



**Maria Ines Ferreira da Costa de Almeida Ribeiro**

**Afirmação de identidade, reconhecimento e  
combate à fome nos terreiros: o testemunho  
da Casa do Perdão, Rio de Janeiro**

**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  
Agosto 2014



**Maria Ines Ferreira da Costa de Almeida Ribeiro**

**Afirmação de identidade, reconhecimento e  
combate à fome nos terreiros: o testemunho  
da Casa do Perdão, Rio de Janeiro**

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. Maria Sarah da Silva Telles**

PUC-Rio

**Prof. Rafael Soares Gonçalves**

PUC-Rio

**Profa. Ilda Lopes Rodrigues da Silva**

PUC-Rio

**Profa. Mônica Herz**

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

Rio de Janeiro, 04 de agosto de 2014

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

### **Maria Ines Ferreira da Costa de Almeida Ribeiro**

Graduou-se em Psicologia com especialização em Educação pelo Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA) em 2007, tendo realizado o estágio de final de curso no Estado do Amapá (Brasil) pelo Centro Cultural Aziz Ab'Saber, onde atuou em projetos de educação comunitária, questões de gênero e violência doméstica. Tem vindo a atuar no âmbito de projetos de Apoio ao Desenvolvimento em programas de intervenção comunitária, educação e Direitos Humanos em Moçambique e Guiné-Bissau. Desde 2013 tem trabalhado como pesquisadora no Centro de Tecnologia Mineral (CETEM) no Rio de Janeiro incluída no grupo de pesquisa Recursos Minerais e Sociedade.

#### Ficha Catalográfica

Ribeiro, Maria Ines Ferreira da Costa de Almeida

Afirmção de identidade, reconhecimento e combate à fome nos terreiros: o testemunho da Casa do Perdão, Rio de Janeiro / Maria Ines Ferreira da Costa de Almeida Ribeiro ; orientadora: Denise Pini Rosalem da Fonseca. – 2014.

141 f.; 30 cm

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

Inclui bibliografia.

1. Serviço social – Teses. 2. Combate à fome. 3. Religiões de matrizes africanas. 4. Terreiros. 5. Identidade religiosa. 6. Cuidado. I. Fonseca, Denise Pini Rosalem da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Serviço Social. III. Título.

CDD: 361

Às minhas avós, Fernanda e Teresa (*in memoriam*)  
Que me deram asas, com as quais pude voar  
Obrigada

## Agradecimentos

Uma folha em branco muitas vezes se revela insuficiente para escrevermos todos aqueles que passam na nossa vida e que de uma forma ou de outra contribuíram para a construção daquilo que somos. Um olhar, um sorriso, uma conversa, um encontro casual, a partilha de uma história que nos fazem descobrir uma nova perspectiva de um mundo repleto de alegrias, tristezas, dor e esperança, sem dúvida colorido na sua diversidade e criativo nas suas potencialidades.

Durante a realização do presente trabalho, a memória de uma África que embora fisicamente distante, esteve sempre muito próxima, pela lembrança dos momentos que aí vivi. Agradeço aos padres Fernando e Luís, por terem sido os meus guias na descoberta das primeiras cores africanas. Pela generosidade com que me receberam em sua casa em Metero, pelo carinho e amizade, ainda hoje presentes na minha vida. Pelas conversas partilhadas à luz das estrelas, afinal quem precisa de luz elétrica quando há um imenso céu estrelado na escuridão da noite? Pelo seu exemplo de humildade e luta pela dignidade da vida humana. Pelas mulheres, com os seus panos africanos coloridos, por quem me apaixonei desde o primeiro dia, por partilharem comigo a forma como vêm e sentem o mundo. Em especial à Fatu Mata pela sua sincera amizade e paciência em explicar-me aquilo que muitas vezes não compreendia pela distância de mundos culturais tão distintos dos quais fazemos parte. Pelas crianças, pelo seu sorriso e a sua imensa alegria contagiante, obrigada por me ensinarem a importância dos pequenos gestos.

Gostaria de agradecer ao Departamento da PUC-Rio pela oportunidade que me deram. Como aluna estrangeira, estudante de uma nova área temática, Serviço Social, permeada de condicionantes sócio-políticos muito enraizados, o início não foi um começo fácil. Se comecei com muitas questões, finalizo esta etapa com muitas outras questões, no entanto, o percurso me permitiu sair da minha zona de conforto, questionando e reelaborando a minha perspectiva do mundo e das suas gentes. Neste percurso queria agradecer à professora Inêz Stampa, pela sua preocupação com a minha integração, pela sua disponibilidade em receber-me

sempre com as minhas dúvidas e pelo seu carinho sempre presente ao longo destes anos. À professora Ilda Lopes, pela sua amizade, carinho e pelas instigantes discussões em conversas ou na sala de aula que me abriram horizontes de reflexão. Gostaria deixar aqui um especial agradecimento à professora Denise Fonseca, pela amizade e a enorme paciência nas minhas indecisões, recuos e avanços na elaboração da dissertação. Principalmente pela liberdade que me concedeu na escrita deste trabalho. Ao professor Antônio Carlos pela sua disponibilidade e sorriso sempre aberto, pelas conversas e partilhas. À professora Sarah da Silva Telles, do Departamento das Ciências Sociais, pelas boas aulas, onde assuntos sérios foram tratados e discutidos, sempre com grande vontade e prazer. Ao professor Rafael pelo vasto conhecimento partilhado e pelos conselhos que me deu para a elaboração do presente trabalho.

A todos os membros da secretaria do Departamento de Serviço Social, especialmente à Joana Maria Felix da Silva por estar sempre disponível para resolver as minhas demandas burocráticas e, pelo seu constante sorriso. Obrigada.

A todos aqueles que me acompanharam nestes anos de mestrado, aos meus colegas, pela partilha de conhecimentos e em especial à Ana Paula Jordão, por sempre ter demonstrado um enorme carinho por mim, pela sua amizade sincera e por me convidar a passar o Natal com a sua família mais os internacionais sem paradeiro que sempre se agrupam nesses períodos. À Mônica Silva, à Raquel Oliveira, à Grazielle Felício e Michelle pelas alegrias e momentos partilhados. À minha família brasileira de Bauru que me acolheu de braços abertos, a “portuguesinha”, nos meus primeiros passos em terras brasileiras. Especialmente à Myriam Caldeira de Mello pela sua alegria de viver, sorriso sempre constante, pela sua ternura e amizade nos momentos em que mais precisei de um ombro amigo, obrigada por tudo.

Mesmo sabendo que a amizade é talvez das poucas coisas da vida que se dá de forma generosa, queria agradecer a todos os amigos que conheci aqui no Rio de Janeiro. De encontros fortuitos na rua, polícia federal ou casas compartilhadas, foram vocês com quem dividi os meus dias nesta cidade. Embora muitos de vocês já tenham partido para continuarem os seus caminhos, guardo as memórias dos

tempos que passamos juntos e da alegria que tenho sempre que recebo um e-mail ou mensagem dos diferentes pontos do mundo onde vocês agora estão. À Maurízia Tinti, com os nossos momentos pão de queijo na varanda da tua casa em Santa Teresa; Anja Gartner, pelos jantares de macarrão, que era a única coisa que sabia cozinhar e as eternas cervejas acompanhadas de boas conversas; à Laura, a Luísa e ao Peti pelas tardes passadas à beira mar; ao Ricardo por ser um amigo sempre presente, aos eternos cafés que se prolongavam noite dentro; à Yuny e a Dania por serem fantásticas companheiras de casa e por sempre se preocuparem comigo e tentarem ensinar-me a dançar salsa; à Turner pelo otimismo e crença na vida, pelo carinho e por partilhar comigo a vinda do Oscar; ao Ambit Pany por cozinhar comida indiana para mim e pelas conversas intermináveis sobre política e amor; à Isabel Vel, pela tranquilidade e serenidade, partilha de interesses comuns e descobertas de novos livros; ao Michael por sempre ser o “cara” tranquilo e sorridente da porta ao lado, pelo vinho sempre aberto; ao Andrew, ao Mário e ao Moysés, que entre a bagunça e conflitos caseiros, me deixarem ser a menina da casa, por me acolherem com tanto respeito e consideração; ao Rodrigo pelas instigantes discussões sobre política brasileira, apesar de partirmos de concepções de mundo distintas, o respeito e considerações mútuas sempre estiveram presentes; ao Stefano e à Dani por terem sempre uma boa mesa de comida italiana posta; ao Roberto, ao Leo, ao Rubén, ao Alejandro, à Petronela, à Célia, à Mila e a tantos outros que se cruzaram no meu caminho.

Agradeço à Casa do Perdão, em especial à Mãe Flávia, à Mãe Lucinha, à Mãe Bete e ao Ogum André e a todos os membros da família-de-santo que tive o privilégio de conhecer, porque são simplesmente incríveis. Por acreditarem de coração aberto no trabalho que fazem e da importância deste para a vida das pessoas com quem diariamente convivem. Por me receberem tão bem e me fazerem sentir “bem-vinda” e acolhida a cada encontro. Obrigada por partilharem comigo as suas histórias, a sua dedicação a uma luta, que embora apresente muitos obstáculos, não existe no seu dicionário o conceito de “impossibilidade”.

A todos os meus amigos, na impossibilidade de nomear a todos, sei que cada um de vocês sabe a quem me refiro. Especialmente aqueles que são companheiros de uma vida inteira, que mesmo em continentes diferentes, sei que por mais

distantes, a cada novo encontro é como uma conversa deixada a meio no dia anterior. Obrigada por sempre respeitarem as minhas escolhas, mesmo que muitas vezes possam não as compreender.

À minha família, ao meu pai e à minha mãe, e principalmente à minha Tia Paula, pois sem ela este objetivo não teria sido realizado. Obrigada por acreditar em mim e ajudar-me na realização dos meus sonhos.

Queria mencionar duas pessoas que têm sido muito importantes na minha caminhada. A minha avó que tem sido a minha mãe e a minha melhor amiga desde sempre. Apesar dos fortes laços de amor que nos une nunca me impediu de partir em busca dos meus sonhos, mesmo sabendo que a saudade iria preencher os seus dias. Obrigada por me ter dado o melhor de si, por me ter ensinado através do seu exemplo, o valor do respeito pelos outros, a importância da compaixão e da solidariedade.

O Omar, que apesar de ainda não ser um amor de uma vida, tem se tornado uma pessoa significativa na minha vida, pela sua amizade, pelo carinho, pela paciência nos momentos de silêncio e pelo amor que apesar das diferenças estamos construindo, afinal é disso que se trata. Obrigada, por literalmente tudo.

A todos vocês, *Estamos Juntos* (expressão moçambicana que designa a ligação que temos uns com os outros)

Agradeço à CAPES pela oportunidade de ter uma bolsa durante o mestrado.



## Resumo

Ribeiro, Maria Inês Ferreira da Costa de Almeida; Fonseca, Denise Pini Rosalem da. **Afirmção de identidade, reconhecimento e combate à fome nos terreiros: o testemunho da Casa do Perdão, Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, 2014. 141p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem por objeto as ações sociais de combate à fome realizada pelas casas de religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro. O objetivo central deste estudo é o de compreender de que forma estas ações contribuem para a afirmação destas identidades religiosas e para o reconhecimento dos terreiros no espaço público, através de processos de legalização que os habilitem para a implementação de políticas públicas específicas. Recentes pesquisas de mapeamento de terreiros no Brasil (Ministério de Desenvolvimento Social, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013) evidenciam que as casas de religiões de matrizes africanas têm desempenhado um importante papel no combate à fome, junto as populações que vivem em espaços de pobreza urbana. Estas ações de combate à fome constituem uma das modalidades de um leque de ações sociais que os terreiros desenvolvem sistematicamente, em um contexto de vulnerabilidade jurídica, geográfica e política a que os terreiros e seus adeptos estão historicamente sujeitos. Neste contexto de subalternidade social e política, as casas de religiões de matrizes africanas experimentam a omissão e negligencia do Estado na garantia dos direitos presentes na Constituição de 1988 e, em particular, o direito à alimentação. É neste contexto que a legalização dos terreiros vem sendo compreendida pelos próprios como fundamental para o seu reconhecimento como potenciais instituições parceiras do Estado na implementação de políticas públicas de combate à fome. A utilização de um *ethos* africano, que é historicamente preservado nas casas de religiões de matrizes africanas, revela-se essencial no cuidado do outro e na construção de projetos de emancipação social coletiva. Partindo do testemunho do Centro Espírita Umbandista Casa do Perdão do Rio de Janeiro, este trabalho discute questões relacionadas com: 1) os processos de construção da identidade na modernidade,

tentando compreendê-los do ponto de vista da integração das religiões de matrizes africanas na sociedade brasileira e as suas estratégias de resistência; 2) a laicidade do Estado e a sua convivência com a diversidade religiosa; 3) a subalternidade das religiões de matrizes africanas no Brasil e a necessidade de políticas de reconhecimento que sejam viabilizadas e discutidas, com ênfase no processo de legalização dos terreiros e, 4) o cuidado, compreendido aqui como uma forma de agir, enquanto *ethos* africano presente na vida dos terreiros e sua relação com o Serviço Social. As principais conclusões desta pesquisa evidenciam o relevante papel social que os terreiros desempenham no combate à fome, cujas ações se estendem para além da comunidade dos seus adeptos. Destaca-se a necessidade de dar a conhecer a história de resistência do povo-de-santo e sua importância na luta contra a intolerância religiosa e na defesa da igualdade e dignidade humanas. Finalmente, evidencia-se a necessidade da realização de novos estudos que permitam compreender a dinâmica do trabalho social desenvolvido nos terreiros, principalmente à luz das teorias e reflexões propostas pelo Serviço Social.

## **Palavras-chave**

Combate à fome; Religiões de matrizes africanas; Terreiros; Identidade religiosa; Cuidado.

## Abstract

Ribeiro, Maria Inês Ferreira da Costa de Almeida; Fonseca, Denise Pini Rosalem da (Advisor). **Identity affirmation, recognition and hunger alleviation of African Descendent Brazilian religions: the testimony of Casa do Perdão, Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, 2014. 141 p. MSc. Dissertation – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The purpose of this work is to understand the social actions towards hunger alleviation undertaken by the Africans descendent religions in Rio de Janeiro. The central goal of this study is to understand how such actions may contribute to the affirmation of these religious identities and the recognition of *terreiros* (African descendent religious centers) in the public space, through the legalization processes which would enable them to implement specific public policies. Recent research in Brazilian *terreiros* (Social Development Ministry, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013) show that African descendent religions have an important role on hunger alleviation for the urban population living under poverty. These actions are one of the modalities of a range of *terreiros* social actions on a context of legal, geographic and political vulnerability to which, the *terreiros* and its members are historically subjected. In a context of social and political subordination, the centers of African descendent religions in Brazil taste absence and negligence from the Government in ensuring the rights enshrined in the 1988 Federal Constitution and in particular, the right to food. It is in this context that the legalization of the *terreiros* has been understood by them as crucial to their recognition as potential partner institutions of the State in the implementation of public policies to fight hunger. The use of an African *ethos*, which is historically preserved in the centers of African descendent religions, is essential to the care of others to the construction of collective social emancipation projects. Based on the testimonial of the Centro Espírita Umbandista Casa do Perdão of Rio de Janeiro, this paper discusses issues related to: 1) the processes of identity construction in modernity, trying to understand them from the point of view of integration of African descendent religions in Brazilian society and their

strategies of resistance; 2) the secular State and its coexistence with religious diversity; 3) the subordination of African descendent religions in Brazil and the need for policies to recognize that arrangements have to be made and discussed, with emphasis on the process of legalization of *terreiros* and 4) care, understood here as a form of acting, while African ethos present in the life of *terreiros* and their relation to social work. The main findings of this research highlight the important social role that these *terreiros* play in fighting hunger, whose actions extend beyond the community of its followers. It is outstanding the need to acknowledge the history of resistance of the ‘saint people’ and its importance in the fight against religious intolerance and defense of equality and human dignity. Finally, it is worth to note the need to perform new studies to understand the dynamics of social work *terreiros*, especially in the light of theories and reflections proposed by the Social Service.

## Keywords

Hunger alleviation; African descendent Brazilian religions; Terreiros; Religious identity, Care.

## Sumário

1. Introdução	16
2. Os terreiros de umbanda: da invisibilidade ao reconhecimento	28
2.1. A identidade em questão	28
2.2. Repensando o secularismo: construindo pontes de diálogo entre religião e estado	33
2.2.1. Multiculturalismo e religião	36
2.3. Religiões de matrizes africanas no contexto das relações sociais brasileiras	38
2.3.1. As estratégias de resistência das religiões de matrizes africanas no Brasil	43
2.3.2. Rompendo com a racionalidade indolente: a “intolerância religiosa”	47
2.3.3. Traçando os caminhos de uma epistemologia do sul	54
3. Da subalternidade ao sujeito político: a longa trajetória	56
3.1. Religiões de matrizes africanas: uma história de subalternidade	56
3.2. Reconhecendo a importância do povo-de-santo	62
3.3. Conhecendo o subalterno que nos fala na sua luta por reconhecimento: a Casa do Perdão	64
4. Terreiros na luta contra a fome: interseções entre <i>ethos</i> africano e o Serviço Social	73

4.1. Trabalho social nos terreiros: do cuidado à assistência, que diálogo é possível?	76
4.2. Será que faz sentido falar de fome no Brasil?	85
4.2.1. A importância do povo-de-santo no combate à fome	89
4.3. Redes horizontais de solidariedade nos terreiros	93
4.4. (Re) construindo a identidade das religiões de matrizes africanas e sua contribuição para a sociedade brasileira	97
5. Considerações finais	105
6. Referências bibliográficas	111
7. Anexos	121
7.1. Guião da Entrevista	121
7.2. Lei 11.645/2008	122
7.3. Decreto 6.040/2007	124
7.4. Decreto 7.272/2010	126
7.5. Termos de consentimento livre e esclarecido	140

## **Lista de siglas**

CCIR – Comissão de Combate à Intolerância Religiosa

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social

CGMAF – Comitê Gestor Estadual da Ação de Distribuição de Alimentos para Povos e Comunidade Tradicionais de Matriz Africana

CNAS – Conselho Nacional de Assistência Social

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

CRAS – Conselho Regional de Assistência Social

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada

LOAS – Lei Orgânica da Assistência Social

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PRODEPA – Departamento de Formação Pesqueira de Bolama

SAN – Segurança Alimentar e Nutricional

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

## Introdução

As tardes em Bolama são quentes e tranquilas. Nesses dias o grupo se divide entre a organização das atividades a serem realizadas nas próximas viagens às Tabancas e os seus momentos de lazer. Uns se recolhem nos seus livros, outros, se por sorte a fábrica de gelo decidir ligar os geradores, terão eletricidade para verem filmes ou séries e outros, se a preguiça não for muito indolente e a maré o permitir dirigem-se ao porto para mergulhar. Há dias em que temos a sorte de avistar pescadores, guineenses ou senegaleses, que nos vendem peixe para o jantar. Nestas tardes, sempre gostei de sair e caminhar pela ilha. Nas ruas percorridas, sempre tento imaginar a cidade reconstruída a partir dos seus destroços. Mais significativo do que as poucas infraestruturas do pós-guerra colonial, são as marcas profundas escarificadas na alma deste povo. Uma alma simultaneamente alegre e desalentada, que sem esperança se acomoda ao passar dos dias. Vejo o Tio Buli a acenar da sua canoa, irá fazer mais uma viagem para São João. Vejo o Tio Mamadu sentado nas escadas da PRODEPA, com os jornais e revistas que lhe demos. Na época dos portugueses, como costuma me contar, trabalhou na tipografia da cidade, diz-me que falava muito com o general que lhe explicava muitas coisas sobre o mundo. Os jornais e revistas são o pequeno pedaço do mundo que conhece, de tempos em tempos, vem gritar os nossos nomes à porta de nossa casa. Chega e pede mais jornais e aproveita o momento para fazer várias perguntas sobre aquilo que lê. Dou por mim a pensar o que seria deste homem se tivesse tido a oportunidade de estudar? Fala do Amílcar Cabral, o herói da independência Guineense, que tal como Mondlane em Moçambique tinha um projeto de sociedade, pautado em ideias de liberdade e cidadania, projeto sepultado e esquecido após serem assassinados. Caminho pela rua de terra adjacente ao edifício da PRODEPA, cujas instalações recentemente requalificadas contrastam com o solitário Cine Bolama. Vou caminhando, entre as ruas silenciosas, e lá ao fundo vejo a árvore onde a Maria costuma se sentar à frente de sua casa. A Maria é professora primária, a sua escola fica bem perto da Praça de Bolama. Uma escola sem paredes e sem carteiras, onde crianças se sentam no chão e aprendem as primeiras letras. Nunca me falou do seu marido, vive com as filhas e a restante família. Já começo a ser uma convidada habitual, pois me pergunta por que não vim no dia anterior. A Maria está com outra professora que fala da morte de uma menina no hospital. Segundo ela, a menina sofreu um feitiço, contra o qual o médico nada pôde fazer. No dia anterior, recém-chegados de São João, o Bruno e a Joana foram ao hospital a pedido do Dr. Dan. Queria uma opinião sobre um paciente. Viram essa menina, meio morta de tão enfeitiçada que estava. Ninguém, nem o próprio médico, tiveram coragem de proferir uma palavra sobre ela, parece que mesmo vivendo a sua morte já era anunciada. Esta manhã, o Tou nos contou que no hospital cantavam o luto pela menina enfeitiçada. Sentei perto do Tou e perguntei:

- Tou: o que aconteceu com a menina? Disseram que ela foi enfeitiçada, é verdade?
- Menina... não posso falar com tu sobre isso!
- Porquê, Tou?
- Porque tu é branca e não vai entender.



Numa África negra, a pele branca determina até onde me poderá ser permitido desvendar os conhecimentos mais profundos deste continente. O ser branco representa não só um passado de colonização como um presente incompleto, onde determinadas realidades não farão parte do meu horizonte de compreensão. Talvez o desafio seja reatar os laços de confiança e deixar de lado muitas das certezas que achamos que temos (Guiné Bissau, 2010)<sup>1</sup>.

O presente estudo pretende colocar em evidência as medidas de combate à fome, desenvolvidas pelas casas de religião de matrizes africanas, que estando principalmente localizadas em zonas de pobreza, atendem segmentos populacionais que se encontram a viver em situação de indigência, ou seja, abaixo de 70 reais/mês, linha de pobreza extrema definida pelas Nações Unidas. Este estudo procura refletir sobre a importância que as medidas de combate à fome adquirem na reconfiguração das relações entre Estado e segmentos religiosos que historicamente têm vindo a ser subalternizados. É neste contexto, que as religiões de matrizes africanas surgem na esfera pública brasileira com uma agenda política, onde a luta por reconhecimento abrange não apenas, os temas tradicionais de intolerância religiosa e do racismo, como também, novas pautas temáticas onde a luta pela cidadania assume uma posição de destaque.

Embora o tema da subalternidade das religiões de matrizes africanas não seja uma temática nova no espaço acadêmico, pretendemos na presente dissertação abrir um novo espaço de reflexão onde a importância deste segmento religioso para a sociedade brasileira seja ressignificada e reconhecida. No nosso entendimento e amparados pela emergência de um novo paradigma de conhecimento que emerge do sul, consideramos que os processos de resistência, luta por reconhecimento e construção da agenda política dos terreiros, deve incluir a voz daqueles que historicamente viveram em situação de subalternidade e opressão. Desta forma, ao tentarmos compreender a importância das medidas de combate à fome no processo de reconhecimento das religiões de matrizes africanas, partimos do testemunho concreto do Centro Espírita Umbandista da Casa do Perdão no Rio de Janeiro, entendendo aqui, que o testemunho, enquanto metodologia de pesquisa é simultaneamente uma crítica e ampliação do conhecimento acadêmico,

---

<sup>1</sup> Diário autobiográfico sobre a experiência de trabalho na Assistência Médica Internacional (AMI), Bolama, Guiné Bissau (2010).

*Pero lo que el testimonio requiere no es que lo “conozcamos” adecuadamente, sino también algo que podríamos llamar una crítica de la razón académica. Esta crítica, que para nosotros equivale a una especie de autocrítica, iría en la dirección de relativizar la autoridad del intelectual -es decir, nuestra autoridad- pero no en la del rechazo o el abandono de nuestro conocimiento. Más bien, nos permitiría reconocer que el conocimiento académico no es la verdad, sino una forma de verdad, entre muchas otras, que ha alimentado procesos de emancipación e ilustración, pero que también ha sido engendrada y deformada por una tradición de servicio a las clases dominantes y al poder institucional (Beverley, 2012, p. 112).*

A presença de um Estado laico pressupõe a separação dos assuntos políticos e econômicos da existência espiritual e religiosa, havendo uma clara separação entre os denominados assuntos privados e os assuntos públicos. Contrariamente àquilo que muitos presumiam: a existência de um Estado laico, não significou o desaparecimento do sagrado, pois não só se assistiu à ampliação do universo do sagrado, como o aumento do número de crentes, bem como, a visibilidade de segmentos religiosos no espaço público (Alkire, 2002). Isto significa que, apesar da existência de um Estado que se afirma como laico, este convive com diferentes entidades religiosas e suas demandas, que dependendo do segmento religioso e do seu poder na sociedade, irá determinar a forma de negociação estabelecida com o poder oficial. O papel que as diferentes religiões têm desempenhado na sociedade não tem sido o mesmo, nem este papel tem se mantido constante ao longo da história. Deste modo,

*Religious people and institutions may be agents of advocacy, funding, innovation, empowerment, social movements and service delivery. Equally, religious people and institutions can incite violence, model hierarchy, oppose empowerment (women should stay at home); deflect advocacy (we care about the next life); absorb funding (build a new worship hall); and cast aspersions on service delivery (they are trying to convert you) (Alkire, 2002, p. 1).*

De acordo com o relatório do Banco Mundial *As vozes dos pobres* (2000) que analisou e sintetizou as diferentes concepções de bem estar, partindo de entrevistas realizadas com cerca de 60.000 pessoas de 60 países diferentes, sendo estas pobres ou consideradas enquanto tal pelas comunidades às quais pertencem, coloca em destaque a importância dada à vivência espiritual. Por outras palavras, ter uma harmonia espiritual de forma regular, quer seja pela vivência

espiritualizada ou participando numa religião é apontada como condição indispensável para o bem estar (Narayan *et all.*, 2000). Se considerarmos a finalidade última do processo de desenvolvimento, a expansão das liberdades humanas (Sen, 2010) e, tendo a religião um lugar de destaque na vida das pessoas, facilmente se compreende a necessidade de incluir as práticas religiosas como um veículo importante na promoção desse mesmo desenvolvimento (Alkire, 2002).

No contexto internacional, a participação das religiões em programas de desenvolvimento de combate à pobreza tem vindo a aumentar, bem como as plataformas de diálogo – *World Faiths Development Dialogue*<sup>2</sup> - entre os vários segmentos religiosos e estes e as agências multilaterais como o Banco Mundial e o fundo Monetário Internacional,

*There is no way we can understand the logic, strategies and dynamics of civil society anywhere in the Third World unless we bring the transcendental dimension back into our analysis. Religion devotion is a fundamental motive for many social movements in the South from Latin America to Africa and South Asia* (Alkire, 2002, p. 5-6).

O Brasil é um país majoritariamente católico, segundo o censo do IBGE (2010), aproximadamente 123 milhões de brasileiros seguem a religião Católica Apostólica Romana. Contudo, o universo do sagrado no Brasil é amplo, convivendo com formas muito particulares de práticas religiosas que conferem ao mosaico sagrado do país, tonalidades que lhe são particulares e características.

