... parte integrante da construção de um novo cidadão” (p. 4), sem o caráter confessional até então estabelecido e congregando ideais de ecumenismo e pluralismo. Como é possível observar, o tema “ensino religioso” nunca mais fora suprimido das constituições, embora tenha havido grande movimento contrário a ele, principalmente, na última Constituinte.

O Rio de Janeiro, especialmente, apresenta particularidades em relação ao alto nível de atrelamento entre religião e educação, bem como no que se refere à supremacia de alguns segmentos religiosos em detrimento de outros neste espaço, a partir da instauração do Ensino Religioso confessional nas escolas públicas estaduais. Pode ser explicado: a Lei 3.459/00, promulgada no Governo Garotinho, prevê o ensino religioso confessional para as escolas estaduais do Rio de Janeiro. Isto é, a disciplina é organizada a partir de uma pesquisa sobre a crença dos alunos usuários, sendo os professores concursados<sup>10</sup> a partir de seus credos. Nesse sentido, seguiu-se a seguinte divisão proporcional no preenchimento de 500 vagas: 342 católicos, 132 evangélicos e 26 postos para as demais pertenças religiosas (Giumbelli & Carneiro, 2004).

Amplo debate foi colocado à época no que tange à inconstitucionalidade desta seleção, uma vez que a mesma coloca a necessidade de se possuir determinados credos religiosos, para assim poder ensiná-los especificamente, enquanto constitucionalmente não se pode fazer quaisquer distinções entre os candidatos a concursos públicos. Giumbelli & Carneiro (2004) levantam outras questões importantes: a primeira refere-se ao conteúdo do ensino religioso, já que a elaboração de materiais e livros didáticos fica ao encargo das autoridades religiosas. Além disso, o número de professores não corresponde à demanda suposta a partir da expectativa da Secretaria de Educação, em que haveria a separação em turmas em relação ao credo proferido pelo aluno. Claramente, há escassez de professores em relação ao número de escolas, tornando o ideal primário de três professores<sup>11</sup> para a disciplina ofertada uma falácia. Importa

---

<sup>10</sup> Concurso ocorrido em janeiro de 2004.

<sup>11</sup> Contemplando os três grupos religiosos: católicos, evangélicos e outros, dispensando, obviamente, os agnósticos e os ateus.

salientar que, Caputo (2012) ratifica o fato de que, ainda que a matrícula seja facultativa, em muitas escolas essa informação não é passada aos alunos, tornando a presença em sala de aula obrigatória.

Tal formato de ensino subverte a dimensão laica do ensino público e, sobretudo, constrange alunos que não seguem a matriz judaico-cristã embutida nesse processo educacional. Os alunos cujas pertencças religiosas não são contempladas pela proposta de ensino, e aqui destaca-se, principalmente, os alunos oriundos de religiões de matrizes africanas, têm mais uma vez, têm seus direitos violados, a partir do acirramento de seus processos de invisibilização e de silenciamento (Caputo, 2012) na escola, espaço já tão hostil às suas identidades. A religiosidade africana, parte de uma construção identitária, ora enaltecida entre suas famílias e companheiros de terreiros, perde lugar para a descaracterização imposta pelo sistema de ensino. A diferença, que poderia ser utilizada como meio para a discussão de um projeto de sociedade pautado no respeito à diversidade, cai mais uma vez no limbo do projeto de homogeneização financiado pelo Estado.

Pode-se afirmar, dessa forma, que a educação pública, contaminada pelo proselitismo e por sistemas de fé pautados na necessidade de evangelização do outro, sem o respeito a sua alteridade, está no centro de disputas identitárias travestidas em relações educacionais. Muito mais que uma questão de crença, o ensino religioso está a serviço da ideologia dominante, uma vez que concentra-se em escolas que recebem a parcela da população entendida como desviante dos valores positivos da vida em sociedade.

O ensino religioso é, portanto, elemento fundamental para a doutrinação de indivíduos vistos como indisciplinados, violentos e portadores de cultura rudimentar. O corte da presente pesquisa no trato do conflito instaurado em detrimento das religiões de matrizes africanas vai para além da questão religiosa, compreende que o lugar social de tais religiões está marcado por pertencimentos outros, como classe e raça/etnia, o que acirra o processo de subalternização de tais grupos.

## 2.2.2. Os crimes contra o sentimento religioso

... o Código Penal brasileiro, no Título V, Cap. I, define como “crimes contra o sentimento religioso” o “ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo”. O artigo 208 do Código dispõe: “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” (Mariano, 2007, p. 123).

Os conflitos relativos à religião na escola não se expressem somente por meio da existência de uma disciplina que tem como fundamento provocar discussões sobre a temática, no entanto, esta cumpre um papel tenaz, acentuando e potencializando o processo de desigualdade no trato e no respeito aos diferentes segmentos religiosos, uma vez que historicamente apresentou-se como elemento de doutrinação. Dessa forma, todos os dias, crianças, jovens e adultos são violados em seu sentimento religioso na escola sem causar a mínima comoção social.

Entende-se, portanto, que o crime contra o sentimento religioso não é compreendido pelo direito positivo de modo amplo, abstrato. A partir da especificação de atos, limita o seu entendimento, ficando a cargo dos agentes da lei sua interpretação mais geral.

Parte da sociedade tem dificuldade de compreender os conflitos que carecem da agressão física ou direta como violência. Isso se repete no caso da intolerância religiosa, que, embora apresente inúmeros casos mais palpáveis e visualizáveis do ponto de vista do entendimento pelo senso comum (como as próprias agressões físicas, verbais e a invasão de áreas sagradas), manifesta-se constantemente de forma simbólica.

Diante de tal cenário, que foi cristalizado e assim permanece por décadas, a perspectiva do reconhecimento da diferença se faz urgente. Segundo Andrade & Câmara (s/d), em geral, a motivação primeira dos grupos multiculturais, cujas reivindicações têm base na diferença, “... é o reconhecimento de que os grupos diferentes estão marginalizados dos sistemas de bens e de direitos, dos mecanismos de poder e dos instrumentos de produção de significados em nossas sociedades” (Andrade & Camara, s/d, p. 2).

Fraser (2002), pensadora feminista dedicada a essa temática, apresenta um grande obstáculo a ser superado: embora considere o avanço provocado pelo alargamento das pautas políticas – antes concentradas à basilar análise de luta de classes, acrescentando questões de reconhecimento, seja étnico, religioso, sexual, entre outros – preocupa-se com a subversão negativa desse paradigma, ou seja, transpor tal concepção de cunho economicista considerando apenas a dimensão cultural. A autora, nesse sentido, defende “... uma concepção não-identitária do reconhecimento adequada à globalização, uma concepção que promova a interação entre as diferenças e que estabeleça sinergias com a redistribuição.” (p. 10) Dessa forma, importa destacar que utiliza-se a concepção desta, entendendo, pois, que o reconhecimento não deve pautar-se meramente na questão identitária, mas que vincular-se à mudança de quadros de subordinação de todas as ordens, a fim de alterá-los.

Embora a escola pública tenha como função social “... dar acesso a importantes instrumentos de redistribuição de poder nesta sociedade”, como também auxiliar “... a construir o reconhecimento social de diferentes grupos” (Andrade & Câmara, s/d), na realidade, o que acontece é bem diverso ao ideal pressuposto. Como supracitado, Adorno (1995) afirma contundentemente que a escola produz efeitos violentos para os grupos já marginalizados, ratificando o lugar social estabelecido.

Pode-se afirmar que a religião e, assim, a intolerância está presente nas práticas cotidianas de educadores e alunos em diversos âmbitos, quais sejam: nos aspectos curriculares, nos extracurriculares e na subjetividade. Neto (2013), a partir do levantamento elaborado pelo portal *Qedu.org.br*, obtido através de dados do questionário da Prova Brasil 2011, do Ministério da Educação, aponta algumas problemáticas encontradas neste espaço. Primeiramente, destaca o fato de 51% dos colégios no Brasil fazerem orações e/ou cantarem músicas religiosas. Além disso, nas escolas públicas em que há o Ensino Religioso (dois terços do total), 50% dos diretores admitem que a presença nessa disciplina é obrigatória, ainda que tal decisão vá de encontro com o postulado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB). Ainda nesse sentido, 79% das escolas não possuem atividades alternativas aos estudantes que não desejam assistir às aulas.

Caputo (2012), apresenta algumas narrativas sobre situações de intolerância religiosa vividas na escola<sup>12</sup>. Nelas, as crianças relatam a necessidade de esconder marcas oriundas de rituais sagrados do candomblé (as curas), mentir dizendo-se de outra religião, já que "... na escola só gostam dos alunos crentes" (p. 197), participar de rituais sagrados cristãos, que não contemplam a eles, como ler a Bíblia ou rezar o Pai Nosso e, até mesmo, há caso em que uma professora passava óleo ungido na testa dos alunos para tirar o diabo de quem fosse pertencente ao candomblé.

Esses fatos ferem diretamente o sentimento religioso de crianças e adolescentes diariamente. A violência faz-se presente nos discursos, na coação e na tentativa de estabelecimento de uma hegemonia religiosa, em que todas as outras religiões que não seguem o padrão judaico-cristão são desqualificadas e dignas de medo. Santos (2010) pontua que a hegemonia das religiões de matrizes judaico-cristãs provoca a invisibilização e a indiferença frente à exposição das religiões de matrizes africanas, que por sua vez se escondem. Não há, no entanto, segundo a sua pesquisa, atitudes pedagógicas concretas e suficientes para impedir o preconceito, uma vez que os acontecimentos são vistos como algo natural ou como brincadeira ou briga juvenil.

O temor implantado entre os muros escolares tem diversas faces - humilhação, zombaria, exclusão e agressão; e dá espaço para formas de resistência que lembram muito um passado recente - o conhecido mecanismo de proteção e defesa que os negros utilizavam na época da escravidão: a omissão de sua religião, o disfarce de sua própria fé para não sofrer mais perseguição (p. 200). Mas isso não seria uma outra forma de violência?

Caputo (2012) ainda traz a fala de um rapaz, então com 20 anos e bastante ativo em seu terreiro, aponta para uma questão sempre latente, que repete-se independente do espaço: a naturalização da discriminação. Ele afirma que não se sentia discriminado na escola, "a não ser aquele preconceito normal" (p. 201). Questionado sobre o que seria um preconceito normal, diz: "de me chamarem de macumbeiro e de acharem que macumbeiro sempre está pronto para fazer mal para alguém" (p.201). O estranhamento, por vezes, desaparece. O preconceito emudece, momentaneamente, algumas vozes. Naturalizar também é violentar.

---

<sup>12</sup> A pesquisa teve duração de 20 anos, nesse sentido, pode acompanhar o crescimento de crianças de crença candomblé.



## 2.3.

### **Memória e resistência: o encontro do passado com o presente**

... nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos (Halbwachs, 1990, p. 30).

#### 2.3.1.

##### **Memória individualmente-coletiva: a importância dos grupos sociais em sua construção e reconstrução**

A intolerância religiosa é um fenômeno que atravessa a história da humanidade, com particularidades e intercessões entre os mais diferentes períodos. No presente trabalho considera-se especialmente a intolerância vivenciada pelos adeptos das religiões de matrizes africanas, mas, com clareza, pode-se afirmar, que as marcas objetivas e subjetivas de tal violência estão presentes nos diversos grupos sociais e religiosos atingidos pelo fenômeno.

Nesse sentido, faz-se importante investigar como o mecanismo da memória opera nos indivíduos pertencentes a grupos, uma vez que esta é um dos elementos primordiais na condução e na resignificação de suas histórias de vida. Dessa forma, será utilizado o clássico livro de Maurice Halbwachs (1990) *A memória coletiva* para compreender principalmente como se relacionam os espectros da memória (individual e coletivo), a constituição do testemunho, e a importância dos grupos neste processo; O trabalho de Michael Pollack (1989) sobre memória subterrânea, a fim de permitir clarificar a possibilidade que a resignificação da memória do grupo estudado na presente pesquisa agrega valor à resistência social e cotidiana. Além disso, será feita ainda uma recuperação da figura dos *Griots*, através dos escritos de Amanda Crispim Ferreira (2012) e de Marilene Carlos do Vale Melo (2009), com o propósito de analisar o papel social que a memória opera na comunidade de terreiro, ainda que os “*griots* modernos”, para esta pesquisa, não sigam o padrão tradicionalmente existente em África.

Halbwachs (1990) empreende novas alternativas para se pensar a categoria memória, uma vez que a compreende para além do plano individual. Considera que

as memórias do indivíduo não são somente suas, pois, mesmo que pareçam individuais e particulares, há nas lembranças componentes das relações estabelecidas em sociedade, ou seja, parte destas remete à experiência e à relação em um grupo.

As memórias são, dessa forma, construções coletivas, estabelecidas a partir da troca no interior dos grupos sociais, uma vez que ainda que o indivíduo carregue a lembrança individualmente, há a constante interação com os grupos sociais, sendo eles os determinantes dos elementos memoráveis. A memória individual, portanto, faz parte de memórias de grupos e só existe na medida em que o indivíduo é produto destes.

A memória individual, portanto, não deixa de existir, mas está localizada em diferentes contextos, a partir da participação de outros sujeitos, o que permite a transposição da memória de sua natureza pessoal para a partilha com um grupo, passando, assim, de uma memória individual para uma memória coletiva. Dessa forma, as duas vertentes da memória possuem uma articulação intrínseca.

Um elemento importante trazido pelo autor que confirma a existência de tal partilha e a importância de um grupo é a existência do testemunho. Recorre-se a este “... para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já tivemos alguma informação” (Halbwachs, 1990, p. 26). O primeiro testemunho possível de ser recorrido é o individual, ou seja, o da própria pessoa. No entanto, é importante que os testemunhos do “eu” e do “outro” sejam harmoniosos, para que possa haver a identificação dos sujeitos como parte de um mesmo grupo social. Ou seja,

... para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (Halbwachs, 1990, p. 34).

Compreende-se, dessa forma, que a constituição da memória de um indivíduo é a combinação a partir da influência das memórias dos diferentes grupos dos quais ele participa. Este participa, portanto, de dois espectros da memória – a individual e a coletiva, uma vez que, segundo o autor, “... o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestado de seu ambiente” (Halbwachs,

1990, p. 72). No entanto, aponta-se novamente que o indivíduo não perde as características próprias na condução da memória, havendo nestes elementos individuais e particulares, o que permite-o distinguir, mesmo em grupo, o seu próprio passado.

A memória coletiva conglera, pois, questões do grupo e de cada componente, sendo o primeiro portador de lembranças construídas através de consensos estabelecidos a partir das relações dos indivíduos ali reunidos. Dessa forma a memória é cultivada: permeada pelos atores que dividem a trajetória comum, ainda que a distância se faça presente, uma vez que as lembranças e a forma pela qual se enxerga o mundo são possíveis a partir da conjunção de diversas experiências. O autor explica "... é porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem" (Halbwachs, 1990, p. 26).

O grupo define, inclusive, a duração de uma memória, isto é, esta só existe enquanto a ligação entre os integrantes de um grupo existe. Nesse sentido, o reconhecimento e a reconstrução das lembranças prescindem da busca por marcas de proximidade pelos indivíduos, a fim de haver, primeiramente, a continuidade neste grupo, como também a atitude de divisão de recordações. Uma vez que não haja essa permanência, a memória coletiva desaparece. Isto, segundo Halbwachs (1990) pode despertar o seguinte questionamento por parte dos indivíduos:

Que importa que os outros estejam ainda dominados por um sentimento que outrora experimentei com eles e que já não tenho? Não posso mais despertá-lo em mim porque há muito tempo não há mais nada em comum entre mim e meus antigos companheiros. Não é culpa da minha memória nem da memória deles. Desapareceu uma memória coletiva mais ampla, que ao mesmo tempo compreendia a minha e a deles (Halbwachs, 1990, p. 39-40).

O sentimento de não pertencimento e identificação com o grupo extingue o processo de rememoração por parte do indivíduo, uma vez que este baseia sua memória a partir de "quadros sociais de memória", que guardam e regulam os fluxos das lembranças. A continuidade destes quadros, que atuam sobre o indivíduo nas mais diversas situações cotidianas, é o que permite a rememoração, uma vez que fortalece a memória coletiva definindo o que se deve lembrar ou esquecer.

O processo de rememoração coletiva é construído a partir de critérios que

definem o que deve ser lembrado prioritariamente. Destacam-se as situações vividas por maior parte do grupo, que tomam para si o *status* de experiências coletivas, em detrimento das vividas por menor número de integrantes, postas em segundo plano. O ato de recordar, nesse sentido, congrega também os espectros da memória, quais sejam: a individual e a coletiva. Halbwachs (1990) explica: se a “... memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo” (Halbwachs, 1990, p. 69). Compreende-se, portanto, que a intensidade da integração dos indivíduos ao grupo aumenta a possibilidade de recuperação das suas próprias memórias, assim como da recuperação e continuidade das memórias do grupo, em um processo intrínseco de complementaridade.

O grupo recortado no presente estudo, os adeptos de religiões de matrizes africanas que sofreram algum tipo de violência em função de suas pertencas religiosas durante a sua estada na escola, encontram no espaço do terreiro a solidariedade para o fortalecimento de suas identidades. A participação nesse grupo social potencializa a resistência e o enfrentamento aos processos de perseguição e silenciamento cotidianos e permite a construção de uma memória coletiva sobre os fatos vividos pela comunidade.