Historicamente, as religiões de matrizes africanas têm ocupado no espectro da sociedade brasileira uma posição de subalternidade. Negligenciadas e marginalizadas foram consideradas práticas de raças<sup>3</sup> tratadas como inferiores, alvo de fortes repressões por parte do estado, inclusive do estado republicano, legalmente orientado pelos princípios de liberdade e igualdade religiosa. Ocultados e invisibilizados na esfera pública, os cultos das religiões de matrizes africanas restringiram-se aos limites protetores de determinados espaços, os terreiros, onde desde o final do período colonial escravos, ex-escravos e libertos

<sup>2</sup> Para mais informações consultar: <http://berkleycenter.georgetown.edu/wfdd>. Acesso em 11/07/2014.

<sup>3</sup> A palavra raça neste estudo é utilizada como categoria nativa dos próprios movimentos sociais de corte racial e entendida como um constructo socio-político.

poderiam preservar a memória dos seus ancestrais e organizar comportamentos de resistência face ao poder hegemônico dominante. A necessidade de preservar a memória de um povo, da imensa diáspora africana em terras brasileiras, constitui o pilar fundamental para a construção do impressionante sincretismo religioso, um diálogo construído entre aspectos de uma religiosidade monoteísta, branca e hegemônica e aspectos de uma religiosidade politeísta, negra e subalternizada,

*Era lugar de infortúnio, na forma de pobreza, doenças, insegurança psíquica e todos os males pessoais advindos da situação de cativo ou de uma liberdade precária. Daí, a demanda coletiva de formas sagradas tradicionais, de ritos de purificação, de danças grupais e de “atração” de entidades religiosas do grupo senhorial escravista. Santos como São Benedito (negro), Santa Bárbara, Nossa Senhora do Rosário, São Joaquim, Santa Efigênia (negra), Virgem Maria, São João, São Sebastião, São Lázaro, São Elesbão (negro), São Baltazar (negro) e outros-sem esquecer a própria cruz católica– atuavam como símbolos mediados entre a cosmovisão negra e o universo branco-europeu, mas também como engendrados de axé... (Sodré, 1988, p. 99).*

Entre avanços e recuos, a negociação das religiões de matrizes africanas e o estado, bem como a sua visibilidade na esfera pública, deu-se de forma particular e diferenciada relativamente a outras religiões. Inicialmente, os cultos africanos são tolerados no espaço público não sob o signo de religião, mas como parte valorativa de uma cultura que se pretendia promover. É neste contexto que os cultos afro-religiosos conferem à Bahia, percebida como o berço da cultura negra brasileira, certa bahianidade, característica que é oficialmente reconhecida e promovida (Giumbelli, 2008). Só na década de 1930, no advento do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Nordeste, adeptos dos movimentos negros e membros dos cultos africanos expressam a sua preocupação e desejo em conferir a estes cultos, o estatuto de religião. A recodificação dos cultos africanos em religião se dá no contexto de luta pela legitimação social muito bem expressa nas palavras de Édison Carneiro,

Cada povo tem a sua religião, e sua maneira especial de adorar a Deus-e é o candomblé a organização religiosa dos negros escravos e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes de negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas de África (...). Como têm provado, suficiente, os mais argutos observadores, notadamente Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e os Congressos

Afro-Brasileiros já realizados (...), nada há, dentro das seitas africanas, que atente contra a moral ou contra a ordem pública (art. 113 da Constituição Federal). Ao contrário, tanto Nina Rodrigues e Arthur Ramos quanto os intelectuais que colaboram nos citados Congressos, todos, sem exceção, têm reclamado a liberdade religiosa dos negros como uma das condições essenciais para o estabelecimento da justiça entre os homens (Dantas, apud Giumbelli, 2008, p. 7).

Segundo o censo do IBGE (2010) aproximadamente 600 mil brasileiros são adeptos de alguma forma de religiosidade de matrizes africanas. Deve-se aqui apontar que o fato de que este censo já incluir como uma opção válida as religiões de matrizes africanas, principalmente o candomblé e a umbanda, constitui um avanço considerável, uma vez que há bem pouco tempo, esta seria considerada uma opção inviável. Apesar de se constituírem como religiões tradicionalmente presentes na sociedade brasileira, representando uma parcela significativa da população, a luta pelo reconhecimento ainda é uma das pautas mais importantes da agenda política das religiões de matrizes africanas. Alguns estudos têm colocado em evidência que os adeptos das religiões de matrizes africanas caracterizam-se majoritariamente por terem baixa renda e baixo/médio nível de escolaridade, e que os terreiros, lugares de culto e organização política, encontram-se geograficamente distribuídos nas periferias pobres das grandes cidades (MDS, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013). Reforçando a ideia que as características apontadas anteriormente se tratam de dados sintéticos e generalizados, reconhecendo-se que definitivamente há exceções a esta norma, a verdade é que estas informações apontam para a situação de vulnerabilidade econômica, social e política em que as casas de religiões de matrizes africanas se encontram (Fonseca & Giacomini, 2013). Desta forma, não é de se estranhar que muitas destas casas desconheçam os seus direitos e não concedam a si mesmas o direito a ter direitos.

Há os que argumentam que a necessidade de legalização dos terreiros apresenta-se hoje como um passo fundamental para o estabelecimento de novas articulações entre o estado e este segmento religioso. A aquisição de um CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica - abre horizontes para a ampliação do direito de acesso ao estatuto de cidadania destas religiões. Não só para cobrar do estado a responsabilidade perante determinadas premissas, já previstas na Constituinte de 1988, principalmente no que respeita às situações de intolerância religiosa, do

qual membros e terreiros continuam a ser sistematicamente alvo (Mulholand & Pires, 2012; Fonseca & Giacomini, 2013). Ter um CNPJ se constitui também, como condição *sine qua non* para a ampliação do trabalho social que vem sendo realizado nestas casas, chamando atenção para a situação de vulnerabilidade em que determinados segmentos populacionais ainda se encontram e na construção de propostas *bottom-up* na superação da questão social.

A entrada das religiões de matrizes africanas como um agente político no diálogo com o estado na promoção do bem estar social, abre novos horizontes de atuação para estas religiões,

Tal presença, ao mesmo tempo em que se fundamenta na legitimidade de “colaboração” entre Estado e igrejas, agora aproveitada por mais um segmento do campo religioso (tradicionalmente, católicos e espíritas cumpriram esse papel), beneficia-se de uma abertura mais recente para a participação da sociedade civil nas políticas públicas e de uma valorização generalizada da atuação em rede de enfrentamento da questão social (Burity apud Giumbelli, 2008, p. 2).

A relação das religiões de matrizes africanas com o estado revela-se fundamental na possibilidade de implementação de políticas públicas, principalmente no que se refere às ações sociais de combate à fome. A presente relação é mediada pelo Serviço Social, que se faz representar pelo exercício profissional do assistente social, detentor de conhecimentos teóricos e práticos no atendimento às populações pobres.

Apesar das ações de combate à fome serem muitas vezes consideradas medidas assistencialistas, elas se circunscrevem no interior da assistência, enquanto política de proteção social voltada para a garantia de direitos e condições dignas de vida.

Deste modo,

A proteção deve garantir a segurança de sobrevivência (rendimento e autonomia) de acolhida e de convívio ou vivência familiar. A acolhida da pessoa é considerada primordial, pois visa a provisão de necessidades humanas referentes aos direitos à alimentação, ao vestuário, ao abrigo “próprios à vida humana em sociedade” (Brasil, 2010, p. 31).

O combate à pobreza em geral, e em particular o combate à fome, sempre esteve circunscrito a uma relação de dominação associada à religião e à filantropia (Faleiros, 2013). Contudo, hoje o combate à fome é entendido não por recurso ao paradigma do modelo de “paciente”, implicando necessariamente o projeto de mitigação, mas como uma questão de direito.

As ações sociais desenvolvidas pelas religiões de matrizes africanas, e em particular o combate à fome, compreende não apenas esta necessidade de diálogo com o estado, como também o acolhimento do outro, isto é, num modo de agir onde o *cuidado* pelo outro se faz presente. O *cuidado* que permeia as relações sociais nos terreiros encontra-se também em relação àqueles que são “de fora” e que se dirigem aos terreiros com um pedido de ajuda. Consideramos este *cuidado* como uma herança de um *ethos* africano, determinante na conduta e disponibilidade de acolhida em relação ao outro. Entendemos aqui o *ethos* africano como uma ética moral,

*The human being is perceived as the center of the relationship, and as an active agent and participant in the relationship. The emphasis is not on the autonomy, freedom, and critical inclination of the individual in the sense of Socratic ethics, but on an appreciation of the status and role of the individual in the ethical and socio-economic pattern, which entails the individuals active agency and participation* (Kigongo, 2009, p. 3).

É partindo da compreensão deste *ethos* que pretendemos compreender as ações sociais desenvolvidas pelas casas de religiões de matrizes africanas, reinscrevendo o conceito de *cuidado* na relação entre o assistente social e o atendimento à população pobre e as interfaces da mobilização religiosa com o Serviço Social.

\* \* \* \*

Os grupos de estudos pós-colonialistas, de subalternidade e de identidade, embora partam de perspectivas de análise distintas, apresentam um ponto em comum, na medida em que procuram recontar a História oficial. A História é vista não do ponto de vista da cultura dominante e hegemônica que até então a tem

escrito, mas sim da História ou das histórias daqueles que devido à sua pertença de raça, cultural, de gênero ou religiosa, vêm sendo alvo privilegiado de opressão. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, houve a preocupação de ouvir a voz do sujeito de que trata este trabalho, as religiões de matrizes africanas. Para dar factibilidade a este estudo, optamos por focalizar o nosso campo de observação a um terreiro em particular, a Casa do Perdão, que vem se distinguindo pela sua ação social de combate à fome e pela sua militância na luta pelo reconhecimento das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro e no Brasil. Deste modo, partimos de um testemunho em particular, representativo de um sujeito coletivo nas suas demandas.

Entendemos o testemunho, enquanto metodologia de pesquisa, num duplo sentido, se ao mesmo tempo ele capta a voz de quem conta a sua história na primeira pessoa, por outro lado, ele “(...) *quiere, necesita (porque está conectado con un problema concreto de supervivência) cambiar el mundo*” (Beverley, 2012, p. 105). Este “*dar fé de algo*” (endosso) encerra em si uma significativa responsabilidade, não apenas para quem conta a sua história, mas também para aquele que a ouve,

*Cuando alguien se dirige a nosotros de esta manera –con la voz propia– incluso aunque se trate de alguien a quien normalmente no haríamos caso, se nos pone en la obligación de responder; como repuesta a esa obligación, podemos actuar o no, podemos tomarla a mal o aceptarla con agrado, pero no podemos hacer caso omiso de ella. El testimonio nos reclama una reacción* (Beverley, 2012, p. 104).

Esta nova “epistemologia do sul” trata desse universo amplo e diferenciado de testemunhos que nos propõem novas formas de olhar a realidade social, dando-nos a conhecer novas peças de um quebra cabeças diverso e rico de, “Experiências muito locais, não muito conhecidas nem legitimadas pelas ciências sociais hegemônicas, são hostilizadas pelos meios de comunicação social, e por isso têm permanecido invisíveis, ‘desacreditadas’ ” (Santos, 2007, p. 23-24).

A epistemologia que nos chega do sul, da América Latina, do Brasil e, neste caso, através do testemunho da Casa do Perdão, não se limita a questionar a autoridade de quem tem hegemonicamente narrado a História, mas também a necessidade de procurar novos conhecimentos que melhor representem as suas



realidades. Mais do que isso, ela encerra em si, uma infinidade de possibilidades criativas para a emancipação social, contribuindo para que a experiência vivida pela grande maioria da população mundial se adapte as suas expectativas de uma vida melhor (Santos, 2007).

A partir deste trabalho, pretendemos dar a conhecer uma dessas possibilidades de emancipação social a partir de uma experiência muito particular e local - a Casa do Perdão— no combate à fome e na luta pelo reconhecimento das religiões de matrizes africanas, questionando a reprodução de conhecimento hegemônica e práticas de comportamentos de intolerância de que vêm sendo alvo estas religiões. Desse questionamento, procuramos contribuir para um melhor conhecimento da agenda política dos terreiros e do impacto desta na construção de pontes de diálogo entre as religiões de matrizes africanas e o estado, permitindo-lhes, em futuro que esperamos próximo, estas possam ampliar a sua contribuição na superação da questão social.

Este é um desafio que me coloco a mim mesma enquanto autora deste trabalho. Devido às minhas experiências, estabeleci um forte vínculo afetivo com alguns países africanos e com o Brasil. Enquanto mulher, branca e oriunda de um país que carrega na sua história o legado colonial, desde cedo compreendi os estigmas relacionados com as referidas categorias, traduzindo-se estas em aproximações e/ou afastamentos, muitas vezes, condicionantes à minha capacidade de compreensão. Exigindo uma maior dedicação no encontro com o outro, que apesar de ser humano como eu, muitas vezes, o é, de forma muito diversa. O melhor exemplo disso é a conversa reportada no início desta introdução, em que apesar da relação de respeito, amizade e de colegas, na hora de falar de uma das realidades mais importantes da sua cultura enquanto africano, o Tou inibe-se de fazê-lo pois, sabe que qualquer explicação que pudesse dar eu a iria questionar. Talvez, naquele momento, o meu questionamento se prendesse à impossibilidade de um feitiço ser tão forte, não tendo o conhecimento científico, como a medicina ocidental, força suficiente para salvar a vida dessa menina. Esta poderia ser a minha visão, mas não era a visão do Tou.

Espero neste trabalho, tratando de temáticas que me são especialmente caras eu consiga superar as dicotomias do conhecimento, permitindo-me vislumbrar novas formas de entendimento existentes no mundo e contribuindo

para o conhecimento e reconhecimento das religiões de matrizes africanas e a sua importância em contextos cotidianos de luta contra a pobreza.

\* \* \* \*

O texto que se segue está organizado em cinco capítulos. Nesta introdução o que se apresentou foi uma breve apresentação do tema e das categorias que serão tratadas nos capítulos seguintes. No segundo capítulo, trataremos da questão da construção da identidade nos tempos modernos. Em sociedades globalizadas e em rede a construção das identidades está em permanente mutação, sendo estas essencialmente híbridas. Nesta reflexão, a umbanda é tomada como uma expressão particular de sincretismo religioso, pela fusão de determinados aspectos da religião católica com aspectos das religiões africanas sendo, por isso, entendida como a religião brasileira. Neste capítulo trazemos a reflexão sobre a relação entre estado e religiões, tentando compreender de que forma as religiões de matrizes africanas foram integradas no contexto da sociedade brasileira, analisando a sua estratégia de resistência como forma de preservação da memória da diáspora africana no Brasil. Movendo-nos entre o passado e o presente, estabelecemos um *continuum* entre determinados aspectos que ainda hoje se fazem sentir, tais como a intolerância religiosa e a necessidade de construir um novo conhecimento - uma epistemologia do sul — que assente nos pilares de uma ecologia dos saberes e de um futuro que se abre a diferentes possibilidades criativas. Para nos ajudar a refletir sobre estas temáticas, partimos da leitura de Castells (2003; 2011); Giddens (1991; 2002), Hall (1992; 2002); Modood (1998); Buritry (2001; 2007; 2008); Mouffe (1992; 1993); Carvalho (1999; 2002); Scott (2004); Santos (2007; 2011), e Giacomini (2013), entre os principais autores revisitados.

No terceiro capítulo, refletimos sobre a posição de subalternidade das religiões de matrizes africanas no Brasil e a sua luta pelo reconhecimento enquanto religião. É neste capítulo que apresentamos o sujeito social de que trata este estudo: a Casa do Perdão. Para tratarmos dos referidos temas baseamo-nos nas leituras de Quijano (2009); o grupo de estudos subalternos, principalmente da leitura de Spivak (2010); Fraser (2006; 2012); Fonseca & Giacomini (2013), e o

mapeamento de terreiros sobre segurança alimentar elaborado pelo Ministério de Desenvolvimento Social (2011).

No quarto capítulo pretende-se analisar as ações sociais, especificamente as ações de combate à fome desenvolvida pelos terreiros. A presente reflexão dar-se-á numa dupla perspectiva: por um lado, a necessidade dos terreiros em construir redes de solidariedade que permitam superar a sua situação de vulnerabilidade no atendimento às populações pobres na garantia do Direito Humano a uma Alimentação Adequada e, por outro lado, a importância destas ações na construção de parcerias com o estado na implementação de políticas públicas. Para, além disso, pretende-se refletir a importância da categoria epistemológica do *cuidado*, enquanto um *ethos* africano preservado e presente nas relações sociais dos seus adeptos e no atendimento ao outro, tentando compreender em que medida este poderá ser (re) integrado no exercício profissional do assistente social. No tratamento das referidas temáticas revisitamos Boff (1999); Heidegger (1989); Montaña (2007); Netto (1992); Aguiar (2011) e Faleiros (2013), entre os principais autores consultados.

Para darmos sustentação ao corpo teórico selecionado e trabalho ao longo da presente dissertação, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas às principais responsáveis pela Casa do Perdão, a Mãe Flávia e a Mãe Lucinha que através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) nos autorizou a revelar as suas identidades e opiniões.

## 2

## Os terreiros de umbanda: da invisibilidade ao reconhecimento

Sou negro.  
Meus avós foram queimados pelo sol de África  
minh'alma recebeu o batismo  
dos tambores atabaques, gonguês e agogôs.  
Contaram-me que meus avós vieram de Loanda  
como mercadoria de baixo preço  
plantaram cana pro senhor do engenho novo  
e fundaram o primeiro Maracatu.  
Depois meu avô brigou como um danado  
nas terras de Zumbi.  
Era valente como quê.  
Na capoeira ou na faca  
Escreveu não leu  
O pau comeu  
Não foi um Pai João  
Humilde e manso  
Mesmo vovó não foi de brincadeira  
Na guerra dos Malês  
Ela se destacou  
Na minh'alma ficou  
O samba, o batuque, o bamboleio  
e o desejo de libertação  
Solano Trindade, *Sou Negro*, A Dione Silva, (1963).

Na concretização deste estudo, consideramos pertinente fazer uma breve reflexão sobre o sujeito social que nos fala. Nesse sentido, apresentamos alguns conceitos teóricos elaborados a partir de uma revisão da literatura.

### 2.1.

#### A identidade em questão

Parece ser consensual a ideia que a globalização é um fenômeno sem retorno, permeando a vida econômica, política, social e cultural. Embora não se trate de um fenômeno novo, estando presente desde a definição do conceito de

modernidade, com o intuito de tornar o capitalismo, tradicionalmente vinculado ao estado-nação, uma economia global, vem ganhando novos contornos a partir do momento em que se torna um movimento transnacional. Desde o início do processo de globalização, tanto o “(...) alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações” (Hall, 2002, p. 69). Desta forma, compreende-se que um mundo sem fronteiras, tenha contribuído não só para o surgimento de novas identidades, como para o fortalecimento da luta pelo reconhecimento e valorização de identidades que, embora presentes, nunca tenham sido reconhecidas pela cultura hegemônica dominante.

De acordo com Giddens (2002) a modernidade trouxe consigo riscos e perigos que têm redefinido o significado de crise, ou da forma como temos vindo a entender o seu significado. Hoje, falar de crise diz respeito não a uma mera interrupção, mas a um estado permanente que se mantém:

O mundo moderno é um “mundo em disparada”: não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores (Giddens, 2002, p. 22).

Tem-se presenciado em pleno século XX um conjunto de mudanças estruturais significativas, que tem provocado uma fragmentação das paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado nos tinham dado uma sólida percepção de nós mesmos enquanto sujeitos sociais (Hall, 2002). Corroborando com o pensamento de Kobena Mercer (1990) é perante um contexto de dúvidas e incertezas que, “... a identidade (...) se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (Hall, 2002, p. 9).

Nos seus trabalhos de reflexão, Hall (2002) estabelece um percurso evolutivo na formação das identidades, de acordo com a própria evolução das sociedades, assim, existem três concepções de identidade; identidade do sujeito iluminista; identidade do sujeito sociológico e identidade do sujeito pós-moderno (p. 10). Desta forma, o sujeito iluminista caracteriza-se pela ideia de “homem universal”, que dotado da capacidade de razão e consciência de ação, permanece

essencialmente o mesmo desde o momento em que nasce, apesar das mudanças normais que ocorrem ao longo do processo de desenvolvimento. O sujeito sociológico representa o fim do “sujeito cartesiano”, que se reconhece a si mesmo como incompleto perante os avanços do conhecimento da modernidade, sendo na relação com os outros e por intermédio do conjunto de signos partilhados que tem acesso à cultura do mundo que habita. Por fim, o sujeito pós-moderno, vive a experiência da incerteza de uma identidade que não sendo fixa, essencial ou permanente, não consegue dar respostas aos desafios trazidos pelos novos tempos, onde o sujeito não se constitui por referência a uma única, mas a várias identidades.

Na compreensão dos tempos modernos, Giddens (1991) e Hall (2002) discordam entre si quanto ao uso do conceito de “modernidade”. Para Hall (2002) as mudanças ocorridas são tão profundas, que implicam uma nova forma de construção das identidades, colocando em oposição identidades tradicionais em relação às identidades por ele designadas de pós-modernas. Para Giddens (1991) não faz sentido falar em pós-modernismo, pois aquilo que leva os autores a classificar como tal, mais não é, do que a radicalização e universalidade das consequências da modernidade, que destrói a utopia da:

(...) *grand narrative* – o “enredo” dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro previsível. A perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não ocupa um lugar privilegiado (Giddens, 1991, p. 12).

A modernidade coloca em causa o “sujeito iluminista”, que amparado pelos conhecimentos da ciência e da filosofia, acredita ter construído os pilares para o conhecimento seguro e bem fundamentado. No entanto, a reflexividade característica da modernidade substitui a certeza do conhecimento inabalável pelo conhecimento indutivo, assente na permanente dúvida e questionamento (Giddens, 2002). Os tempos modernos são vivenciados por profundos sentimentos de ambivalência e tensão, onde a construção da auto-identidade se faz do sujeito consigo próprio, ou seja, o *self* torna-se um projeto reflexivo (Giddens, 2002, p. 37).

Para Castells (2003), a construção da identidade resulta de uma autoconstrução e interiorização de significados simbólicos que dão sentido e finalidade às ações sociais praticadas pelo sujeito. Nas sociedades em redes (Castells, 2003; 2011) a construção da identidade não depende única e exclusivamente de um atributo cultural, mas de um conjunto de atributos culturais que se organizam numa identidade primária, que se mantém estável ao longo do tempo e do espaço, ao qual se vão associando outras identidades. É na organização dos conteúdos simbólicos que as questões “quem” e “para quê”, vão determinar o significado para aqueles que partilham essa mesma identidade e aqueles que ao não se identificarem, são excluídos.

De acordo com Castells (2003, p. 4-5) as identidades podem ser construídas a partir de três formas de acordo com a sua origem:

- Identidade legitimadora é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar a sua dominação sobre os atores sociais (...);
- Identidade de resistência criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (...);
- Identidade de projeto quando atores sociais, servindo-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir a sua posição na sociedade e de provocar a transformação de toda a estrutura social ... (p. 5).

Ao definir as diferentes formas de construção da identidade, Castells (2003), fala de um sujeito coletivo, que através das suas ações pode legitimar a ordem hegemônica, reproduzindo-a; construir verdadeiras comunidades de resistência organizadas de acordo com princípios próprios e, podem agir no sentido de transformar a estrutura social. É a partir da última forma de construção de identidade —identidade de projeto— que o sujeito coletivo pode dar um novo passo em direção à emancipação social, permitindo a transformação da estrutura, amplificando-a, por forma a incluir novas experiências que até então vinham sendo reprimidas.

A globalização é o que nos está a acontecer agora, podendo, ser analisada sob diferentes perspectivas: a crescente mobilidade migratória, a

internacionalização do capital e suas consequências na flexibilização do mercado de trabalho, sociedade de consumo de massas e, o crescente desenvolvimento da comunicação através das redes sociais. De acordo com Bauman, (1999) a globalização reforça as desigualdades sociais, pela desigual distribuição das oportunidades. Seja qual for a perspectiva de análise, presentemente a ação social já não se realiza mediante as coordenadas tradicionais de tempo e espaço, pelo contrário, as ações sociais modernas implicam uma maior conectividade entre os sujeitos sem a necessidade de um espaço físico (Giddens, 2002).

As sociedades modernas não são mais consideradas coletividades estáveis, elas estão sujeitas a uma mutabilidade constante, que torna impossível a organização da identidade por referência a um território nacional. Segundo Hall (1992) a ideia de um *self* unificado é irrealística, pois a única certeza do *self* é a certeza de estar em permanente desconstrução, na busca por construir uma identidade, perante uma multiplicidade de identidades possíveis,

*If we feel we have a unified identity (...) it is only because we construct a comforting story or "narrative of the self" about ourselves (...) The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representations multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with – at least temporarily (Hall, 1992, p. 277).*

As identidades, quer sejam afirmadas individualmente ou em grupo, não se constituem como uma essência em si mesmo, pois elas recriam-se pela possibilidade de fazer conexões ao longo do tempo, identificando semelhanças e mudanças (Modood, 1998). A multiplicidade cultural é hoje uma questão que tem suscitado interesse em pesquisas sociais, pois trata-se de uma multiplicidade que se constrói não com recurso a uma cultura pura, mas sim de culturas que são híbridas, estando permanentemente em construção e fluindo entre si (Hall, 2002).

Neste momento, o que se pretende é analisar de que forma a religiosidade africana foi determinante na construção e luta pelo reconhecimento da identidade negra na diáspora brasileira, uma luta, que se estende até aos dias de hoje.



## 2.2.

### **Repensando o secularismo: construindo pontes de diálogo entre religião e o estado**

Uma das questões centrais que hoje é colocada às sociedades modernas, prende-se não tanto pela insurgência das religiões no espaço público, mas de que forma a presença destas na esfera pública pode contribuir para a construção de significados que sejam relevantes para a formação da vida em comum. Desta forma, torna-se relevante questionar como se dá a participação das religiões no contexto público, compreendendo as diferentes configurações de participação, avaliando as suas implicações e impactos, bem como o diálogo que estabelecem entre atores e projetos religiosos e não religiosos presentes no mesmo espaço público (Burity, 2008).

É interessante notar o paralelismo entre o comprometimento do estado com o princípio de laicidade, assente na ordem jurídica republicana, sedimentando dualidades conceituais: espaço público/vida privada; política/religião e profano/sagrado (Burity, 2001) com a emergência de uma diversidade de religiões no espaço público. No contexto brasileiro, o estado laico significou a separação oficial deste com a Igreja Católica, expressa em determinadas mudanças cotidianas como a introdução do ensino básico obrigatório laico; o reconhecimento do casamento civil e do registro de natalidade que até então era exclusivamente realizado pela igreja, e por outro lado, pela abertura do estado ao reconhecimento da pluralidade religiosa e grupos confessionais, mesmo que continuasse a estabelecer relações privilegiadas com a Igreja Católica.

Para Burity (2001) a configuração das sociedades contemporâneas liberais, atribuiu à religião um papel subordinado e secundário, na sua importância no campo político. Os valores ocidentais assentes na filosofia iluminista, levou à rejeição de tudo o que era designado de irracional e que remetia para o plano da salvação celeste, dando prioridade à organização racional da ética social (Riesebrodt, 2000). De acordo com Weber (1993), o crescente desencantamento e secularização das sociedades tem contribuído para retirar a ética religiosa do plano central da economia, política e das instituições culturais, fazendo com que estas se

libertassem do controle religioso. Ainda de acordo com Burity (2001) o papel secundário conferido à religião se deve a três ordens normativas:

1 – Os assuntos que dizem respeito às convicções religiosas fazem parte da esfera privada de sujeitos e grupos, sendo no interior dos seus limites, onde se verifica a sua legitimidade;

2 – O estado deve ser neutro, no que respeita às disputas pela verdade religiosa e não deve demonstrar atitudes de proteção ou favoritismo perante determinados grupos religiosos e,

3 – Deve haver total autonomia entre as autoridades civis e políticas em relação às instituições religiosas, esta separação deve vir acompanhada pela garantia institucional de liberdade de consciência e de culto.