Além disso, possibilita a resignificação da memória, permitindo que questões silenciadas no passado possam ser revisitadas a partir de uma nova perspectiva, mais clara e mais crítica. Esse processo é denominado por Pollack (1989) como “memórias subterrâneas”, que são as memórias silenciadas ou escondidas que emergem em momentos de crise como forma de denúncia à subalternização vivida. O autor aponta que a emergência destas pode se dar de forma a aflorar os ressentimentos acumulados no período de dominação e sofrimento em atitudes bruscas e exacerbadas, como também de forma a transpor os limites anteriores e se espalharem para o espaço público, confrontando a hegemonia posta.

A memória também é um conceito amplamente difundido e central na construção de conhecimento em África. A figura do *griot* é central na construção social dos povos africanos, este significa:

...contador de histórias, função designada ao ancião de uma tribo, conhecido por sua sabedoria e transmissão de conhecimento; figura presente na África tribal que percorre a savana para transmitir, oralmente, ao povo fatos de sua história; é o agente responsável pela manutenção da tradição oral dos povos africanos, cantada, dançada e contada através dos mitos, das lendas, das cantigas, das danças e das canções épicas; é aquele que mantém a continuidade da tradição oral, a fonte de

saberes e ensinamentos e que possibilita a integração de homens e mulheres, adultos e crianças no espaço e no tempo e nas tradições; é o poeta, o mestre, o estudioso, o músico, o dançarino, o conselheiro, o preservador da palavra. A palavra que, na cultura africana, é muito importante, pois representa a estrutura falada que consolida a oralidade. O poder da palavra garante a preservação dos ensinamentos desenvolvidos nas práticas essenciais diárias na comunidade (Melo, 2009, p. 49).

Ferreira (2012) aponta a relevância que a idade avançada representa na criação da figura e da legitimidade do *griot*, uma vez que “... um narrador de memórias precisa ter, antes de tudo, memórias para narrar, além da sabedoria e da experiência de vida, coisas essenciais para um formador” (p. 4).

No entanto a autora afirma que, no Brasil, a prática de contar histórias para transmitir ensinamentos e costumes foi difundida principalmente entre as mães de santo, “que reuniam as crianças em seus terreiros e contavam-lhes histórias de África, com o objetivo de ir costurando essa colcha de retalhos, que é a memória afro-brasileira” (p. 5), a fim de que atrocidades não se repetissem e a riqueza cultural se perpetuasse. Nesse sentido, considera que o trabalho de um *griot* pode ser reconhecido como um ato político, pois se em África tinha como objetivo preservar a memória, no Brasil a finalidade é resistir ao discurso dominante, o que se refere como “missão diferente da dos africanos” (p. 6). Completa dizendo:

Não é uma narrativa só de informação e preservação, mas também de resistência. Narrativa que tem que ultrapassar as barreiras do discurso dominante, a fim de apresentar o outro lado da História, pois, ao fazerem isso, dão às novas gerações a oportunidade de conhecerem sua verdadeira história e construírem suas identidades. Ao narrarem suas memórias, formam e educam os mais novos para aprenderem a se defender da opressão do discurso oficial, e a lutar contra o preconceito (Ferreira, 2012, p. 6).

Melo (2009) traz ainda o conhecimento que na cultura africana existem várias categorias com nomes distintos para os contadores de histórias, de acordo com a cultura que representam. Na Guiné, existem os *Koyaté*, “... que são os responsáveis por zelar pela memória coletiva e pela conciliação do grupo ao qual pertencem e, assim, preservar, por meio da oralidade, a história do continente e o equilíbrio da sociedade” (p. 149). É nessa direção que o presente trabalho utiliza a figura do *griot* com a finalidade de demarcar os adeptos de religiões de matrizes africanas que, através de suas vivências, muitas vezes sofridas, têm o que contar e o que contribuir na construção de integração, da posituação da identidade, do equilíbrio, mas sobretudo, como todo *griot* – africano ou brasileiro – de resistência.

É nesse sentido que se entende a importância da memória coletiva e de sua ressignificação através de elementos construídos a partir da vivência e da troca em grupo como uma forma exemplar de resistência social. A (re)construção da identidade, vale-se da matéria-prima fornecida por diferentes esferas da vida, como a história, a geografia, a religião, a memória coletiva (Castells, 1999). Compreende-se, dessa forma, que a experiência nas redes horizontais de solidariedade conformadas a partir dos terreiros possibilita a criação de identidades de resistência e de projeto (Castells, 1999), cujos objetivos, respectivamente, são resistir e sobreviver ante as investidas das instituições dominantes, o que origina formas de resistência coletivas diante de opressões, como também construir novas identidades para a transformação de posições estabelecidas socialmente, a partir da construção de um projeto de sociedade diferente do estabelecido.

Nesse sentido, a participação nesses grupos potencializa o reconhecimento dos papéis individuais e coletivos dos adeptos de religiões de matrizes africanas na luta contra toda forma de opressão (Fonseca & Giacomini, 2013). Isto posto, faz-se importante discutir as formas de resistência utilizadas por estes sujeitos no seu cotidiano.

### **2.3.2. Resistência social**

... quanto maior for a desigualdade de poder entre os dominados e os dominadores e quanto mais arbitrariamente se exerça o poder, o discurso público dos dominados adquirirá uma forma mais estereotipada e ritualística. Em outras palavras, quanto mais ameaçador for o poder, mais grossa será a máscara (Scott, 2004, p. 26) [Tradução nossa].

O fundamentalismo religioso atravessa a história da humanidade, apresentando diferentes características e particularidades em cada contexto, no entanto, "... parece estar surpreendentemente forte e influente como fonte de identidade neste final de milênio" (Castells, 1999, p. 30). Tal identidade é construída a partir da "... identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma autoridade

definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade” (Castells, 1999, p. 29).

As religiões de matrizes africanas sofreram com o fundamentalismo religioso desde o início de seus processos de concepção. A violência perpetrada contra elas teve diferentes alvos e contextos ao longo da história, mas permanece latente e significada em práticas ainda bárbaras. No entanto, a recepção de tal perversidade não foi passiva, desde a sua gênese houve a necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às adversidades.

Silva (2005) sinaliza que, apesar do crescimento das reações do segmento de religiões de matrizes africanas frente aos ataques sofridos, não se pode dizer que haja um movimento articulado que faça frente à organização dos evangélicos, que cada vez mais ocupam espaços da sociedade – principal conflito apresentado pela obra em questão, ainda que seja possível acrescentar a organização da Igreja Católica, cujo poder permanece nos dias atuais. Embora haja um longo caminho a ser percorrido no enfrentamento institucional, alguns avanços no campo do combate à intolerância religiosa vem sendo empreendidos nas últimas duas décadas.

O estado do Rio de Janeiro destaca-se pelo movimento iniciado por organizações da sociedade civil articuladas ao Estado para o trato dessa temática. Em março de 2008 foi criada a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), idealizada por religiosos de matriz africana, concebendo posteriormente um Grupo de Trabalho para o Enfrentamento à Intolerância Religiosa, atrelado à Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos (SEASDH). Estes têm como objetivo a construção de uma agenda de enfrentamento à intolerância e de reconhecimento do direito à liberdade religiosa a partir de demandas ao poder público, especialmente, à Polícia e ao Poder Judiciário. Hoje, há um trabalho de formação de policiais civis para o acolhimento e encaminhamento necessário para essas questões. Além disso, a Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria de Estado do Ambiente do Rio de Janeiro criou o Núcleo Elos da Diversidade, alocado no Programa Ambiente em Ação, cujo objetivo é favorecer o diálogo entre os saberes religiosos e o conhecimento científico que, a partir de diferentes olhares, têm preocupação com a natureza. Destaca-se a ação de delimitação de espaços sagrados em florestas protegidas, uma vez que, em função do processo de urbanização e *gentrificação*<sup>13</sup> do espaço urbano, o espaço de culto,

---

<sup>13</sup> Conceito do urbanismo que expressa a articulação dos usos do espaço urbano com valores estéticos burgueses e projetos de especulação imobiliária.

atrelado à natureza, ficou restringido para essa população. Dessa forma, torna-se importante a criação desses espaços, já que constantes casos de intolerância e violência são apurados no descompasso entre a necessidade de professar a fé e o desconhecimento de seus rituais por parte de guardas florestais e civis.

É importante sinalizar que ambas as experiências são fruto de ampla luta da sociedade civil, especialmente os movimentos sociais negros. Isso significa que a resistência aos ataques, ao preconceito, à intolerância e ao desmonte dos espaços de propagação de fé tem sido colocada como pauta política. Outras formas de resistência são a organização em entidades federativas e a institucionalização dos terreiros (Silva, 2005; Fonseca & Giacomini, 2013), embora ainda haja certa resistência por grande parte do segmento religioso. Silva (2005) destaca ainda a busca pelo apoio no movimento ecumênico, onde encontram apoio de outras religiões perseguidas e das que vão de encontro com as práticas intolerantes.

Ainda que as últimas duas décadas apontem para o ressurgimento de organização política em torno das opressões vividas, a resistência social, historicamente, se deu incessantemente no dia-a-dia. Scott (2004) trabalha exatamente com essa perspectiva de resistência: a que é feita a partir das relações cotidianas. Muitas vezes, trata-se de ações individuais e informais, mas sucessivas e incansáveis. Segundo o autor, as formas de resistência vão para além das palavras e das manifestações públicas, embora se considere no presente trabalho a importância da conjugação das duas esferas de luta.

Ainda no período colonial, pode-se exemplificar essa resistência com a seguinte prática: os escravos, de modo a protegerem-se de perseguição, acrescentavam e, muitas vezes, readequavam seus rituais e imagens à semelhança do catolicismo. Isso se dava também em função da obrigatoriedade que muitos imigrantes sofriam de terem que ser catequizados e batizados segundo a norma religiosa da metrópole - Portugal. Tal sincretismo pode ser interpretado como uma forma de resistência ao poder dominante, ou seja, utilizar-se publicamente de símbolos aceitos e bem quistos por esses, é uma forma de não sofrer represálias, caminhando sob as regras dos dominadores. No entanto, na vida particular, as tradições continuam a ser respeitadas e transmitidas, e, sobretudo, há a elaboração e a manifestação de crítica e de insatisfação ao poder posto, que visa determinar a conduta ideal segundo suas próprias interpretações.

Scott (2004) apresenta dois conceitos-chave: o discurso público e o discurso



oculto. O público seria a forma encontrada pelos subordinados para corresponder adequadamente às expectativas de seus dominadores, ainda que discordem de suas posições. No entanto, o discurso público não dá conta da totalidade do manejo das relações de poder. Há um conjunto de manifestações lingüísticas, gestuais e práticas que demonstra o quê, de fato, sentem, desejam e reivindicam, denominado discurso oculto.

Caputo (2012) apresenta uma série de narrativas infanto-juvenis sobre o preconceito sofrido no espaço escolar. Dentre esses riquíssimos relatos, elegeu-se três pequenos fragmentos para exposição: o de Luana, o de Joyce e o de Cauã. Importa salientar que as três crianças são praticantes ativas e orgulhosas do candomblé, tendo desde cedo funções em seus terreiros.

1. Luana foi escolhida ainda criança para substituir sua avó na função de *iyalórisá* e sempre mostrou-se extremamente feliz e orgulhosa com sua religião. No entanto, relata que na escola dizia ser “crente”, pois, segundo a mesma, “na escola só gostam de alunos crentes”.
2. Joyce conta que, na escola, sempre usa camisas de mangas para tampar suas curas - ritual do candomblé. Diz ainda ser católica e não usar seus colares e guias da religião para não sofrer mais discriminação. Certa vez, uma professora pôde ver suas marcas de curas, indagada, frente à turma sobre o que aquilo significava, ela mentiu dizendo que sua mãe havia a agredido com uma gilete – soube no ato que nem a professora e nem a turma acreditara naquela história.
3. Cauã, por sua vez, diz: “Na escola eu canto música de macumba bem baixinho, muito baixinho mesmo, porque se me descobrem eles me atacam” (idem, p. 268).

As três histórias apresentam claras situações em que o discurso público difere do oculto. A opção das crianças por enganarem, escamotear ou minimizarem sua fé (ou o “volume” do cântico religioso, como no caso de Cauã), pode ser interpretada como uma forma de seguir o que o setor dominante – em nosso país, as religiões católica e evangélica embrenhadas na escola ainda com objetivo de evangelizar - apresenta como o “certo”, o “bom” e o “normal”. Temerosos por sofrer acusações ou exclusão, usam formas de resistência que lembram muito um passado recente, o conhecido mecanismo de proteção e defesa que os negros utilizavam na época da

escravidão: a omissão de sua religião, o disfarce de sua própria fé para não sofrer mais perseguição (Caputo, 2012, p. 200). No entanto, em seus espaços particulares e em gestos e práticas podem demonstrar sua verdadeira crença e sua indignação ante a correlação de poder ainda em vigor em nossa sociedade.

### 3

## Para entender o campo: uma pesquisa

Os indivíduos pertencentes à umbanda são possuidores de memórias subterrâneas (Pollack, 1989) da experiência de intolerância religiosa na escola, ainda que suas trajetórias escolares se desencontrem no espaço e no tempo, uma vez que se trata de um fenômeno que atravessa a constituição e a história das religiões de matrizes africanas. Dessa forma, a pesquisa parte da hipótese de que a participação em comunidades de terreiro de umbanda possibilita a emersão de memórias subterrâneas, sendo estas ressignificadas e transformadas em uma memória coletiva (Halbwachs, 1990) das experiências de discriminação na escola.

Silva (2011) aponta para a necessidade de se produzir etnografias de como a relação entre religião e escola se dá no cotidiano, uma vez que há poucos estudos nesse campo<sup>14</sup>, estando estes concentrados nos aspectos jurídico, pedagógico e político da religião na escola e do ensino religioso. Nesse sentido, a presente pesquisa se apresentará como uma investigação baseada em traços da etnografia, como concebida por Geertz (1989): uma descrição densa, que se caracteriza pela conjugação da análise entre o que é dito e a interpretação do acontecimento, uma vez que o discurso é carregado de significados e de contextos.

Segundo o Geertz “... o significado emerge do papel que desempenham no padrão da vida decorrente” (1989, p. 27), ou seja, ainda que a memória coletiva seja construída no espaço do terreiro, as memórias individuais ainda existem, havendo, portanto, diferentes apropriações das experiências escolares a partir da história de vida individual de cada sujeito (Halbwachs, 1990). Dessa forma, a pesquisa busca compreender como as memórias subterrâneas são ressignificadas em memória coletiva, a partir da relação em grupo sem descartar, no entanto, as particularidades presentes nas experiências de cada indivíduo, uma vez que desempenham diferentes papéis (diferenciados por gênero, classe, cor, nível escolar) na sociedade.

---

<sup>14</sup> Destaca-se a pesquisa de Caputo (2011) como importante material para se pensar tal relação.

### 3.1.

#### A primeira tentativa: uma experiência mal sucedida nas redes sociais

A pesquisa empírica foi primeiramente pensada para se realizar através das redes sociais na *internet*, mimetizando o trabalho de pesquisa desenvolvido por Jussara Lopes (2013). Aquela pesquisadora, convocou “assistentes sociais, autodeclaradas negras, nascidas e criadas no Norte de Minas Gerais, preferencialmente de gerações diferentes” (Lopes, 2013) para seu estudo que versava sobre a vivência de racismo e sexismo na infância e adolescência. O sucesso de tal metodologia inspirou, inicialmente, esta.

Dessa forma, no mês de dezembro de 2012, publiquei em três *blogs* uma convocação para conhecimento dos possíveis interessados, sendo estes:

- 1) *Dossiê Intolerância Religiosa*: Um *blog* gerenciado pela associação civil Koinonia, entidade ecumênica composta por sujeitos de diferentes tradições religiosas. Compreende-se institucionalmente enquanto ator político do movimento ecumênico, prestando serviços a movimentos sociais. O *blog* tem como objetivo “... contribuir nas pesquisas e atividades da instituição sobre o tema Intolerância Religiosa”. Seu conteúdo se afina com a proposta, havendo a publicação de notícias mundiais sobre o fenômeno da intolerância e discriminação religiosa;
- 2) *Blog Ori*: Este é um espaço virtual existente desde setembro de 2011 onde são veiculadas reportagens de caráter diverso sobre o candomblé, a umbanda e a cultura afro. Existe ainda um canal de televisão online, em que conteúdos similares ao do *blog* (receitas, notícias, falas de líderes religiosos e estudiosos dos temas afetos ao mesmo) são veiculados;
- 3) *Umbanda On-line*: Um *blog* pessoal, criado com a finalidade de capacitar para compreensão sobre o que são o Movimento de Umbanda, Candomblé e Espiritismo. As publicações tem caráter diversos, mas destaca-se as de opinião e reivindicação pessoal, seja a favor da umbanda, seja contra os estereótipos negativos colocados à mesma.

A escolha dos *blogs* se deu, principalmente, contemplando dois principais públicos entre os adeptos das religiões de matrizes africanas: os religiosos

envolvidos com discussões políticas e acadêmicas à respeito do lugar de suas religiões no cenário internacional e os religiosos que buscam informações pertinentes às suas culturas em *sites* mais informais.

No dia dezoito de dezembro de 2012, foi publicada a seguinte mensagem através do espaço dos comentários nos *blogs* citados, sendo pedido que, se possível, a mesma fosse transmitida via *post* do próprio coordenador:

**Convite para participar de pesquisa sobre intolerância religiosa**

Sou estudante de Mestrado em Serviço Social na PUC e estou fazendo uma pesquisa sobre intolerância religiosa no espaço escolar no Rio de Janeiro a partir da memória de pessoas de religiões afro-brasileiras (candomblé, umbanda..).

Gostaria de convidar quem desejar colaborar com esta pesquisa a manifestar este interesse para que organizemos juntos uma metodologia participativa.

É necessário que os colaboradores tenham mais de 18 anos e, de preferência, trabalhem ou desejem trabalhar em escolas.