Neste sentido, compreende-se que a religião só encontra legitimidade se estiver confinada ao espaço privado e apenas publicamente, quando relacionada a associações de voluntariado. Localizadas nas franjas sociais, associadas à construção de uma ética de solidariedade que se pretende universal (Riesebrodt, 2000).

Na compreensão da religião, no contexto das sociedades modernas, somos conduzidos a um paradoxo, se por um lado se procura afirmar o secularismo, por outro lado assiste-se à emergência, em escala global, das religiões enquanto forças públicas. Este fenómeno pode ser compreendido num duplo sentido, pelo crescimento da religiosidade, enquanto experiência pessoal e íntima, a par, com a desprivatização e publicitação da religião. Tem-se vindo a assistir ao deslocamento das fronteiras e à ressignificação das relações entre estado e religião, incentivada pela crescente penetração de grupos e organizações religiosas, que de forma institucionalizada ou não, têm vindo a desempenhar uma importante ação social e política (Burity, 2001). Para os autores citados Riesebrodt (2000) e Burity (2001), os limites do modelo liberal e a sua incapacidade de dar resposta às questões sociais contemporâneas, têm contribuído para a ampliação do campo político, legitimando a recolonização da política pela religião.

No contexto histórico presente, assente nos pilares da democracia, a ampliação do campo político parece ser algo natural e compatível com os princípios democráticos. O que parece ser interessante destacar, é que a nova

reocupação não se dá pelas religiões mutuamente reconhecidas: cristãos, muçulmanos e judeus (Carvalho, 1999), ou seja, as religiões tradicionais. Desta vez, estamos na presença de uma nova ocupação, marcada por uma lógica pluralista que procura afirmar a sua diferença e identidade (Burity, 2001).

Falar de uma sociedade democrática é reconhecer o cenário de pluralidade, onde a diferença se expressa por uma multiplicidade de paixões, valores, crenças e práticas que ao inserirem-se na esfera pública, constroem o mundo partilhado por todos.

... a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado (...). Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes (Arendt apud Telles, 2006, p. 41).

Se tradicionalmente se procurava afirmar a dimensão secularista do estado, pela total separação entre estado e igreja, hoje esta realidade nos parece descabida, pois nem a religião católica se apresenta como a única religião presente no espaço público, nem o estado necessita de fortalecer a sua posição de neutralidade. Hoje a esfera pública assenta na lógica da multiplicidade, onde a diferença se expressa em práticas conflitantes que precisam ser integradas no debate da política do governo, “Quer no plano da cultura e do cotidiano, quer na da esfera pública e da política, os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções” (Burity, 2008, p. 84).

É no diálogo entre as partes envolvidas que as identidades inicialmente reconhecidas como antagônicas podem ser transformadas em identidades agonísticas (Burity, 2001; 2008). No embate democrático agonístico o estado deixa de ser neutro, pois mais do que reconhecer a multiplicidade de concepções e da diversidade de grupos, verifica-se, “... uma mudança no plano simbólico, pela qual se dá a legitimidade da divisão e do conflito, permitindo a emergência da liberdade individual e a asserção da liberdade igual para todos” (Mouffe, 1992, p. 30).

A visibilidade das religiões na esfera pública pode contribuir para a construção de diálogos pluralistas de convivência, que permitam o enfrentamento

das questões sociais e políticas ou, por outro lado, contribuir para o estreitamento dos canais de comunicação, provocando o aumento da violência e da intolerância.

### 2.2.1. Multiculturalismo e religião

O reconhecimento e a valorização da diversidade cultural trazem consigo a ideia implícita, que a identidade não nos é dada *a priori*, ela é um processo contínuo de desconstrução do próprio *self* em busca de construir uma nova identidade perante a multiplicidade de opções.

Considerou-se durante muito tempo que a cultura de grupos minoritários e de imigrantes fosse homogênea ao longo do tempo, isto pressupunha duas características inerentes, que eram culturas que não sofriam a influência de fatores externos, ficando fechadas sobre si mesmas e que não apresentavam dissensos internos. Esta concepção de cultura levaria a considerar que todas as pessoas que pertencessem à mesma etnia, família ou origens geográficas, se comportariam da mesma maneira. Segundo Modood (1998) a ideia de uma homogeneidade cultural é um mito, bem como o pressuposto de que as políticas públicas só poderiam ser eficazes em relação a determinados grupos, se estes fossem homogêneos culturalmente, *A culture is made through change; it is not defined by an essence which exists apart from change, a noumenon hidden behind the altering configurations of phenomena* (Modood, 1998, p. 382).

Modood (1998) a partir de um extenso trabalho realizado com grupos étnicos minoritários na Inglaterra observa que tradicionalmente a pertença a um grupo étnico, era definida de forma inconsciente, pela herança expressa na prática de atividades culturais partilhadas pelos membros do grupo. Hoje, a identificação com uma identidade faz-se de forma consciente e pela assertividade política das minorias étnicas no espaço público. Deste modo, *Identities in this political climate are not implicit and private but are shaped through intellectual, cultural and*

*political debates and become a feature of public discourse and policies, especially at the local or regional government* (Modood, 1998, p. 385-386).

Facilmente se compreende que as culturas contemporâneas são fluídas e híbridas, estando abertas ao debate e à mudança, sendo ativas na capacidade de mobilizar campanhas políticas. O que fica por determinar é o papel reservado à religião perante a multiplicidade cultural, um aspecto ainda pouco estudado nos trabalhos sobre identidade e cultura. O grande desafio político que diz respeito às políticas de reconhecimento, prende-se à inclusão da religião enquanto política multicultural. A partir de algumas das suas conclusões, Modood (1998), evidencia que a pertença nacional não se caracteriza exclusivamente pelo estatuto legal atribuído, mas também pelo sentimento de que se é incluído e respeitado pelos outros, ou seja, aceite por estes. Desta forma, uma identidade híbrida, mesmo que minoritária, não aspira a ser uma sub-identidade nacional, ela quer fazer parte plena na totalidade da sociedade. O único caminho possível é através de movimentos de inclusão e coesão social.

De acordo com Mouffe (1993) as democracias modernas devem separar e distinguir claramente aquilo que pertence à esfera pública e aquilo que pertence à esfera da vida privada. O conceito de separação deve ser aqui entendido, como uma separação relativa, em que estado e religião, embora tenham distintas atividades apresentam pontos de coligação. Para a autora, esta distinção releva-se essencial para a construção de pontes de diálogo entre as religiões e as comunidades não religiosas. A constituição de um estado neutro é condição *sine qua non* para a garantia da diversidade de crenças no espaço público, pela criação de uma plataforma onde as religiões marginalizadas possam ser visíveis e ouvidas nos seus interesses. Garantida a dimensão pública do estado, evita-se que este seja apenas o reflexo da cultura dominante, excluindo e rejeitando todos os outros que dela não participem.

A partir destas considerações, nos permitimos afirmar que uma verdadeira democracia multicultural, não se esgota na neutralidade do estado, pois pretende incluir os grupos marginais religiosos que se encontrem submetidos a qualquer forma de desvantagem na vida pública, pois: ... *democratic political discourse has perhaps to proceed on the assumption that, ideally, contributions should be such*

*that in principle they could be seen as relevant to the discourse by any member of the policy* (Modood, 1998, p. 396).

### 2.3.

#### **Religiões de matrizes africanas no contexto das relações sociais brasileiras**

Estima-se que desde o início do tráfico de escravos até ao ano de 1850 tenha entrado no atual território brasileiro cerca de quatro milhões de africanos escravizados. Destituídos do seu estatuto de sujeitos de direitos, sem mesmo ver reconhecida a sua humanidade, os escravizados, eram destinados, enquanto propriedade privada dos senhores, principalmente para o trabalho agrícola. O crescimento econômico do Brasil colonial, principalmente assente na cultura extrativista e produção de bens de consumo primário para exportação, como o café e o algodão, fizeram-se à custa de homens, mulheres e crianças tratadas como meios de produção, em detrimento da sua condição de seres humanos. A presença de africanos e gerações de afrodescendentes fez-se sentir em todo o território nacional, nas cidades e nos meios rurais.

Segundo Carvalho (2002) a escravidão fazia parte do contexto social, econômico e político, estabelecendo as regras das relações sociais entre dominados e dominadores; “A escravidão penetrava em todas as classes, em todos os lugares, em todos os desvãos da sociedade: a sociedade colonial era escravista de alto a baixo” (Carvalho, 2002, p. 20).

Em três séculos de colonização, o que seria o Brasil construiu-se e se fez representar como uma unidade territorial e homogênea na sua língua, cultura e religião (Carvalho, 2002). A história oficial da emergente nação brasileira esconde a história anônima e silenciada de milhões de negros que perante um sistema opressor veem-se privados das suas línguas, histórias, culturas e religiões. A histórica marginalização e discriminação dos negros no Brasil contribuíram para a incompreensão da cosmovisão africana, tendo esta o seu expoente máximo nas crenças religiosas. As manifestações dos seus cultos religiosos, além de

agressivamente reprimidos pelo estado e a Igreja Católica, eram associados a estereótipos e denominações fortemente negativas: de magia negra; cultos de indivíduos ignorantes e práticas diabólicas (Nascimento, 2010). Esta estigmatização se fazia sustentar pela visão hegemônica de mundo dos paradigmas científicos da época, bem exemplificados nas pesquisas realizadas por Nina Rodrigues (1896/1900) compilados na obra *O animismo fetichista dos negros Bahianos* e pela dominação da Igreja Católica, assente na premissa que a única “... escravidão que se devia evitar era a escravidão da alma, causada pelo pecado, e não a escravidão do corpo” (Carvalho, 2002, p. 49). Compreende-se assim, que a escravidão era legitimada dentro dos limites da esfera material, enquanto que, na esfera espiritual, a ideologia católica mostrava-se implacável na necessidade de libertar os escravos da sua condição embrutecedora.

A ideologia dominante, do estado e a Igreja Católica, fez-se presente na sociedade brasileira, mesmo após a Abolição da Escravatura (1888); a instauração da Primeira República e a promulgação da Constituição de 1824<sup>4</sup>. Esta Constituição constitui-se como o primeiro passo legal para a liberdade de culto da diáspora negra brasileira, uma vez que define no domínio das liberdades individuais, a liberdade de culto religioso, em templos não católicos, que não ostentassem símbolos religiosos (Nascimento, 2010). Contudo, a realidade legal era bastante diferente da realidade vivenciada pelos praticantes das religiões africanas, reforçando “... o argumento [de que a] liberdade individual como direito inalienável era usado com pouca ênfase, não tinha força que lhe era característica na tradição anglo-saxônica” (Carvalho, 2002, p. 51). O que significa que a Igreja Católica e o estado, num movimento recíproco, reproduziam a tradição ibérica<sup>5</sup> assente nos “... aspectos comunitários da vida religiosa e política insistia na supremacia do todo sobre as partes, da cooperação sobre a competição e o conflito, da hierarquia sobre a igualdade” (Carvalho, 2002, p. 51).

Apesar dos avanços legais, a chamada tradição ibérica prevalece, sedimenta práticas opressoras e no plano simbólico traduz-se pela manutenção da

<sup>4</sup> De acordo com o art. 5 da Constituição de 1824 “a religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”. Consulta: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>. Acesso em: 10 jan. 2014.

<sup>5</sup> De acordo com Carvalho (2002) a tradição ibérica característica do Estado colonialista português se mostrava alheia ao iluminismo libertário, à ênfase nos direitos naturais e à liberdade individual.

supremacia da religião católica, associada às elites brancas, relegando às religiões africanas o estatuto de inferioridade, cultuadas pela população negra. O resultado desta dualidade, firmada em dois polos opostos, um socialmente legítimo e outro ilegítimo, leva ao ocultamento e à invisibilidade das experiências vividas pela diáspora negra brasileira (Souza, 1989). A dualidade é mais tarde reforçada pela lógica racionalista do homem Iluminista, pela profunda,

... dificuldade de conciliar, sem praticar uma redução empobrecedora, a cosmovisão ocidental moderna, racionalista e científica, a qual pressupõe uma natureza desencantada, com visões de mundo diversas, ou tradicionais ou simplesmente que se desenvolvem paralelo ao projeto modernista, sustentadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis que estão imbricados diretamente em crenças e práticas rituais (Carvalho, 1999, p. 6).

O estatuto de subalternidade e de inferioridade que historicamente se confere às religiões de matrizes africanas, só poderá ser entendido se tivermos em conta o projeto de construção da nação brasileira, iniciado com a implementação da República. A teoria do darwinismo social (1871) apresenta uma explicação científica que dá sustentação à hierarquização das raças, atribuindo supremacia à raça branca. O discurso permeou todas as instituições sociais, políticas, médicas, pedagógicas e jurídicas, contribuindo para o mal estar da sociedade brasileira como um todo, questionando sobre o futuro da nação, onde parte considerável da população era negra,

... a elite brasileira do fim do séc. XIX e início do séc. XX foi buscar seus quadros de pensamentos na ciência europeia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também e sobretudo, propor caminhos para a construção de uma nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial (Munanga, 2008, p. 40).

A construção da identidade nacional brasileira deu-se por uma clara opção política que visava o embranquecimento da população, pelo recurso aos métodos eugenistas (Munanga, 2008). A miscigenação<sup>6</sup>, medida política fortemente

---

<sup>6</sup> Apesar da aparência democrática, a miscigenização ocorrida no Brasil, tratou-se de uma medida política para o embranquecimento da população, sendo por isso incentivado a vinda de imigrantes europeus para o país, com o claro intuito de eliminar o elemento racial indesejado na sociedade brasileira (Munanga, 2008).



acompanhada por propaganda, incentivava a vinda de emigrantes europeus brancos, com o claro propósito de melhorar fenotípica e culturalmente a população brasileira pela redução do sangue negro africano, que a tornava geneticamente inferior (Nascimento, 1978). É interessante notar, que no mesmo período histórico cresce o interesse pela população negra no Brasil, deixando esta de ser exclusivamente um meio econômico para passar a ser um objeto de estudo para as ciências sociais. Nina Rodrigues (1932) foi o pioneiro nos estudos sobre a população negra no Brasil, dedicando-se principalmente ao estudo das religiões de matrizes africanas. Fiel ao paradigma de conhecimento europeu justificava a partir do estudo da religião a inferioridade racial da população negra brasileira.

Segundo Carneiro (2005) a instauração da República trouxe consigo o consenso da necessidade de negar a identidade negra na construção da identidade brasileira, sendo que este pressuposto, embora não legitimado ao nível da Constituição, legitimava-se através de práticas de repressão e vigilância a todas as formas de expressão da racialidade negra, verificando-se aquilo que denomina por epistemicídio cultural<sup>7</sup>. A condição de inferioridade atribuída à raça negra parecia ser inquestionável, sendo as religiões africanas o símbolo máximo do seu atraso. Percebidas como uma religião politeísta e animista justificava a incapacidade de os negros alcançarem níveis mais abstratos e sofisticados que eram característicos da religião católica e por consequência da elite branca brasileira (Nascimento, 2010).

O biopoder, segundo Foucault (1997) relaciona-se com o conjunto de mecanismos e técnicas aplicadas à população, com o intuito de corrigir deficiências e controlar acidentes, sendo estas técnicas que permitem a fusão do biológico na política. A biopolítica do branqueamento procurou eliminar os vestígios da identidade negra no processo de construção da identidade nacional brasileira, assente em noções que condenam o outro à posição de subalternidade, sem voz e no seu extremo sem humanidade. São estratégias, tidas pela elite branca brasileira, como o único recurso para a superação da desigualdade étnica e racial, pela preservação do viver branco eurocêntrico e católico,

---

<sup>7</sup> De acordo com Carneiro (2005) entende-se por epistemicídio cultural todas as formas de conhecimento que não estão estabelecidas, aliando-se a este conceito a exclusão e o banimento social de todas as culturas que não se insiram na cultura hegemônica dominante.

O racismo vai permitir estabelecer entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação de tipo biológico: quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação as espécies, mais eu não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar (Foucault, 1997, p. 228).

Deve-se aqui salientar, que a repressão das manifestações religiosas africanas, interpretadas como uma anomalia social, inserem-se num discurso amplificado da negação do outro. Este outro, necessariamente diferente, não se enquadra nas concepções de mundo eurocêtricas, defendidas pela elite dominante. As Constituições de 1824 a 1891, enquadradas no princípio de liberdade individual, estabelecem a liberdade de culto. No entanto, não houve congruência entre o discurso legal, presente nas constituições e a realidade vivida, principalmente pelos membros das religiões de matrizes africanas. O estado brasileiro, embora usando diferentes roupagens de acordo com as épocas históricas, constitui-se como o principal promotor do racismo e contra as religiões de matrizes africanas perseguindo-as e discriminando-as, não reconhecendo o seu estatuto social e jurídico, uma situação que ainda prevalece nos dias de hoje.

De acordo com Sodré (1988), verificou-se uma alteração na estratégia biopolítica do estado, quando este transformou a repressão às religiões de matrizes africanas num movimento de assimilação, onde se pretendia assimilar partes da cultura negra e indígena à cultura eurocêntrica hegemônica,

A ideia de mestiçagem aparecia no horizonte de modernização e homogeneização do Estado nacional como um recurso ideológico para a neutralização da força fragmentadora do pluralismo etnocultural e reforçamento da unidade orgânica do Estado (Sodré, 1988, p. 82).

A emergência da população negra associada a determinadas expressões da cultura popular brasileira como o samba, carnaval e a música, levou a que a elite branca brasileira reconhecesse as manifestações das religiões de matrizes africanas, como parte da cultura, através do folclore nacional. Este reconhecimento, só foi possível pelo sincretismo religioso, condição *sine qua non* do movimento de resistência e de preservação da cosmovisão da diáspora africana

no Brasil. Sob a manta da convivência racial, propaganda que pretendia dar a conhecer ao mundo um Brasil tolerante, permitiu-se o reconhecimento das manifestações religiosas de matrizes africanas, sendo estas, apenas toleradas se subjugadas ao modelo cristão-ocidental hegemônico por forma a esconder a forte discriminação racial que ainda se vivia no país (Sodré, 1988).

O manto de uma suposta tolerância racial, fez com que a questão do racismo e da intolerância religiosa nunca fossem alvo de discussões públicas. Remetidas à esfera privada, aí permaneciam, não possibilitando qualquer forma de contestação que pudesse reverter a estrutura social desigualitária e o verdadeiro reconhecimento da identidade da diáspora africana no país,

Tentando uma interpretação do mito da democracia racial à luz da tradição religiosa, de inegável importância também em nossa formação cultural, poder-se-ia inferir que ela, entre outros elementos, oferece uma possibilidade explicativa para o modelo de hierarquia racial que transparece no mito. Um modelo que, ao eliminar o conflito pela conversão à tolerância, não altera a racialização da hierarquia social (Carneiro, 2005, p. 86).

### 2.3.1.

#### **As estratégias de resistência das religiões de matrizes africanas no Brasil**

Com o intuito de compreendermos as estratégias de resistência da população africana e afrodescendente no Brasil, na preservação da sua cosmovisão, torna-se relevante a leitura da obra *Los dominados y el arte de la resistencia* de James Scott (2004).

Scott (2004) procura compreender a conduta política dos sujeitos dominados, isto é, as estratégias de resistência que estes desenvolvem perante as relações de poder assimétricas, nas quais estão inseridos. O autor identifica quatro formas de estruturas hegemônicas de poder: 1) o poder patriarcal; 2) o colonialismo; 3) o racismo, e 4) as instituições totalizadoras. Para aquele autor, toda forma de dominação gera resistência, tratando-se esta de um discurso oculto,

contrário ao discurso público, que é condizente com as regras oficiais de etiqueta. Deste modo, Scott (2004) parte da premissa,

*Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ao poder (p. 1).*

O que nos parece relevante na perspectiva de Scott é a evidência que quando a opressão recai sistematicamente sobre um determinado grupo, devido à sua condição de raça, classe ou estrato social, este grupo é capaz de construir uma cultura coletiva de resistência. Esta cultura, de signos linguísticos, gestos e comportamentos, construídos e partilhados entre iguais, não se expressa no espaço público onde a opressão se exerce. São nos espaços invisíveis ao poder dominante, na presença de semelhantes, onde os projetos de resistência se constroem e ganham sentido, materializando-se em resistências cotidianas indiretas ou na irrupção ocasional da forma de resistência (Scott, 2004).

Ao pretendermos conhecer o movimento de resistência das religiões de matrizes africanas no Brasil, partimos do reconhecimento de que a estrutura colonial foi a principal responsável pelo processo de ocultamento e invisibilidade destas religiões no espaço público. O percurso das religiões de matrizes africanas no Brasil se insere no contexto amplo das relações sociais, econômicas e políticas, marcadas por uma relação de poder assimétrica, entre negros, indígenas e brancos (Nascimento, 2010). Perante a dominação, e sob o perigo de sofrerem represálias, os afrodescendentes na diáspora viviam um profundo paradoxo entre a obrigatoriedade de se converter à religião do seu senhor e a necessidade de preservar as suas próprias raízes e se manterem fiéis à memória das suas origens. É desta forma, que a religião constituiu-se como um dos principais meios de sobrevivência e preservação da identidade da população negra na diáspora e como o principal foco de tensões entre as relações dos negros e a sociedade colonial no Brasil (Nascimento, 2010).

Também os senhores de escravos e a própria Igreja Católica viviam um paradoxo na manutenção do seu poder de dominação sobre os escravizados. Se por um lado, se estabeleceu que no prazo de cinco anos desde a chegada do escravizado ao Brasil, este teria de ser batizado e receber um nome cristão, por outro lado, estas medidas não se traduziam num tratamento mais humanitário e fraterno para estes, apenas constituía o chamado “verniz católico” (Gonçalves Silva, 2005) que satisfazia a consciência e consolidava o poder dos senhores de escravos e padres. A conversão dos escravos em católicos e a consciência da sua importância econômica levou à aparente tolerância, justificada por razões políticas, de determinados comportamentos religiosos coletivos, “... a Igreja fazia vistas grossas as suas rezas, cânticos e danças realizados nos terreiros das fazendas aos domingos, feriados e dias santos, em frente às senzalas” (Nascimento, 2010, p. 928).

Muitas foram as tentativas de conquista da liberdade por parte dos escravizados, exemplificadas na formação de quilombos, sendo o de Palmares, localizado no nordeste aquele que teve uma existência mais longa. No entanto, “... a maioria dos quilombos durava pouco porque era logo atacada por forças do governo ou de particulares” (Carvalho, 2002, p. 48). Na impossibilidade de uma resistência aberta, a resistência se faz simbolicamente através da cultura popular, que à vista dos dominadores surge como inocente e inofensiva (Scott, 2004).

A folclorização dos símbolos sagrados das religiões de matrizes africanas no espaço público dá-se de forma performática, pois pretendia mostrar a ideia generalizada de sujeito acrítico, escondendo a sua real condição de subalternidade e alvo privilegiado de preconceito racial. Perante esta tranquilidade aparente, o estado não deixa de ser vigilante, tentando prever determinadas irrupções de movimentos de resistência por detrás da máscara do subalterno. Apesar de moderar a repressão física aos terreiros, lugar privilegiado de culto e ritualização das religiões de matrizes africanas, não deixa de exercer a sua dominação no campo simbólico, pois, a manifestação folclórica da cultura popular negra dependeria da inscrição obrigatória dos terreiros junto às delegacias de polícia.

De acordo com Rocha (2011), o terreiro na cultura iorubá significa casa ou um espaço designado para a realização do culto sagrado nas tradições dos orixás. Foi nesses espaços, hoje considerados “patrimônio imaterial da diversidade

cultural humana e espaço de resistência histórica dos afrodescendentes” (Silva *apud* Rocha, 2011) que as subculturas de resistência elaboraram o discurso político contra-hegemônico.

Em Scott (2004) uma ação política complexa e institucionalizada, não poderá ser elaborada sem a infrapolítica, a subcultura construída nos pequenos espaços deixados em aberto pela cultura hegemônica dominante. É nos terreiros, onde se dão os primeiros passos na construção política do reconhecimento da alteridade religiosa, onde o sincretismo religioso mais não foi do que um projeto de assimilação parcial à cultura hegemônica. Os terreiros são, desta forma, espaços de luta ativa e de conservação da identidade negra, “... o Terreiro é uma pequena ‘África’ reinterpretada, é a concepção de si mesmo, que fazia e faz o grupo negro da diáspora” (Sodré, 1988, p. 84).

A religião constitui-se como um componente fundamental da constituição da identidade negra africana na diáspora. É na ritualização e no culto, que os membros da diáspora africana mantêm vivos os laços afetivos que os liga à suas origens e que preservam a memória dos seus ancestrais. Sendo também a partir dela que vão desafiar o poder colonial instituído e elaborar as estratégias de resistência, não só no sentido de emancipação política, como também na salvaguarda do único refúgio onde podem ter liberdade.

O jogo teatral de visibilidade e ocultamento surge da necessidade de se adequar ao discurso público imposto pela cultura dominante, branca, católica e eurocêntrica e de preservar o discurso oculto, permeado pelos orixás e seus cultos, elaborando uma das mais impressionantes e eficientes estratégias de resistência: o sincretismo religioso.

As manifestações sociais por reconhecimento de identidade são expressões da herança cultural africana, que trazem consigo a luta contra a dominação e resistência contra as imposições que se repercute também no contexto religioso. Não é, portanto, de se estranhar que o desenvolvimento das religiões dos grupos dominados de africanos e indígenas se caracterize por um contínuo processo de negociação e de sucessivas aproximações nas relações entre africanos, indígenas e brancos.

Finalmente, cabe salientar que a História oficial, contada na voz do sujeito dominador, deixa de fora uma parcela significativa da história dos sujeitos

oprimidos. Este factor tem contribuído para a elaboração de uma História única (Adichie, 2013)<sup>8</sup> permeada pela visão do conhecimento eurocêntrico que deixa de fora uma quantidade de experiências, rejeitando a história de uma parcela significativa da população não branca, ocidental e católica, que não é reconhecida no discurso oficial (Santos, 2007).

Ouvir o oprimido, enquanto um sujeito coletivo torna-se necessário para desvendar e conhecer histórias negligenciadas. Partindo dos teóricos da subalternidade, as histórias dos povos e grupos subalternizados, devem ser escritas e contadas na primeira pessoa, sem intermediários, principalmente no que respeita ao intelectual ocidental que necessariamente traz consigo os valores da sua própria cultura, sempre projetados na tentativa de representação do outro (Spivak, 2010).

Infelizmente, a história dos oprimidos é muito mais ampla do que aquilo que gostaríamos de admitir, parafraseando Scott (2004),

*Desde el punto de vista histórico, representan sin duda una buena parte de la triste experiencia vital de la humanidad. Además, gracias al creciente interés en la historia social vista desde las capas inferiores y la recuperación de voces que, sin este interés, permanecerían mudas ... (p. 45).*

### 2.3.2.

#### **Rompendo com a racionalidade indolente: a “intolerância religiosa”**

Não está em crise a ideia de que necessitamos de uma sociedade melhor, de que necessitamos de uma sociedade mais justa. As promessas da modernidade - a liberdade, a igualdade e a solidariedade – continuam sendo uma aspiração para a população mundial (Santos, 2007, 18-19).