Peço que os interessados enviem um e-mail manifestando seu interesse para: rachel\_sco@hotmail.com.br

Desde já agradeço,  
Rachel Oliveira

Os dois primeiros *blogs* publicaram imediatamente o convite, não obtendo-se resposta do terceiro. Inclusive, o *Blog Ori* enviou um *e-mail* à pesquisadora salientando a satisfação que tivera ao conhecer a proposta de pesquisa.

Apesar da receptividade dos idealizadores dos espaços virtuais, não houve sequer uma resposta de interessados em participar da pesquisa. Ficaram, desde então, mais perguntas do que respostas:

- 1) Os *blogs* ainda são espaços legítimos e/ou operantes na imensidão que se tornou a *internet*?
- 2) Ainda há dificuldade na exposição pública de memórias tão violentas, que geralmente são guardadas nos recantos da memória?
- 3) Os sujeitos que acessam esses *sites* estabelecem elevado grau de consciência envolvido em suas atividades cotidianas, chegando ao

caráter transformador de suas práticas, em outras palavras, na práxis reflexiva (Vasquez, 1977)?

Em função da impossibilidade posta pela realidade, outro campo empírico foi pensado e é deste que este capítulo trata.

### 3.2.

#### O campo da pesquisa e uma pesquisa em campo

O cotidiano da pesquisa apresenta seus próprios limites. O pesquisador, ainda que deseje controlar todas as variáveis possíveis, a fim de testar sua hipótese, depara-se, vez ou outra, frontalmente, com impossibilidades postas pela realidade.

Assim se deu nesta pesquisa. A realidade não legitimou o método escolhido e, a partir daí, um novo campo deveria ser pensado. Nesse sentido, resolvemos realizar uma pesquisa *in loco*, recortando, pois, especificamente nos colaboradores a adeptos da Umbanda<sup>15</sup>. Inicialmente, comunicamo-nos com a líder religiosa da Casa do Perdão, Templo Umbandista localizado na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, que prontamente acolheu a proposta da pesquisa e, atuando como intelectual orgânico e coautora da pesquisa, contribuiu na seleção dos colaboradores – que compreendeu frequentadores de duas casas de Umbanda.

O que não daria para prever, maior que fosse a sensibilidade prospectiva que a pesquisa(dora) (pensa) maneja(r), é o que o novo campo empírico traria. Muito mais que dados, relatos, histórias, estratégias de resistência: a experiência na comunidade de terreiro trouxe uma nova forma de se pensar a sociabilidade humana.

---

<sup>15</sup> A umbanda formou-se no Rio de Janeiro no início do século XX e segundo Prandi (2004) constitui-se como uma “síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX (...) Chamada de “a religião brasileira” por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço” (p. 223).

### 3.2.1.

#### **Aproximação com o campo empírico: construindo a pesquisa**

A aproximação com o campo empírico se deu na confluência da linha de pesquisa na qual o presente estudo se insere – “Questões socioambientais, urbanas e formas de resistência social” do Departamento de Serviço Social – com a pesquisa de mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro, realizada pelos núcleos interdisciplinares NIREMA/NIMA da PUC-Rio. Nesta última, constatou-se a discriminação ativa relativa à pertença religiosa por meio de diversos espaços sociais, destacando-se a escola (Fonseca & Giacomini, 2013).

Dentre as 847 casas de axé entrevistadas por aquele mapeamento social participativo, selecionou-se como casa a ser pesquisada o Centro Espírita Casa do Perdão. Este é um templo de Umbanda que está localizado na Zona Oeste do Rio de Janeiro, e sua seleção se deu em função de sua inserção nos campos da política, dos movimentos sociais, e de uma gama de atividades de cunho sócio-assistencial desenvolvidas pela mesma. Nesse contexto, as portas para a entrada ao campo foram abertas pela coordenação do mapeamento, que mediou o contato com Mãe Flávia Pinto, líder religiosa da casa, autorizando a realização do campo.

Após quase um mês de negociações quanto à data possível para a realização das entrevistas, marcamos para o fim de semana de 15 e 16 de fevereiro de 2014, quando ocorreria a reverência a *Oxossi*. Dessa forma, desloquei-me até a Tijuca para encontrar com a Mãe Flávia Pinto que me levaria ao terreiro. Com uma grata surpresa me recebeu: viera acompanhada de seus dois filhos mais novos, que creio serem as crianças mais bonitas que já vi. Após visitarmos algumas lojas e supermercados, nos quais a família comprou os últimos ingredientes e artefatos para a festa dominical, dirigimo-nos à Casa do Perdão.

Desde o início do desenho da metodologia acertamos que Mãe Flávia escolheria os colaboradores da pesquisa a serem entrevistados, estabelecendo que os perfis dos mesmos deveriam ser variados em termos de idades, gênero e pertencas sociais e culturais, a fim de contemplarmos diferentes realidades. Estas escolhas epistemológicas se deram por dois motivos principais: primeiramente porque ninguém melhor que a líder religiosa – especialmente

neste segmento, onde são muito estreitas as relações religiosas e as da vida cotidiana – poderia conhecer os frequentadores do terreiro. Depois por considerar que o campo empírico estava sendo construído coletivamente entre pesquisadora e sujeitos pesquisados.

Nesse sentido, a caminho do terreiro, Mãe Flávia ponderou que, além da Casa do Perdão, o Templo Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral também deveria ser acessado pela pesquisa. Esta sugestão visava garantir uma maior diversidade no perfil dos colaboradores da pesquisa.

Com estes cuidados e procedimentos, o campo empírico da presente pesquisa foi constituído a partir da convivência e de entrevistas realizadas com quatro colaboradores de cada um destes terreiros.

\* \* \* \* \*

O **Centro Espírita Casa do Perdão** é um templo Umbandista localizado no bairro de Campo Grande, cidade do Rio de Janeiro. Foi fundado no ano de 1999 em sede localizada no bairro de Padre Miguel, onde permaneceu por sete anos até ser reconduzido para a sede atual. Suas atividades concentram-se em ações sociais e espirituais disponibilizadas de forma gratuita e filantrópica, desenvolvendo atualmente o atendimento a quarenta famílias a partir da distribuição de alimentos e de projetos ligados à saúde preventiva, principalmente relacionada à sexual, e ao encaminhamento para oportunidades educacionais e de emprego.

A escolha da Casa do Perdão como espaço privilegiado para execução da pesquisa se deu pela trajetória acadêmica e política da sua principal liderança religiosa, uma vez que Mãe Flávia participou ativamente da pesquisa de mapeamento de terreiros desenvolvida pela PUC-Rio responsável pela monitoria do campo de pesquisa e pela articulação política com movimentos sociais de resistência religiosa afro-brasileira. Além disso, aquela instituição religiosa integra o Movimento Nacional de Direitos Humanos; o Conselho Estadual de Direitos Humanos do Rio de Janeiro, e o Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância Religiosa do estado.



Importa destacar que Mãe Flávia é também graduada em Sociologia pela PUC-Rio e politicamente atuante, tendo recebido o Prêmio Nacional de Direitos Humanos 2011, na categoria Diversidade Religiosa, por seu trabalho de militância política no campo da implementação de políticas públicas no segmento religioso de matrizes africanas no Rio de Janeiro.

\* \* \* \* \*

A **Tenda Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral (TECAF)** foi fundada no dia 19 de setembro de 1995. Inicialmente, suas atividades ocorriam na parte posterior da residência de Marco Xavier, principal médium da Casa, conhecido como Pai Marco de Tecaf. Um ano depois o templo mudou-se para Inhaúma, Zona Norte do Rio de Janeiro, permanecendo no bairro até 2008, quando obtiveram sua sede própria em Santíssimo, local em que funcionam até hoje. Atualmente, conta com 96 médiuns e cerca de 130 filhos de santo.

Suas atividades concentram: estudo, questões espirituais, técnicas holísticas, ações e projetos sociais (corte e costura, culinária, capoeira e dança afro) destinados ao público infanto-juvenil da comunidade no entorno. Além disso, tem como objetivo “resgatar a identidade da Umbanda”<sup>16</sup>. Nesse sentido, a partir de um contato com outras casas (tais como Grupo Espírita Seguidores da Verdade, Casa de Claudia, Gongá do Pai Francisco e Grupo Espírita Humildes de Jesus), nasceu a partir de relação no campo da troca religiosa e comunitária, surgiu o Movimento Umbanda do Amanhã (MUDA). Este se autodenomina apartidário e sem fins lucrativos. Tem como objetivo a associação para defesa de direitos, divulgação e esclarecimento do significado da religião, promovendo, dessa forma, uma cultura de respeito à diversidade religiosa. O Movimento é parte da CCIR (Comissão de Combate à Intolerância Religiosa).

Passei aquele final de semana na companhia dos frequentadores de ambas casas, destacando-se maior vivência na primeira, onde participei mais efetivamente das atividades. No entanto, ainda que minha estada no Tecaf tenha se dado em um período de tempo menor, qualitativamente foi muito produtiva e afetivamente muito marcante.

---

<sup>16</sup> Objetivo expresso no *site* institucional da casa.

Em ambas casas pude viver a experiência de coletividade que o terreiro representa. Pude observar que todas as atividades são minuciosamente divididas – respeitando-se os critérios religiosos que se refletem em papéis sociais. Crianças e adultos desempenham tarefas, as quais são imprescindíveis para o funcionamento do espaço. Minha condição de “visitante” ao início me colocou em um já esperado lugar destacado (no sentido “de fora”) do conjunto de pessoas ali presente, mas, aos poucos, tentei me “embrenhar”, com o objetivo de participar de tudo o que fosse possível.

Não queria ser vista unicamente como uma expectadora ou um corpo estranho – apesar de ter a compreensão de qualquer que fosse o meu esforço não me colocaria em condição de igualdade, mas talvez de equidade. Definitivamente, queria sentir o espaço e todas as questões subjetivas que partem, transbordam e se encerram nele.

Essa tentativa me marcou para além do inicial objetivo acadêmico, pois me permitiu perceber “outra” forma de sociabilidade humana, que talvez não seja a “de fato” coletiva, por estar inscrita em uma conjuntura individualista, mas que, certamente, caminha nesta direção. Aprendizado.

### **3.2.2.**

#### **Aproximação com os colaboradores: conhecendo os sujeitos**

A pesquisa partiu da aplicação de um breve questionário de entrevista semi-estruturada, que tinha por objetivo traçar os perfis dos colaboradores. Este permitiu conhecer: o nome; o pseudônimo auto-atribuído; a idade; a profissão; o bairro onde estudou, e as auto-declarações de pertença racial, de gênero e de renda de cada um dos oito entrevistados.

A escolha dos colaboradores, como já foi dito, se deu através da indicação dos líderes religiosos, tomando como único critério que estes pertencessem a alguma religião de matriz africana desde a infância. Além disto, buscou-se que esta escolha levasse em consideração elementos tais como: gênero, faixa etária, raça e orientação sexual, buscando contemplar diferentes perfis, momentos históricos e papéis sociais vividos pelos sujeitos pesquisados,

a fim de compreender como o fenômeno da intolerância religiosa se apresenta mediado por realidades distintas, embora haja pontos de contato bastante profundos.

Posteriormente, foram colhidos testemunhos de memória, individuais e livres, sobre episódios de intolerância religiosa vividos ou presenciados na escola.

Estes testemunhos foram provocados a partir da seguinte pergunta:

Os adeptos da Umbanda não sofrem discriminação na escola. Você concorda?
---

Após a coleta do material das entrevistas, foi realizada a transcrição dos testemunhos a fim de possibilitar a organização de redes temáticas a partir de elementos recorrentes nas falas, bem como salientar as particularidades encontradas nos diferentes discursos.

As redes temáticas construídas partiram de quatro categorias pré-estabelecidas:

- 5) Identificação dos fatos ocorridos;
- 6) Descrição e interpretação dos mesmos;
- 7) Descrição e interpretação das estratégias de resistência utilizadas, e
- 8) Descrição e interpretação da resignificação dos fatos ocorridos através da experiência coletiva no espaço de terreiro (passagem da memória subterrânea para a memória coletiva), quando se verificar.

Dessa forma, foi possível analisar como —e se— as memórias subterrâneas emergiram a partir da convivência social e política coletiva, transformando-se, assim, em memórias coletivas balizadoras da construção de resistência social.

A partir daí, dividiu-se a análise do material colhido no campo empírico em cinco partes, a fim de facilitar a compreensão dos elementos considerados relevantes para este trabalho:

- (1) O perfil dos colaboradores;
- (2) A identificação da ocorrência de atos de intolerância religiosa perpetrado contra os colaboradores, ou com seus conhecidos/familiares;
- (3) A descrição e análise desses fatos, focalizando as particularidades da sua história de vida;
- (4) A identificação e a descrição das formas de resistência mencionadas nos relatos, e
- (5) A análise sobre a possibilidade de ressignificar os fatos ocorridos através da experiência coletiva no terreiro, bem como a importância que tal espaço representa na construção de resistência individual e coletiva para os colaboradores.

### **3.3. Os colaboradores**

A partir da seleção de colaboradores realizada por Mãe Flávia e por Pai Marco de Tecaf, tendo eles próprios concordado em participar da pesquisa nesta capacidade, foi conformado o grupo de colaboradores da pesquisa, sendo eles de distintas pertencas sociais, culturais, raciais e de gênero, e que se percebem como adeptos da Umbanda desde a infância.

Este último aspecto foi particularmente importante, uma vez que este estudo tem como pretensão a análise da *ressignificação da memória* relativa à vivência de intolerância religiosa no espaço escolar. Cabe ressaltar que dois destes colaboradores são adolescentes (14 e 15 anos), cujas autorizações para a sua participação na pesquisa foram formalizadas pelos seus responsáveis legais. Esta escolha se deu em função da dificuldade em identificar adeptos adultos que frequentem o espaço de terreiro desde a infância. Finalmente, buscou-se manter equidade nas representações de gênero.

A seguir se apresentam os perfis dos oito colaboradores desta pesquisa, a partir das suas identificações com os pseudônimos autoatribuídos (exceto Mãe Flávia e Pai Marco de Tecaf), construídos a partir das respostas obtidas para o questionário de entrevista semiestruturada, e da observação participante da pesquisadora nos terreiros.

\* \* \* \* \*

### **Espírito**

*Espírito* (19 anos) declara-se homem, negro e heterossexual. Atualmente, é estudante de ensino superior na área de marketing e propaganda e trabalha em seu próprio terreiro como instrutor da área de música em projeto social, com renda mensal de R\$ 1.000,00. Sua trajetória escolar se deu em sua maioria em escola pública, localizada no bairro de Vila Isabel, estudando apenas o terceiro ano do Ensino Médio em escola particular, localizado no bairro de Olaria, ambos bairros da Zona Norte do Rio de Janeiro.

Apresentou-se extremamente disponível à realização da entrevista, bem como um jovem ativo no movimento religioso, com refrações ao movimento político iniciado através do MUDA. Relata enfático a sua relação com o mesmo, considerando a importância que a associação coletiva representa em sua trajetória religiosa *lato sensu*.

\* \* \* \* \*

### **Xangô**

*Xangô* (15 anos) declara-se mulher, negra e heterossexual. É estudante do 9º ano do Ensino Fundamental em escola particular, havendo mudado para esta escola no corrente ano. Anteriormente estudou em escolas públicas no bairro de Padre Miguel, Zona norte do Rio de Janeiro.

Em função de sua menoridade legal, a mãe autorizou sua participação na pesquisa. Ambas são frequentadoras ativas do terreiro e destacam a proatividade de *Xangô* no exercício de seus compromissos espirituais e

comunitários na casa, bem como a alegria e o brilho nos olhos observados em todos os momentos partilhados.

\* \* \* \* \*

### **Bonita**

*Bonita* (52 anos) declara-se mulher, “morena” e heterossexual. Trabalha como cozinheira, com renda mensal de R\$ 300,00. Na ocasião de minha presença no terreiro, ela era a responsável pela tarefa de realização do almoço (dividida entre os membros), ao qual fui docemente convidada a participar. Trata-se de uma pessoa alijada da permanência e da efetividade do ensino formal escolar, uma vez que estudou poucos anos – não sabendo determinar quantos, sendo inclusive analfabeta, e nem aonde estudou.

Sua indicação partiu do líder religioso por ser uma das umbandistas mais antigas frequentadoras naquele espaço, uma vez que sua genitora era mãe de santo. Apesar da aceitação imediata na participação da entrevista, mostrou-se muito receosa durante a explicação e a leitura dos termos. Foi dada a oportunidade de que ela facultasse sua participação de acordo com o seu desejo, pontuando que não havia nenhuma forma de obrigatoriedade na mesma, no entanto, Bonita escolheu prosseguir.

A condução da entrevista, bem como da coleta do testemunho, analisada posteriormente através de sua transcrição, não foi adequada. A negação de qualquer lembrança da experiência no espaço escolar provocou-me a sensação de impossibilidade de investigação sobre o fenômeno. Esta foi contestada a partir da leitura minuciosa da troca estabelecida entre mim e Bonita, uma vez que observei que poderia ter explorado pequenos fragmentos de ideias que a entrevistada com dificuldade tentava expressar. A pesquisa empírica da área de humanidades não acontece sob “condições naturais de temperatura e pressão”, nem mesmo são realizadas em espaços artificiais de laboratórios. Estão sujeitas a intempéries e inabilidades do pesquisador, assim como ocorreu. Este fato não poderia ser ocultado.

\* \* \* \* \*

### **Guerreiro**

*Guerreiro* (62 anos) declara-se homen, negro e heterossexual. Sendo aposentado na carreira militar, sua trajetória escolar se deu em escola pública, situada no centro da cidade do Rio de Janeiro, e em escola interna, na Zona Oeste da mesma cidade.