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos, a partir da sua obra *Renovar a teoría crítica e reinventar a emancipação social* (2007), realiza uma profunda crítica ao paradigma de conhecimento eurocêntrico. Segundo o autor, a modernidade ocidental encontra-se perante uma crise epistemológica, assente na

---

<sup>8</sup> Contribuição da disciplina “Formas de resistência social” (Fonseca, 2012). Neste seminário foi analisado a palestra em vídeo (TEDTalk) da escritora Chimamanda Addichie sobre o perigo da História única.

tensão entre regulação e emancipação social, entre sociedades que se defrontam com muitos problemas sociais e a possibilidade de dar resposta a estes.

Este presente trabalho busca sustentar a ideia de que o paradigma de produção de conhecimento eurocêntrico das elites brancas brasileiras contribuiu para o profundo desconhecimento e invisibilidade da cosmovisão da diáspora africana. Concordamos com o referido autor, quando afirma que, “... para quem vive no sul [a sensação] é que as teorias estão fora do lugar: não se ajustam realmente as nossas realidades sociais” (Santos, 2007, p. 19). Desta forma, torna-se necessário a construção de novos conhecimentos que sejam tão globais como a globalização, pois o modelo ocidental é limitado na sua capacidade de compreender a multiplicidade das experiências que existem no mundo. A nova epistemologia deve partir da compreensão de mundo daqueles que foram historicamente oprimidos pela valorização do conhecimento popular, de povos indígenas, grupos marginalizados, dos camponeses e de tantos outros aos quais o modelo hegemônico recusou sistematicamente a ouvir a voz. A emancipação social construída a partir do sul encerra em si a grande responsabilidade de superar a reprodução das desigualdades, entre norte e sul, dominados e oprimidos, brancos e negros, catolicismo e religiões africanas, dualidades que ainda hoje permeiam o conhecimento que temos do mundo.

A compreensão do caminho percorrido pelas religiões africanas, só poderá ser compreendida por uma análise sociológica que subverta a racionalidade hegemônica da modernidade ocidental. No reconhecimento, da riqueza epistemológica inesgotável presente no mundo, torna-se necessário a crítica à racionalidade indolente (Santos, 2007), uma razão preguiçosa, que se concebe a si mesma como única e exclusiva, sustentada pelo uso de categorias restritas que reduzem o campo de análise possível das ciências sociais. Segundo Santos (2007) a racionalidade indolente, serve-se de dois tipos de razão:

1. Razão Metonímica – parte do princípio da totalidade de uma forma de conhecimento, que toma o todo pelas partes, considerando estas como homogêneas entre si. Ao contrair, diminuir e reduzir a multiplicidade de experiências a um pensamento único, torna-as invisíveis, não podendo estas serem pensadas fora de um sistema dicotômico, assente em



hierarquias de valoração, tais como: superior/inferior; colonizador/colonizado, etc.

2. Razão Proléptica – assenta no princípio do tempo linear em que o futuro já se encontra inscrito e por isso conhecido no tempo presente. Partindo dos conceitos de progresso, modernização e globalização, compreende que a História tem um sentido evolutivo linear, classificando os países como desenvolvidos e subdesenvolvidos a partir da sua posição nessa linha evolutiva.

Na análise destas duas categorias subjacentes à racionalidade indolente, compreende-se a legitimação do processo de colonização. A ideia do tempo linear considera os povos colonizados como pouco desenvolvidos, não sendo por isso, reconhecidas as suas histórias e identidades. Ao não se enquadrarem nos parâmetros ocidentais de civilização, o processo de colonização pela assimilação da cultura e religião ocidental, constitui-se como a única possibilidade de desenvolvimento destes povos. Por outro lado, a ideia de totalidade, levou não apenas à desqualificação de outras formas de vivenciar o mundo, como à inferiorização das religiões africanas, como também, naturalizou as desigualdades e as hierarquias sociais que, ao serem concebidas como naturais, não foram durante muito tempo questionadas e alvo de debates na esfera pública.

Consideramos, neste ponto, ser pertinente trazer a discussão da intolerância religiosa. A repressão física e simbólica, sofrida pelas casas de religiões de matrizes africanas brasileiras no período colonial e pós República, ainda hoje se fazem sentir, embora o tempo histórico e suas condicionalidades sejam distintas. A insurgência do movimento negro, politizado, na esfera pública traçou novos caminhos de emancipação da diáspora africana, pelo reconhecimento da sua identidade negra e por consequência das religiões de matrizes africanas. Segundo Goffman (2008) a intolerância religiosa causa profundos danos na autoestima da população afrodescendente brasileira, pois a religião é parte constituinte e valorativa da sua identidade étnica que, ao ser sistematicamente associada a estigmas negativos, provoca profundos traumas emocionais.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (ONU, 1948), no seu Artigo nº 18 proclama,

Toda a pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

A liberdade religiosa, apesar de estar circunscrita no *spectrum* de um direito individual, aparece na modernidade, relacionada a uma luta mais ampla de Direitos Humanos. Longe de ser um debate esgotado e contrariando a tese histórico-cultural, professada pelo humanismo ateu (Feuerbach), o socialismo ateu (Marx) e a ciência ateu (Freud ou Russel), a religião está longe do seu fim ou extinção (Kung, 2003). A religião tem desempenhado ao longo da história um papel controverso e ambivalente, como salienta (Kung, 2003),

- As religiões certamente podem ser autoritárias, tirânicas e reacionárias, contribuindo e legitimando situações de intolerância, injustiças sociais e guerras num povo ou entre povos;
- As religiões podem ser um caminho libertador, orientadas para o futuro e fraternas no seu relacionamento com as pessoas, promovendo a tolerância, a solidariedade e contribuindo para a renovação espiritual, reformas sociais e até para a paz mundial (p. 86).

A religião está viva nas sociedades contemporâneas: quer “... reagindo contra a modernização inatingível (capitalista ou socialista), os efeitos negativos da globalização e o colapso do projeto nacionalista pós-colonial” (Castells, 2003, p. 19) justificando a emergência de fundamentalismos religiosos; quer pelo surgimento de uma pluralidade de religiões que procuram o reconhecimento da sua identidade (Modood, 1998); quer pela crescente participação da pluralidade de religiões no espaço público, desempenhando uma função psíquico-terapêutica, mas também uma função político-social (Kung, 2003; Burity, 2008; Carvalho, 1999); e, pela crescente importância das religiões no combate às desigualdades sociais, em localidades onde o estado muitas vezes é omissor,

... a capilaridade das religiões no cotidiano e nos espaços onde se concentram as desigualdades e as exclusões acumuladas ou intensificadas pela nova ordem econômica neoliberal, provendo anteparos e recursos simbólicos aos perdedores, atuando onde o Estado não se faz presente... (Burity, 2008, p. 92).

Perante estas considerações, facilmente podemos constatar que as religiões podem fortalecer os movimentos fundamentalistas, desencadeadores de comportamentos de intolerância e discriminação, como também, em oposição, podem contribuir para a afirmação do movimento macroecumênico, defensor de elementos centrais a todas as formas de religiosidade, como a promoção da paz, justiça e solidariedade (Kung, 2003; Burity, 2008).

Definimos aqui a intolerância religiosa como,

... uma expressão que descreve atitudes fundadas nos preconceitos caracterizadas pela falta de respeito às diferenças de credos religiosos praticados por terceiros, podendo resultar em atos de discriminação violentos dirigidos a indivíduos específicos ou em atos de perseguição religiosa, cujo alvo é a coletividade. Essa perseguição religiosa vem nas últimas décadas, configurando-se em verdadeira batalha espiritual, ameaçando os pilares de uma sociedade alicerçada na ética, na liberdade, na democracia e na cultura da paz (Silva, 2009, p. 128).

Parece ser consensual que a intolerância religiosa é uma questão que se coloca à sociedade brasileira e que esta, tem tido como alvo privilegiado as religiões de matrizes africanas. A questão da intolerância religiosa tem se tornado um debate público, pela ação de líderes religiosos pertencentes à Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) e, pela divulgação, através dos meios de comunicação, de atos de agressão que sistematicamente as religiões de matrizes africanas são alvo.

No passado mês de janeiro (2014), durante o evento anual de *Marcha contra a intolerância religiosa*, o representante da CCIR *babalawo* Ivanir dos Santos afirma que, apesar de os fiéis de distintas religiosidades se terem tornado mais tolerantes, a intolerância ainda é muito forte a nível institucional, principalmente das igrejas em relação a segmentos religiosos de matrizes africanas, pela “... satanização das nossas crianças na escola demonizam nossa cultura religiosa e popular como o samba e a capoeira e nossos rituais” (Agência Brasil, 2014). Também, a ministra Luíza Bairros, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR), destaca que comparativamente ao ano 2011, a denúncia de intolerância religiosa feitas à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência cresceu sete vezes em 2012. A ministra salienta também, que “... o pior não é apenas o grande número, mas a

gravidade dos casos. São agressões físicas, ameaças de depredação de casas e comunidades” (Agência Brasil, 2013).

Giacomini (2013), partindo do trabalho de mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro, em parceria com o *Conselho de Griot*<sup>9</sup> da pesquisa, traz uma reflexão importante sobre a adequabilidade do uso do conceito de “tolerância” religiosa. A autora, revisitando a obra de Mariano (2007) coloca em evidência que “tolerar” uma religião, pode significar conviver com práticas de “discriminação” relativamente a essa religião ou práticas religiosas. A noção de tolerância,

(...) sempre carrega em seu âmago um sentido de superioridade que, ainda que num contexto de valorização das diferenças, termina, de alguma forma, por deixar espaço para hierarquias e formas de inferiorização e mesmo, em certos contextos, de discriminação do Outro (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 138).

Desta forma, o uso do termo “tolerância” não pressupõe a garantia da não discriminação, pelo contrário, poderá conviver com a discriminação. As lideranças do *Conselho de Griot* reivindicam “... não propriamente ‘tolerância’ para suas convicções e práticas religiosas, mas antes que a sua religião e fé fossem consideradas dignas de respeito” (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 137). Pressupõe-se, deste modo, que o conceito de “discriminação” se torna melhor aplicado à realidade vivenciada pelos membros das religiões de matrizes africanas, pois permite a identificação de um sujeito que comete um ato de violência, podendo esta ser física ou simbólica, que ao ser identificado pode ser responsabilizado por esse mesmo ato.

Os resultados da pesquisa de mapeamento de terreiros do Rio de Janeiro (Fonseca & Giacomini, 2013) trazem a discussão alguns dados importantes, que embora não expressem realidades novas, veem reforçar os estigmas, já conhecidos, que as religiões de matrizes africanas sofrem. Assim, das 847 casas que responderam às perguntas referentes à discriminação religiosa, mais de metade informa que foi alvo de algum tipo de discriminação ou agressão por motivo religioso (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 139). Ao pormenorizar o contexto de discriminação, tentando compreender em que locais esta se manifesta,

<sup>9</sup> Conselho de Griot, formado em maio de 2008, composto por quatorze autoridades religiosas sendo sete do Candomblé e sete de Umbanda. Trata-se de um conselho deliberativo formado aquando a realização do mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro.

como se manifesta e quem a pratica, Giacomini (2013) chega a três conclusões gerais:

1. Os atos de discriminação se dão principalmente em locais públicos, como a rua e a via pública, sendo significativos os relatos que mencionam a discriminação no interior de instituições públicas, como escolas, posto de saúde, empresas, estações de trem entre outros, normalmente perto da localização dos terreiros;
2. A grande maioria dos atos de discriminação se dá em relação aos adeptos das religiões afrodescendentes;
3. Os principais protagonistas dos atos de agressão/discriminação são identificados como sendo vizinhos, evangélicos e vizinhos evangélicos.

Esta última conclusão é corroborada pelas denúncias de discriminação de adeptos das religiões de matrizes africanas junto à Secretária de Direitos Humanos da Presidência, como afirma a ministra Luiza Bairros da SEPPIR, “...alguns setores, especialmente evangélicos pentecostais, gostariam que essas manifestações africanas desaparecessem totalmente da sociedade brasileira, o que certamente não ocorrerá” (Agência Brasil, 2013).

Finalmente, cabe salientar que a discriminação de que as religiões de matrizes africanas têm sido alvo, são facilmente compreendidas se tivermos em conta o seu percurso histórico no Brasil, onde vítimas de uma cultura colonialista que se pretendia e afirmava como totalitária, negava a possibilidade de existência destas religiões, condenando-as à invisibilidade e ao ocultamento.

Desta forma, ainda se mantêm até hoje profundos preconceitos e estigmas sociais como demonstrado na pesquisa do mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro (Fonseca & Giacomini, 2013).

### 2.3.3.

#### **Traçando os caminhos de uma epistemologia do sul**

A razão que é enfrentada pela Sociologia das Ausências torna presentes experiências disponíveis, mas que estão produzidas como ausentes e é necessário fazer presentes. A Sociologia das Emergências produz experiências possíveis, que não estão dadas porque não existem alternativas para isso, mas são possíveis e já existem como emergências (Santos, 2007, p. 38).

De acordo com Santos (2007), a produção de ciência não é independente do contexto cultural onde esta é produzida, uma vez que o conhecimento produzido traz consigo as marcas ideológicas da cultura. Como vem sendo discutido neste capítulo, o conhecimento produzido no ocidente, assente na lógica da racionalidade indolente, tem-se definido como totalitário face a outras formas de conhecimento que foram desacreditadas, tidas como inferiores e tornadas invisíveis por práticas de assimilação forçadas à hegemonia cultural.

O grande desafio que é proposto às ciências sociais das sociedades modernas, é tornar as experiências que já existem, mas que têm permanecido invisíveis, em experiências visíveis. A insurgência de uma nova Sociologia, a sociologia das emergências, parte de dois pressupostos fundamentais: o primeiro é o reconhecimento de que nenhum conhecimento é global, isto significa que todo o conhecimento é produzido localmente e, como tal, influenciado por uma determinada cultura. E, em segundo lugar, a consciência de que mais importante do que representar fidedignamente a realidade é a determinação do impacto que este novo tipo de conhecimento pode ter no real.

A sociologia das emergências substitui as monoculturas da sociologia das ausências por cinco ecologias. Tendo em conta os objetivos desta pesquisa, apenas iremos considerar duas dessas ecologias: a ecologia dos saberes e a ecologia do reconhecimento. Desta forma, entende-se por ecologia dos saberes, a integração amplificada de uma variedade de conhecimentos dialogantes entre si e com força contra-hegemônica em “... que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês” (Santos, 2007, p. 33).

A ecologia do reconhecimento pretende uma total descolonização do pensamento pela abolição da estrutura hierárquica, organizadora das diferenças, para que a realidade possa ser compreendida na sua totalidade sem o recurso às históricas dualidades.

Pretende-se, desta forma, construir o futuro pela ampliação do presente e das suas potencialidades, pois é partindo da redescoberta das experiências até então invisíveis que a construção do conhecimento emancipatório se torna possível. A colonização, assente no conhecimento hegemônico ocidental, contribuiu para o silenciamento de um número significativo de culturas. Algumas destas foram efetivamente destruídas, apenas encontrando-se no presente vestígios da sua memória, enquanto outras conseguiram sobreviver, encontrando-se presentes nas sociedades modernas. Embora estas culturas, não sejam idênticas às suas origens, elas conseguem manter viva a sua memória, tendo conservado os valores fundamentais e as raízes de conhecimento dos seus ancestrais, resistindo à aniquilação da diferença pela política hegemônica e de identidade absoluta.

As religiões de matrizes africanas no Brasil são exemplos de núcleos de resistência de culturas que sobreviveram à política hegemônica da colonização, mesmo que o seu processo de resistência tenha presumido a adaptação de traços da sua cultura a cultura hegemônica, através do sincretismo religioso.

Estas culturas, que se mantêm vivas até hoje e, como veremos mais adiante, desempenham um papel social fundamental baseado na solidariedade e mobilização de recursos para comunidades pobres, constituem núcleos de resistência, de valorização e de preservação das culturas africanas na diáspora, em oposição à ordem capitalista mundial.

Uma desejável epistemologia do sul parte de um conhecimento do mundo construído pelo olhar daqueles que se encontram “nas margens”; na perspectiva daqueles que, historicamente, não viram o seu lugar ser reconhecido.

Tal conhecimento carrega em si uma semente embrionária de emancipação social, pois procura e quer dar resposta aos problemas atuais, compreendendo que não há justiça social sem que exista um conhecimento global que permita dialogar para construir alternativas transformadoras para o mundo.

### 3

## Da subalternidade ao sujeito político: a longa trajetória

A importância de uma história, às vezes, está no seu conteúdo. Às vezes, está no modo como se conta. Aquilo que é importante e grita dentro de alguém poderá dar uma boa história. Cabe a cada um ter a sabedoria de decidir que história vai contar entre aquilo que há algum tempo grita dentro de si (Por Dentro de África, 2/10/2013).

### 3.1.

#### Religiões de matrizes africanas: uma história de subalternidade

Primeiramente tive que conhecer nossa constituição histórica, social, econômica e cultural para compreender que, para reverter o processo de invisibilização dos templos de Umbanda e de Candomblé do cenário público, teríamos que “corrigir a História”, iniciando um processo de luta por uma cidadania ainda não construída, e que isto não poderia prescindir de um levantamento que identificasse quantos terreiros existem no Rio de Janeiro, onde estes estão localizados e qual a sua situação de sobrevivência (Mãe Flávia *apud* Fonseca & Giacomini, 2013, p. 177).

Sem o conhecimento de nossa força, essência e nossa religião, não conhecemos o que nos é mais sagrado, que é a nossa história. Isso nos fortalece (Mãe Beata De Iemanjá *apud* Mulholand & Pires, 2012, p. 14).

Na pesquisa empírica do presente trabalho, cedo se tornou evidente a necessidade de ouvir a voz do ator social do qual trata a pesquisa. Uma voz que durante muitos séculos foi silenciada por uma estrutura de poder que a condenava à invisibilidade. Uma história, pouco conhecida por muitos, que revela a dura realidade vivida pelos afrodescendentes subjugados às relações de poder, dominação/exploração, que se faziam sentir não apenas através do seu corpo físico, como também, através da sua alma pela imposição de um universo cultural em tudo diferente das suas origens e do mundo que conheciam.

A teia de relações, embora estruturadas em torno de um eixo comum, não se articulavam pacificamente, pois o conflito aberto ou escondido fazia parte do



cotidiano dos dominados, ora pela necessidade de se adaptar à estrutura imposta, sob a penalização de serem castigados, ora pela necessidade de conservarem e preservarem a memória e a sua cosmovisão de mundo. Reconhecendo-se pouco na História oficial do seu povo, querem abrir espaços em branco, onde esta possa ser recontada pelas suas próprias palavras, experiências, simbolismos e crenças.

Na tentativa de compreender as relações de poder, traduzidas em hierarquias que ainda hoje se fazem sentir, Quijano (2009) estabelece uma diferenciação conceitual entre o colonialismo e a colonialidade. Para o autor, o colonialismo refere-se a uma estrutura de dominação/exploração que se estabelece entre um dominador, que detém a autoridade política e a detenção dos meios de produção e trabalho sobre uma determinada população, que é dominada. Esta tem uma identidade que lhe é própria e localiza-se numa jurisdição territorial distinta. A colonialidade é um subproduto do colonialismo, manifestando-se de forma mais profunda e duradoura, sendo designada por alguns autores: Casanova (1965) e Stavenhagen (1965), de colonialismo interno, caracterizando-se por relações de poder que se dão no interior do estado-nação, permeadas pelas questões da racialidade e etnicidade.

O processo de colonização, como uma das exigências do capitalismo mundializado, pressupõe um conjunto de relações intersubjetivas assentes em valores eurocêtricos, que estabelecem uma classificação de superioridade/inferioridade, tornando-se justificativas da distribuição do poder geográfico e entre povos,

As relações intersubjetivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como o novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob-hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade (Quijano, 2009, p. 74).

Se o colonialismo pressupunha diferentes geoculturas, como América, África e mais tarde Extremo Oriente, a colonialidade pressupunha diferentes identidades societárias, como negros, mestiços e índios. Sendo a Europa, o núcleo central do colonialismo e da modernidade, o conhecimento aí produzido, como já referido por Santos (2007), divide o mundo e as populações em dualidades

classificadoras: inferior/superior; irracional/racional; primitivos/civilizados e tradicionais/modernos. A referida distinção entre colonialismo e colonialidade, revela-se fundamental para compreendermos as relações de poder instituídas no Brasil entre colonizador/colonizado; brancos/negros e índios.

Uma das mais sérias implicações das relações de poder instituídas foi a compreensão inacabada ou incompleta da História. A produção de conhecimento eurocêntrica assenta na linearidade do tempo histórico (Santos, 2007), onde este é compreendido como tendo uma direção pré-definida para todos os povos, independentemente das suas características culturais. Esta concepção pressupõe duas ideias fundamentais que se implicam mutuamente: a primeira entende que a estrutura social é orgânica, sistemática e mecânica, quer isto dizer, que as múltiplas existências sociais são articuladas numa estrutura única e; a segunda, é que essa estrutura única, invisibiliza toda a existência social de gentes concretas que *ab initio* são historicamente configuradas como sendo homogêneas, não permitindo o conhecimento da rica heterogeneidade existente entre elas. De acordo, com Quijano (2009) a assimilação histórica deu-se,

Nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição societal, as heranças intelectual e estética visual não puderam ser destruídas. Mas foi imposta a hegemonia da perspectiva eurocêntrica nas relações intersubjetivas com os dominados (p. 111).

Se a assimilação, em oposição à destruição das estruturas societárias de algumas populações colonizadas, se apresentava como menos violenta fisicamente, esta acionava, por outro lado, mecanismos de poder opressores, aos quais os povos dominados respondiam disfarçando e escondendo a sua cultura, sem que isso se desse pacificamente,

... trata-se sempre de uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos. Ou seja, que provêm de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento ao longo do tempo (Quijano, 2009, p. 79).

Perante estas considerações, há duas questões que se tornam pertinentes:

Qual o espaço que é deixado às populações subalternas na História?

Têm elas vozes?

Estas são as questões levantadas pelo grupo de estudos subalternos, fundado na década de 1980 por Ranajit Guha, juntamente com outros pesquisadores da História e da Sociologia, principalmente de origem indiana. Refletindo sobre a história do colonialismo na Índia, procuraram entender esta de um ponto de vista diferente e inédito na academia: “... através do olhar e da voz do subalterno” (Neves, 2010, p. 59).

Para compreendermos, as questões relacionadas aos estudos subalternos, partimos da obra *Pode o subalterno falar?* de Spivak (2010). Na presente obra, procurando responder à pergunta colocada, a autora procura analisar a capacidade de agência do sujeito subalterno e, simultaneamente, apresenta uma crítica ao conhecimento eurocêntrico, personificado na imagem do intelectual. Deste modo,

Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e da educação imperialista (...) pode o subalterno falar? (Spivak, 2010, p. 54).

A capacidade de o sujeito subalterno falar e agir autonomamente depende da criação de espaços onde este se possa manifestar sem estar preso às relações hegemônicas de conhecimento, que contribuem para a manutenção de práticas imperialistas, determinantes da violência epistêmica cotidiana (Spivak, 2010). Esse espaço, designado por Mignolo (2003) de *space in between* refere-se às pequenas fissuras deixadas pela colonização, que permitiram a sobrevivência de práticas alternativas de cognição de mundo nesses territórios, construindo fronteiras epistemológicas, onde a crítica ao conhecimento dominante é possível.

O intelectual ocidental, na procura de conhecer o sujeito subalterno, encontra alguns desafios, impossibilitando-o de alcançar a plena compreensão deste sujeito. Um dos desafios prende-se ao entendimento do sujeito subalterno como sinônimo do sujeito histórico marxista, o proletariado. Este é entendido como um sujeito homogêneo e sistêmico, com movimento próprio e uma direção pré-definida (Quijano, 2009; Spivak, 2010). Quer isto dizer, que a única relação de dominação/exploração/conflito possível, assenta no controle dos meios de

produção de sobrevivência social, dividindo a população entre capitalistas e trabalhadores assalariados. Aqui, não são integradas outras formas de dominação como as de gênero, racial e étnica. Esta é uma das fortes críticas de Spivak (2010) à concepção do sujeito histórico de Marx, pois este não concebe que o sujeito subalterno ou colonizado, é na verdade, culturalmente abrangente e heterogêneo. Outra questão colocada prende-se com a própria produção de conhecimento, que o intelectual elabora e formaliza,

... um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção (Quijano, 2009, p. 74).

Depreende-se, que na produção de conhecimento sobre o sujeito subalterno, o intelectual não fala pela voz deste, pelo contrario, ele fala por si mesmo, pois na ação de interpretação, ele articula discursos especializados do conhecimento hegemônico, bastante diferentes das características do discurso do subalterno. Desta forma, seja qual for a forma de subalternidade ou de opressão: trabalho, gênero ou racial (Quijano, 2009), a sua fala será sempre mediada por um sujeito que é externo, com uma lógica diferente de concepção de mundo. Ao representar o Outro no sentido de “falar por este”, o intelectual reconstrói e reproduz as estruturas de poder e opressão, sendo totalmente acrítico a estas, revelando-se incapaz de elaborar discursos de resistência (Spivak, 2010). Neste sentido, ouvir o subalterno seria descobrir uma nova dimensão da realidade que até então ficou invisível na forma de conhecimento eurocêntrica,

Tornar visível o que não é visto pode também significar uma mudança de nível, dirigindo-se a uma camada de material que, até então, não tinha pertinência alguma para a história e que não havia sido reconhecida como tendo qualquer valor moral, estético e histórico (Foucault *apud* Spivak, 2010, p. 61).

Na tentativa de compreender e explicar o processo de naturalização das desigualdades existentes no Brasil, Souza (2003) salienta a formação singular da sociedade brasileira, onde a escravidão teve um lugar de destaque na construção

das relações de poder entre colonizador/colonizado e, da influência da cultura negra, naquilo que hoje é o Brasil, sendo esta visível: “... nos costumes, língua, religião e especialmente numa forma de sociabilidade entre desiguais que mistura cordialidade, sedução, afeto, inveja, ódio reprimido, ressentimento e praticamente todas as nuances extremas da emoção humana (Souza, 2003, p. 105).

A influência da cultura africana da diáspora na cultura brasileira parece ser uma ideia consensual, no entanto, sabe-se muito pouco da sua história de resistência. Entendemos e tendo em consideração a voz do nosso ator social, o povo de santo enquanto sujeito coletivo, cuja identidade é resultado de uma longa história de conflitos, constituída por “... elementos heterogêneos e descontínuos, e que se transforma numa unidade só quando esses elementos se articulam em torno de um eixo específico, sob condições concretas, em relação a necessidades concretas, e de modo transitório” (Quijano, 2009, p. 103).

Tratando-se de sujeitos coletivos com capacidade de *agência*,<sup>10</sup> é a partir da sua voz que são hoje elaboradas as críticas às relações de poder presentes na sociedade brasileira, que condena à subalternidade uma parcela significativa da população, quer seja pela pobreza, gênero, discriminação religiosa, preconceito racial, violência, local de residência, segregação ou por vários outros fatores.

Assim pretendemos, nesta pesquisa, ouvir a voz do povo-de-santo, na certeza de que o “... pensamento é (...) a parte em branco do texto” (Spivak, 2010, p. 83), onde possam reescrever a sua História de lutas, dos avanços e retrocessos, do reconhecimento e conquista de direitos.

---

<sup>10</sup> Entendemos aqui o conceito de *agência* como o de *agência coletiva*, de acordo com a definição de DELLEUSE & GUATTARI (1995), em que este está intrinsecamente relacionado às relações de poder, pois a linguagem mais do que uma função semiótica, encerra em si um marcador de poder.