*Guerreiro* é um senhor jovial e extremamente comunicativo, carismático e receptivo. Foi meu companheiro desde a chegada até a despedida do terreiro, onde passei dois dias. Falante e curioso como eu, trocamos muito conhecimento, cada um contribuindo dentro de sua possibilidade e de sua experiência de vida – claramente aprendi muito mais que ensinei. Desempenha com muito bom humor suas atividades no espaço do terreiro.

\* \* \* \* \*

### **Atoto**

*Atoto* (21 anos) declara-se homem, branco e homossexual. Atualmente trabalha como atendente em um restaurante localizado em um *shopping* e sua renda mensal é de aproximadamente R\$800,00. Estudou em escolas particulares na Zona Norte do Rio de Janeiro e concluiu os quatro últimos anos do período escolar através do sistema supletivo.

Muito bem articulado em sua fala, apresentou-se bastante disponível para a realização da entrevista. Mostrou-se muito interessado na temática e na metodologia da pesquisa, questionando como se dava o processo da pós-graduação *stricto sensu*. Confidenciou ainda o seu desejo em cursar Serviço Social, prolongando, assim, em muito a nossa agradável conversa. Evidenciou-se o amor imensurável à religião, pela qual lutou para frequentar depois de anos afastado em função de conflitos familiares, bem como a gratidão e a admiração que nutre por seu pai Obaluaê.

\* \* \* \* \*

### **Sereia**

*Sereia* (14 anos) declara-se mulher, negra e heterossexual. É estudante bolsista de uma conhecida escola particular do Rio de Janeiro cuja fama é ser “alternativa” à metodologia e aos valores impostos pela classe média conservadora, sobretudo da camada oriunda da Zona Sul da cidade. Trabalha como monitória em projetos sociais do terreiro que frequenta.

A adolescente frequenta as atividades terreiro que se destaca pela sua postura construtiva em relação ao desmonte do preconceito de diversas ordens, desde criança. Isto, aliado à crítica proporcionada pelo seu acúmulo reflexivo no espaço escolar, contribuiu para a formação de um sujeito extremamente maduro e crítico, embora o frescor e a leveza da adolescência se apresentem claramente em sua postura. Mostrou-se bastante disponível para a participação da pesquisa, contribuindo para a minha maior socialização no espaço – que já se mostrava aberto.

\* \* \* \* \*

### ***Pai Marco do Tecaf***

*Pai Marco do Tecaf* é líder religioso da Tenda Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral. Aos 44 anos, declara-se homem, “mestiço” e heterossexual. Trabalha como comerciante e sua renda mensal é de R\$ 8.500,00. Sua trajetória escolar se deu em sua totalidade no ensino público, em escolas no Morumbi, bairro da cidade de São Paulo, e Ramos, Zona Norte do Rio de Janeiro.

A dedicação ao funcionamento do terreiro, que compreende atividades espirituais e sociais, faz parte de sua vida. É um dos fundadores do MUDA, salientando a importância que dá à organização coletiva como forma de combate à intolerância religiosa. Expõe ainda sua preocupação enquanto líder religioso com a formação de valores (cita valores “da família”, “do amor”, “da amizade” e “do bom caráter”) nas crianças e adolescentes frequentadoras daquele espaço, bem como o apoio que proporciona àqueles que o procuram para desabafar mazelas de suas vidas pessoais, profissionais e familiares, contemplando



inclusive ocasiões de vivência do preconceito com a religião – fato também mencionado por outros membros do terreiro.

\* \* \* \* \*

### ***Mãe Flávia Pinto***

*Mãe Flávia Pinto* é líder religiosa da Casa do Perdão. Atualmente conta com 38 anos e declara-se como mulher, negra e heterossexual. Exerce a função de socióloga em um órgão público municipal e sua renda mensal é de R\$ 3.700,00. Sua trajetória escolar se deu em escolas públicas nos bairros de Padre Miguel, Vila Vintém e Bangu, no entanto cursou como bolsista a graduação em Ciências Sociais em universidade particular situadas, respectivamente, as três primeiras na Zona Norte e a última na Zona Sul do Rio de Janeiro.

Destaca-se sua trajetória acadêmica e política no campo dos Direitos Humanos e da Liberdade Religiosa, o que contribui para a preocupação na formação de valores e no estabelecimento de apoio relativos à superação do preconceito e ao fortalecimento dos sujeitos sob sua orientação espiritual. A líder religiosa, juntamente às “mães pequenas”, contribuiu grandemente para a realização e para o funcionamento da pesquisa empírica em questão, abrindo suas portas, seus rituais e esclarecendo dúvidas acerca da religião.

## 4

### Da memória subterrânea à memória coletiva: descrevendo e analisando

Ah! Você é macumbeiro... você é isso, você é aquilo, é filho de capeta, e tudo mais (...) Não (...) Eu sou bemcumbeiro, eu sou umbandista (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

#### 4.1.

##### Vivências da intolerância: os registros nas memórias individuais

Os testemunhos referentes à presença da intolerância religiosa na escola foram desencadeados a partir da contestação da seguinte negativa e questionamento: “Os adeptos da Umbanda não sofrem discriminação na escola. Você concorda?”. A metodologia foi pensada, justamente, para suscitar as memórias de um fenômeno que já é quase fático, ou seja, em maior ou menor escala é compartilhado pelos religiosos de tal segmento, de acordo com a literatura esmiuçada no primeiro capítulo da presente dissertação.

Nesse sentido, os relatos convergiram para a discordância em relação ao conteúdo disparador. Apenas Bonita concordou, mencionando que não há discriminação na escola, no entanto, pode-se atribuir a isso os motivos expostos no item de apresentação dos colaboradores, em que se pondera a dificuldade da pesquisadora na condução da entrevista.

*Guerreiro* foi o único que não se recordou de algum episódio específico de intolerância religiosa no espaço escolar, apesar de discordar enfaticamente da existência do fenômeno, como pode ser observado: “Não, tem discriminação contra umbandista na escola. No colégio a pessoa não pode dizer que é umbandista, entendeu? E tem bastante mesmo.”.

Os demais colaboradores mencionaram episódios recheados de detalhes, vividos por eles próprios ou por conhecidos. Dessa forma, nesta seção serão apresentados fragmentos das falas dos colaboradores que vão ao

encontro da hipótese de que os adeptos das religiões de matrizes africanas, neste caso recortada na umbanda, sofrem intolerância religiosa na escola. Salienta-se a ênfase que os entrevistados dão à discordância quanto à pergunta disparadora, bem como a diversidade de possibilidades de tal fenômeno se reinventar, uma vez que em alguns casos vem acompanhado de outras discriminações.

*Mãe Flávia Pinto* menciona uma passagem escolar ocorrida na disciplina de Artes, quando, ao retratar símbolos que estavam disponíveis em seu processo de crescimento e de formação enquanto indivíduo – e, dessa forma, faziam sentido para si – foi reprimida pela professora.

Não, discordo. Uma coisa que me marcou muito na infância foi na aula de artes, eu estudei todo o período em escola pública, até o segundo grau, e só fui pra PUC porque tive bolsa. Na aula de artes ela queria que nós desenhassemos símbolos que tinham algum significado pra gente, eu tinha cerca de 11 a 12 anos. E eu desenhei símbolos do Machado de Xangô, o Ofá que é o arco e a flecha de Oxossi, o coqueiro que também representa Oxossi com pirâmides e tudo mais. E aí a professora olhou aquele desenho e achou que estava muito religioso, muito místico. E eu falei: sim, é o que está na minha cabeça. Eu era muito nova, mas já tinha certa compreensão. Mas ela falou: mas isso não serve, você tem que fazer outro (*Mãe Flávia Pinto*, 02/2014).

*Pai Marco do Tecaf* recorda-se de duas passagens específicas, ao discordar da questão: uma ocorrida com ele mesmo e outra com um membro de seu terreiro.

Não, sofrem. Quando você é umbandista, muitas vezes você tem... O mínimo às vezes que acontece é você ter um cordão, uma guia de aço, e isso você usa por dentro da roupa, mas aparece no pescoço. Isso é o mínimo que às vezes acontece. Só de algumas pessoas verem que você tá com uma guia de aço... Algumas crianças já começam ou a se afastar ou a falar 'ah, você é macumbeiro', 'você é isso, você é aquilo, é filho de capeta' e tudo mais. Isso acontece demais. Isso eu vejo hoje entre os filhos, os meus filhos de santo, entre os próprios filhos da casa jovens que sofreram muito com isso e ainda sofrem nos dias de hoje dentro das escolas. Isso acontece com bastante frequência. (...) No ginásio, eu tava com uma guia de aço... Por isso que eu lembrei bem, uma guia de aço. Uma menina chegou e falou assim: "me diz uma coisa, você é macumbeiro?". Eu falei assim "não, eu sou bemcumbeiro". Aí ela "como assim? Que isso, bemcumbeiro?". Eu falei "macumbeiro significa... faz uma ritualística negativa, faz maldade através da religião. O bemcumbeiro não, ele faz o bem. Eu sou bemcumbeiro, eu sou umbandista." Aí ela "Nossa, mas como é que pode você tão novo e já perdido?". Eu não me esqueço disso jamais. Aí eu falei "Perdido? Não, eu acho que não. Eu acho que eu encontrei o meu deus interior muito antes de você". E aí houve uma certa discussão assim ela tentando entrar de uma forma agressiva como se eu estivesse com o demônio no corpo. E aí eu virei as costas e larguei falando sozinha. Mas houve isso na frente de outras pessoas... Então ficou meio constrangedor, isso aconteceu. (...) Houve com um

menino, um rapaz hoje, hoje já é um adulto (...) E ele foi chamado a atenção pela própria inspetora da escola porque ele estava com a guia por baixo. Uma guia normal, de conta. Aí chamou e perguntou se ele era macumbeiro. Deu tipo um tratamento diferenciado pra ele. O pai teve que ir à escola, falar com a direção da escola. A direção da escola tinha uma doutrina kardequiana, então contornou bem a situação, ponderou e resolveu o problema e ficou tudo resolvido. Mas isso veio até a gente pro menino desabafar, chorou, causou um certo constrangimento (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

*Xangô* explicitou em sua fala, claramente, o segmento religioso ao qual o autor da intolerância sofrida na ocasião rememorada pertencia. Assim como nos episódios mencionados por *Pai Marco do Tecaf*, a associação da umbanda ao mal é imediata e, nesse sentido, há a busca pela evangelização do Outro, a fim de leva-lo a percorrer um caminho entendido como o “do bem”, somente possível através do Cristianismo.

Não tanto, porque eu já sofri também discriminação na escola. Porque quando eu fui pra escola nova, que não foi essa agora não, foi uma escola municipal. Aí eu cheguei lá, e perguntavam pra mim: “ah, qual é sua religião?”. Era todo mundo evangélico, provavelmente... A maioria. Aí: “ah, qual é sua religião?”. Umbandista. “O que é isso? É macumbeira?”. E eles já falam que é macumbeiro o umbandista, espírita. Aí começaram a falar: “cruz credo, macumbeira, aí, sai disso, vai procurar Jesus!” e falavam sempre isso. Depois foram aceitando mais, mas falavam muito. Teve um dia que era uma colega, não era nem colega, aí ela veio me perguntar se... Ela fez a mesma pergunta, ela era muito evangélica, aí pegou: “ah, qual é sua religião?”. Aí eu falei: “minha religião é umbandista”. “O que é isso?” Aí fez a mesma coisa, aí eu falei: “ué, mas por que você tá falando isso? Eu não falei nada demais, só falei que eu era umbandista”... “Aí, cruz credo”... Ela falou: “Aí, cruz credo, vai procurar Jesus, que isso, é o capeta em cima de você” e tal, e começou a falar essas coisas (*Xangô*, 02/2014).

O testemunho de *Sereia* traz uma tentativa de explicação para a existência intolerância, apesar de, inicialmente, a mesma afirmar nunca ter sido alvo de tal fenômeno na escola: o desconhecimento que gera pré-conceitos. Isto se dá, pois, o local em que ela estuda parte de uma concepção “alternativa” às disponíveis, claramente conservadoras, tanto do ponto de vista educacional quanto na mediação de valores sociais. A própria adolescente reconhece essa particularidade em sua fala.

Eu não concordo porque, assim, eu nunca recebi, mas eu conheço amigos que já falaram que são da umbanda e já viram amigos se afastando. Porque as pessoas tem uma visão pré-concebida da umbanda como se a umbanda fosse uma coisa ruim, uma coisa que usasse místicos ruins e coisas do tipo, mas não é. As pessoas acham que é de um tipo e elas não se deram o trabalho de conhecer pra mudar a visão delas. Eu nunca recebi porque no meu colégio... É um colégio muito alternativo, como minha própria mãe diz. Tem muita gente de

muito tipo, de lugares diferentes, então todo mundo meio que se respeita. Mas assim... Quando perguntam minha religião eu falo que sou umbandista. Mas se eu falasse que eu sou outra religião também não ia mudar, porque lá todo mundo se dá muito bem. Mas eu acho que acontece assim... Não é em todo lugar que é assim. As pessoas tem uma visão muito pré-concebida. Até porque o catolicismo é um pouco mais... Na nossa sociedade é um pouco mais... É como se ele fosse mais presente. (...) Assim, eu já sofri com a minha mãe uma vez... Assim, algumas vezes eu já recebi, mas na escola não, por exemplo... (Sereia, 02/2014)

No decorrer do testemunho, no entanto, *Sereia* recorda-se de um acontecimento, ocorrido em uma discussão em sala de aula sobre a umbanda:

Foi uma vez que eles tavam falando sobre umbanda mesmo. Aí um dos alunos falou 'ah, eu já frequentei um centro de umbanda, não sei quê, só que eu não gostei', aí eu falei, tipo eu me manifestei, eu falei 'ah, eu acho que se você não gostou, você não devia julgar, porque nem todos são assim, nem todos você vai odiar, você tem que conhecer alguns e você via vendo qual que você melhor se encaixa e também se você não quiser você não é obrigado a ir'. Aí ele tipo riu 'ah, você fala isso porque você é uma pessoa religiosa'. Eu falo isso porque eu já fui a vários centros com a minha mãe e o meu próprio centro me satisfaz, me deixa feliz, me deixa com uma boa energia. Não é por causa de um que você tem que englobar todos (Sereia, 02/2014).

As falas de *Espírito* e de *Atoto* denotam integralmente a associação de discriminações de outras naturezas na escola, embora o primeiro compreenda que a questão religiosa foi a que mais marcou sua trajetória.

Discordo totalmente porque eu sempre sofri discriminação. Não só por ser adepto da umbanda, como por ser... Por outras anomalias, entendeu? Tipo obesidade, ser baixo. Sempre sofri esse bullying na escola quando menor, mas mais pra umbanda... A religião me causou mais trauma do que as outras, entendeu? Eu sempre sofri, sempre me chamavam de macumbeiro. Quando tinha trabalho, tinha que fazer trabalho, ia com as guias, ia de branco pra escola, sempre sofri. (..) Um fato bem marcante que aconteceu na escola foi... Eu lembro que foi na aula de educação física. Se não me engano acho que eu tava no quinto ano. Quarta série. Foi numa aula de educação física. Eu não pude fazer aula porque eu tava de branco e de guia. Os outros alunos não deixaram. Eu tive que ficar sentado na arquibancada. Eles “não, você vai jogar macumba na gente”, “você não vai chegar perto da gente”. Inúmeras ofensas, entendeu? (Espírito, 02/2014).

Não, não concordo. Por experiência própria... Eu fui umbandista desde criança e eu sempre gostei... Sempre fui uma criança que falava muito, tinha muitos amigos, conversava e eu sempre gostei, eu sempre tive orgulho da minha religião. Então eu falava com os meus amigos que eu era filho de obaluaê, eu sempre fui apaixonado pelo meu pai. E eu explicava pra eles como que era, isso ainda quando eu era do primário mais ou menos. E na escola que eu estudava, a minha mãe foi chamada pela diretora. Ela disse que não era por ser um colégio meio católico... Era racista, né? Porque se fosse até meio evangélico, não sei, talvez não teria esse tipo de preconceito. Ela chamou pra conversar e disse que

dosasse as minhas conversas, não só em casa, mas como no colégio, com os meus amigos... Porque tinham algumas mães que estavam reclamando porque as crianças chegavam em casa e diziam que também eram filhos de orixá, aí as mães não gostaram. Esse foi o primeiro tipo de preconceito que eu vi (Atoto, 02/2014).

*Atoto* traz à tona ainda a mediação entre o preconceito com a sua pertença e a homossexualidade:

Eu já era gay desde aquela época, então eu tive certos... Travas, né? Ah, você não pode fazer isso, você não pode fazer aquilo, você não pode falar isso, você não pode... Então foi bem difícil na infância mesmo, mas no ginásio depois não tive não (Atoto, 02/2014).

Questionado sobre a possibilidade de a condição da orientação sexual acirrar a discriminação religiosa, afirma:

Acirra. Sabe por quê? Eu já escutei isso da minha mãe. Até quando você perguntou, né? Se fosse mais pra família eu teria muita vergonha. Na escola nunca foi porque eu sempre fui muito tímido, fui muito fechado na escola, então eu não dava brecha pra esse tipo de preconceito. Mas a minha mãe sempre me disse: uma coisa justificava a outra. Você é gay, então você vai pra uma religião que aceita gay (Atoto, 02/2014).

A partir dos relatos e das experiências dos colaboradores, foi possível identificar a percepção coletiva de a escola como o espaço mais cerceador e uniformizador em relação à condução da diversidade humana em geral, como fica explícito na fala de *Espírito*: “O espaço que eu mais convivi com preconceito foi esse, não teve outros mais. Na rua eu já sofri, mas não foi tanto quanto na escola. Acho que hoje em dia a escola tá mais focada.” (*Espírito*, 02/2014). No entanto, outros ambientes/espços sociais também foram citados, quais sejam: mercado de trabalho, via pública, mercado e família.

Ah, no trabalho, no trabalho sempre. No trabalho eu sou macumbeiro, sou feiticeiro (risos) Eles falam: “pô, o Guerreiro, não se mete com ele não, que ele é feiticeiro”, entendeu? Eles não se metem muito comigo porque eles têm receio... Não sei se é respeito ou medo. Eles nem se metem muito comigo (*Guerreiro*, 02/2014).

Uma vez eu tava no ponto de ônibus com a minha mãe e uma moça começou a puxar papo com a gente, deu o cartãozinho da igreja. A gente falou 'a gente não quer não, obrigada, a gente é da umbanda'. A moça começou a gritar, tipo deu um surto, 'ah não, isso é religião do diabo, não sei o quê'. A minha mãe, a gente... Tipo, saiu de perto dela, foi pra outro lugar e continuou. Não vale a pena

discutir. A gente conhece a religião, sabe que não é isso. Não vale a pena discutir, entendeu? A gente só saiu e continuou ali (Sereia, 02/2014).

Já teve preconceito comigo até no mercado, porque eu botei uma blusa se Oxum e botei uma calça branca, e fui no mercado daquele jeito. Cheguei lá e tinha gente que olhava assim pra mim, saía de perto, ia pra outro lugar, ou então olhava assim, fazia aquele sinal da cruz, fazia um monte de coisa, aí eu: “gente, eu só tô com uma blusa, eu não tô fazendo nada demais pra vocês”, que pensam que é fazer o mal, né, ser umbandista é fazer mal. Aí fizeram isso. E teve uma vez também em que eu tinha deitado, aí tem que ficar com um pano na cabeça pra não deixar pegar sereno e tal, aí eu fui de moto pra ir pra casa, quis ir direto pra casa, e quando eu tô passando vem um cara e olha assim pra mim: “ai, que isso, não sabia que você era disso não!”, e eu: “Ãh? Como assim?”, na verdade eu nem conhecia a pessoa que tava falando comigo, falou isso pra mim e eu fiquei: “Nossa!”. É o cúmulo do preconceito, né? Você passa pela pessoa e ela falar que não sabia que você era disso... Tá, né? (Xangô, 02/2014).

Eu lembro que não era aqui no Tecaf não, eu era de um centro que eu chegava à noite. Você vai num centro, por exemplo, agora: se você for defumada, você vai ficar com cheiro de defumador, de charuto, esse tipo de coisa. Então eu chegava com esse tipo de cheiro e minha mãe ela praticamente me exorcizava quando eu chegava em casa. Ela falava “você não vai entrar com exu, pomba gira”. Coisas que eles conhecem, né? “Você não vai entrar com exu, pomba gira, dentro de casa”. Então ela fazia eu praticamente tomar banho fora de casa. Quando eu tomava banho, eu botava a minha roupa no saco. Não só a roupa branca, mas a roupa que eu tinha vindo da rua. Entregava a ela e conseguia entrar em casa. Mas a minha mãe sempre foi muito difícil por causa disso. Ela sempre foi muito intransigente, ela sempre quis ditar as regras (Atoto, 02/2014).

A parte da minha avó não lida muito bem com isso, porque eles não entendem. (...) Às vezes ela já tentou falar coisas assim que me ofenderam, não lembro frases específicas. Isso realmente me magoou muito, mas com o tempo ela até mesmo foi mudando os conceitos dela (Sereia, 02/2014).

Importa salientar que *Atoto* considera que, no espaço de trabalho, o preconceito em função de sua orientação sexual é deveras superior à sua pertença religiosa, a qual afirma não ter sido direcionada nenhuma forma de preconceito.

Eu escondi até no trabalho a minha sexualidade. Eu fiz até entrevista essa semana e... “Qual é a sua sexualidade?” Eu sou hétero. Vão descobrir, mas é porque a gente sabe que algum tipo de empresa, se você disser que é homossexual, eles não te deixam entrar. E eu sempre digo umbandista. Eles não fazem a pergunta, tem sempre um questionário, nunca tem umbanda e nem candomblé. Eu abro um parêntese e coloco “umbandista”. Sempre fiz isso. No trabalho eu não sofro preconceito com minha religião e também não faço questão de esconder. Até porque eu já trabalhei sábado e eu pedia licença porque eu tinha que fazer algum tipo de obrigação aqui... “Olha, eu trabalho dobrado amanhã, mas hoje eu não posso”, “mas por quê? O que tem de tão importante?”, “é minha religião, hoje é o dia”. Nunca tive nenhum tipo de problema quanto a isso, mas com a homossexualidade tem e muito (Atoto, 02/2014).

O testemunho de *Mãe Flávia Pinto* contemplou reflexões acerca do acirramento do processo de subalternização de membros dos seguimentos religiosos ligados às matrizes africanas quando possuem outros pertencimentos também marginalizados, no campo da classe e da raça/etnia. Destaca-se que o Ensino Religioso somente foi mencionado neste testemunho. Os colaboradores não tiveram disponível tal disciplina na trajetória escolar.

... por exemplo, temos escolas públicas onde as crianças não participam da festa junina que é uma coisa da cultura brasileira, porque é festa do diabo. E os que participam são satanizados. No caso do Rio de Janeiro isso é ainda mais grave, porque temos a Lei 782 que torna obrigatório o ensino confessional nas escolas municipais do Rio de Janeiro. A criança pobre é obrigada a ter um ensino confessional. As crianças de escola particular não passam por isso, então tem um recorte de classe, você sabe que é a criança pobre que vai ter aula de ensino religioso. E é proporcional aos dados do IBGE: a maioria dos professores pra aula católica, evangélica e trinta e poucos, vinte e poucos por cento pra outros: umbanda, espiritismo, judeu, muçulmanos, wiccanos. Eu considero um atraso. (...) Essa Lei 872 é um massacre, porque é um recorte de classe e que pega a questão racial. Porque quem são os mais pobres? São os negros (*Mãe Flávia Pinto*, 02/2014).

Meus filhos estudam em escola particular. Eles não sofrem preconceito religioso nenhum. São raspados, catulados, feitos, todos eles. Estudam em escola de elite, são bolsistas, claro. Não passam por serem negros, por terem cabelo *black*, não passam por ter pertencimento religioso afro-brasileiro. Pelo contrário, respeito absoluto e uma certa admiração. Mas nem por isso eu deixo de lutar porque meus filhos não sofrem. Sou convidada como mãe de santo para palestrar, dar aula de direitos humanos e liberdade religiosa na condição de mãe de santo, vou paramentada pro colégio deles. Eu fui com preceito de santo pra escola, ele foi de preceito de santo pra escola supertranquilo. Mas estou em uma escola totalmente alternativa que é o C., é outra coisa. Meus filhos não vivenciam a experiência do preconceito nenhuma. Vivenciam quando vem pra cá, não no meu terreiro, mas no subúrbio. Querem que alisem o cabelo, querem que penteiem o cabelo – como assim? Tá penteado, é isso! Ou então se eles tiverem com roupa de santo as pessoas fazem aquele olhar e tudo, mas a gente sabe lidar com isso muito bem (*Mãe Flávia Pinto*, 02/2014).

As falas de *Xangô* e de *Pai Marco do Tecaf* explicitam a relação entre o crescimento do neopentecostalismo e a intolerância religiosa fortemente trazidas pela literatura. A primeira indaga-se “era todo mundo evangélico, provavelmente” (*Xangô*, 02/2014) e o segundo afirma:

Hoje em dia é a que mais agride. É uma religião descontrolada, as pessoas são meio descontroladas, meio fora de si. Nada contra o louvor, eu acho que o louvor tem que existir. Tanto que na minha religião, o que carimba a nossa religião é o bater palma, é o tambor, é o canto. Eu acho super importante, agora: você já escutou um louvor como eles fazem? Gente, são coisas absurdas. São evocando demônios, coisas absurdas. Aqui eles colocavam no início... Eles botavam as caixas de som, grandes, ali na grade, viradas pro terreiro. Quando



começava era um inferno. Aqueles exorcismos na igreja. Absurdos. Você não faz idéia (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

Tal “guerra espiritual”, como menciona Alvito (2012), de fato, transcende os templos, invadindo outros espaços como as ruas e as escolas.

*Espírito e Guerreiro*, no entanto, trazem outros grupos presentes em suas experiências relativas ao preconceito quanto à pertença religiosa: “as pessoas que não tinham religião” (*Espírito*, 02/2014) e os “caras que bebem, que usam droga” (*Guerreiro*, 02/2014), em clara relação com a oposição binária que Alvito (2010) traz: “igreja”, no caso, religião, *versus* “mundo”. Observa-se que os colaboradores não eximem “os evangélicos” do exercício da discriminação, no entanto, relativizam o peso dado à relação entre, principalmente, o neopentecostalismo e o fenômeno estudado, uma vez que espontaneamente o cita no sentido de amenizar sua interferência nos episódios vivenciados.

Posso te dizer que os evangélicos me respeitavam mais do que os não. Porque eu não posso falar... Não vou falar que eles não ofendiam, ofendiam sim, mas não tanto quanto os outros. As pessoas que não tinham religião, não seguiam nenhum tipo de religião ofendiam bem mais. Porque não participavam daquele mundo religioso. Porque querendo ou não o evangélico também é discriminado. Não só o umbandista, o candomblecista, o evangélico também é discriminado. Como o católico é discriminado. Todo tipo de religião hoje em dia é discriminado. Cada um do seu jeito, mas é discriminado. O evangélico me respeitava um pouco mais do que os outros. As pessoas sem vínculos religiosos ali pegavam bem mais pesado do que os evangélicos (*Espírito*, 02/2014).

Eu sou amigo de evangélicos, inteligentes... Tem... Os que me chamam de feiticeiro são os caras que vivem no mundo, tá me entendendo? Os caras que bebem, que usam drogas, que bá-bá-bá, entendeu? Mas as pessoas que são religiosas me respeitam como eu respeito eles, entendeu? Eu tenho muitos amigos evangélicos, entendeu? (*Guerreiro*, 02/2014).

*Mãe Flávia Pinto* também expõe suas reflexões sobre o atual cenário político-religioso

... hoje o debate da questão da Intolerância Religiosa é uma agenda nacional. Então já alcançou as mídias, já saiu de um cenário de invisibilidade total. Então não são tão mais declaradas as questões de Intolerância Religiosa. As pessoas ficam mais tímidas em oferecer um ato de intolerância tão publicamente, tão de graça, elas velam mais. Porque antes não era velado. (*Mãe Flávia Pinto*, 02/2014)

Questionada se ela mantém sua opinião mesmo diante da conjuntura de crescimento do neopentecostalismo, afirma:

No movimento de liberdade religiosa, embora esteja muito longe do que deve ser, a gente percebeu que no cenário publico – midiático e no cenário público, onde as relações sociais se dão, isso passou a ter um pouco mais de controle por parte deles. Também as ações que foram movidas judicialmente, sobretudo quanto ao seguimento neopentecostal, que é muito forte nessa perseguição às religiões de matriz africana, coibiu um pouco, mas não estou dizendo que parou e acabou (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

Identifica, portanto, o avanço propiciado pelas reações empreendidas pelos religiosos afro-brasileiros e seus aliados, ainda que, pondere Silva (2007), a nível nacional, estejam

... muito longe de representarem um movimento articulado que faça frente à organização dos evangélicos, que cada vez mais se empenham em ocupar espaços estratégicos nos meios de comunicação e nos poderes legislativos e executivos (p. 18).

Os testemunhos revelam a gama de possibilidades existentes para o exercício do fenômeno da intolerância religiosa na escola. As experiências coletadas contemplam diferentes disciplinas escolares, tempos históricos, lugares, atores, abordagens e são mediadas por particularidades da vida dos sujeitos – além de haver eclodido memórias de acontecimentos em outros espaços que não a escola. No entanto, observa-se que os episódios, embora possuam suas especificidades, dispõem de pontos de contato sociológicos, que são materializados através da histórica depreciação, subalternização e marginalização da religião.

## 4.2.

### Estratégias de resistência: ressignificando coletivamente?

Eu não criei resposta somente pra mim, criei resposta formulando movimento e criando ações efetivas de combate à Intolerância Religiosa (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

Na seção anterior pode-se observar como a intolerância religiosa se faz presente na trajetória escolar dos sujeitos pesquisados, indo ao encontro do que a literatura reverbera: as religiões de matrizes africanas sofrem com o fundamentalismo religioso desde o início de seus processos de concepção até a atualidade, sendo perpetrada, nesse sentido, por diversos grupos de agressores e por diferentes conjunturas ao longo da história. Contudo, tal violência, ainda que subjetivamente dolorosa, sempre foi recebida a partir de reações ativas, de diferentes ordens, através da criação de estratégias de sobrevivência, configurando-se como processos de resistência social.

Os testemunhos, além de desenterrarem memórias relativas aos fatos vivenciados, permitiram compreender como os colaboradores reagiram/reagem e resistem frente às opressões. Tais reações/resistências aparecem de diversas formas, abarcando desde as ações individuais e informais, no decorrer do cotidiano, até a estratégia de organização política na luta contra a intolerância religiosa.

Nesse sentido, a presente seção traz dois enfoques principais: como os entrevistados, subjetivamente, se sentiram a partir da perpetração da intolerância religiosa e quais foram as formas de resistência encontradas por eles para sobreviver à violência.

Os sentimentos qualificados como “chateação”, “incompreensão”, “diminuição” “constrangimento” frente à vivência da intolerância religiosa foram mencionados por *Mãe Flávia Pinto*, *Xangô*, *Espírito*, *Atoto* e *Pai Marco do Tecaf*, respectivamente, como pode-se observar:

... eu já tinha compreensão, mas não tinha defesa, obviamente, porque a minha idade não permitia que eu tivesse defesa psicológica pra lidar com aquilo. Então eu fiquei muito chateada, muito frustrada porque eu entendi que ela estava

recusando um símbolo, aquilo que era importante pra mim, que era a minha expressão religiosa. Ela estava recusando Xangô, recusando Oxossi, o raio que coloquei de Iansã. Pra mim aquilo ficou muito forte e eu entendi ali de maneira muito claro, e eu entendi que os símbolos religiosos não poderiam se dar em certos espaços escolares e sociais (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

Na hora me senti constrangido, (...) não por ter dado as respostas a ela, mas pela colocação que ela fez. Pra algumas pessoas que ficaram olhando, e que depois eu percebi que se afastaram um pouco mais de mim e tal, entendeu? Você percebe que houve uma... Escuta-se, né? As palavras vão ao vento, mas quando é assim disseminado entre muitas pessoas, é difícil de você passar a real situação. É muito difícil de passar pra todo mundo a verdade, porque cada tem a sua, né? Então uma conversa que era entre duas pessoas, passou a ter vários auditores, vários ouvintes ali, que tiraram as suas próprias conclusões e houve uma repercussão maior mesmo da história (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

... fiquei chateada, porque a pessoa vem, me pergunta, eu respondo a pergunta que ela fez e ela ainda acha que foi uma resposta ruim, que não era pra eu dar (Xangô, 02/2014).

... eu me sentia diminuído, entendeu? (Espírito, 02/2014).

...ela [a mãe] me proibiu de falar, e por um bom tempo eu não entendia muito bem o que era, porque eu tinha muito orgulho, eu gostava muito (Atoto, 02/2014).

*Guerreiro*, a partir de seu bom humor e desprendimento habitual, afirmou em todo seu testemunho não considerar ter sofrido preconceito religioso, apesar de mencionar algumas passagens em que pode ser observado o olhar discriminatório sobre a umbanda. Nesse sentido, sua reação não partiu de nenhum sentimento negativo, pelo contrário, afirma ter conduzido episódios de possível intolerância, os quais compreende como “brincadeiras” e “chacotas” com indiferença. Diz:

... eu deletava na maior, não tinha esse negócio de... Era tudo bem... Porque as pessoas se diziam acima do bem e do mal e que sempre fazia coisas erradas que eles faziam igual a mim, então, não poderiam ser melhor do que eu, nem eu melhor do que eles (Guerreiro, 02/2014).

Em relação às formas encontradas pelos adeptos para resistir aos acontecidos, destacam-se ações no campo da omissão, do apego à religião, com refração à qualificação de seu estudo, da exposição da intolerância religiosa como um crime tipificado e da organização política.

*Guerreiro*, *Atoto* e *Xangô* trazem três experiências diferenciadas em relação à omissão da pertença religiosa, mas que trazem imbricadas uma forma

de se proteger dos questionamentos prévios. O primeiro relata que a omissão se dava somente até alguém perguntar sobre sua religião:

Eu omitia, escondia. Escondia, não dizia pra ninguém que era umbandista. Mas se alguém perguntasse eu falava: “É, sou macumbeiro sim, não faço mal a ninguém, com muito prazer, com muito orgulho”, né? Macumbeiro, não era umbandista, né? Hoje a gente se classifica como umbandista, mas antigamente, tu cultuava uma religião afro, de afrodescendente, era macumbeiro, entendeu? (Guerreiro, 02/2014).

*Xangô* revela que a omissão partia muito mais da insegurança de se expor como diferente em um ambiente homogêneo, havendo a necessidade, dessa forma, de tecer, de acordo com a demanda social, explicações muito complexas para uma criança tão pequena.