### 3.2.

#### Reconhecendo a importância do povo-de-santo

Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e insurgem: só a vitória “permanente” quebra, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem triunfar, os grupos subalternos estão unicamente num estado de defesa e de alarme... (Gramsci *apud* Neves, 2010, p. 62).

De acordo com Nancy Fraser (2012) existem dois tipos de injustiça, a *injustiça econômica*, relacionada com as questões de distribuição e redistribuição, e a *injustiça cultural*, que se relaciona com a falta de consideração perante determinados grupos sociais subalternizados. A injustiça cultural reproduz o discurso dominante, que hierarquiza valorativamente os grupos sociais, considerando determinados grupos como superiores e outros grupos inferiores, de acordo com o seu grau de proximidade e afastamento da cultura dominante.

Como já foi discutido até aqui, o povo-de-santo tem sido sistematicamente oprimido e desqualificado enquanto grupo social. Sem que disponham de uma mediação e representação articulada com a cultura dominante, estes grupos foram condenados à invisibilidade e marginalização, sem deixar por isso, que as suas vozes fossem ouvidas. Compreende-se que o silenciamento dos grupos subalternos levasse à conclusão que estes não tinham capacidade crítica perante a situação de violência e opressão a que estavam sujeitos. O que nos parece interessante é que, apesar do seu silenciamento, os grupos subalternizados, como bem aponta Spivak (2010) são dotados de capacidade de agência mesmo que o seu significado não seja compreendido.

As recentes pesquisas de mapeamento de terreiros realizadas nas principais cidades brasileiras, como a pesquisa de mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro (Fonseca & Giacomini, 2013) e a pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros realizada nas cidades de Belém, Recife, Belo Horizonte e Porto Alegre (MDS, 2011), têm colocado em evidência, o importante papel de assistência desempenhado pelos terreiros às populações pobres, bem como a situação de vulnerabilidade socioeconômica em que os terreiros se encontram.

Parece um paradoxo que ao mesmo tempo em que atendem aos mais pobres, seja pela distribuição de alimentos, de ator intermediário na luta por direitos de cidadania ou pelo apoio emocional que oferecem, grande parte das comunidades de terreiro se encontram em situação de insegurança alimentar.

A vulnerabilidade dos terreiros pode ser percebida em três áreas distintas, que embora separadas para a sua melhor compreensão, estão mutuamente implicadas:

1. Jurídica: relacionada com a fragilidade institucional dos terreiros;
2. Geográfica: pela sua localização principalmente em espaços urbanos de pobreza e limitação de equipamentos e serviços e,
3. Política: pelos sistemáticos atos de discriminação e preconceito, a que o povo-de-santo está sujeito (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 160).

No entanto, a par desta fragilidade, o povo-de-santo foi capaz de se constituir enquanto sujeito coletivo, capaz de realizar mudanças nos processos históricos. A luta pelo reconhecimento pressupõe a existência desse sujeito coletivo e político, que coloca em pauta a necessidade de revalorização da sua identidade como um direito à diversidade cultural.

De acordo com Fraser (2006) a possibilidade de reconhecimento de uma identidade cultural depende daquilo que designa como remédios transformativos,

Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados: eles transformariam o sentido do eu de todos (Fraser, 2006, p. 237).

A ideia de uma transformação cultural, abrangente e ampla socialmente está também presente em Gramsci (2007). Segundo o autor, esta só se tornará possível, a partir da coesão e organização dos subalternos, de maneira a não se tornarem politicamente impotentes. Para o autor, a transformação cultural, embora possa se dar por explosões espontâneas de revolta, não se torna duradoura ou permeável na estrutura hegemônica de poder, caso não se assente numa estrutura política coesa.

### 3.3.

#### **Conhecendo o subalterno que nos fala na sua luta por reconhecimento: a Casa do Perdão**

Ao longo desta reflexão estamos utilizando o conceito de povo-de-santo, sendo este tomado de forma generalizada, referindo-nos aos membros de todas as religiões de matrizes africanas na luta por reconhecimento e contra a discriminação. No entanto, este estudo concentrou-se na Casa do Perdão, um templo de Umbanda do Rio de Janeiro. É a partir das vozes dos seus membros, principalmente das figuras mais centrais da casa, Mãe Flávia e Mãe Lucinha, com quem partilhamos vários momentos ao longo do trabalho empírico.

Pretendemos, nesta parte da reflexão articular o seu discurso, recolhido através de entrevistas e depoimentos, com algumas questões que são centrais para o povo-de-santo no seu processo de luta. Estas questões dizem respeito, principalmente, a: 1) legalização dos terreiros; 2) discriminação religiosa, e 3) parceria com o estado na implementação de políticas públicas.

Estas são questões relevantes para o presente grupo social, uma vez que, nelas residem as raízes da sua força, na possibilidade de reconhecimento da sua identidade e dos seus direitos como as raízes persistentes da sua fraqueza e vulnerabilidade.

A Casa do Perdão é um templo umbandista, fundado em 23 de abril de 1999. Este teve a sua sede inicial na comunidade de Vila Vintém, do bairro de Padre Miguel, localizando-se hoje na Garobinha, ambos situados na Zona Oeste do município do Rio de Janeiro. Como ocorre com a grande maioria dos templos das religiões de matrizes africanas, este nasceu de forma espontânea, pela manifestação natural de um “dom” espiritual,

A Casa do Perdão nasce através do chamamento espiritual das entidades religiosas. Desde sempre, elas tinham estado presentes na minha vida, mas é por volta dos 23/24 anos que a sua presença se torna mais forte e deste modo torna-se impossível negá-la. Comecei a construir um pequeno terreiro no quintal da minha casa, onde inicialmente prestava pequenos trabalhos espirituais (Mãe Flávia, 01/2014).



Os membros juntam-se ao templo de forma espontânea, constituindo a família de santo, relações de afinidade e de afeto organizadas numa estrutura hierárquica que define a posição de cada membro de acordo com o seu papel, ao qual se vincula um conjunto de funções específicas.

Normalmente, os membros dos terreiros, educados de acordo com preceitos religiosos de outras religiões, não encontrando afinidade com estas, aproximam-se das religiões de matrizes africanas através de redes de amigos ou de vizinhança,

Venho de uma família católica e a minha educação deu-se no interior da Igreja Católica, mas nunca me encontrei plenamente no catolicismo. Ia à Igreja mais por uma questão de obediência familiar do que ter uma verdadeira fé católica. Fui à missa até aos 13 anos, depois deixei de ir. Quando tinha 15 anos, descobri que o meu vizinho era umbandista e que recebia alguns familiares em casa para dar ajuda espiritual, ele não pertencia a nenhuma casa específica de matriz africana, apenas tinha um dom. Foi com ele que falei sobre algumas coisas que vinha sentindo e ele me disse que possuía capacidades mediúnicas que deveria desenvolver (Mãe Lucinha, 02/2014).

Na descoberta dos templos de religiões de matrizes africanas, os recém chegados sentem-se bem-vindos e acolhidos na nova família. Este mesmo sentimento de ser “bem vindo” é traduzido em varias línguas, por diferentes grupos étnicos<sup>11</sup> do norte de Moçambique, pela expressão *karibu*, sendo comum que esta palavra seja repetida sempre que se entra na casa de alguém.

Para, além disso, na Casa do Perdão, parece ser evidente que a realização do trabalho social, independentemente da forma em que este se dê, se verifica deste o momento em que se integra na casa,

À medida que ia frequentando e convivendo com as pessoas, comecei a sentir que estava no lugar certo, gostei muito da forma como as coisas eram feitas e gostava do fato de a Mãe de Santo ser uma pessoa acessível, estando sempre perto e disponível. Outra coisa é que se fazia muito trabalho social e que o trabalho não era cobrado (Mãe Lucinha, 02/2014).

---

<sup>11</sup> Termo usado principalmente pelos macondes e macuas, grupos étnicos que habitam na província de Cabo Delgado a norte de Moçambique.

Os recentes trabalhos de mapeamento das comunidades de terreiros (MDS, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013) respondem à necessidade de uma política de reconhecimento do povo-de-santo. Estas pesquisas, ao responderem às questões: quem são, como vivem e como se organizam as comunidades de terreiros, partem do princípio que estas comunidades religiosas assentam, “... numa completa matriz civilizatória, caracterizada por tradições, sabedoria de vida, convivência, economia, arte, filosofia, psicologia, relação com a natureza e espiritualidade que nos distinguem positivamente no rol das nações do mundo” (Carvalho apud MDS, 2011, p. 37).

A realização destas pesquisas facilmente se justifica pela necessidade de dar visibilidade ao povo-de-santo, não apenas no contexto acadêmico, mas também no espaço público, na discussão da inclusão destes segmentos na sociedade brasileira. Através delas se conclui que este segmento social deve ser valorizado, não apenas por ser detentor de uma das mais tradicionais culturas que caracterizam a sociedade brasileira, como pelo seu papel determinante no combate à fome e conquista da cidadania das populações pobres.

Se tradicionalmente a luta pelo reconhecimento das comunidades de terreiros se articulava preferencialmente com o movimento negro, hoje essa luta é mais ampla, abrangendo a luta por justiça social: “Eu sou ativista de Direitos Humanos e do Movimento Negro e isso está presente em todas as minhas ações e na forma como conduzo a Casa do Perdão” (Mãe Flávia, 01/2014).

A par disso, as pesquisas de mapeamento colocam em evidência um longo caminho que ainda necessita ser percorrido para que se alcance o reconhecimento deste segmento social. O traçar desse caminho deve incluir o aperfeiçoamento dos instrumentos e diretrizes das políticas sociais para as comunidades de terreiros, de forma a que estas possam ter acesso a bens e serviços que permitam uma melhora significativa das suas condições de vida (MDS, 2011) e, que eleve o estatuto destas comunidades, a parceiras do estado na implementação de políticas sociais que visem principalmente o combate à fome, criação de emprego e luta contra o racismo e intolerância religiosa (Fonseca & Giacomini, 2013).

As atividades mais sistemáticas desenvolvidas pelas comunidades de terreiro estão relacionadas com as ações sociais. Alvo de análise em capítulos posteriores, gostaríamos apenas de mencionar que a “caridade” é um dos preceitos religiosos mais importantes na Umbanda, como herança recebida do chamado

“kardecismo”, uma religião de origem humanista do século XIX que influencia a construção da Umbanda no Brasil. A prática da caridade se constitui como condição para o desenvolvimento espiritual dos seus membros e princípio de responsabilidade ética e moral para com aqueles que pedem ajuda ou que se encontram numa situação de vulnerabilidade.

A evidência da importância deste preceito para as religiões de matrizes africanas, é demonstrado no mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro (Fonseca & Giacomini, 2013) que constatou que a promoção, apoio e financiamento na implementação de ações sociais, dependem única e exclusivamente da própria comunidade de terreiro (68%). Apenas 22% das casas, têm parceiros que ajudam na concretização das ações sociais por elas administradas, sendo estes, principalmente membros e frequentadores das casas (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 88). Apesar daquela pesquisa não ter se debruçado sobre as características socioeconômicas das lideranças e membros da família de santo, não nos permitindo incluir esta variável na nossa análise, podemos inferir, a partir da constatação da localização dos terreiros, que espaços de pobreza urbana demandam mais serviços de assistência, o que torna mais difícil para as casas sem apoio, tornar as suas ações sistemáticas, pois dependem exclusivamente da possibilidade financeira dos seus membros e frequentadores.

A questão da legalização das comunidades de terreiro constitui-se como um dos pontos centrais na agenda política deste segmento social. Se por um lado, ainda não é amplamente conhecida a importância das comunidades de terreiros na execução de trabalho social, por outro lado, é na concretização da sua legalização que depende a possibilidade dos terreiros se tornarem parceiros do poder público.

A inscrição no Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS), regulada pela Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) pressupõe, “Art. 3. A inscrição da entidade (...) é condição essencial para o encaminhamento de pedido de registro e de certificado de entidade beneficente de assistência social junto ao Conselho Nacional de Assistência Social...” (LOAS, 2007, p. 10-11).

É, mediante a inscrição no CNAS, que as comunidades de terreiro podem ter acesso aos benefícios de políticas públicas de cunho social, tais como: *Bolsa Família*, *Cheque Cidadão* e programas de distribuição de cestas básicas entre outros.

A legalização das comunidades de terreiro, para que obtenham um Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ constitui-se como um desafio para a grande maioria das casas, em parte pelo seu isolamento e profundo desconhecimento de um direito que lhes assiste. O que a pesquisa colocou em evidência é que menos dez por cento das casas estão legalizadas, ou seja, não possuem o CNPJ (Fonseca & Giacomini, 2013).

O processo de legalização, não se dá de forma pacífica, pois para a sua obtenção os terreiros, tiveram de enfrentar situações de preconceito institucional, como se verificou com a Casa do Perdão;

O grande desafio para o reconhecimento legal da Casa do Perdão foi o enorme preconceito que as pessoas têm contra as religiões de matriz africana. Esse preconceito se materializa de forma cultural e socialmente. A Constituição é igual para todas as igrejas, no entanto, por ignorância e por não se reconhecerem como cidadãos de direito, os terreiros sempre ficaram à margem da Constituição. Simplesmente por desconhecimento dos seus direitos. Não nos podemos esquecer que o começo de todos os terreiros se dá no fundo de quintal de uma casa e que a maioria deles se localiza nas grandes áreas periféricas. Uma sequência da abolição da escravatura que deixou um amplo contingente populacional à margem da sociedade, sem direitos, sendo por isso designados como os não cidadãos, que não tendo outra opção, dedicavam-se a roubar para sobreviver e viviam em favelas, o único território onde poderiam viver. Como não se identificam como cidadãos portadores de direitos, não reivindicam estes, que são seus por direito, descritos na Constituição junto dos organismos públicos. Grande parte dos terreiros, inclusive a Casa do Perdão, antes de ganhar o projeto da Petrobrás, vive unicamente das cotas mensais dos seus médiuns e membros (Mãe Flávia, 01/2014).

De acordo, com a *Cartilha para a legalização das casas de matriz africana* (Mulholand & Pires, 2012), a legalização das comunidades de terreiro é um passo essencial para a luta contra a discriminação e a violência que vem sendo praticada contra as religiões de matrizes africanas e um passo decisivo no reforço para a igualdade religiosa. Ela abre horizontes de atuação para estas casas, embora estes pressupostos já estejam previstos na chamada “Constituição Cidadã” (CFB, 1988), pela Lei nº 12.288/10, capítulo III – do Direito à Liberdade de Consciência e de Crença e ao Livre exercício dos Cultos Religiosos. Especificamente quanto à discriminação e tolerância religiosa;

*Art. 23.* É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantia, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias;

*Art. 26.* O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores... (Presidência da República, 2010).

Quanto à igualdade religiosa a Constituição prevê, no artigo 26, III

Assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público (Presidência da República, 2010).

No entanto, apesar de a liberdade religiosa estar prevista e protegida na lei, muitas vezes, tal não se verifica no cotidiano dos membros e frequentadores das religiões de matrizes africanas,

A Casa do Perdão encontra-se localizado num lugar pouco visível e excluído, onde diariamente se lida com a questão social. Por estarmos nesses lugares e sermos de uma religião de matriz africana, somos alvo constante de preconceito. Não havia dia que saíssemos do culto com as nossas roupas brancas que não fôssemos olhados com estranheza (Mãe Lucinha, 02/2014).

Os avanços constitucionais nem sempre se manifestam na vida cotidiana dos cidadãos e isto é bastante visível no que respeita às religiões de matrizes africanas, no entanto, consideramos que um dos aspectos mais sensíveis da discriminação, é que esta encontra eco nos representantes e órgãos do governo, lugar onde o combate à discriminação deveria se dar, por excelência. A discriminação dos órgãos estatais verifica-se principalmente pelo não reconhecimento ao direito da igualdade religiosa, pela relutância em aceitar os terreiros como instituições legalizadas e do usufruto dos mesmos direitos conferidos às demais religiões, nomeadamente no acesso a determinados benefícios,

A carência da comunidade e os permanentes pedidos de ajuda fizeram-me compreender que o terreiro era para aquelas pessoas mais uma igreja, onde se sentiam acolhidas e recebiam a ajuda de que necessitavam. Resolvemos pedir ao

órgão do Estado o recebimento do cheque cidadão, para distribuímos pelas famílias mais carentes. Na comunidade éramos um ponto chave na prestação de ajuda aos mais vulneráveis, como também sabíamos identificar, pelo contato permanente, quem eram os que necessitavam de ajuda. Duas filhas de santo foram pedir ao então governador do estado do Rio de Janeiro autorização para ter acesso ao Cheque Cidadão, para assim o podermos distribuir na comunidade. Como, no momento da entrevista, ambas usavam guias, o que automaticamente as identificava como praticantes de uma religião de matriz africana, o governador disse para elas aparecerem no culto evangélico na próxima semana. Esta atitude nos fez compreender que o Cheque Cidadão só nos seria atribuído se participássemos no culto evangélico. Este foi o momento em que entendi a necessidade imediata de tornar o terreiro uma instituição legalizada, isto é registrada e com número fiscal – CNPJ. Após termos concluído o processo de legalização enquanto uma casa de religião de matriz africana, fomos reivindicar junto ao Estado o nosso direito de ter acesso e distribuir o Cheque Cidadão. Apesar da resistência, o acesso ao Cheque Cidadão foi conseguido porque sabiam que eu era uma pessoa que fazia barulho (Mãe Flávia, 01/2014).

Os episódios de discriminação, hoje tal como no passado, ainda se manifestam de forma intensa, o que nos leva a considerar que apesar do texto constitucional se opor aos atos de discriminação e violência contra estas religiões e estabelecer a sua igualdade em paridade com as demais religiões que fazem parte do universo sagrado brasileiro, tais premissas ainda não são totalmente permeáveis na sociedade. Onde estes obstáculos ainda se fazem sentir é ao nível dos órgãos públicos, onde o preconceito se manifesta de diferentes formas.

Um dos exemplos mais recentes foi a ação do Ministério Público Federal (MPF) que pretendia retirar da internet, através do *Youtube*, vídeos com discursos de ódio que incitavam ao preconceito, intolerância e discriminação contra os praticantes da Umbanda e do Candomblé, bem como a outras religiões afro-brasileiras. Embora esta não seja uma situação inédita promovida pelas religiões evangélicas, o que a torna inédita, é a decisão da Justiça Federal do Rio de Janeiro, que ao invés de julgar o ato de discriminação perpetrado através dos vídeos, nega o estatuto de religião aos cultos afro-brasileiros,

A decisão causa perplexidade, pois ao invés de conceder a tutela jurisdicional pretendida, optou-se pela definição do que seria religião, negando os diversos diplomas internacionais que tratam da matéria (Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, Pacto de São José da Costa Rica, etc.) a Constituição Federal, bem como a Lei 12.288/10. Além disso, o ato nega a história e os fatos sociais acerca da existência das religiões e das perseguições que elas sofreram ao longo da história, desconsiderando por completo a noção de que as religiões de matrizes africanas estão ancoradas nos princípios da oralidade, temporalidade,

senioridade, na ancestralidade, não necessitando de um texto básico para defini-las (Geledés, 16/05/2014).

A relação entre as religiões de matrizes africanas e o estado se constrói a partir de avanços e retrocessos. A discriminação ainda é uma prática comum contra os praticantes e contra os locais de culto das religiões de matrizes africanas, sendo estas motivadas por um claro intuito de genocídio cultural que não encontra a devida penalização num estado democrático de direito (MULHOLAND & PIRES, 2012). Por outro lado, a capacidade de resistência e de luta dos líderes e membros das religiões de matrizes africanas, tem aberto caminhos para a sua visibilidade, demandando da parte do estado respostas para as suas reivindicações.

Exemplos disso são:

1. A Lei 11.465/2008: que diz respeito à obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e indígena. Propondo que os Mestres babalaôs, pais e mães de santo fossem professores de jovens de todo o país, no ensino fundamental e médio, para dar a conhecer a cosmologia do modo de vida do povo de santo (MDS, 2011);
2. O Decreto nº 6.040/2007: que protege os territórios tradicionais de quilombolas e indígenas, como espaços de reprodução e valorização cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais. Sendo também territórios chaves na proteção ambiental, pelo uso equilibrado dos recursos naturais não comprometendo o desenvolvimento sustentável das presentes e futuras gerações, e
3. O Decreto nº 7.272/2010 – regula a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN), garantindo a universalização das ações de segurança alimentar e nutricionais para os povos e comunidades tradicionais.

Todas estas ações têm colocado as religiões de matrizes africanas na esfera pública, onde as suas demandas por reconhecimento de direitos e as denúncias de discriminações se fazem ouvir. Se defendidas por uns e negligenciadas por outros, elas são hoje, apesar das dificuldades ainda sentidas, um interlocutor ativo no debate destas questões.

Neste contexto, a questão da legalização dos terreiros se constitui um passo fundamental para o reconhecimento dos seus direitos e o seu fortalecimento como ator político no espaço público.

Parafraseando a Mãe Flávia, quanto às vantagens da legalização para a Casa do Perdão,

Conquista do respeito no espaço público. Pela primeira vez uma casa de matriz africana emerge como um interlocutor nas discussões públicas e políticas e isto permitiu que outras casas de matriz africana comessem a ter consciência dos seus direitos. Um dos direitos mais importantes que foram conquistados, após a legalização da casa, foi sem dúvida a possibilidade de ter acesso aos benefícios e apoios, que nos permitiram ampliar o trabalho social desenvolvido junto das comunidades com quem estamos em comunicação (Mãe Flávia, 01/2014).



## 4

### Terreiros na luta contra a fome: interseções entre *ethos* africano e o Serviço Social

O *ubuntu* quer dizer: “eu só posso ser eu através de você e com você”. Portanto, sem um laço permanente que liga todos com todos, a sociedade estará, como na nossa, sob-risco de dilaceração e de conflitos sem fim (Boff, 2013).

*Ubuntu asserts that the common ground of our humanity is greater and more enduring than the differences that divide us. It is so, and it must be so, because we share the same fateful human condition. We are creatures of blood and bone, idealism and suffering. Though we differ across cultures and faiths, and though history has divided rich from poor, free from unfree, powerful from powerless and race from race, we are still all branches on the same tree of humanity* (Lutz, 2008, p. 4).

Originalmente a palavra *ubuntu*<sup>12</sup> pertence à família linguística *Nguni*, apresentando também conceitos semelhantes nas línguas *Bantu*. Mais do que um signo linguístico *ubuntu* expressa a forma singular e concreta do africano no mundo, onde a experiência vivida do ser na sua singularidade compreende-se por referência a um outro ser, “*I am because we are, and since we are, therefore I am*” (Mbiti apud Lutz, 2008, p.1).

Nas sociedades africanas a essência humana é entendida não do ser em relação a si mesmo, mas do ser integrado numa comunidade humana onde a sua experiência realiza-se na relação com o outro, com o qual estabelece vínculos afetivos e de solidariedade. Deste modo, a experiência do ser no mundo é não individualizada ou isolada “... *although African cultures display awesome diversity, they also show remarkable similarities. Community is the cornerstone in African thought and life*” (Mbigi apud Lutz, 2008, p. 1). Na vivência coletiva das sociedades africanas, os interesses deixam de ser individuais para se fundirem nos interesses coletivos, contudo, isto não significa a perda da individualidade do ser,

---

<sup>12</sup> *Ubuntu* consiste na junção de duas palavras numa só. O prefixo *ubu* e a raiz *ntu*. *Ubu* diz respeito à ideia de ser, de um modo geral, enfatizando a ideia de aliança entre as pessoas e as relações que estabelecem entre si. Trata-se de uma importante categoria epistêmica e ontológica fundamental na caracterização do pensamento dos grupos africanos que falam a língua *Bantu*. A sua importância prende-se pela necessidade de compreensão do cosmo e a luta constante pelo seu entendimento (Ramose, 1999).

como nos demonstra Obiora Ike e Ndidi Nnola Edozien ao descreverem a sociedade *Igbo*,

*The Igbo social structure consist of many small local communities. Within the village itself, power is held by various groups, and social balance is maintained by a system of checks and balances. Igbo society was such that even though there existed a strong community consciousness, the individual's rights and existence as an entity were not neglected. Free speech, free movement and free action in Igbo society were guaranteed (Obiora & Ndidi apud Lutz, 2008, p. 1).*

A filosofia africana<sup>13</sup> encontra no *ubuntu* a sua base fundadora e a estrutura ontológica que a constitui. As religiões de matrizes africanas, enquanto núcleos de resistência de preservação da cosmovisão africana e memória dos seus ancestrais apresentam traços desse *ethos* africano quanto ao reconhecimento e valorização do outro. Se inicialmente esse outro, era inevitavelmente um ser que partilhava da mesma identidade –escravo– sujeito subjugado à relação de desigualdade colonial, hoje, esse reconhecimento dá-se numa multiplicidade de experiências de subalternidade, abrangendo relações de poder desiguais de gênero, racial, cultural, socioeconômica e pertença religiosa, entre alguns dos exemplos possíveis de serem nomeados.

Historicamente, a vida nos terreiros se tem dado no entorno da construção desse *ethos* que inclui o *cuidado* como preceito fundamental na preservação desses territórios enquanto núcleos de resistência. Uma luta silenciosa que perpassa séculos de existência de um povo que esteve sempre implicado em relações de poder desiguais. Um *ethos* que se consolida pela necessidade de preservação da sua identidade enquanto povo-de-santo, guardiões da herança africana no Brasil, mas também, na preservação de um agir ou saber fazer onde o *cuidado* se faz presente. Um *cuidado* que se materializa nas relações cotidianas entre os membros da família-de-santo, participantes dos cultos litúrgicos, no atendimento a sujeitos que se dirigem aos terreiros em busca de ajuda para os seus males espirituais ou materiais e nas relações com a natureza. Neste contexto, o *cuidado* não é entendido como o sentimento de piedade ou pena, mas sim no sentido de acolhimento, respeito e responsabilidade pela dignidade da vida.

---

<sup>13</sup> RAMOSE (1999).

Neste entendimento, as relações de solidariedade revelam-se extremamente importantes, pois são elas que permitem o tratamento igualitário entre todos. De acordo com Caponi (2000) a solidariedade precisa do:

Respeito, da admiração, do reconhecimento do outro como alguém capaz de reclamar, aceitar ou negar assistência. A pessoa sujeita a uma necessidade não reclama ser protegida. Não quer nem o olhar piedoso, nem o isolamento: ela exige poder inserir-se numa rede de vínculos em que seja reconhecida como um ser igual em orgulho e dignidade (p. 95).

O trabalho social desenvolvido pelas casas de matrizes africanas é ainda um tema pouco conhecido no espaço acadêmico, principalmente no âmbito do Serviço Social. No nosso entendimento, trata-se de um debate necessário e urgente tendo em conta o grau de vulnerabilidade da população que as casas de religiões de matrizes africanas historicamente atendem e pela necessidade do seu reconhecimento pela sociedade brasileira.

Desta forma, o presente capítulo parte da reflexão da categoria epistemológica do *cuidado*, considerando que a sua significação deve ser compreendida não apenas como necessária à visão social mais humana, como também, pela necessidade de (re) introduzir o presente conceito nas reflexões da Assistência Social e da prática profissional do assistente social. Partindo da compreensão do percurso histórico do sujeito de que trata a presente pesquisa, o *cuidado* deve ser entendido como um novo olhar sobre o ser humano, levando em conta as relações entre o profissional e o cliente das políticas sociais:

O cuidado pressupõe uma relação complexa entre profissionais, família, público e contexto institucional em condições diversas e mesmo adversas na dinâmica do poder. O exercício de poder é um processo social relacional complexo, devendo ser compreendido na organização da própria sociedade e das relações interpessoais, institucionais e familiares (Faleiros, 2013, p. 84).

O *cuidado* deve também ser entendido, por um projeto emancipador que garanta a proteção à dignidade humana e à concretização da cidadania para todos, por uma nova relação entre cuidado e Serviço Social: “Relação entre cuidado e Serviço Social na perspectiva emancipadora de empoderamento, como mudança das relações de poder e assujeitamento” (Faleiros, 2013, p. 84).

#### 4.1.

#### **Trabalho social nos terreiros: do cuidado à assistência, que diálogo é possível?**

*... el cuidado tiene escasa o nula presencia en la agenda pública, y en general no ingresa en el debate em torno a las políticas de igualdad...* (Pautassi, 2011, p. 21).

Na obra *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, Leonardo Boff (1999) chama atenção para a necessidade de voltarmos a refletir sobre uma ética do cuidado nas relações humanas. Entendemos o *cuidado* como uma ética vinculada à compreensão de nós mesmos e do modo como nos relacionamos com o outro nas suas múltiplas formas de existência. De acordo com o autor,

Cuidar é mais que um ato: é uma atitude. Portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro (Boff, 1999, p. 33).

Na referida obra, o autor questiona o crescente uso da tecnologia nas sociedades modernas e as suas consequências para a existência concreta do ser humano. Numa primeira análise o uso da tecnologia nos faz crer que estamos mais próximos uns dos outros pela facilidade dos meios de comunicação dos quais dispomos, contudo, esta percepção trata-se de uma ilusão, pois o crescente uso da tecnologia tem objetivado as relações humanas tornando-as menos permeáveis à afetividade e solidariedade. Para o autor, as sociedades modernas vivem uma profunda crise civilizacional marcada pelo crescente individualismo, isolamento e indiferença. Esta crise é cotidianamente vivenciada pelo descuido do ser humano pelos outros, exemplificada pela violência contra as crianças, a marginalização de grupos minoritários, a intolerância religiosa, o descaso e desprezo para com o tratamento dos pobres, as desigualdades socioeconômicas e a divisão internacional do trabalho. Estas condições são agravadas pelos valores neoliberais e individualistas que perpassam as relações humanas.

Para Boff (1999), o cuidado se constitui como a estrutura ontológica da existência humana, pois sem ela perderíamos a nossa própria essência,

Sem o cuidado, ele deixa de ser humano. Se não receber cuidado, desde o nascimento até a morte, o ser humano desestrutura-se, definha, perde o sentido e morre. Se, ao largo da vida, não fizer com cuidado tudo o que empreender, acabará por prejudicar a si mesmo e por destruir o que estiver à sua volta (...). Por isso o cuidado deve ser entendido na linha da essência humana. O cuidado há de estar presente em tudo (Boff, 1999, p. 34).

Deste modo, o cuidado é uma estrutura *à priori* da consciência humana, da qual, depende a nossa própria existência enquanto seres humanos e, nos acompanha ao longo da vida enquanto sujeitos conscientes e em relação com outros seres, “... é um modo de ser singular do homem e da mulher. Sem o cuidado deixaríamos de ser humanos” (Boff, 1999, p. 89).

A consciência que somos seres dotados de uma existência única no universo determina o olhar subjetivo sobre o outro, com o qual nos relacionamos. O outro, ser diverso de mim, é também um ser que faz parte dessa identidade de ser humano, logo a relação que estabelecemos é permeada pela atenção, solicitude, diligência, bom trato e zelo (Boff, 1999).

Martin Heidegger, um dos filósofos mais importantes do século XX traz-nos a partir da sua obra *Ser e tempo*, uma importante reflexão sobre o *cuidado* como elemento essencial à experiência humana, à medida que toma consciência do seu estar no mundo (Heidegger, 1989). Para Heidegger (1989), a análise existencial de nós próprios, que nomeia de *dasein*, só pode ser compreendida quando vinculada ao tempo presente, sendo este contextualizado num mundo constituído por entes, objetos e seres humanos, com os quais estabelecemos relações diversas. O *ser-no-mundo* ou *ser-aí* (*dasein*) determina um modo de existir na *pre-sença*, abrindo caminhos para a reflexão sobre si mesmo em ligação com o outro “... a presença é um ente que sendo, está em jogo o seu próprio ser” (Heidegger, 1989, p. 256).

Segundo o autor, a experiência do homem enquanto um *ser-no-mundo* pode ser classificada como autêntica ou inautêntica. Como experiência inautêntica, o autor define o homem lançado no mundo contra a sua própria vontade e desejo, levando este a viver uma existência interior, isolada e

indiferente ao mundo no qual se encontra. A inautenticidade compromete a relação de encontro com o outro, pois nesta forma de existência o outro não faz parte do mundo do ser, por consequência não faz parte do seu cuidado (Heidegger, 1989).

Em sentido oposto, a vivência autêntica do mundo é aquela que o ser se concebe a si mesmo como um ser em *cuidado*, em processo de cura, abrindo-se às possibilidades de um ser em *pre-sença*. Ao se projetar em relação ao outro, o homem se abre às múltiplas possibilidades da *pre-sença*, deixando de ser um ser solitário na sua angústia. É na *co-pre-sença* do outro que a relação de *cuidado* se constrói pela partilha de preocupações e se edifica na relação de respeito onde valores como paciência, consideração, esperança e tolerância se fazem presentes (Heidegger, 1989). Desta forma e nas palavras do próprio autor, “... enquanto modificação de todo o ser-no-mundo, a presença já é sempre cura” (Heidegger, 1989, p. 261).

A obra de Heidegger foi extremamente importante para a compreensão da existência humana, sendo esta entendida de uma perspectiva inteiramente nova, uma vez que a essência humana é pensada enquanto um *ser-no-mundo* e inevitavelmente em relação com o outro. A escrita daquela obra parte do entendimento do autor de que a ciência emergente da era moderna transformou a subjetividade e a vida, tornando as relações humanas mais objetivas, esquecendo-se da sua essência básica que é o ser *em cuidado* (Sales, 2008).

O entendimento do conceito de *cuidado* revela-se pertinente para esta pesquisa na tentativa de compreender de que forma este se faz presente nas relações sociais do terreiro, permitindo a construção de um *ethos* edificador do trabalho social, que vem sendo desenvolvido pelas casas de religiões de matrizes africanas. De acordo com Sodré (1988) os terreiros são territórios de *axé*,

... o axé é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil. Axé é algo que literalmente se “planta” (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro (p. 90).

A vivência no terreiro é uma experiência em construção permanente de uma identidade que não “é em si mesma”, trata-se de um *ethos* que vai

acontecendo, que vai se construindo, num mundo em permanente fazer. Nesse devir, trata-se de construir um equilíbrio de forças, onde forças humanas, da natureza, dos ancestrais e dos orixás estão em permanente comunicação,

Nessa ontologia, todo e qualquer ser-animal, vegetal, mineral, humano— é dotado de uma certa força. (...) Diferentemente da metafísica ocidental de inspiração judaico-cristã, que entende o ser como algo estático, como “aquilo que é”, o pensamento banto equipara ser a força. A força não é um atributo do ser, mas o próprio ser, encarado numa perspectiva dinâmica... (Sodré, 1989, p. 86).

A vivência comunitária de um terreiro de Umbanda é regulamentada por princípios básicos como o *preceito*, *respeito* e *segredo*. O *preceito* relaciona-se com o ritual religioso, partindo do entendimento de que cada situação é única e singular, logo exige especial atenção às condições específicas como o toque, cânticos, alimentos e folhas que compõem determinado ritual. O *respeito* relaciona-se ao *cuidado do ser*, do eu e do outro, prendendo-se com o cuidado presente nos vínculos relacionais entre os membros da família-de-santo, que de acordo com a posição hierárquica que cada membro ocupa, definirá o papel a ser desenvolvido na comunidade do terreiro, determinando aquilo que pode ou não fazer e as suas responsabilidades. O *segredo* está vinculado ao conhecimento que é aprendido no contato diário com a família-de-santo, que na complexidade das relações estabelecidas entre os diferentes entes, permitirá a compreensão do por que fazer, para quê, quando e como fazer (Aguiar, 2011).

De acordo com Aguiar (2011),

Saber (conhecimento), saber fazer (metodologia) e por fazer (objetivos) perpassam pelo cuidado com o outro e com o entorno. Ao cuidar do outro, cuido de mim mesmo e de tudo que está à minha volta. Ao cuidar do outro, cuido do planeta e dos seres que o habitam (p. 1).

O cuidado está presente nas relações sociais da família-de-santo, estando intrinsecamente vinculado ao conhecimento e ao saber fazer na vivência cotidiana do terreiro. A vivência mais representativa do cuidar ou talvez, a mais conhecida no espaço acadêmico, prende-se com o papel das mães criadoras, responsáveis por cuidar dos novos membros integrantes da família de santo, sendo norteadoras das

ações a serem desempenhadas pelos futuros sacerdotes/sacerdotisas em relação com aqueles que virão a ser os filhos de santo (Aguiar, 2011).

No III Encontro Nacional de Mulheres de Axé, realizado no Rio de Janeiro em março de 2012, o conceito de *cuidado* foi apresentado como uma categoria ontológica para o entendimento das relações sociais nos terreiros, principalmente dos terreiros de Candomblé de nação Ketu (Fonseca & Giacomini, 2013).

A categoria de *cuidado* surge-nos como adequada para a compreensão das relações que se estabelecem no interior do terreiro, não apenas aceite como proposta do próprio povo-de-santo, mas também, como um conceito aceite no espaço acadêmico. O que nos resta averiguar é em que medida a categoria de *cuidado* pode nos ajudar a entender o trabalho social que as casas de religiões de matrizes africanas vêm desenvolvendo e qual o diálogo possível com o Serviço Social.

\* \* \* \*

De acordo com a pesquisa de mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro, as lideranças religiosas das casas de religiões de matrizes africanas se reconhecem a si mesmas como realizadoras de trabalho social em benefício da comunidade (Fonseca & Giacomini, 2013), como bem nos evidencia a Mãe Lucinha “... a Casa do Perdão é um espaço religioso, onde se realiza trabalho social” (02/2014).

Como resposta à questão que indagava sobre os tipos de trabalho social realizado pelos terreiros, a pesquisa de mapeamento de terreiros no Rio de Janeiro identificou 1.008 ações sociais que vêm sendo regularmente desenvolvidas pelas casas de religiões de matrizes africanas, sendo estas agrupadas em 12 categorias diferentes:

1. Ações afirmativas referentes à população negra;
2. Ações de atenção à população local;
3. Ações de promoção da cidadania;
4. Ações de proteção à diversidade;
5. Ações de promoção de emprego e renda;
6. Ações de combate à fome;
7. Ações educativas com foco em crianças e adolescentes;
8. Ações educacionais com foco em adultos;



9. Ações de acolhimento de indivíduos em situação de vulnerabilidade social;
10. Ações em defesa dos Direitos Humanos;
11. Ações relativas à habitação e direito à cidade, e
12. Ações que visam a preservação ambiental (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 78-79-80).

Apesar das ações desenvolvidas pelas casas de religiões de matrizes africanas se orientarem no sentido da superação das exclusões sociais, garantia do acesso aos direitos de cidadania e defesa da dignidade humana das populações que atendem, estas ações não se inscrevem nos limites conceptuais da Assistência Social ou do Serviço Social, pois 1) as ações sociais não são implementadas mediante políticas públicas; 2) não estão regulamentadas pela LOAS; e 3) não são implementadas e conduzidas pelo profissional assistente social responsável por estas junto a estas instituições (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 68).

O Serviço Social surge no século XIX representado pela figura do Assistente Social, detentor de técnicas especializadas para lidar com os trabalhadores pobres, ou seja, com todos aqueles considerados “inadaptados” às condições econômicas e sociais da acumulação capitalista. Devido ao conjunto de conhecimentos técnicos e práticos, o Serviço Social se constitui como a profissão de excelência na possibilidade de racionalização da resposta à “questão social”, entendida como as lutas entre o capital e o trabalho durante o século XIX. A trajetória do surgimento do Serviço Social no Brasil é similar a outras experiências latino-americanas e europeias (Iamamoto & Carvalho, 2003). De acordo, com Montañó (2007), a perspectiva histórico-crítica compreende a gênese da profissão do assistente social,

Como um produto da síntese dos projetos político-econômicos que operam no desenvolvimento histórico, onde se reproduz material e ideologicamente a fração de classe hegemônica, quando, no contexto do capitalismo na sua idade monopolista, o Estado toma para si as respostas à “questão social” (Montañó, 2007, p. 30).

Contudo, para Netto (1992) a gênese do Serviço Social não se determina exclusivamente pela “questão social”, embora esta se tenha constituído como base para a emergência da profissão. Para o autor, o Serviço Social nasce quando este

se transforma em objeto de intervenção do estado como mediador político entre a “questão social” e o estado, mediante a instrumentalização de políticas sociais, cujo executor terminal é o Assistente Social. Verifica-se, deste modo, uma mudança de foco da profissão, que surge como uma especialização do trabalho particular à sociedade industrial,

Assim visto, o Serviço Social tem um papel a cumprir dentro da ordem social e econômica - como uma engrenagem da divisão sociotécnica do trabalho- na prestação de serviços: ao assistente social lhe é demandado (e para isso foi criada a profissão) participar na reprodução tanto da força de trabalho, das relações sociais, quanto da ideologia dominante (Montaño, 2007, p. 31).

Como instrumento de reprodução do *status quo* rapidamente as políticas sociais se transformam num espaço contraditório, na medida em que: “Os serviços atendem necessidades concretas da população, sendo a forma com que a lógica capitalista brasileira estende os bens e serviços às classes subalternizadas” (Sposati *et all.*, 1985, p. 68-69).

Não se pretende, no âmbito deste estudo, fazer uma revisão da literatura sobre o desenvolvimento histórico da profissão do Assistente Social, suas transformações e diferentes perspectivas de entendimento sobre o seu propósito na sociedade brasileira. Contudo, esta se revela fundamental para podermos compreender de que modo a categoria do *cuidado* poderá ser (re) integrada como um aspecto fundamental na concepção científica do Serviço Social e na prática do Assistente Social.

De acordo com o Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), a intervenção do Assistente Social deve ser compreendida como,

... um projeto profissional que se articula a um projeto societário emancipatório, mas esta articulação exige um conjunto de mediações que potencializa a intervenção profissional (com abordagens que podem ser individuais, grupais, familiares ou coletivas) nas condições institucionais, considerando as complexas relações entre estado e sociedade e os embates entre projetos societários (CFESS, 2010, p. 11 *apud* CFESS, 2011, p. 739).

Partindo da definição do CFESS compreendemos que o trabalho social no Serviço Social é entendido como uma área de atuação por excelência do

Assistente Social, orientando-se para a construção de “... um projeto societário emancipatório”.

Ao refletirmos sobre as possibilidades de interseção do conceito de *cuidado* e assistência social, deveremos ter em conta que o trabalho social, na perspectiva do Serviço Social, é realizado pela visão de homem e de mundo do Assistente Social, sendo esta enquadrada de acordo com preceitos ético-políticos reguladores da sua atividade enquanto profissional. O Código de Ética do Assistente Social (Lei nº 8.662/93), no seu primeiro artigo, estabelece a liberdade como valor ético fundamental: “Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes – autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais” (CFESS, 2012, p. 23).

A liberdade, como condição ética, surge-nos neste contexto associada à concretização das possibilidades da existência humana, apresentando-se como um campo de ação muito mais vasto que a implementação das políticas sociais no atendimento às necessidades humanas,

A responsabilidade ética pressupõe um olhar, não só sobre as normas e os protocolos existentes, mas também sobre a garantia da existência dos sujeitos, da sua sobrevivência nas relações humanas contextualizadas. Não se trata apenas de cumprir uma obrigação legal, mas considerar uma obrigação de respeito a valores, às condições e à diversidade das pessoas, para a busca da autonomia e das possibilidades da vida dos seres humanos singulares e da coletividade, na preocupação de encontrar “o melhor caminho” para a construção da atenção ao outro, e não apenas o encaminhamento formal ou burocrático (Faleiros, 2013, p. 86).

Segundo Faleiros (2013) a interpretação do *cuidado* enquanto um preceito ético, circunscrito no código profissional do Assistente Social, deve ser compreendido de acordo com uma dupla articulação, em que por um lado, se leva em conta o sujeito na sua existência concreta e condições de vida particulares e, o compromisso pela cidadania e o exercício de direito.

Sawaia (2008) reforça a ideia de Faleiros (2013) quando evidencia que *cuidar* não significa apenas considerar o sujeito na sua concretude, mas também “... lhe dar força sem tirar a responsabilidade do Estado” (Sawaia, 2008, p. 98). O estado continua a ser um ator fundamental na garantia dos direitos e a sua presença é tanto mais relevante, quanto mais desigual for a sociedade,

principalmente no que respeita ao acesso a uma renda mínima (Faleiros, 2013). A conceptualização do *cuidado*, enquanto preceito ético, não entra em conflito com aqueles que devem ser os objetivos da Assistência Social, propostos pelo Conselho Regional do Serviço Social:

Assistência Social é uma política pública de atenção e de defesa de direitos, regulamentada pela Lei Orgânica da Assistência Social (nº 8.742/93). Destina-se à população mais vulnerável, com o objetivo de superar exclusões sociais e defender e vigiar os direitos de cidadania e de dignidade humana.

Art. 1º. A Assistência Social, direito do cidadão e dever do Estado, é (...) realizada através de um conjunto integrado de ações de iniciativa pública e da sociedade, para garantir o atendimento às necessidades básicas.

A experiência humana nas sociedades modernas é marcada pelo abandono e pela insegurança, onde valores humanísticos foram sendo progressivamente substituídos por um projeto político promotor do distanciamento e indiferença em relação ao outro, na construção de uma sociedade que se pretende vigilante, panóptica, disciplinadora e de controlo (Robles, 2010). A tomada de consciência de uma sociedade cada vez mais objetivada nas suas relações humanas confere ao *cuidado* uma dimensão ético-democrática, pela posição opositora à construção de uma sociedade anti-humana. O *cuidado* surge no horizonte como força crítica dessa mesma sociedade, pela valorização dos valores democráticos (Faleiros, 2013).

A percepção das relações de desigualdade existente no mundo confere uma dimensão emancipatória à categoria epistemológica do *cuidado*, sendo esta necessária na prática cotidiana do Assistente Social e na proposta de projetos que alterem a relação de poder pela abertura de espaços de ruptura, onde o diálogo entre forças hegemônicas e contra-hegemônicas seja uma realidade possível.

O *cuidado* enquanto força emancipatória deve ser entendido:

Como ponto de partida as necessidades históricas dos sujeitos e as articula aos direitos. Essa mediação entre necessidades históricas e direitos, de forma concreta e democrática, ancora-se numa relação de escuta, de acolhida, de interpretação compartilhada da situação. O pressuposto dessa atenção é de que o outro deva existir como outro e diferente, mas com suas necessidades históricas atendidas (Faleiros, 2013, p. 86).

#### 4.2.

#### Será que faz sentido falar de fome no Brasil?

*Hunger is an issue of social justice and not economics. Our economic approach to food and its distribution reflects our basic moral values. There are relatively poor countries where almost everyone is reasonably fed and richer ones where there is widespread malnutrition. The economic systems in these countries vary. Those who have succeeded have done so because they have made it a priority to end it. Hunger is a moral issue* (Nelson Mandela, *World Food Programme*, 6/12/2013).

Partimos da convicção de que as medidas de enfrentamento da pobreza e combate à fome refletem as concepções de justiça social presentes nas sociedades. Neste sentido concordamos com Nelson Mandela quando ele diz que, mais do que uma questão puramente econômica, o combate à fome é uma questão moral.

O relatório *Hunger dimensions* (FAO, 2013) destaca que no período compreendido entre 2010-2012 existiam no mundo 870 milhões de pessoas com fome ou, em outras palavras, uma a cada oito pessoas do mundo não consomem alimentos suficientes para cobrir as suas necessidades alimentares. Apesar das disparidades regionais, aquele relatório apresenta duas causas para a permanência da fome: 1) a insuficiente disponibilidade de alimentos, e 2) a dificuldade de acesso a estes.

A primeira causa está relacionada à questão da produção de alimentos e a segunda aos preços destes, definidos a nível internacional com forte impacto na escala nacional, principalmente naqueles países, cuja renda média é extremamente baixa. Numa economia de mercado, extremamente monetarizada, a questão da pobreza determina o acesso aos alimentos, em qualidade e quantidade necessárias para a garantia da reprodução saudável da vida humana (MDS, 2011; FAO, 2013).

A *Agenda do Milênio* (2015) estabelece como seu primeiro objetivo a erradicação da pobreza extrema e da miséria, visando reduzir para metade, até 2015, a proporção da população que vive com menos de um dólar/dia e a proporção de pessoas que sofrem com a fome (PNUD Brasil, 2000).

O comprometimento dos países no cumprimento da presente meta tem permitido a redução da pobreza, principalmente da pobreza extrema, tendo sido esta redução mais evidente nos países da América do Sul e Caribe (FAO, 2013). O

Brasil foi dos países que mais passos significativos deu na luta pela erradicação da fome e da miséria, tendo sido, a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder determinante no alcance dessa conquista. Pois, pela primeira vez na história política brasileira, a erradicação da fome é definida como prioritária, sendo o *Programa Fome Zero*, o carro chefe dessa luta. No seu discurso de tomada de posse, o então Presidente Luíz Inácio Lula da Silva (2003) expõe aquele que seria o principal objetivo do seu primeiro mandato,

Num país que conta com tantas terras férteis e com tanta gente que quer trabalhar, não deveria haver razão alguma para se falar de fome. No entanto, milhões de brasileiros, no campo e na cidade, nas zonas rurais mais desamparadas e nas periferias urbanas, estão neste momento sem ter o que comer. Sobrevivem milagrosamente abaixo da linha da pobreza, quando não morrem de miséria, mendigando um pedaço de pão. (...) Enquanto houver um irmão brasileiro ou uma irmã brasileira passando fome, teremos motivo de sobra para cobrirmos de vergonha. Para isso, defini entre as prioridades de meu Governo um programa de segurança alimentar que leva o nome de “Fome Zero”. Como disse em meu primeiro pronunciamento após a eleição, se ao final do meu mandato, todos os brasileiros, tiveram a possibilidade de tomar café da manhã, almoçar e jantar, terei cumprido a missão da minha vida (Ministério das Relações Exteriores, 2008).

A execução dos programas de combate à fome, principalmente no âmbito da garantia de segurança alimentar direta à população, como distribuição de cestas de alimentos e alimentos fortificados a determinados grupos sociais mais vulneráveis ao risco de insegurança alimentar, têm uma longa trajetória no Brasil. A falta de articulação entre os ministérios executores dos programas, duplicidade dos programas, pouca disponibilidade financeira, deficiente capacidade de focalização das populações pobres, bem como, a manutenção de práticas clientelistas, foram fatores determinantes na descontinuidade de alguns programas e na pouca eficiência no alcance dos seus objetivos (Magalhães, 2002; Burlandy, 2003).

A Constituição Federal de 1988 foi um marco importante na mudança de atitude no que respeita à questão social brasileira, pois estabelece que é da responsabilidade do estado o provimento de bens e serviços no garante dos direitos sociais e que estes devem ter uma abrangência universal, ou seja, garantidos a todos os cidadãos brasileiros. Foi nos governos de Fernando

Henrique Cardoso (1995-2003) que se deram as primeiras tentativas de implementação dos programas de transferência de renda, constituindo o embrião do que no futuro viria a ser o Bolsa Família. Apesar de alguns passos significativos se terem verificado, a questão social brasileira, examinada aqui pelo viés do combate à fome e à miséria, não se constituiu como prioritária, pois a política brasileira estava mais preocupada com a estabilização da moeda e a necessidade de integração da economia brasileira às demandas do capital internacional (Ivo, 2008; Agra *et al.*, 2013). Desta forma, “... a política social aparece inteiramente subordinada à orientação macroeconômica que, por sua vez, é estabelecida pelos ditames do grande capital” (Netto, 1999, p. 86).

Em 20 anos, o número de brasileiros que passam fome caiu para metade, o que significa que o Brasil alcançou a primeira meta dos Objetivos do Milênio, antes da data prevista para o seu término. No entanto, existem ainda 20 milhões de brasileiros que vivem na pobreza, dos quais, cerca de 16,27 milhões se encontram abaixo da linha da pobreza, ou seja, 8,5% da população ainda se encontra em situação de indigência (IBGE, 2010). Ainda de acordo com o IBGE entre os brasileiros a viver em extrema pobreza, 4,8 milhões tem renda nominal mensal/domicílio igual a zero e, 11,43 milhões possuem renda entre um a 70 reais/mês (IBGE, 2010). Isto significa que existe aproximadamente 16 milhões de brasileiros, potenciais beneficiários de algum tipo de programa de combate à pobreza como o Bolsa Família ou o plano Brasil sem Miséria.

Apesar dos conceitos de fome e pobreza estarem mutuamente implicados, são distintos entre si. Em muitos agregados familiares, embora a fome não se verifique, quer seja pela presença da “fome assistida”<sup>14</sup> ou pela inclusão no programa Bolsa Família, isto não significa necessariamente que as famílias não vivam em situação de precariedade, vulneráveis por isso à pobreza,

Lembro-me de uma família em particular que era atendida pelo programa de distribuição de cestas de alimentos. Esta família em questão recebia até dois salários mínimos e era por isso, criticada por outras pessoas por ser uma beneficiária da distribuição de cestas de alimentos. A mãe disse-me, que desde que passou a ser beneficiária da distribuição de cestas de alimentos, conseguiu

<sup>14</sup> Utiliza-se o termo “fome assistida” para designar os núcleos familiares que embora não passem fome, estão dependentes de algum tipo de programa, como a distribuição de alimentos, para satisfazerem as suas necessidades alimentares (BURLANDY, 2003).

poupar algum dinheiro que lhe permitiu comprar um remédio muito caro para o filho que sofria de anemia falciforme. Se esta família não recebesse a cesta de alimentos não teria condições financeiras de comprar o remédio. Estamos perante uma situação de não miserabilidade, mas continua a ser uma situação de pobreza. A taxa de miserabilidade diminuiu, mas a pobreza continua a afetar uma grande maioria das famílias que continuam a não ter meios suficientes para terem acesso a uma vida digna (Mãe Flávia, 01/2014).

Embora o quadro da miséria se tenha alterado, ainda é cedo para podermos determinar os efeitos que as políticas sociais de combate à fome no Brasil tiveram nas populações alvo e principalmente na redução da pobreza:

O quadro da miséria mudou no Brasil, há 10 anos atrás, as pessoas não tinham trabalho, não tinham renda e por consequência não tinham comida para alimentar os seus filhos. A miséria era absoluta/extrema, as pessoas não tinham acesso a alimentos, nem havia programas pensados para estas pessoas, quer sejam eles a distribuição de cestas de alimentos, quer através de uma renda que lhes permitisse comprar alimentos. Há 10 anos o Ministério de Desenvolvimento Social, responsável pela implementação do Fome Zero não existia. Temos uma nova situação histórica, onde de fato houve um grande investimento para reverter a situação de miséria e fome no país, mas ainda é cedo para fazermos uma avaliação que seja cuidadosa, do impacto destes programas na população abrangida. Em sociologia precisamos de 10 a 50 anos para determinarmos qual o verdadeiro alcance das políticas públicas sociais (Mãe Flávia, 01/2014).

Contudo, apesar dos avanços, a pobreza ainda é uma realidade na sociedade brasileira, sendo a sua superação um desafio que ainda se coloca aos governos, instituições e sociedade civil que diariamente se confrontam com esta realidade, sendo que o seu enfrentamento deverá pressupor,

... a formulação de políticas voltadas ao alcance da justiça social e o próprio questionamento dos valores sociais vigentes (como a discriminação por gênero, raça, etnia, nível socioeconômico, a aceitação das imensas desigualdades sociais, da concentração de renda, de salários, de acesso a bens e serviços), uma vez que, contribuem para a perpetuação das desigualdades. A formulação de políticas desta ordem só é possível mediante um olhar multidimensional da pobreza e de processos políticos que promovam a integração de diferentes atores e ações que afetem os múltiplos determinantes deste quadro (Azevedo & Burlandy, 2010, p. 208).