Quando eu era bem pequena que eu ia nas escolas e as pessoas sempre falavam: “ah, católico, evangélico”, não sabiam mais ou menos o que era umbanda, então assim: “pô, mas então o que que eu vou falar da minha religião? Eu falo, aí vão querer ficar falando...”, aí eu ficava meio assim, aí, quando vinham me perguntar, eu falava que não sabia... Ou então... Eu falava assim: “ah, não sei qual é, não”. E quando não vinham me perguntar, também eu não falava (*Xangô*, 02/2014).

Na infância, *Atoto*, em função do conflito com a mãe, foi proibido de revelar sua real pertença religiosa e, dessa forma, dizia-se católico. No entanto, não compreendia o porquê disso, uma vez que sentia profundo orgulho pela sua religião, mas obedecia a genitora.

Eu sou umbandista desde os sete, oito anos. (...) Minha mãe ela nunca foi muito a favor. Meu pai que sempre me deu muita força. Então com isso ela me proibiu de falar. Se me perguntassem “Ah, você é de que religião?”, eu falava que era católico, que tinha sido batizado na igreja católica. Então eu tinha que falar isso. Ela me proibiu de falar, e por um bom tempo eu não entendia muito bem o que era, porque eu tinha muito orgulho, eu gostava muito. Eu era conhecido inclusive como (...) rato de macumba, cria de macumba. Porque enquanto todas as crianças ficavam no pátio brincando (...) ficava no muro assistindo a gíria inteira. E quando eu tive a permissão, alguns anos depois, eu participava da gíria, mas ajudando os pretos velhos (...). Então eu ficava ajudando com ele, eu passava horas conversando com os pretos velhos, não saía de lá sem pedir benção a todos. Mas esse exemplo da escola foi o primeiro, porque aí eu fui proibido de falar. Mas eu nunca senti vergonha, eu só obedecia a minha mãe porque ela falava que era errado, porque nem todo mundo entendia, e que eu era muito novo pra gostar de uma religião tanto assim. Aí ela realmente (...) tomou disso como uma brecha pra ela também me proibir de ir em casa, aí assim que começou. Porque aí até a minha adolescência ela me proibiu, aí eu comecei a não ir. Aí eu retornei quando eu fiz 17, 18 anos. Mas eu sempre dizia depois no

ginásio, que eu mudei de escola, eu sempre dizia que era umbandista (Atoto, 02/2014).

*Pai Marco do Tecaf e Espírito* mencionaram a importância que a própria religião, a partir de seus conceitos, embasamentos e perspectivas de vida, significou na resistência aos episódios vividos. A dedicação ao estudo dos elementos constitutivos da umbanda possibilitou o primeiro se colocar nos debates religiosos, trazendo, dessa forma, a possibilidade de diálogo.

... eu tive que estudar muito a minha religião. Eu tinha que saber muito dela pra eu poder colocar a discussão num nível bom e provar pras pessoas que eu era realmente religioso. Eu realmente vivia a minha religião. Eu não era aquele católico de domingo ou aquele crente que sabe dois, três salmos e acha que conhece a bíblia inteira. Então eu conheço a bíblia bastante, conheço o evangelho segundo o espiritismo e conheço a minha umbanda. Eu me aprimorei bastante no estudo pra poder responder à altura. Então foi a forma que eu encontrei de poder dialogar com essas pessoas. Hoje eu graças a deus tenho vários amigos, pastores que são meus amigos, padres que já fizeram até ponto pra minha religião, pra minha umbanda. Então eu acho que eu consegui abrir um diálogo bom com outras religiões (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

*Espírito* menciona a força que a vivência da própria fé, através de seus ensinamentos no campo da resignação – importa salientar que a umbanda tem o cristianismo como uma de suas matrizes, foi a sua estratégia de resistência.

... me apegar à religião. Não deixar isso me abater e afastar meu lado religioso. Essa é minha estratégia. Nunca deixar a religião fugir de mim. Na prática, o que eu já fiz pra resistir foi me guardar. Nunca, nunca retribuir a ofensa. Porque quando você retribui a ofensa você tá abrindo guarda pra eles te ofenderem mais. Eu nunca retribuí ofensa. Eu sempre me guardava, eu recebia a ofensa calado, porque aí chegava uma hora que eles cansavam. Eu vencia eles pelo cansaço. Porque eu não dava o direito deles continuarem me ofendendo. Eu me calava e deixava eles ofenderem (Espírito, 02/2014).

Mas (...) nesse ponto a religião nunca me deixou faltar. Toda vez que eu me sentia diminuído eu botava na minha cabeça “não vou me deixar atingir”. Tanto que no final de tudo, quando eu já tava no segundo, terceiro ano, eu recebia as ofensas, continuava recebendo, mas não ligava mais. Tinha meus amigos da religião dentro da escola, entendeu? E não ligava mais (Espírito, 02/2014).

*Xangô* expôs ainda que se utiliza da estratégia de expor que a intolerância religiosa é crime tipificado, a fim de coibir a continuação de comentários: “...até a minha mãe mesmo já me ensinou que se ficarem falando muito, você fala que intolerância religiosa é crime e tal, pra não deixar ficar falando muito, e eu faço isso.” (Xangô, 02/2014). *Pai Marco do Tecaf* também

relatou um episódio em que a força da Lei foi utilizada. Após sucessivas agressões físicas, patrimoniais e verbais cometidas por um vizinho do Tecaf. Tal Lei é a 7.716 de 5 de janeiro de 1989, que ficou conhecida como Lei Caó, em homenagem ao autor Carlos Alberto de Oliveira. Esta define como crime o ato de praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Regulamenta também o trecho da Constituição Federal (1988) que torna inafiançável e imprescritível o crime de racismo.

Eu chamei a polícia, fomos pra delegacia. A polícia não veio. Várias vezes já chamamos 190 aqui e não chega, não vem. Nós fomos pra 35ª DP aqui de Campo Grande. Mas o que eu fiz: como tinha acabado a gira, eu chamei os filhos de santo todos. Então tinham cem pessoas na porta da igreja, todo mundo de guia no pescoço, tudo de branco, às nove e pouca da noite. Então você imagina o desespero que o delegado ficou, os inspetores. Não tem só dois pra testemunhar não, todo mundo vai testemunhar. Vocês vão ter que ouvir todo mundo hoje. Porque vocês não tomam ação. Agora vocês vão ser forçados a tomar uma ação. Aí o que o delegado fez, autuou ele dentro da lei que a gente queria, que era o artigo 20 da Lei Kaó, que é intolerância religiosa, que é um crime inafiançável (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

O líder religioso ainda traz uma curiosa alternativa criada ante a insistente e sonora campanha da igreja neopentecostal, localizada próxima ao terreiro, às religiões de matrizes africanas:

Eles botavam as caixas de som, grandes, ali na grade, viradas pro terreiro. Quando começava era um inferno. Aqueles exorcismos na igreja. Absurdos. Você não faz idéia. Eu cortei a luz, cortei a luz do poste. Fui lá e cortei. Toda vez que chegava eu cortava a luz geral. As minhas gírias são de dia, não preciso de luz pra nada. Eles que iam ficar sem luz (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

A resistência no campo coletivo, através da participação em movimentos religiosos e sociais de questionamento à desigualdade no acesso e na distribuição do poder e na garantia do respeito entre os segmentos religiosos foi apontada por *Mãe Flávia Pinto*:

Eu fui mãe de santo muito jovem, aos 23 anos. E aos 23 anos eu comecei a refletir o que era ser uma sacerdotisa de uma religião como a minha na sociedade em que eu vivia. Nunca me furtei a essa reflexão. Por que as pessoas vinham pedir comida no meu terreiro, mas não assumiam uma relação de respeito com o terreiro, mas na hora da fome vinham? Por que na hora de trazer os casos de pedofilia, eles vinham pedir minha ajuda e na hora de frequentar o terreiro iam escondidos ou não iam porque tinham vergonha? Por que o pai de santo funciona como uma espécie de xerife naquele ciclo social dele ali, naquela comunidade? Porque estamos nas áreas de periferia. Como eu estou numa área dessa e as pessoas desenvolvem uma relação de atenção das necessidades

assistenciais, mas não de identidade religiosa? Por que se assumiam como evangélicos? Na minha época era vantagem dizer que era católico, hoje a vantagem é dizer que é evangélico. Uma das questões: porque [por] dizer que é evangélico nas favelas, você não vai tomar tapa na cara do polícia. Se você vai tomar uma dura e você tá com a bíblia debaixo do braço, não vai tomar tapa na cara, mas se te vêem com uma guia, toma tapa na cara, sim. (...) Eu sou um caso a parte porque eu respondi muito a isso. Tanto que hoje atuo na militância no campo em defesa da liberdade religiosa. Eu não criei resposta somente pra mim, criei resposta formulando movimento e criando ações efetivas de combate à Intolerância Religiosa (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

Sobre essas ações efetivas, ela afirma – em um riquíssimo relato em que nenhuma parte poderia ser retirada:

Sobretudo o cheque-cidadão, na época do governo Garotinho, foi o meu maior incômodo, e que somente as igrejas evangélicas repassavam, cerca de 900 igrejas. Eu não tinha nenhuma reflexão acerca disso. Duas filhas de santo foram pedir cheque-cidadão na igreja evangélica: as duas novas, negras, que eram da comunidade, tinham filhos. E o pastor falou olhando pro pescoço delas que, se elas voltassem terça-feira no culto, elas conseguiriam. Elas vieram pra mim indignadas, fazendo o desabafo de indignação. Enquanto elas faziam o desabafo de indignação, eu ficava ouvindo aquilo dentro do terreiro e falei assim: a culpada não são elas não, a culpada sou eu. Por que eu também sou espaço religioso e não dou o cheque? Aí fui procurar saber o porquê não dava o cheque. Foi nesse contexto que começou a luta. Fui procurar saber como me inscrevia, esbarramos em um ano de muito preconceito, eu fui falar com o Garotinho, que era o governador na época, em uma atividade q ele fez do cheque-cidadão dentro de uma igreja evangélica no Flamengo. Tinha imprensa, e eu botei o dedo na cara dele e falei “depois você não sabe o porquê é acusado de proselitista, como você faz uma reunião de um programa de estado dentro de uma igreja? Então a próxima vai ser no meu terreiro.” Curiosamente, depois liberaram o meu credenciamento. Só eu e outro terreiro, em um universo de 900 e poucas igrejas. Isso é uma ação contra a Intolerância Religiosa. Na medida em que a pessoa vê o terreiro fazendo uma ação dessa, ela desenvolve uma outra relação. As pessoas ficam muito curiosas com isso, e isso nos ajudou a atender inicialmente de 50 famílias, pelo menos 250 pessoas. Depois com outros programas sociais que nos fomos desenvolvendo e que depois fui entender como ações de combate à Intolerância Religiosa, na medida em que em que oferecíamos assistência em parceria com o governo para a comunidade. Então por isso a Casa do Perdão tem um papel diferente na sociedade, mas eu compreendi isso muito cedo. Eu fiz questão que o nome, a imagem, a marca Casa do Perdão dissesse respeito à sociedade, entendi que esse caminho social era de parceria pra desenvolvimento social. A prática da umbanda não se desassocia em nada da prática assistencialista, que é a caridade. Não tem como ser umbandista sem praticar a caridade. Qualquer casa de umbanda tem a caridade, é praxe. Porém, você tem como fazer isso através do governo. As pessoas batiam na porta do meu terreiro e pediam uma colher de café, um copo de leite porque a criança estava há dois dias sem beber leite, dinheiro de passagem pra fazer entrevista de emprego, dinheiro porque a criança nasceu, remédio, dinheiro pra ajudar enterrar a pessoa. Quando eu começo a ter parcerias mínimas do governo mudou muito isso, tanto que no caso de Intolerância Religiosa, a Casa do Perdão nunca sofreu casos, nunca, nunca, nunca, se eu disser isso, estarei mentindo. E acho que isso tem muito a ver com a imagem. A Igreja Católica faz isso há 2014, nessa relação com o governo. A igreja evangélica nasce de uma tensão entre governantes, da forma de liderar religiosa e faz isso muito bem até hoje. E nos não aprendemos a fazer isso, a umbanda dentro do seu próprio país



não tem respeito, não ocupa os espaços políticos que deveria ocupar. Isso se deve também ao fato de as lideranças religiosas terem um profundo desconhecimento de seus direitos, tanto que o meu trabalho vai muito ao encontro a isso. Eu fui a idealizadora da pesquisa de mapeamento de terreiros que além de levantar o número significativo de 800 e poucos terreiros foi a primeira pesquisa sobre casos de Intolerância Religiosa no país, por isso recebemos o Prêmio Nacional de Direitos Humanos das mãos da presidenta Dilma e da Ministra Maria do Rosário. E o primeiro diagnóstico sobre trabalhos sociais feitos nos terreiros, que é absolutamente desconhecido das pessoas. Os terreiros funcionam como quilombos urbanos desenvolvendo trabalhos assistenciais (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

A relação feita por *Mãe Flávia Pinto* no que concerne aos terreiros serem “quilombos urbanos” remete à ideia de resistência intrínseca ao espaço desde os primórdios tempos. A luta pela garantia de representatividade política e a participação em políticas públicas garantem à religião um lugar diferenciado, caminhando para a visibilidade e a saída da marginalização. Ainda que o olhar preconceituoso perdure em relação aos cultos, aos preceitos e às vestimentas possa persistir, como os relatos demonstram, a resistência coletiva materializada através de ações concretas no campo sócio-político fortalece e protege dos casos de intolerância religiosa.

No mais, a participação no MUDA foi citada por Espírito e Pai Marcos do Tecaf, movimento o qual o segundo categoriza como dedicado à elucidação das reais premissas, objetivos e práticas da Umbanda, a fim de combater os preconceitos dedicados à religião. Atoto, Guerreiro, Xangô, Sereia e Espírito apontaram a participação na anual Caminhada Contra a Intolerância Religiosa.

Os colaboradores descreveram uma série de formas de resistência ao preconceito latente recebido na trajetória escolar, como também em outros espaços da sociedade. No entanto, destacam-se o orgulho e o apego à religião como os principais fortalecedores daqueles sujeitos, como pode ser observado nos seguintes fragmentos de fala.

... eu nasci na umbanda, vou morrer na umbanda. Então assim, não tenho porque esconder. Se é uma coisa que eu me orgulho, quero mais é que todo mundo saiba (Sereia, 02/2014).

Eu tenho muito orgulho da religião, eu ando de guia, a guia da casa. Eu não nenhum problema quanto a isso não. (...) Eu sempre tive orgulho da minha religião. (...) Quando a gente é criança, até agora mesmo, a gente tem muito orgulho. Porque uma das perguntas possíveis que a gente faz, quando a gente conhece uma pessoa da mesma religião ou do candomblé é (...) “quem é seu pai?”, então é como se você desse uma identidade. “Ah, eu sou filho de Obaluaê”. Filho de Obaluaê tem certas características, então eu sou daquele

jeito. E eu sempre fui apaixonado pelo meu pai. Eu adoro a minha mãe, eu comecei a gostar muito dela aqui no Tecaf, mas eu sempre fui apaixonado pelo pai. Antes de pai de santo qualquer nenhum dizer que eu era filho de Obaluaê, eu dizia quando criança “sou filho de Obaluaê, sou filho de Obaluaê”. E sempre foi assim (Atoto, 02/2014).

O sentido positivo de pertencimento ao espaço, bem como o amor e o orgulho, já fora apontado por Caputo (2012), a partir da vivência com crianças de candomblé. Esta dimensão pode ser analisada por dois vieses, que se entrelaçam dialeticamente: no campo da individualidade e coletivamente. O primeiro pode ser obtido, intuitivamente e culturalmente, pelo sujeito através da introspecção e aferição de quanto aquele conjunto de significados trazido pela religião é capaz de proporcionar respostas para sua vida e para o cotidiano. O segundo destaca-se por seu âmbito coletivo, demonstrado pela capacidade de o grupo social constituído através do espaço de terreiro utilizar-se, estrategicamente, deste sentimento para fortalecer uns aos outros. Observa-se fortemente a postura dos líderes religiosos dos dois espaços estudados. A fala de Pai Marco do Tecaf é substancial, nesse sentido:

Mas tem muitos que viram a mesa também, que colocam pra fora já hoje com orgulho... E são umbandistas mesmo. Quer contratar, contrata, não quer, não contrata. Quer ser meu amigo seja, não quer, vá embora. (...) Já estão assim bem mais orgulhosos de serem umbandistas. É esse que eu acho que é o nosso trabalho. É torná-los orgulhosos da religião que eles escolheram pra praticar (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

A vivência, ainda que curta, em uma comunidade de terreiro apresentou a possibilidade de uma experiência diferenciada em sociedade. Ali, os papéis sociais convencionados pela sociedade capitalista, a qual rege o conjunto de relações e suas refrações, parece não fazerem sentido. A subalternidade do negro, da mulher, da criança, da pessoa com deficiência e dos menos letrados, corriqueira no dia-a-dia nos mais diferentes ambientes, não foi observada em nenhum momento. Outra hierarquia existe: a de cunho espiritual, a qual o presente trabalho não terá condições de aprofundar.

Importa, nesse interim, compreender a rede de relações que o terreiro cria, principalmente, no que se refere à superação da intolerância religiosa, no âmbito público-institucional e no de fortalecimento dos indivíduos para lidarem com as violências sofridas, enquanto elas não cessam. Os testemunhos trouxeram uma gama de reflexões – atravessadas por grande emoção, na maior

parte das falas – a respeito do que o terreiro simboliza para eles, principalmente no que se refere ao exposto anteriormente.

As memórias expostas através da questão direcionada mostraram-se de acordo com que Maurice Halbwachs (1990) atesta: nelas há componentes das relações estabelecidas em sociedade, no caso, à experiência e à relação com o grupo do terreiro. Ainda que possam aparentar ser individuais, não deixam de prescindir da participação de outros indivíduos, bem como de suas reflexões e vivências.

Dessa forma é que se pode confirmar a existência de uma memória coletiva nos espaços pesquisados, uma vez que as histórias dos colaboradores, ainda que vividas individualmente, fazem parte de uma construção social, que contém valores, normas e procedimentos compartilhados. Tal compartilhamento possibilitou a potencialização da resistência diante das opressões – de diversas naturezas, ou melhor, de uma única: a alienação ao respeito à alteridade – vividas.

Observou-se que as questões que foram ou que poderiam ser assumidas através do silenciamento do sofrimento causado foram revisitadas ou conduzidas através de um caminho mais crítico, assim como Pollack (1989) sugere no conceito “memórias subterrâneas”. O que antes era omitido, silenciado, constrangido, hoje é visto como passado. O sofrimento, a partir de um trabalho formativo nos campos político, social e religioso, foi transformado em denúncia, em força individual e coletiva para resistir ao direito de viver com respeito a sua fé.

O espaço de terreiro e os ensinamentos da umbanda foram os fatores primordiais no processo de reconstrução das memórias e de construção do presente e do futuro. Observaram-se, principalmente, duas questões latentes nos testemunhos: o papel de cuidado e de apoio espiritual e de vida *lato sensu* existente nas figuras da Mãe e do Pai de Santo e a postura que a religião ensina diante dos episódios violentos.

Os relatos dos líderes religiosos trazem tal preocupação:

Tenho muitos jovens no meu terreiro e eu acho que isso se dá pelo fato de eu ter uma linguagem que instrumentaliza a eles pra lidar com essas situações também no espaço escolar. Eles vivenciam e trazem pra mim as diferentes vivências de Intolerância Religiosa, mas eles são muito posicionados, porque

estão em uma casa que tem um alicerce fundamental que dá base e consistência religiosa pra responder às questões, pra se posicionar, pra não negar (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

...eu vejo hoje entre os filhos, os meus filhos de santo, entre os próprios filhos da casa jovens, que sofreram muito com isso e ainda sofrem nos dias de hoje dentro das escolas. Isso acontece com bastante frequência. Apesar de todos eles estarem bem preparados psicologicamente pra encarar esse tipo de intolerância e sair por cima, sem se rebaixar. Todos eles são bem orientados nesse sentido. Então eu acredito que facilmente eles superam. (...) Eu na minha época passei algumas discriminações, e não tinha uma orientação espiritual que pudesse me conduzir da maneira mais correta. Por isso que hoje eu tenho muita preocupação com as crianças. Tenho muita preocupação dos jovens a nível de escola, de faculdade, de conseguir emprego. Quando se dizem umbandistas, a discriminação ela toma por conta o direito de deixar desempregado várias pessoas (Pai Marco do Tecaf, 02/2014).

*Mãe Flávia Pinto* relata ainda a sua postura diante da necessidade de proteger os membros de seu terreiro das agressões sociais diante da ostentação dos símbolos sagrados. No entanto, pontua a oposição de alguns, representando a segurança existente em sua religiosidade:

Aos meus filhos de santo que são jovens e que estudam, eu falo: não precisa ir de guia, mas eles fazem questão de ir. Faço isso compreendendo que quando eles estão de preceito, não podem se aborrecer, então o orixá vai entender. Como vou deixar que no espaço escolar, que ele tem que aprender, que precisa de concentração, como vou deixar que ele seja oprimido? Então, eu evito, eu tiro, mas muitos não querem (Mãe Flávia Pinto, 02/2014).

Os membros que colaboraram na pesquisa reconhecem o papel dos líderes religiosos e os têm como um suporte nos momentos de reflexão sobre quais caminhos tomar:

... quando tinha trabalho, tinha que fazer trabalho, ia com as guias, ia de branco pra escola, sempre sofri. Mas nunca me deixei abater, nunca deixei isso ferir meu lado religioso, porque a religião sempre me manteve firme, sempre em acolheu quando eu recebia isso. A umbanda sempre me acolheu. Eu chegava pro Marco e falava "Pai, aconteceu isso, isso e isso". Ele sempre me esclarecia, sempre me deixava confortado sobre a situação. A religião nunca me abandonou nessas horas. Por isso que em partes a religião sempre me acolheu, entendeu? Sempre, sempre. Eu sempre sofri esse *bullying* e sempre fui resguardado pela religião (Espírito, 02/2014).

O posicionamento da religião e sua vivência comunitária também foram pontuados:

A umbanda me deixa uma pessoa melhor, mais bem comigo mesma. Isso ajuda muito. (...) A umbanda me ajuda a me sentir aqui, eu não tô em qualquer lugar, eu tô aqui, eu sou daqui (Sereia, 02/2014).

A umbanda me ajuda tanto o preconceito religioso, quanto o preconceito da minha sexualidade. Porque a gente crê muito na espiritualidade, então a gente estuda aqui que nada que a gente tá passando é em vão. Então tudo tem um porquê. Você fica mais resignado com as coisas que você tá passando no dia a dia. Aprende a não revidar certo tipo de palavra, de ação do próximo. Aprende a perdoar... É muito difícil, realmente é muito difícil. (...) Eu não faço questão de esconder. Tanto a minha religião quanto a minha sexualidade. Então a gente vê esse tipo de preconceito ainda. Algumas vezes tende mais de um lado do que pro outro. É pra onde você vai. Se você tá num ambiente religioso, você vai ter mais tipo de preconceito religioso. Porque a gente vai pra caminhada todo ano, então você vai ter algum tipo... Vai ter algum tipo de preconceito com isso. Aí você vai andar na rua, você vai ter preconceito com sexualidade. Mas eu tenho muito orgulho da religião, eu ando de guia, a guia da casa. Eu não tenho nenhum problema quanto a isso não (Atoto, 02/2014).

...aqui sempre fala pra não ligar muito pro que dizem, pra intolerância (Xangô, 02/2014).

Ambas casas, a partir de sua inserção política, social e acadêmica, encontram-se em um nível amadurecido de discussão coletiva sobre aspectos relativos às questões que perpassam a experiência, atravessada por preconceitos e discriminações, vivida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas. Isto possibilita a busca pela criticidade e pelo embate no campo político aliado a uma busca pela internalização de uma postura pacífica, tida como fundamental para o exercício da religiosidade, como pode-se aferir a partir dos testemunhos. Considera-se isso de importância ímpar, uma vez que instrumentaliza os adeptos a construírem formas de resistência, de orgulho e de afirmação da religião. Espírito verbaliza essa diferença, citando amigos umbandistas que não frequentam casas com o cabedal reflexivo que julga que a sua contenha:

Tenho amigos que não são aqui da casa, mas são da umbanda, mas não assumem pra fora que são. Eles vêem outra pessoa da umbanda sendo discriminada e não defendem nem ofendem. Eles se fecham e não assumem. E quando descobrem e são ofendidos eles tentam retribuir essa ofensa, mas sem base no que estão falando (Espírito, 02/2014).

A análise aqui posta, concentrada em dois terreiros específicos, não pode desencontrar-se do conceito de espaço para Santos (1978). O autor compreende que este conceito é central e deve ser entendido como um conjunto

de representações de relações sociais que contemplam passado e presente. Ou seja, “o espaço é um verdadeiro campo de forças cuja formação é desigual. Eis a razão pela qual a evolução espacial não se apresenta de igual forma em todos os lugares”. (p.122). Nesse sentido, o presente trabalho entende que a reconstrução da memória em um sentido crítico e formador de uma nova sociabilidade está intimamente ligado à construção do espaço social, que é perpassado por atravessamentos diversos, como: história, conjuntura, atores, disputas políticas e formação educacional.

## 5

### Considerações finais

A fé tá na mulher;  
A fé tá na cobra coral;  
Num pedaço de pão;  
A fé tá na maré;  
Na lâmina de um punhal;  
Na luz, na escuridão.  
(...)  
A fé tá na manhã;  
A fé tá no anoitecer;  
No calor do verão;  
A fé tá viva e sã;  
A fé também tá pra morrer;  
Triste na solidão.  
*Andar com fé* (Gilberto Gil, 1985)

A fé se expressa de diversas formas ao redor do globo, no entanto as contra-hegemônicas foram alvo de perseguição, de preconceito e de ataque nos mais diferentes períodos históricos e nos mais diversos espaços sociais, não sendo diferente na atualidade. No Brasil, destaca-se a posição subalterna imposta às religiões de matrizes africanas desde a sua gênese. Suas histórias de constituição foram atravessadas pela negação do acesso à equiparação na distribuição de poder e ao respeito socialmente construído, estando subordinadas frente às religiões hegemônicas detentoras de poder, *status* e influência. Diferentes atores contribuíram neste processo, os quais destacou-se no presente trabalho: as religiões hegemônicas (cristãs) e o Estado, identificado, especialmente, a partir do espaço da escola.

Entende-se, dessa forma, que o fenômeno da intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas foi perpetrada por estas denominações muito vinculadas aos lugares de poder na sociedade brasileira, de formas diferentes e em distintos contextos históricos. Pautando-se nessa constatação, a presente pesquisa empírica foi construída no sentido de empreender o esforço que Silva (2011) aponta como necessário na discussão da relação entre escola e religião, qual seja: produzir uma investigação a respeito de como esta se dá no cotidiano, uma vez que grande parte dos estudos dedica-se aos seus aspectos jurídicos, pedagógicos e políticos. E mais que isso: compreender, a partir do resgate da

memória dos colaboradores a respeito do fenômeno da intolerância religiosa, como foi possível resistir a tal violação, bem como os grupos auxiliares neste processo. A perspectiva teórica de Geertz balizaram a construção do campo empírico. Seu conceito de descrição densa (1989) possibilitou analisar os testemunhos proferidos, a partir da utilização da premissa de que o que é verbalizado é sempre carregado de significados, uma vez que é proferido em certo contexto. A pesquisa desejou buscar os significados existentes nas falas, contextualizando-as – elaboradas a partir do processo de constituição individual e coletiva de cada sujeito, isto é: mobilizou esforços a fim de compreender o funcionamento da intolerância religiosa na vida dos colaboradores, considerando que cada um dispõe de elementos construídos internamente, mas, principalmente, relacionalmente.

Os testemunhos apresentaram relatos consistentes no que se refere à vivência da intolerância religiosa. Na vida dos colaboradores, ela se fez presente em diferentes momentos, espaços e contextos, destacando-se a escola – que foi considerada por *Espírito*, no que concerne à violência estudada, como o espaço mais violador de direitos. O ponto comum entre todos os relatos é a acusação da associação imediata da umbanda ao mal, ao demoníaco, havendo, portanto, a busca pela evangelização para promover a “dessatanização” do Outro, a partir de preceitos específicos do Cristianismo – considerado como o “bem”, em uma clara alusão à oposição binária de mundo apresentada por Alvito (2010).

As escolas, no entanto, não são espaços homogêneos, como pôde ser observado a partir da experiência vivida por Sereia, que, claramente, vai de encontro com as vividas por seus companheiros de axé, estudantes de escolas públicas do subúrbio do Rio de Janeiro. Ela, bolsista em uma instituição considerada “alternativa” (inclusiva), em função das construções culturais e educacionais às quais se propõe, embora negra e umbandista, relata não presenciar substancialmente o fenômeno da intolerância religiosa.

A associação de características socialmente estigmatizadas (Goffman, 1993) com o exercício da umbanda foi informada como catalizadora do processo de discriminação. O testemunho de *Espírito* denota que, ainda que diversas características, denominadas pelo mesmo como “anomalias”, o destacassem em um sentido negativo do corpo discente, provocando sua discriminação, sua pertença religiosa fora a mais perseguida.



*Atoto*, no entanto, considerou o preconceito em relação à sua orientação sexual (homossexual) mais preponderante (leia-se, mais difícil de ser vivida), embora relate que sua mãe relacionava ambas pertenças, consideradas negativas a partir de seu crivo, no sentido de menosprezar sua religiosidade. Esta homologação entre pertença religiosa de matriz africana e orientação sexual gay, a partir do conceito de pecado, é também um elemento importante de desqualificação dos adeptos da umbanda.

Na mesma linha, importa salientar que foi contemplada na fala de *Mãe Flávia Pinto* a relação estreita entre a subalternização do pertencimento às religiões de matrizes africanas e o lugar de classe e de raça/etnia. Os negros e os pobres, historicamente considerados como incapazes, inumanos, violentos e incivilizados, são alvo de ações estatais e de leis criadas no sentido da sua coerção e “domesticação”.

É nesse contexto que importa refletir sobre o Ensino Religioso, que vai para além de uma questão de crença, estando a serviço da ideologia dominante, uma vez que só se encontra nas escolas que recebem a parcela da população compreendida como desviante no que concerne aos valores compreendidos como positivos socialmente. Travestido em questão educacional, não passa de ponto central na disputa identitária.

O neopentecostalismo foi citado como principal opositor das religiões de matrizes africanas na atualidade, embora outros atores figurem nos episódios relatados pelos testemunhos – como os “sem religião”. Embora a literatura disponível sobre a intolerância religiosa na atualidade contemple o conflito entre as denominações supracitadas, as falas, sobretudo a de *Mãe Flávia Pinto*, apresentam os avanços que a resistência nos campos político e midiático vem garantindo.

Diante das históricas investidas negativas no que concerne à religiosidade relacionada às matrizes africanas, seus adeptos não se furtaram de criar formas de sobrevivência, compreendidas neste trabalho como estratégias de resistência social. Os testemunhos revelaram uma série de percepções e reações ao preconceito e à discriminação. “Chateação”, “incompreensão”, “diminuição” e “constrangimento” foram os sentimentos mais citados em relação às vivências. Estes foram significados de diversas formas, destacando-se

atitudes que vão desde a omissão da religiosidade, até o embate direto através de enfrentamentos nos campos individual e coletivo.

As estratégias no campo do cotidiano vão ao encontro do que Scott (2004) compreende como dissimulação dos dominados frente à desigualdade no acesso ao poder, isto é, quanto maior o abismo de poder entre o grupo subalternizado e seus dominadores, mais estereotipado será o discurso público figurado. Isto se repete na estratégia de omissão da religião, uma vez que ao criar um discurso público diferente do oculto, os adeptos conseguem se proteger do preconceito, do lugar de destaque em relação às religiões hegemônicas, como também dos questionamentos constrangedores, que tem como intuito desqualificar sua fé. A omissão da religião ou o sincretismo religioso são estratégias históricas e reconhecidas pela literatura sobre resistência social. No entanto, há estratégias também cotidianas que pendem para alternativas transgressoras (de confronto), como a utilizada por Pai Marco do Tecaf. Diante da investida da igreja neopentecostal localizada em frente a seu terreiro, através da colocação de caixas de som em volumes estratosféricos, o líder religioso interrompeu a distribuição de energia elétrica da região, a partir do corte de um fio localizado em um poste transmissor.

O apego à religião, a partir do estudo e da vivência de seus conceitos e perspectivas de mundo, ainda foi mencionado como fonte de fortalecimento para a resistência social, especialmente no que se refere à criação de pontos de diálogo e de solidariedade inter-religiosa. Há alternativas, inclusive, que podem ser reconhecidas como tentativas ameaçadoramente “pedagógicas”, no sentido de expor que a intolerância religiosa é crime tipificado em Lei, a fim de coibir sua perpetuação.

Coletivamente, foram apresentados caminhos que versa sobre a participação em movimentos religiosos e sociais de combate à intolerância religiosa, bem como de questionamento ao estabelecido pelo *status quo* no que concerne à distribuição no acesso ao poder e ao respeito a nível de sociedade. Estes contemplam a integração terreiro-políticas públicas, principalmente as de saúde e de geração de renda e a busca pela representatividade política. As ações são concretizadas através de aliança com o Estado, o terceiro setor e a sociedade civil e a organização coletiva, em ações concretas no campo sócio-político que visem fortalecer a identidade e a sair da marginalização. No campo dos movimentos sociais, a participação no MUDA foi a principal mencionada.

Pode-se observar que as lembranças dos episódios vivenciados provocaram um misto de sensações, percebido em todos os colaboradores. Ainda que a memória tenha desencadeado a emersão de ressentimentos e sofrimentos acumulados nas experiências de dominação, foi clara a atitude crítica diante disso, em concordância ao que Pollack (1989) denomina “memória subterrânea”. As vivências, por mais marcas negativas que tenham deixado, foram rememoradas a partir de atual reflexão sobre o processo, compreendendo que é um movimento histórico e que é necessário empreender formas de resistência a tal violação.

Os testemunhos revelaram ainda a importância do espaço coletivo de terreiro neste processo, uma vez que os instrumentaliza e fortalece no exercício livre de sua fé. Nesse sentido, há a complexificação da memória individual das violências sofridas em memória coletiva (Halbwachs, 1990), a partir do entendimento e do compartilhamento de elementos comuns intra-grupo. Isto se dá pois a memória, ainda que compreendida *a priori* como individual, está atravessada e é ressignificada pela experiência e pela relação em sociedade, no caso: a comunidade de terreiro.

Tal ressignificação se dá no sentido de compreender que, embora as experiências possam ter sido vividas individualmente por cada membro daquela comunidade, elas possuem um nexos comum, uma vez que fazem parte de uma construção social. Os testemunhos dão conta de que o estopim para essa possibilidade de abstração e de busca pela totalidade – ao invés de individualizar os casos e compreendê-los como situações esporádicas – se dá através da coesão construída no interior das casas de axé, sendo elas as principais redes de solidariedade, especialmente nas figuras do Pai e da Mãe de Santo. Tal coesão se funda em duas vertentes: no sentido de fortalecer a autoestima dos adeptos, na medida em que demonstra o quanto os significados trazidos pela religião escolhida possibilitam a construção de resposta para sua vida e para o cotidiano, bem como formá-los estrategicamente, no campo social e político, para catalisar o fortalecimento coletivo. Na medida em que os terreiros funcionam como “quilombos urbanos”, os seus adeptos, a partir da transmissão ressignificada da memória funcionam como novos *griots*, conforme compreendido por Ferreira (2012), a partir de seu ato político de resistência ao discurso dominante.