#### 4.2.1.

#### A importância do povo-de-santo no combate à fome

No dia de festa, todos –visitas, seja quem for– comem sem pagar um tostão, sendo que casas de porte maior podem reunir 400 pessoas em uma única cerimônia. Como se não bastasse, cada um leva para casa um pacote –o mercado– no qual há pequenas porções das principais comidas preparadas. Comer dessas comidas é sacralizar-se, se o mercado permite estender tais benefícios aos familiares que ficaram em casa. A lógica que comanda a ação, aqui, é oposta à ocidental capitalista: nesta, tem prestígio quem acumula bens. Na visão batuqueira é o contrário: tem prestígio quem distribui, porque se o faz é porque pode (Corrêa, 2005, p. 75).

A alimentação desempenha um papel de destaque nas religiões de matrizes africanas, pois é através do alimento que se estabelece a relação entre o humano e o sobrenatural (Côrrea, 2005). Os humanos pedem proteção às entidades e em troca lhes oferecem alimentos, pois sabem que a quebra deste pacto, pode deixar os orixás zangados, podendo a sua ira ser traduzida em sucessivos perigos e castigos. Uma entidade bem nutrida é sinal de boa proteção.

A importância do alimento, não se prende apenas com a qualidade, diversidade e a forma como este é preparado, mas também, na sua partilha e distribuição entre adeptos e não adeptos e participantes das festas realizadas nos terreiros,

As giras de Umbanda, ou as festas em homenagem aos orixás, são festividades públicas, o que, significa que todas as pessoas podem participar nelas. De alguma forma são festas de caridade, uma vez que, os alimentos são oferecidos a todos independentemente de serem membros da casa ou não, significa que quem participa nas festividades é convidado a comer (Mãe Flávia, 01/2014).

Tudo começa e acaba em comida. Não é, portanto, de se estranhar que a primeira política pública que foi implementada pelos terreiros estivesse relacionada com a distribuição de alimentos e o consequente reconhecimento do Direito Humano a uma Alimentação Adequada. Desde o programa Fome Zero, tornou-se evidente a necessidade de ajustar as políticas de segurança alimentar e nutricional (SAN) à população negra. Historicamente excluída e marginalizada do

sistema de proteção social, apresenta-se como mais vulnerável ao risco da pobreza e conseqüentemente à insegurança alimentar.

Neste sentido, de acordo com o presidente do CONSEA, Francisco Menezes: “Não podemos conceber estarmos contribuindo para a construção de condições de segurança alimentar e nutricional do país se não incorporarmos definitivamente a questão étnico-racial às ações do governo” (MDS, 2006).

A incorporação da temática racial nas políticas de combate à fome foi crucial não só na chamada de atenção para estes grupos, enquanto grupos vulneráveis, como também, pela necessária parceria com o estado na implementação destas políticas, abrangendo estas, não apenas o povo-de-santo, como também, as comunidades pobres que junto aos terreiros procuravam alimentos. A modalidade principal de implementação dessas políticas deu-se através da distribuição de alimentos pelos terreiros, respondendo à situação de emergência identificada nas famílias-de-santo e comunidades de entorno, incentivando à organização política dos terreiros:

Por ser de Porto Alegre, eu trouxe a tarefa de organizar a SAN aqui no estado. E pensava: como eu faço? Como é que nós vamos organizar tanta gente, né? A única coisa, pensamos com Baba Diba, Paulinho D'Oxum: o único espaço seria construir um fórum aonde nós aglutinásemos um Fórum construído por Babas, Yas, e pessoas da Religião. Aí nasce o Fórum. Ele começa com 03 terreiros. Hoje aglutina 800 terreiros, né?” (Mãe Vera Soares apud MDS, 2011, p. 154).

As pesquisas de mapeamento dos terreiros têm demonstrado ser a distribuição de alimentos, uma prática recorrente dos terreiros, não só em contexto de festividades, mas como política de atendimento às populações pobres e marginalizadas, em que a fome ainda se constitui um problema recorrente (MDS, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013).

Estas pesquisas demonstram que as lideranças das casas de religiões de matrizes africanas apresentam, na sua grande maioria, uma renda média muito baixa, o que determina a sua precariedade na capacidade de ter acesso a alimentos. Contudo e, apesar da situação de fragilidade em que estas casas se encontram, elas têm desempenhado um papel ativo na distribuição de alimentos, sendo estes destinados principalmente para a comunidade de entorno, atendendo indivíduos sem qualquer vínculo religioso ou laços de parentesco com a casa. O que nos leva

a concluir que mesmo numa situação de vulnerabilidade, os terreiros não se omitem da responsabilidade moral de prestarem auxílio (MDS, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013).

O acesso a políticas de combate à fome (distribuição de alimentos e distribuição do Cheque Cidadão, especificamente no estado do Rio de Janeiro) deu-se de acordo com a capacidade das lideranças dos terreiros em se organizarem em rede com outras instituições públicas para ter acesso aos benefícios,

A mobilização política da Mãe Flávia e a sua participação em conferências de diferentes temáticas, fez com que a Casa do Perdão tivesse contato com o Centro de Tradição Afro-Brasileiro. O estado repassava ao centro os bens alimentares, sendo estes distribuídos pelos terreiros associados. Posteriormente, a distribuição das cestas básicas passou a ser realizada pela SEPPIR, que enviava o nome dos terreiros associados para o Comitê Gestor Estadual da Ação de Distribuição de Alimentos para Povos Tradicionais de Matriz Africana (CGMAF) que organizava a distribuição destas, pelas diversas casas de religião de matriz africana abrangidas pelo programa (Mãe Lucinha, 02/2014).

O primeiro programa de combate à fome implementado pela Casa do Perdão, foi a distribuição do Cheque Cidadão. Após um curto período de duração, foi substituído pela distribuição da cesta de alimentos. Verifica-se que este programa teve um forte impacto inicial, devido à sua regularidade, qualidade e quantidade de alimentos (número de itens que compunham as cestas) que, embora não fosse suficiente para todas as famílias que solicitavam ajuda, permitia que estas fossem divididas, atendendo o maior número possível de famílias. Por esta razão, a Casa do Perdão teve de estabelecer critérios de distribuição das cestas, privilegiando os agregados familiares que apresentavam maior risco e vulnerabilidade à pobreza extrema:

A intensa atividade política da Mãe Flávia permitiu-nos ter acesso ao Cheque Cidadão, um cheque no valor de 100 reais que era distribuído pelas famílias mais carentes que poderiam trocá-lo em bens alimentares nos supermercados. Recebíamos 50 cheques que foram repassados a 50 famílias. Tínhamos muito mais procura do que aquilo que poderíamos oferecer, tivemos por isso de selecionar as famílias mais carentes entre aquelas em situação de vulnerabilidade. Para isso estabelecemos um conjunto de critérios como: se o chefe de família estava ou já tinha estado na prisão (considerando a dificuldade da família subsistir sem o provedor familiar ou a dificuldade de o ex-recluso inserir-se no mercado do trabalho, devido à sua passagem pela prisão); famílias monoparentais chefiadas por mulheres; a existência de algum membro familiar com deficiência; número de

membros (quanto maior a família mais susceptível esta se torna a uma situação de indigência) (Mãe Lucinha, 02/2014).

Hoje, o número de cestas que a Casa do Perdão tem à sua disposição é bastante reduzido. Segundo, Mãe Flávia e Mãe Lucinha, a redução da distribuição das cestas de alimentos se deve ao número crescente de terreiros que têm solicitado a cesta de alimentos para distribuição e à quebra da participação nos fóruns de discussão, sobre políticas públicas de segurança alimentar e nutricional para comunidades tradicionais, motivado pela mudança de sede da Casa do Perdão da Vila Vintém para a Garobinha.

O Cheque Cidadão foi substituído pelas cestas básicas de alimentação. De início recebíamos um total de 50 cestas de alimentos que eram repartidas por 120 famílias. As cestas eram muito grandes e por isso foram divididas de acordo com as necessidades das famílias e o seu nível de vulnerabilidade, para tal tinha-se em conta o número de filhos, número total de membros do agregado familiar, idades dos filhos e elevado risco de vulnerabilidade à pobreza extrema. Ao longo do tempo o número de cestas tem vindo a diminuir. De forma a não deixar as famílias desamparadas, estas foram reencaminhadas para a Secretaria de Ação Social (Mãe Flávia, 01/2014).

A mudança da sede da Casa do Perdão, da Vila Vintém para a Garobinha, interrompeu a ajuda prestada. Infelizmente, esta situação manteve-se por um período de tempo mais longo do que o esperado, porque perdemos o espaço físico onde desenvolvíamos as nossas atividades. O Centro Tradicional de Cultura Africana organiza um encontro mensal com a participação de todas as casas de religiosidade de matrizes africanas para discutir questões relacionadas com as políticas de segurança alimentar e outros assuntos respeitantes às casas. A participação nessas reuniões é obrigatória, a falta a uma das reuniões, tinha como penalização a saída do grupo e por consequência a perda do acesso à distribuição de cestas de alimentos. Devido às mudanças da sede da Casa do Perdão, perdemos algumas reuniões, seria necessário retomar o contato com eles. Hoje recebemos 10 cestas de alimentos, dadas pela CONAB no âmbito do programa Federal do Fome Zero. As cestas são primeiramente distribuídas para a CGMAF, que fica localizada em Tomás Coelho, depois um dos membros da Casa do Perdão disponibiliza um meio de transporte para irmos buscar as cestas que nos são atribuídas. Todas as primeiras quintas feiras do mês há uma reunião, em que participam todos os terreiros que já distribuem as cestas de alimentos e os novos terreiros que querem ter acesso ao benefício para distribuírem nas comunidades onde estão localizados. Como o número de participação de terreiros aumentou o número de cestas diminuiu. Por esta razão, presentemente só temos 10 cestas à nossa disposição que correspondem a 10 famílias contempladas. Antes, era possível a partir das cestas distribuídas fazer novas cestas, porque vinham muitos itens. Hoje as 10 cestas representam o consumo médio de uma família por dois meses, a distribuição das cestas dá-se em oito etapas ao longo do ano (dois em

dois meses) e o seu conteúdo independe do número de elementos que a família possa ter (Mãe Lucinha 02/2014).

#### 4.3.

#### **Redes horizontais de solidariedade dos terreiros**

As redes de solidariedade relevam-se uma prática recorrente das sociedades contemporâneas, quer em sociedades como a brasileira, onde a luta pela efetivação e universalização dos direitos sociais ainda se constituem um desafio nas agendas políticas de instituições governamentais e não governamentais, quer nas sociedades berço do estado de bem-estar social. Nestas, a ruptura do estado de bem-estar social e o aumento da exclusão social e da pobreza tem levado à necessidade de procurar meios alternativos que garantam às populações a proteção social que anteriormente era prestada pelo estado, sendo a resposta encontrada em instituições e redes de relações sociais da sociedade civil (Nunes, 1995). Perante, a desregulação do mercado e o avanço da sua ideologia, assiste-se a uma transcodificação, na qual se atribui à sociedade civil funções de proteção social que outrora eram da responsabilidade do estado de bem-estar social. A sociedade civil responde a este desafio pela organização de redes de solidariedade organizadas pelo princípio de reciprocidade.

Segundo Nunes (1995) as sociedades-providência caracterizam-se por serem,

Redes de relações de interconhecimento, de reconhecimento mútuo e de entreajuda baseados em laços de parentesco e de vizinhança, através das quais pequenos grupos sociais trocam bens e serviços numa base não mercantil e com uma lógica de reciprocidade... (Nunes, 1995, p. 1).

Existe, desta forma, um movimento contrário de forças que se opõem; por um lado, se observa um crescente processo de exclusão a nível universal e por outro lado, crescem formas de resistência que apontam para alternativas,

iniciativas e movimentos populares que procuram fazer frente ao processo crescente de exclusão. Desta forma,

A criação de redes de solidariedade, diferentes formas de associativismo e práticas cooperativas, em busca de formas alternativas de gestão social para assegurar o acesso das “classes populares” a bens e serviços básicos (Silva, 2002, p. 85).

As relações de solidariedade sempre fizeram parte da vida social dos terreiros. Apesar de se tratarem de comunidades pequenas, elas estão “... interligadas, extensamente sustentadas por laços próximos de parentesco [de sangue e de santo] e principalmente por laços mais distantes de santo, que impõem solidariedade e reciprocidade entre o povo-de-santo... (Carvalho, 2011, p. 39). Estas redes relacionam-se ao papel histórico que as comunidades de terreiro têm desempenhado na proteção a escravos e libertos. Nesses espaços, normalmente isolados e escondidos, havia liberdade para construir uma realidade particular, de uma identidade reconhecida e partilhada por todos aqueles que dela faziam parte. Um espaço social marcado por usos e práticas coletivas de controle e gestão do território (Carvalho, 2011), permeado por relações de solidariedade muito fortes entre os seus membros. De acordo com Marcon (2010), as incertezas de um futuro e a vivência em um contexto cultural em tudo diferente aos das suas origens, tornaram os escravos sedentos de solidariedade.

Tendo em conta os objetivos da presente pesquisa, das observações feitas no terreno e das informações recolhidas, podemos entender que as relações de solidariedade que hoje são praticadas nos terreiros não abrangem apenas aqueles que “são de dentro” e, por isso, restringindo-se aos membros das famílias-de-santo. Pelo contrário, trata-se de relações de solidariedade que se estendem à comunidade onde os terreiros estão localizados. De acordo, com a Mãe Flávia (01/2014)

Muitas pessoas começaram a procurar-me para pedir ajuda. Os pedidos de ajuda vinham pelos mais simples motivos desde dinheiro para pagar o ônibus, um copo de leite para os filhos ou umas colheres de açúcar. Comecei a compreender que as pessoas que me procuravam com um pedido de ajuda, viam em mim e no terreiro um espaço solidário onde o seu pedido iria ser acolhido sem julgamentos ou discriminação. Estas pessoas eram principalmente pessoas com quem já tinha

algum tipo de relação, pois pertenciam à comunidade, Vila Vintém, onde também pertence. (Mãe Flávia, 01/2014).

O reconhecimento do terreiro como um espaço solidário, pela comunidade circundante, assenta em dois preceitos fundamentais da religiosidade de matriz africana: 1) a hospitalidade e 2) a redistribuição. Aquele que se dirige a um terreiro em busca de proteção espiritual, nunca verá negada a sua entrada, nem um prato de comida se assim o solicitar (Carvalho, 2011). Sendo a Casa do Perdão, um terreiro umbandista, as relações sociais, assentam no princípio de caridade kardecista. A prática da Assistência Social torna-se um fator importante, não só de ajuda aos mais vulneráveis, como também uma condição para o desenvolvimento espiritual dos membros do terreiro:

Na Umbanda o desenvolvimento espiritual, está intimamente relacionado com a prática do trabalho social. Quando as pessoas começam a frequentar o terreiro de Umbanda, ou gostariam de fazer parte dele, passam por um período de treinamento durante um ano, que mais não é, do que a prática da humildade e do trabalho social. Este é o melhor caminho para o desenvolvimento espiritual das pessoas. O exercício da solidariedade permite às pessoas uma reavaliação dos seus problemas, a compreensão que não é a única pessoa do mundo a sofrer e que existem outras pessoas com problemas mais sérios e graves. Não significando isso, que com o mal dos outros nos sentimos bem, apenas aprendemos a dar um novo significado aos nossos problemas (Mãe Flávia, 01/2014).

Uma das principais características da Casa do Perdão é o desenvolvimento espiritual e este pressupõe a realização de trabalho social com pessoas vulneráveis. As próprias entidades nos falavam das pessoas que precisavam de ajuda e nos indicavam aquelas a quem devíamos dar dinheiro porque estavam numa situação de indigência – passavam fome. Foi a partir da observação e da confirmação das entidades, da situação de fome na comunidade, que os médiuns e amigos da Casa começaram a trazer alimentos não perecíveis, que eram organizados em cestas de alimentos e posteriormente entregues às famílias carênciadas (Mãe Lucinha, 02/2014).

De acordo com Fonseca (2013) as redes de solidariedade construídas pelas casas de religiões de matrizes africanas, organizam-se através de valores culturais identitários, éticos e de preceitos religiosos que lhe são próprios, traduzidos pela disciplina, respeito, reconhecimento da pluralidade e da solidariedade para com aqueles que necessitam de ajuda.

As pesquisas sobre terreiros (MDS, 2011; Fonseca & Giacomini, 2013) colocam em evidência que o ponto comum a partir do qual se constroem as redes de solidariedade, ou a partir do qual se justifica a sua existência prende-se com a omissão do estado perante as demandas do povo-de-santo. Neste sentido e parafraseando Fonseca (2013) podemos concluir que,

... por omissão do estado, continuamos podendo afirmar que o povo-de-santo constitui um grupo humano que se encontra em situação de vulnerabilidade do ponto de vista político, socioeconômico e ambiental. Decorre daí a urgência do desenvolvimento de políticas públicas que permitam a construção de agendas específicas... (p. 163).

A vulnerabilidade sociopolítica do povo de santo é sentida cotidianamente, quer seja do ponto de vista político, pelos atos de discriminação e preconceito dos quais são sistematicamente alvo; geográfico, por estarem localizadas nas periferias urbanas, onde a concentração da pobreza é elevada, onde se verifica a precariedade de equipamentos públicos de infraestruturas e de serviços e, juridicamente, pelo não reconhecimento jurídico das casas de matrizes africanas. Estas razões têm reforçado a sua invisibilidade, constituindo-se como os principais obstáculos na possibilidade de os terreiros se tornarem ativos no diálogo com o estado.

Apesar das vulnerabilidades e da posição de subalternidade, os terreiros são espaços de resistência privilegiados. Durante vários séculos a sua identidade foi uma identidade de resistência (Castells, 2003), de ação coletiva, permitindo a construção de comunidades fortes pelo reforço da sua identidade por referência a aspectos históricos, geográficos ou culturais. Hoje, a ação política dos terreiros, procura recodificar a identidade de resistência numa identidade de projeto (Fonseca, 2003).

Tratam-se, de redes horizontais de solidariedade, onde a ajuda prestada realiza-se entre pares semelhantes na sua condição de subalternidade. Quer isto dizer, que a solidariedade se verifica entre grupos igualmente vulneráveis, historicamente marginalizados e excluídos da dimensão de cidadania. Estas redes apenas se tornam possíveis e sobrevivem à situação de precariedade em que se



verificam pela presença de lideranças fortes e dos membros da família-de-santo (Fonseca & Giacomini, 2013).

#### 4.4.

#### **(Re) construindo a identidade das religiões de matrizes africanas e a sua contribuição para a sociedade brasileira**

A Constituição de 1988 apresentou uma nova reconfiguração das relações entre estado e sociedade civil. Se por um lado, esta determina que o estado deve ser o responsável pelo provimento de bens e serviços, de abrangência universal, no tratamento da “questão social”, por outro lado, delega parte dessa responsabilidade à sociedade civil. É neste contexto, de delegação de responsabilidade à sociedade civil que se verifica o surgimento de movimentos sociais que reivindicam maior participação e poder de decisão no desenho e implementação de políticas públicas (Burity, 2007).

Os grupos religiosos minoritários surgem no espaço público, tendo a oportunidade de reconfigurarem a sua imagem pelo “... reconhecimento, valorização ou alianças mais ou menos pragmáticas da incorporação desses atores outrora marginais ao *mainstream* da vida pública” (Burity, 2007, p. 9). A legitimidade da multiplicidade religiosa na esfera pública, dá-se pelo reconhecimento da potencialidade dos grupos religiosos para a mobilização social, implementação de ações de promoção e inclusão da cidadania, e da sua relevância no tratamento da “questão social”. Deste modo, de acordo com Burity (2007):

... a paulatina mudança de abordagem em relação a esta minoria religiosa (extensiva, no bojo do mesmo processo, a outras religiões não cristãs) se caracteriza por uma admissão pragmática, da parte de atores governamentais e não governamentais, quanto à contribuição possível ou empiricamente identificada da vivência religiosa ou da atuação de organizações religiosas no agenciamento de soluções ou “saídas” para os graves problemas sociais característicos da sociedade brasileira... (p. 9).

É no âmbito das políticas sociais que se darão os movimentos de aproximação e afastamento entre o estado e as religiões. Segundo Souza (2006):

Apesar da aceitação de várias teses do “novo gerenciamento público” e da experimentação de delegação de poder para grupos sociais comunitários e/ou que representam grupos de interesse, os governos continuam tomando decisões sobre situações-problema e desenhando políticas para enfrentá-las, mesmo que delegando parte de sua responsabilidade, principalmente a de implementação, para outras instâncias, inclusive não governamentais (p. 36).

Como vem sendo discutido ao longo deste trabalho, a presença das religiões de matrizes africanas no espaço público tem se dado entre avanços e retrocessos, entre o ocultamento e a visibilidade. As lutas destas religiões têm se dado ao longo do tempo em várias frentes: 1) pelo reconhecimento da liberdade religiosa; 2) contra a intolerância religiosa, e 3) contra o racismo e a discriminação socioeconômica, que embora estejam circunscritos na Carta Magna como direitos, devido às relações de poder assimétricas presentes na sociedade brasileira, têm sido pouco reconhecidos na vivência cotidiana destes grupos religiosos. Contudo, as casas de religiões de matrizes africanas vêm desempenhando um papel crucial no âmbito do combate à fome.

Como ilustrado pelas pesquisas de mapeamento de terreiros, aqui discutidas, o combate à fome, bem como outras ações sociais que os terreiros desenvolvem em benefício das comunidades onde se localizam, têm sido realizadas com poucos recursos, estando esta realização dependente dos recursos econômicos da família-de-santo e das redes horizontais de solidariedade que as casas estabelecem entre si. A necessidade de combater a fome, apresenta-se como um problema social ainda presente na sociedade brasileira demandando ações estruturais implementadas a longo prazo:

O problema da fome ainda se coloca, pois grande parte das pessoas não tem trabalho e sem ele não conseguem ter renda. Ainda há muitas pessoas a viver de benefícios sociais que por mais que sejam uma ajuda, são quantias extremamente limitadas através das quais não conseguem fazer face a todas as despesas (Mãe Lucinha, 02/2014).

É a partir da compreensão da importância das suas ações sociais no atendimento às necessidades básicas da população, que os terreiros apresentam-se enquanto “sujeito político”, de natureza coletiva nas suas demandas, fazendo-se representar no espaço público como um interlocutor ativo com o estado (Fonseca & Giacomini, 2013, p. 64). Para tal, a questão da institucionalização formal dos terreiros, entendida aqui pela necessidade de legalização, se torna essencial. A legalização dos terreiros constitui-se como condição necessária para o pedido de registro como entidade de Assistência Social junto ao Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS) para que as casas de religiões de matrizes africanas possam ter acesso aos benefícios das políticas públicas de cunho social, regulamentadas pelo presente conselho:

Art. 9º. O funcionamento das entidades e organizações de assistência social depende de prévia inscrição no respectivo Conselho Municipal de Assistência Social (...)

3º. A inscrição da entidade (...) é condição essencial para o encaminhamento de pedido de registro e de certificado de entidade beneficente da assistência social junto ao Conselho nacional de Assistência Social... (Loas, 2007, p. 10-11).

A possibilidade de distribuir cestas básicas e/ou o Cheque Cidadão, em suma, o combate à fome, foi determinante para a construção de uma agenda política das religiões de matrizes africanas, tornando-as um interlocutor ativo com o estado na chamada de atenção para as suas demandas singulares enquanto religião e do segmento populacional que representam. O reconhecimento legal permitiu a inserção das casas em espaços de diálogo com entidades governamentais:

A reabilitação das igrejas se dá, portanto, num cenário em que estas são associadas às ideias de uma sociedade civil proativa, enraizada no local, disposta a celebrar parcerias com o estado nas políticas públicas e são associadas a uma capilaridade social que ativa ou participa da formação de redes sociais, bem como são possuidoras de um “capital moral” que lhes confere credibilidade e respeito por parte das populações alcançadas pelas políticas governamentais (Burity, 2007, p. 22).

Neste sentido, a Casa do Perdão vem participando ativamente na CONAB; no Fórum Nacional de Direitos Humanos; na vara de execuções penais; na Conferência Nacional de Direitos Humanos e Conferência para a igualdade racial. De acordo com a Mãe Flávia (01/2014):

As redes têm sido estabelecidas a partir da minha participação política, principalmente em defesa da liberdade religiosa e na emancipação das casas de religião de matrizes africanas, tanto da Umbanda como do Candomblé. Isto tem permitido a visibilidade política para o trabalho social que vem sendo realizado pelas várias casas de matrizes africanas, bem como a necessidade de respeitar esta religião que por décadas vem sendo negligenciada e alvo de contínuos preconceitos. Infelizmente, ainda há muitas casas que não têm consciência dos seus direitos e dos benefícios que podem ter a partir da sua participação pública. Essa falta de consciência deve-se por um lado à escassez de informação que circula entre os integrantes dos terreiros e pelo medo que estes sentem, pois durante muito tempo, foram alvo de contínuos preconceitos e por isso preferem continuar no seu isolamento como forma de defesa e proteção contra o preconceito. (Mãe Flávia, 01/2014)

Esta interlocução permite que velhos e novos temas referentes a problemáticas com que cotidianamente as casas de religiões de matrizes africanas lidam sejam colocadas e discutidas na busca de soluções possíveis e criativas para as mesmas:

A crescente visibilidade pública das religiões provém de um esforço mobilizativo destas (que chamamos de dimensão assertiva) no sentido de ocupar espaços em que reivindicam legitimidade social e atendimento de demandas particulares (Burity, 2007, p. 22).

Neste sentido, e segundo as mães de santo da Casa do Perdão a questão da fome, do preconceito racial e da violência, devem ser assuntos debatidos no espaço público entre instituições governamentais e a sociedade civil, devendo ser alvo prioritário de intervenção:

Outros problemas, que vem se agravando nos últimos tempos nas comunidades é a violência, consequência do tráfico e da ação policial. É uma violência muito excessiva, da parte dos policiais que não tratam bem e nem respeitam os moradores. É uma situação complicada porque os moradores têm de lidar com dois tipos de violência a do tráfico que esteve sempre presente e, agora com a violência policial (Mãe Lucinha, 01/2014).

Eu sou conhecida pelo meu papel de liderança pela liberdade religiosa. As pessoas associam o meu nome a essa luta, a essa causa. Hoje, como mãe a minha grande preocupação se prende com o futuro das gerações negras do país: a que podem ter elas acesso? O preconceito socioeconômico é um preconceito racial, pois a grande maioria da população pobre da nossa sociedade é negra. Por isso há um grande preconceito racial relativo ao negro. Mas isso tem de ser revertido e a única forma possível para isso acontecer é através da educação. Isso pressupõe (...) maior investimento público em escolas públicas. A própria luta pela liberdade religiosa com respeito às casas de matriz africana pressupõe a erradicação do preconceito racial. É esse, o principal tema na agenda política da Casa do Perdão (Mãe Flávia, 01/2014).

Esta preocupação, demonstrada pela liderança principal da Casa do Perdão, pode ser confirmada pelo último censo do IBGE (2010). No Brasil, consideram-se pobres todos aqueles que tenham uma renda mensal *per capita* inferior a 70 reais/mês, sendo esta a linha de pobreza extrema adotada pelas Nações Unidas (1,25 dólares/dia). Partindo desta definição e tendo em conta os dados do censo, das cerca de seis milhões de pessoas que vivem no estado do Rio de Janeiro, 2,8% da população (178 milhões) encontra-se em situação de extrema pobreza, ou seja, com renda inferior a 70 reais/mês. Desses, aproximadamente 66% são negros, enquanto 33% são brancos.