Não é possível se furtar da ponderação de que este trabalho reflete a realidade de duas casas específicas que, a partir de suas trajetórias religiosas, —mas também articuladas a movimentos sociais, políticos e acadêmicos—, fortaleceram-se no sentido de empreender caminhos e formular respostas coletivas frente ao histórico fenômeno da intolerância religiosa. Este é, de fato, compartilhado pelos adeptos das religiões de matrizes africanas em algum momento de suas vidas, no entanto, a forma de significação ocorre de maneiras distintas de acordo com a apropriação de elementos como: a conjuntura, a legislação, a articulação coletiva e o acesso à justiça.

O estado do Rio de Janeiro destaca-se em função de sua organização política, acadêmica e societária no combate à intolerância religiosa, embora o pensamento conservador ainda perdure nas mais diferentes instituições. Recentemente, a decisão do juiz Eugênio Rosa de Araujo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, causou comoção nas redes sociais. A decisão parte do princípio de que as religiões de matrizes africanas não são consideradas religião, uma vez que no seu entendimento, para tal, deve haver um texto base e uma estrutura hierárquica, com um Deus a ser venerado, o que colocaria aquelas em desacordo. Embora o poder judiciário tenha realizado um verdadeiro desserviço, legitimando a desqualificação das religiões que historicamente convivem com esta problemática, a discussão popularizou-se, alcançando setores que não tinham conhecimento de tal violação.

Dessa forma, compreende-se que a luta pelo combate à intolerância religiosa deve ser articulada entre diferentes atores sociais, organizados a partir de práticas pedagógicas e disputa na representatividade política em espaços coletivos. A instrumentalização nos campos afetivo, político, acadêmico e comunitário fortalecem os indivíduos no sentido de transformar as vivências permeadas pela violação de direitos em luta social coletiva.

## 6

**Referências bibliográficas**

ADORNO, S. A violência na sociedade brasileira: um painel inconcluso em uma democracia não consolidada. In: **Revista Sociedade e Estado**, v. X, n. 2, jul/dez: 299-342, 1995.

ALVITO, M. Em pé de guerra. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional- Evangélicos**: a fé que seduz o Brasil. Rio de Janeiro, ano 8, n. 87, p. 27-30, 2012.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

CAETANO, M. C.; OLIVEIRA, M. A. **Ensino Religioso**: sua trajetória na educação brasileira. Mimeo.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CASTELLS, M. **O Poder da Identidade**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CFESS. **CFESS Manifesta**: Dia Nacional de Consciência Negra. Brasília, 2013b. Disponível em:  
<[http://www.cfess.org.br/arquivos/2013cfessmanifesta\\_consciencianegra.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/2013cfessmanifesta_consciencianegra.pdf)>. Acesso em: 17 mar. 2014.

\_\_\_\_\_. **Código de Ética Profissional do Assistente Social**. Brasília: CFESS, 2011.

\_\_\_\_\_. **Nova vitória**: PL Educação é aprovado por unanimidade em comissão da Câmara. Brasília, 2013. Disponível em:  
<<http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/990>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

CURY, C. R. J. Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre a Igreja e o Estado no Brasil. In: **Educação em Revista**, n. 17, jun., p. 20-37. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 1993.

FEB. **História do Espiritismo**. Brasília, 2012. Disponível em: <<http://www.febnet.org.br/blog/geral/o-espiritismo/historia-do-espiritismo/>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

FERREIRA, A. C. Recordar é preciso: considerações sobre a figura do *Griot* e a importância de suas narrativas na formação da memória coletiva afro-brasileira. In: **Revista Em Tese**, v. 19, n. 3. Belo Horizonte: set-dez 2013.

FONSECA, D. P. R. da; GIACOMINI, S. M. Introdução. In: **Presença do Axé: Mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro 2002, p. 7-20

FREYRE, G. **Casa grande e senzala**. 49ª Ed. São Paulo: Global, 2004.

GEERTZ, C. J. **Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editoriais, 1989.

GIUMBELLI, E. **A presença da Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público brasileiro: liberdade religiosa, fora do lugar?** Paper apresentado na XXVI conferência Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões. Ixtapan de La Sal, México, 20-24 de agosto de 2001.

GIUMBELLI, E; CARNEIRO, S.de S. Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. In: **Revista Contemporânea de Educação**, v. 2, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993.

GRAMSCI, A. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

HALBAWACHS, M. **A memória coletiva**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 1990.

HERNANDEZ, L. L. A invenção da África. In: **Revista História Vida: Temas Brasileiros**. Novas pesquisas brasileiras refazem o retrato da presença negra. Edição especial temática n. 3, p. 6 a 11– novembro de 2006.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MARIANO, R. Irmão vota em irmão. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional- Evangélicos: a fé que seduz o Brasil**. Rio de Janeiro, ano 8, n. 87, p. 30 - 32.

\_\_\_\_\_. Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância Religiosa - Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: p. 119 -147, 2007.

MELO, M. C. do V. A figura do Griot e a relação memória e narrativa. In: LIMA, T. NASCIMENTO, I.; OLIVEIRA, A. (Org.). **Griots: culturas africanas, linguagem, memória, imaginário**. 1. ed. Natal: Lucgraf, 148 - 156, 2009.

MOREIRA, M. R. de A.; LUZ, L. C. X.; VINAGRE, M; MIRALES, R.; LISBOA, T. K. O lugar de gênero da/o assistente social. In: **Anais X Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**. Recife: 2006

OLIVEIRA, R. de S. da C. e. **Educação em Direitos Humanos e Serviço Social: uma articulação possível e desejável**. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p.63.

OLIVEIRA, R. de S. da C. e.; GUINDANI, M. K.; MARTINS, G. R.. Educação em Direitos Humanos: A Intolerância Religiosa em Debate. In: **Anais XXXIV Jornada de Iniciação Científica Giulio Massarani**, 2011.

ONASAYO, C. F. P. **Fatores Obstacularizadores na Implementação da Lei 10.639/03 de História e Cultura Afrobrasileira e Africana na Perspectiva dos/as Professores/as das Escolas Públicas Estaduais do Município de Almirante Tamandaré-PR.** Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR, 2008.

ONU. **Declaração das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação com Base em Religião ou Crença.** Durban, 2003.

ORO, A. P. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: **Intolerância religiosa.** Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo, 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007, p.328.

\_\_\_\_\_. “Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?” In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo, Hucitec: 1996.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. In: **Estudos Históricos.** Associação de Pesquisa e Documentação Histórica. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15. 1989.

RIBEIRO, M. L. S. **História da Educação Brasileira:** a organização escolar. 20º ed. Campinas, SP: Autores associados, 2007.

SANTOS, E. P. dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas:** um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SCOTT, J. **Los dominados y el arte de la resistencia.** Tradución de Jorge Aguillar. México: Ediciones Era, 2004.

SILVA, B. M. **Matéria de caderno:** uma etnografia das aulas de ensino religioso. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal Fluminense, Niterói. p.58, 2011.



SILVA, V. G. da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo, 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

\_\_\_\_\_. **Candomblé e umbanda** - caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro - Grupo Summus, 2005.

VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

VITAL, C. Debate **Em Nome do Sagrado - Sistema Socioeducativo e Assistência Religiosa**, Rio de Janeiro: 2011.

WILLEMANN, E. M.; LINA, G. R. de. O preconceito e a discriminação racial nas religiões de matriz africana no Brasil. In: **Revista UNIABEU**. Belford Roxo, n. 5, V. 3, p. 70-94, 2010.

## 7 Anexos

### 7.1.

**Lei No. 9.982/2000 que dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares**

Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Aos religiosos de todas as confissões assegura-se o acesso aos hospitais da rede pública ou privada, bem como aos estabelecimentos prisionais civis ou militares, para dar atendimento religioso aos internados, desde que em comum acordo com estes, ou com seus familiares no caso de doentes que já não mais estejam no gozo de suas faculdades mentais.

Parágrafo único. (VETADO)

Art. 2º Os religiosos chamados a prestar assistência nas entidades definidas no art. 1º deverão, em suas atividades, acatar as determinações legais e normas internas de cada instituição hospitalar ou penal, a fim de não pôr em risco as condições do paciente ou a segurança do ambiente hospitalar ou prisional.

Art. 3º (VETADO)

Art. 4º O Poder Executivo regulamentará esta Lei no prazo de noventa dias.

Art. 5º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 14 de julho de 2000; 179º da Independência e 112º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

*José Gregori*

*Geraldo Magela da Cruz Quintão*

*José Serra*

Este texto não substitui o publicado no D.O.U de 17.7.2000

## **7.2.**

### **Lei No. 3.459/2000 que dispõe sobre Ensino Religioso na rede pública do Rio de Janeiro**

O Governador do Estado do Rio de Janeiro, Faço saber que a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo único – No ato da matrícula, os pais, ou responsáveis pelos alunos deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados freqüentem as aulas de Ensino Religioso.

Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

- I – Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual;
- II – tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que

deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida.

Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente.

Art. 4º - A carga horária mínima da disciplina de Ensino Religioso será estabelecida pelo Conselho Estadual de Educação, dentro das 800 (oitocentas) horas-aulas anuais.

Art. 5º - Fica autorizado o Poder Executivo a abrir concurso público específico para a disciplina de Ensino Religioso para suprir a carência de professores de Ensino Religioso para a regência de turmas na educação básica, especial, profissional e na reeducação, nas unidades escolares da Secretaria de Estado de Educação, de Ciência e Tecnologia e de Justiça, e demais órgãos a critério do Poder Executivo Estadual.

Parágrafo Único – A remuneração dos professores concursados obedecerá aos mesmos padrões remuneratórios de pessoal do quadro permanente do Magistério Público Estadual.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 14 de setembro de 2000.

ANTHONY GAROTINHO

Governador

**7.3.****Lei 7437/85 | Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985 (LEI CAÓ)**

**Inclui, entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil, dando nova redação à Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951 - Lei Afonso Arinos. Ver tópico (3053 documentos)**

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

**Art. 1º.** Constitui contravenção, punida nos termos desta lei, a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (137 documentos)

**Art. 2º.** Será considerado agente de contravenção o diretor, gerente ou empregado do estabelecimento que incidir na prática referida no artigo 1º. desta lei. Ver tópico (197 documentos)

#### Das Contravenções

**Art. 3º.** Recusar hospedagem em hotel, pensão, estalagem ou estabelecimento de mesma finalidade, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (24 documentos)

Pena - prisão simples, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa de 3 (três) a 10 (dez) vezes o maior valor de referência (MVR).

**Art. 4º.** Recusar a venda de mercadoria em lojas de qualquer gênero ou o atendimento de clientes em restaurantes, bares, confeitarias ou locais semelhantes, abertos ao público, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (3 documentos)

Pena - Prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses, e multa de 1 (uma) a 3 (três) vezes o maior valor de referência (MVR).

**Art. 5º.** Recusar a entrada de alguém em estabelecimento público, de diversões ou de esporte, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (145 documentos)

Pena - Prisão simples, de 15 (quinze dias a 3 (três) meses, e multa de 1 (uma) a 3 (três) vezes o maior valor de referência (MVR).

**Art. 6º.** Recusar a entrada de alguém em qualquer tipo de estabelecimento comercial ou de prestação de serviço, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (2 documentos)

Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias e 3 (três) meses, e multa de 1 (uma) a 3 (três) vezes o maior valor de referência (MVR).

**Art. 7º.** Recusar a inscrição de aluno em estabelecimento de ensino de qualquer curso ou grau, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (1 documento)

Pena - prisão simples, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa de 1 (uma) a três) vezes o maior valor de referência (MVR).

**Parágrafo único.** Se se tratar de estabelecimento oficial de ensino, a pena será a perda do cargo para o agente, desde que apurada em inquérito regular. Ver tópico

**Art. 8º.** Obstar o acesso de alguém a qualquer cargo público civil ou militar, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (62 documentos)

Pena - perda do cargo, depois de apurada a responsabilidade em inquérito regular, para o funcionário dirigente da repartição de que dependa a inscrição no concurso de habilitação dos candidatos.

**Art. 9º.** Negar emprego ou trabalho a alguém em autarquia, sociedade de economia mista, empresa concessionária de serviço público ou empresa privada, por preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil. Ver tópico (4 documentos)

Pena - prisão simples, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa de 1 (uma) a 3 (três) vezes o maior valor de referência (MVR), no caso de empresa privada; perda do cargo para o responsável pela recusa, no caso de autarquia, sociedade de economia mista e empresa concessionária de serviço público.

**Art. 10.** Nos casos de reincidência havidos em estabelecimentos particulares, poderá o juiz determinar a pena adicional de suspensão do funcionamento, por prazo não superior a 3 (três) meses. Ver tópico (76 documentos)

**Art. 11.** Esta lei entra em vigor na data de sua publicação. Ver tópico (51 documentos)

**Art. 12.** Revogam-se as disposições em contrário. Ver tópico (162 documentos)

Brasília, 20 de dezembro de 1985; 164º da Independência e 97º da República.

JOSÉ SARNEY

Fernando Lyra

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 23.12.1985

#### **7.4.**

#### **Modelo do Termo de Consetimento Livre e Esclarecido (TCLE)**

##### **Objetivo do estudo**

O objetivo deste estudo, que utiliza entrevistas orais com adeptos de religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro, é investigar as formas de resistência pelas quais os adeptos das religiões de matrizes africanas

se valeram ao longo de suas trajetórias no espaço escolar frente à intolerância e ao preconceito religioso.

### **Alternativa para participação no estudo**

O (A) senhor (a) tem o direito de não participar nesta pesquisa. A informação coletada será utilizada somente para pesquisa.

### **Procedimento do estudo**

O (A) senhor (a) será entrevistado (a) por um (a) pesquisador (a), por aproximadamente 60 minutos, sobre sua experiência enquanto adepto de religiões de matrizes africanas e possíveis casos de intolerância religiosa no espaço escolar. A entrevistadora perguntará sobre a sua identificação (nome, idade, etc.) e sobre a sua experiência durante a estada no espaço escolar no que diz respeito à intolerância religiosa presente no mesmo.

### **Riscos**

Um possível risco seria a perda de confidencialidade. Contudo, medidas contra isto serão tomadas para que não ocorra. As entrevistas serão especificamente sobre a sua experiência no espaço escolar e possíveis casos de intolerância religiosa em virtude de sua pertença religiosa. Será possível que isto lhe incomode e lhe cause cansaço. Contudo, o (a) senhor (a) poderá decidir não responder questões que lhe causem estes efeitos e, também, parar a entrevista a qualquer momento.

### **Benefícios**

As informações coletadas são apenas para a pesquisa e não trazem benefícios diretos para o (a) senhor (a).

### **Normas da pesquisa e direitos dos participantes**

Sua participação é voluntária e o (a) senhor (a) pode desistir de participar em qualquer momento da pesquisa sem que isso prejudique sua relação com a instituição à qual está afiliado (a), com a PUC-Rio e com as demais instituições envolvidas com a pesquisa. Sua participação é confidencial. Sua identidade NÃO será revelada em nenhuma hipótese, e as leis



regulando tais procedimentos serão seguidas quando os resultados do estudo forem publicados. A informação obtida neste estudo será usada somente para propósitos da pesquisa. Toda a informação será codificada. Registros, fitas, imagens e áudios e todos os outros materiais relevantes serão mantidos trancados nos arquivos e disponíveis a mais ninguém a não ser o (a) entrevistador (a) e os profissionais envolvidos na análise dos dados coletados.

### **Confidencialidade**

Nenhuma publicação, partindo desta pesquisa, revelará os nomes de quaisquer participantes da mesma. Informações armazenadas nos computadores ou transmitidas

eletronicamente não serão relacionadas com nomes pessoais e, serão protegidas através de uma série de passos que limitam o acesso, incluindo palavras-chave e acesso supervisionado. Os dados da pesquisa serão mantidos em arquivos trancados e acessíveis

apenas aos membros da equipe de pesquisa e ao corpo de funcionários da instituição para auditorias de rotina. Todos os dados serão mantidos confidencialmente até onde for permitido pela lei vigente.

A divulgação, através do *website* da pesquisa, de imagens, informações e áudios produzidos nas casas visitadas somente ocorrerá com a expressa autorização das pessoas entrevistadas, em formulário especificamente formatado para este fim.

### **Dúvidas e reclamações**

Esta pesquisa está sendo realizada pelo Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. A pesquisadora está disponível para responder a quaisquer dúvidas que os participantes possam ter. Caso seja necessário, o (a) senhor (a) pode contatar a Dra. Denise Pini Rosalem da Fonseca pelo telefone (21) 3527-1292.

**Eu li e entendi o texto acima da forma como me foi descrito pelo (a) entrevistador (a). Com a minha assinatura, autorizo minha participação no estudo descrito acima.**

\_\_\_\_\_  
Assinatura do (a) entrevistado (a).

Nome do (a) entrevistado (a): \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_, RJ, \_\_\_\_/\_\_\_\_/20\_\_\_\_.

Em minha opinião, o (a) entrevistado (a) compreendeu suas alternativas, incluindo não participar da pesquisa, e deu livre consentimento em participar neste estudo.

Assinatura do (a) entrevistador (a)

Nome do (a) entrevistador (a): \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_, RJ, \_\_\_\_/\_\_\_\_/20\_\_\_\_.

**Este formulário está apresentado em duas vias de igual teor. Uma destas cópias, devidamente assinada, é para sua referência e documentação.**