A questão que se nos apresenta como mais ambígua prende-se com o entendimento que devemos dar ao trabalho social que as casas de religiões de matrizes africanas têm desenvolvido principalmente no combate à fome. Burity (2007) ao discutir sobre o ativismo religioso coloca em evidência que tradicionalmente, principalmente na década de 1990, com a emergência de vários grupos religiosos na esfera pública, o trabalho religioso tem sido classificado como filantrópico, na medida em que é entendido como despolitizado. A filantropia tem sido alvo de análise por parte do Serviço Social, sendo fortemente criticada pelo seu reduzido potencial transformador da sociedade. Deste modo, e de acordo com o autor, a filantropia é substituída pelo conceito de caridade, estando este estritamente relacionado com o fazer religioso:

A caridade voltou a ter um papel em contextos nos quais o desinvestimento estatal nas políticas sociais e a gravidade das desigualdades sociais e da pobreza não permitiram mais a oposição entre filantropia (imediata) e ação estrutural/transformadora (de longo prazo) (Burity, 2007, p. 24).

Na disciplina do Serviço Social, o conceito de caridade ainda é muito usado para classificar o trabalho social realizado pelas religiões, principalmente no que respeita às ações de combate à fome que são vistas como assistencialistas:

Muitas vezes o Serviço Social olha para a distribuição de cestas ou à realização de cursos para pessoas carentes, como um favor que estamos fazendo a essas pessoas e não como uma questão de viabilização de direitos. O Serviço Social, até pela história da sua formação, deve fornecer instrumentos que permitam o caminho de emancipação das pessoas da sua situação de precariedade e que estas se possam constituir enquanto sujeitos de direito. Se as pessoas não têm o que comer o que elas poderão fazer? O Direito Humano a uma Alimentação Adequada é um bem mínimo, primordial para que os sujeitos se possam constituir enquanto cidadãos. As pessoas não vêm isso como um direito primordial, olham a distribuição de cestas de alimentos com visão crítica, mas a verdade é que o Brasil é um país enorme com diferenças gritantes que muitas vezes as pessoas desconhecem. Podem ler, mas não vivem no dia-a-dia essa realidade e a Zona Oeste [do município do Rio de Janeiro] tem muito pouca visibilidade nos meios de comunicação (Mãe Lucinha, 02/2014).

Consideramos, que mais do que caridade, o trabalho social realizado pelas casas de religiões de matrizes africanas compreende um *ethos*, cujo *cuidado* é a sua força constitutiva. O *cuidado* surge-nos como o interlocutor entre um *ethos* preservado historicamente pelas casas de religiões de matrizes africanas e o exercício da profissão do Assistente Social, que no seu horizonte de intervenção pressupõe a construção de um “projeto societário emancipador”,

A profissão do Assistente Social surgiu a partir dos intensos conflitos entre classes que tinham interesses e posições, na hierarquia social, distintos. A sua emergência enquanto profissão não foi uma evolução da caridade. Quando entendemos esta diferença, estamos prontos a compreender que se vivemos numa sociedade capitalista as desigualdades vão necessariamente acontecer. No entanto, não tenho uma visão negativa, pois vejo que através da nossa contribuição podemos construir novas possibilidades e, elas existem. É necessário acima de tudo ter uma visão crítica e trabalhar para a mudança, é isso que está se construindo na Casa do Perdão (Mãe Lucinha, 02/2014).

O conceito epistemológico do *cuidado* é entendido aqui num duplo sentido. Na perspectiva do atendimento ao outro, onde valores humanos como o respeito, acolhimento, disponibilidade e atenção se tornam mediadores da relação entre o profissional Assistente Social e o sujeito atendido, tendo em conta que,

mais do que um usuário potencial de alguma política pública, é um ser humano que necessita ser compreendido na sua concretude:

Quando se trabalha com pessoas carenciadas e pobres é preciso ser muito paciente e tolerante e isso só se consegue pela bondade e pela humildade. Quando uma pessoa é diariamente invisível aos outros como ser humano, quando encontra um espaço onde lhe dão atenção, essas pessoas querem ter mais atenção devido à sua enorme carência (Mãe Flávia, 01/2014).

Privilegiamos o contato com as famílias que atendemos e as novas famílias que nos procuram para pedir ajuda. Como a Casa do Perdão está localizada em zonas de grande vulnerabilidade e carência social, poucos são os serviços que chegam até a estas pessoas, para além do acesso limitado à informação, principalmente daquela relacionada com o conhecimento dos direitos. Os serviços não chegam até aos moradores e os moradores não conseguem se deslocar onde os serviços se encontram. Por exemplo, o CRAS mais perto que existe fica em Campo Grande e apesar de não ser uma grande distância, para muitos dos moradores é impossível deslocarem-se até lá. A grande vantagem em se ter um Assistente Social é que este detém o conhecimento dos serviços e dos direitos, podendo reencaminhar as pessoas para os serviços adequados que respondam às suas necessidades. A sua presença não muda a situação de vulnerabilidade dos moradores, no entanto, o diálogo e a busca de soluções conjuntas podem contribuir para a construção de respostas adequadas para os seus problemas (desemprego, fome, violência doméstica e crianças abusadas) (Mãe Lucinha, 02/2014).

Deste modo, a relação do Assistente Social com o sujeito que atende deverá dar-se num processo contínuo de troca:

O cuidado exige uma interdependência entre quem cuida e quem é cuidado, pois a relação humana do cuidar fundamenta-se na troca, na comunicação e na contribuição mútua que se estabelece entre o profissional ou o técnico e o público atendido (Agich apud Faleiros, 2013, p. 88).

De acordo com a perspectiva crítica, o *cuidado* converge com o projeto ético político do Serviço Social, apontando para a força transformadora da sua ação, em direção a uma sociedade mais justa e orientada para a defesa e proteção da dignidade humana. Nesta perspectiva, as religiões de matrizes africanas vêm diversificando as ações sociais que realizam, no sentido, de se adaptarem melhor às demandas e necessidades das populações que atendem:

Nós estamos na Garobinha há oito anos. Inicialmente a Casa do Perdão apenas realizava cultos litúrgicos, mantendo na Vila Vintém a associação Brasil Responsável, para continuar o trabalho social de distribuição de cestas de alimentos, que desde então amparava aquela comunidade no combate à fome. Neste momento, a Casa do Perdão tem instrumentos de trabalho para diversificar as suas ações, não só porque tem recursos financeiros para realizar essas ações, como também, tem profissionais competentes envolvidos. Com o projeto desenvolvido em cooperação com a Petrobrás, há muitas pessoas que vêm participar dos cursos que estamos oferecendo. Contudo, o nosso suporte não se limita aos cursos oferecidos, pois o intuito é que as pessoas que nos procuram possam contar conosco para outras questões que tenham nas suas vidas. A partir das entrevistas, visitas domiciliares, contato com as pessoas poderemos traçar um perfil mais detalhado das famílias e dos seus problemas. Um mapeamento local revela-se um instrumento necessário e privilegiado de conhecimento da realidade socioeconômica local. Claro que poderão ocorrer conflitos entre aquilo que a comunidade entende como uma carência e a visão do técnico sobre a questão, por isso é que temos de trabalhar em parceria (Mãe Lucinha, 02/2014).

Tendo em conta a estigmatização que as casas de religiões de matrizes africanas ainda continuam a ser alvo, o projeto de emancipação social, deverá compreender, como uma das suas metas, a superação de preconceitos e estigmas relacionados a estas religiões:

Penso que também poderemos desempenhar um papel importante na diminuição do preconceito em relação às religiões de matrizes africanas, pela construção de uma percepção mais positiva, não só em relação à religião, mas também, a outros temas a ela relacionados, como o racismo e a necessidade de valorização da cultura africana no nosso país. A luta contra o preconceito não se deve dar apenas em relação aos que estão fora, mas também em relação aqueles com quem trabalhamos cotidianamente. Pois muitas vezes, o preconceito interfere no atendimento aos beneficiários pelo Assistente Social, pois apresentam resistência à realização do nosso trabalho, não aceitando a ajuda ou por dizerem mal. Já tivemos aqui uma situação desse gênero, quando a mulher do pastor evangélico foi contemplada com uma cesta básica, depois de aceitá-la queria devolver porque esta tinha sido entregue por um terreiro. Tivemos de lhe explicar que os alimentos não estavam relacionados com crenças pessoais e se ela tinha recebido uma cesta era devido à sua condição de vulnerabilidade. Se ela não queria ficar com os alimentos, nós não podíamos aceitar a cesta de volta, ela que desse a outra pessoa. Depois da conversa e das nossas explicações ficou mais calma e esclarecida. Tem de se ampliar a visão (Mãe Lucinha, 02/2014).



## 5

### Considerações finais

Ao refletirmos sobre os processos de construção da identidade das religiões de matrizes africanas, temos necessariamente de compreender que a sua construção se deu num contexto histórico colonial que pressupunha uma política de identidade absoluta em detrimento à diversidade cultural (Santos, 2007). Os processos de resistência, na conservação das raízes africanas ancestrais, permitiu que estas religiões sobrevivessem até aos nossos dias, fazendo-se presente em todo o território nacional brasileiro:

A Umbanda é praticada em todo o solo nacional, como religião brasileira, e traz em seu bojo, as diferentes ritualísticas da cultura local, de acordo com a região do país, em que ela esteja sendo praticada. Este processo de ter uma religião multicultural, ao contrário do que muitos podem crer, enriquece muito mais a nossa religiosidade. É prova disso o quanto a Umbanda é uma tradição religiosa puramente brasileira (Mãe Flávia, 02/2014).

A emergência das religiões de matrizes africanas no espaço público tem contribuído para o reconhecimento da “pluralidade humana”, sendo esta compreendida numa dialética entre a igualdade e a diferença. De acordo com o pensamento de Arendt (2001):

... Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para fazer entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (Arendt, 2001, p. 188)

O espaço público surge neste contexto como um lugar privilegiado, onde a “pluralidade humana” se faz representar, podendo ser ouvida e vista por todos (Arendt, 2001). O surgimento das religiões de matrizes africanas nos espaços públicos representa a quebra do silêncio a que estiveram sujeitas ao longo da

história de colonização e que ainda continuam a ser sujeitas. Não só pela persistente presença de uma herança epistemológica que considera estas religiões inferiores, como também, a crescente competitividade religiosa por fiéis nos espaços públicos, evidenciando a relação assimétrica de poder das diferentes religiões:

A crescente ocupação não seria problema se o seu planejado processo de expansão não atacasse de forma intolerante e preconceituosa outras tradições religiosas existentes no país, principalmente as tradições brasileiras e afro-brasileiras. O fenômeno de dominação dogmática é de tal forma que hoje se assiste à evangelização de aldeias e de quilombos (Mãe Flávia, 01/2014).

A compreensão da multiculturalidade pressupõe a integração da heterogeneidade cultural, étnica e geográfica na construção de uma identidade nacional. Neste sentido, todos aqueles que foram historicamente oprimidos e subalternizados como os povos escravizados, populações nativas e gerações de migrantes, sejam incluídos na construção de um projeto nacional. Mais do que a sua inserção pretende-se uma mudança política e intelectual em relação a estes atores, pela incorporação das suas demandas na esfera pública:

Tal reconhecimento se expressaria sob a forma de uma diferenciação da identidade nacional para evidenciar a pluralidade de “fontes” que a constituíram; valorização de tal pluralidade como trunfo para a convivência atual de diferenças cada vez mais marcadas; ações de reparação contra injustiças históricas; e a definição de marcos legais e institucionais para assegurar a representação ou mesmo a (re) organização autônoma dos grupos assim reconhecidos - antigos e novos ou redivivos- bem como o atendimento das necessidades materiais de tais segmentos sociais (Burity, 2007, p. 13-14).

As recentes pesquisas de mapeamento de terreiros que têm sido realizadas na academia em parceria com o povo-de-santo, evidenciam a necessidade deste povo conhecer a sua própria história, como também de se dar a conhecer à sociedade brasileira:

Dar a conhecer a religião de matriz africana –Umbanda– como religião nativa do Brasil, para que as pessoas possam conhecer as suas práticas e cultos e assim diminuam o preconceito. O preconceito muitas vezes vem do profundo desconhecimento que as pessoas têm sobre a religião africana. Esta discussão

deve ser mais frequente no espaço público e nos meios de comunicação, para que as pessoas se tornem mais familiarizadas com a religião (Mãe Lucinha, 02/2014).

Estas pesquisas quer tenham sido propostas pelo próprio povo de santo (Fonseca & Giacomini, 2013) ou uma iniciativa de órgãos governamentais (MDS, 2011) apontam para a necessidade de construir políticas específicas que atendam às suas necessidades concretas:

Pesquisadores e ativistas sublinham o mérito das abordagens participativas no fortalecimento de valores democráticos, independente de seus resultados específicos (Checkoway, 1995; Lowry *et al.*, 1997). A participação ajuda a resolver problemas à medida que abre novos caminhos para os cidadãos levantarem questões. Isto inclui a capacitação, a mudança de relações com os que estão no poder e a promoção de aprendizado, trazendo novas informações e perspectivas. O mapeamento participativo com base nas comunidades é visto como extensão lógica do repertório de estratégias de capacitação para o fortalecimento das comunidades locais (Acserald, 2008, p. 71-72).

A discussão sobre velhas questões como a intolerância religiosa, questão racial, a integração dos negros na sociedade brasileira e a luta pela liberdade religiosa se mesclam com novas questões relacionadas aos direitos humanos, o combate à fome, a igualdade de gênero, proteção das crianças, entre outras temáticas, permitindo que gradualmente as religiões de matrizes africanas ocupem espaços antes considerados impossíveis de alcançar. Fóruns, comissões e conselhos são alguns espaços abertos à participação da sociedade civil em assuntos públicos, onde outras religiões já se fazem representar (Modood, 1998).

A participação das religiões africanas tem-se feito progressivamente e ainda de forma pouco representativa, uma vez que, parte considerável deste segmento religioso ainda se mantém oculto e invisível, desconhecendo os seus direitos enquanto entidade religiosa. Como bem se expressa nas palavras da Mãe Lucinha (02/2014):

O mapeamento de terreiros foi um trabalho importante, mas o número real de casas que existem no Estado do Rio de Janeiro é muito maior do que o descrito, devido ao preconceito e as casas ficarem muito longe geograficamente, parte considerável delas não foram incluídas na pesquisa. (Mãe Lucinha, 02/2014)

O trabalho social desenvolvido pelos terreiros em situação de extrema pobreza quer pela vulnerabilidade das próprias casas religiosas, quer pelas populações que cotidianamente atendem, compreende uma dimensão histórica e não cristã, precisando ser entendida com recurso a novos aportes conceituais e categorias epistemológicas. Como nos fala Mãe Flávia (01/2014),

Nas comunidades de terreiro das “religiões brasileiras” e “afro-brasileiras”, como também nas comunidades quilombolas e aldeias indígenas, o que se opera é a lógica de solidariedade interna capaz de sanar os conflitos sociais, como a fome através de mecanismos de ajustes sociais intimamente ligados a noções religiosas do bem coletivo: o divino em mim não permite deixar o outro sucumbir... (Mãe Flávia, 01/2014)

Perante a omissão do estado, que se mostra negligente às demandas próprias do povo-de-santo, como também não se apresenta em contextos de extrema pobreza, os terreiros, na tentativa de superar as suas fragilidades e dar resposta às solicitações de ajuda, estabelecem entre si redes horizontais de solidariedade. Estas redes não promovem respostas estruturais aos problemas, mas aliviam momentaneamente as expressões mais graves da pobreza. O que estas redes nos mostram é que há uma lógica interna de um saber fazer, onde o outro não pode ser negligenciado e descuidado. Seja qual for a sua demanda, espiritual ou material, é da responsabilidade moral do terreiro cuidar. O que nos aponta para a presença de um *ethos* que reflete uma forma de agir muito particular da vivência africana em comunidade.

O trabalho social realizado nos terreiros compreende uma vasta diversidade de ações sociais, podendo ir desde a realização dos direitos mais básicos, como o acesso à alimentação, até projetos de educação para a cidadania. Contudo, foi o combate à fome e a necessidade de garantir um Direito Humano a uma Alimentação Adequada que esteve no despertar da consciência das religiões de matrizes africanas para a necessidade da construção de uma agenda política que lhes permitisse a parceria com o estado na implementação de políticas públicas:

O trabalho social que os terreiros desenvolvem hoje é muito maior que o imaginário que as representações governamentais e sociais têm sobre sua importância das “agências sócio-políticas” de potenciais implementadores de políticas públicas (Mãe Flávia, 01/2014).

É neste contexto que os processos de legalização dos terreiros se revelam fundamentais, pois é através da obtenção do CNPJ que estes se podem inscrever junto ao CNAS e ter acesso a benefícios que lhes permitam alargar o seu campo de atuação. Os benefícios da legalização já se fazem sentir ao nível da especialização do trabalho social desenvolvido na Casa do Perdão, que hoje implementam um projeto em parceria com a Petrobrás para a qualificação profissional e geração de renda:

O desemprego é um dos maiores problemas sociais destas comunidades, tendo duas principais consequências, a baixa autoestima das pessoas, que não têm perspectivas de vida nem que esta possa vir a ser melhor e, a total ausência de renda, não tendo muitas vezes dinheiro nem sequer para pagar os seus próprios alugueis. Queremos com este projeto fomentar a empregabilidade, dando mais formação profissional às pessoas para que estas tenham mais qualificação para enfrentar o mercado de trabalho e estabelecer parcerias com empresas onde essa mão de obra possa ser alocada. Isto irá permitir não apenas geração de renda para estas pessoas, usuários dos cursos que estamos oferecendo, como também, melhorar a sua autoestima (Mãe Lucinha, 02/2014).

Concordamos com Modood (1998) na perspectiva que mesmo vivendo em sociedades modernas onde a hibridez cultural se faz presente, a pertença religiosa continua a ter um peso significativo na construção das identidades. No Brasil a luta pelo reconhecimento das religiões de matrizes africanas é uma longa história de opressão e subalternidade, contudo e apesar dos avanços e retrocessos, essa construção identitária vem rompendo com os preconceitos e estigmas que tradicionalmente estão a elas associados. Uma identidade que hoje se pretende afirmar com um novo projeto de emancipação, não apenas em relação a este segmento religioso, como também em relação à sociedade em geral:

O processo emancipatório constitui um fenômeno profundo e complexo, de teor tipicamente político, e que supõe concretamente a formação de um tipo de competência, ou seja, de saber fazer-se sujeito histórico capaz de pensar e conduzir o seu destino. Assim, no início está a contestação ou a consciência crítica. Tudo começa com a capacidade de dizer não. Não à condição de massa de

manobra. Não à manipulação imposta pelas elites. Não aos governos clientelistas e corruptos. Não ao estado tutelar e assistencialista. Não à pobreza política e material (Demo, 1995, p. 133).

É neste ponto que consideramos que o Serviço Social poderá ter um papel relevante na reconfiguração do trabalho social desenvolvido pelas religiões de matrizes africanas, fornecendo aportes teóricos e potenciais caminhos que permitam a participação destas religiões no debate público para a construção de um projeto societário comum a todos.

ACSELRAD, H. **Cartografias Sociais e Territórios**, V. I. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008.

AGÊNCIA BRASIL. Para ministra, agressões a religiões de matriz africana chegou a nível insuportável. **Portal EBC Cidadania**, 21 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/cultura/2013/01/para-ministra-agressoes-a-religoes-de-matriz-africana-chegou-a-nivel-insuportavel>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. Praticantes do candomblé e evangélicos se unem contra intolerância religiosa. **Portal EBC Direitos Humanos**, 21 jan. 2014. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-01/praticantes-de-candomble-e-evangelicos-se-unem-contraintolerancia>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

AGRA, W. de M.; NETO, E. P. A.; ALBUQUERQUE, R. da S. De “comunidade solidária” a “bolsa família”: as arrebicadas transformações nas políticas sociais do Brasil. In: **Revista Direito e Desenvolvimento**, v. 4, n. 7, p. 213-236, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://unipe.com.br/periodicos/index.php/direitoedesenvolvimento/article/view/61>>. Acesso em: 15 out. 2013.

AGUIAR, M. A. S. de. **As dimensões do cuidado em uma comunidade afrobrasileira de matriz africana: um terreiro de candomblé da nação Ijexá**. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidade e (Des) Igualdades, Salvador, 2011. Disponível em: <[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307121092\\_ARQUIVO\\_ASDIMENSOESDOCUIDADOEMUMACOMUNIDADEAFROBRASILEIRA.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307121092_ARQUIVO_ASDIMENSOESDOCUIDADOEMUMACOMUNIDADEAFROBRASILEIRA.pdf)>. Acesso em: 18 abr. 2014.

ALKIRE, S. Religion and Development. In: **Oxford Poverty & Human Development Initiative**, 2002. Disponível em: <<http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Alkire-Religion-Devt.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 10ª Ed., 2001.

AZEVEDO, D. C. de.; BURLANDY, L. Política de combate à pobreza no Brasil, concepções e estratégias. In: **Revista Katálýsis**, v. 13, n. 2, p. 201-209, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rk/v13n2/07.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEVERLEY, J. Subalternidad y testimonio: en diálogo con me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú). In: **Revista Nueva Sociedad**, n. 238, p. 102-113, mar./abr. 2012. Disponível em: <[http://www.nuso.org/upload/articulos/3836\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3836_1.pdf)>. Acesso em: 20 abr. 2014.

BOFF, L. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **O significado de Mandela para o futuro ameaçado da humanidade**. Brasil de Fato. Uma visão popular do Brasil e do mundo. 9 dez. 2013. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/26832>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Política Nacional de Assistência Social - PNAS/2004**. Brasília: MDS, 2010.

BURITY, J. A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: **Revista de Estudos da Religião – REVER**, n. 4, p. 1-11, 2001.

\_\_\_\_\_. Religião, política e cultura. In: **Revista de Sociologia da USP**: Tempo Social, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

\_\_\_\_\_. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. In: **Revista Antropológicas**, ano 11, v. 2, n. 18, p. 7-48, 2007. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/viewFile/141/126>>. Acesso em: 30 mar. 2014.

BURLANDY, L. **Comunidade solidária**: engenharia institucional, focalização e parcerias no combate à fome, à pobreza e à desnutrição. Tese de Doutorado: Escola Nacional de Saúde Pública: Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2003.



CAPONI, S. **Da compaixão à Solidariedade**. Uma genealogia da assistência médica. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2000.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não ser como fundamento de ser**. Tese de Doutorado: Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2005.

CARVALHO, J. J. de. **Um espaço público encantado**. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Brasília: Série Antropologia, 1999. Disponível em: <<http://carlosbarros666.files.wordpress.com/2011/03/espac3a7o-encantado.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASANOVA, P. G. Internal colonialism and national development. In: **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 4, 1965.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. v. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

\_\_\_\_\_. **A sociedade em rede**. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL – CFESS. A definição de trabalho social da FITS: Por que revisar? In: **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 108, p. 733-747, out./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.cfess.org.br/arquivos/definicao-trabalho-social-fits-por-que-revisar.pdf>>. Acesso em: 28 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. **Código de ética do/a Assistente Social**: Lei nº 8.662/93 de regulamentação da profissão. 10ª ed. CFESS: Brasília, 2012. Disponível em: <[http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP\\_CFESS-SITE.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf)>. Acesso em: 3 jun. 2014.

CORRÊA, N. F. A cozinha é a base da religião: a colinária ritual do batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Org.). **Antropologia e nutrição**: um diálogo possível. p. 69-85. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

DELLEUSE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. v. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DEMO, P. **Cidadania tutelada e cidadania assistida**. Campinas: Autores Associados, 1995.

FALEIROS, V. de P. Desafios de cuidar em Serviço Social: uma perspectiva crítica. In: **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 16, n. esp., p. 83-91, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rk/v16nspe/06.pdf>>. Acesso em: 18 abr. 2014.

FAO. **The State Of Food Insecurity In The World. The Multiple Dimensions Of Food Security**. Rome: FAO, 2013. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/018/i3434e/i3434e.pdf>>. Acesso em: 9 jan. 2014.

FONSECA, D. P. R. da; GIACOMINI, S. M. **Presença do axé**. Mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas; PUC-Rio, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FRASER, N. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". In: **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

\_\_\_\_\_. Igualdade, identidade e justiça social. In: **Le Monde Diplomatique**, 1 jun. 2012. Disponível em: <<https://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1199>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

GELEDÉS. **Justiça Federal define que cultos afro-brasileiros, como a umbanda e candomblé, não são religião**. Jornal Geledés, 16 mai. 2014. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/justica-federal-define-que-cultos-afro-brasileiros-como-umbanda-e-candomble-nao-sao-religiao/>>. Acesso em: 16 mai. 2014.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: **Revista Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872008000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005)>. Acesso em: 20 abr. 2014.

GOFFMAN, E. **Estigma**, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES-SILVA, V. da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

GRAMSCI, A. **Cadernos de Cárcere**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.

HALL, S. The question of cultural identity. In: HALL, S; MCGREW, T. (Orgs.) **Modernity And Its Futures**. Oxford: Polity Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HEIDEGGER, M. **Pensamento humano**: ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1989.

IAMAMOTO, M.; CARVALHO, R. de. **Relações sociais e serviço social no Brasil**. 15ª ed. São Paulo: Cortez, 2003.

IBGE. Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. In: **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 2010. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/default\\_caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm). Acesso em: 4 jun. 2014.

IVO, A. B. L. **Viver por um fio**: pobreza e política social. São Paulo: Annablume, 2008.

KIGONGO, J. K. The relevance of african ethics to contemporary african society. Ugandan philosophical studies III. In: **Cultural Heritage and Contemporary Change**, series II, v. 8. USA: The Council for Research in Values and Philosophy, 2009.

KUNG, H. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

LOAS. **Lei Orgânica da Assistência Social**, nº 6. 214, 26 set. 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6214.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6214.htm). Acesso em: 15 mar. 2014.

LUTZ, D. W. **African Ubuntu Philosophy And Philosophy Of Global Management**. Nairobi: The Catholic University of Eastern Africa, 2008.

MAGALHÃES, R. Enfrentando a pobreza, reconstruindo vínculos sociais: as lições da Ação Cidadania contra a fome, a miséria e pela vida. In: **Cadernos de Saúde Pública**, v. 18, p. 121-137, 2002.

MAIA, J. M. Pensamento brasileiro e teoria social. Notas para uma agenda de pesquisa. In: **Sociedade Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 71, p. 155-196, out. 2009.

MARCON, F.; SILVA, A. F. da.; BEZERRA, D. M.; SILVA, W. S. Mobilidades africanas em Sergipe: discursos e práticas de solidariedade e diferenças. In: **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 6, n. 12, p. 1-22, 2010.

MIGNOLO, W. **Local histories/ global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME – MDS. **Debate sobre segurança alimentar das populações negras mobiliza governo e sociedade civil**. 27 nov. 2006. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/migracao/noticias/debate-sobre-seguranca-alimentar-das-populacoes-negras-mobiliza-governo-e-sociedade-civil>. Acesso em: 25 out. 2013.

\_\_\_\_\_. **Alimento: direito sagrado**. Pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília: MDS, 2011.

MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS EXTERIORES - MNE. **Discursos selecionados do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva**. Fundação Alexandre Gusmão: Brasília, 2008.

MODOOD, T. Anti–Essentialism, Multiculturalismo And The Recognition Of Religious Groups. In: **The Journal of Political Philosophy**, v. 6, n. 4, p. 378-399, 1998.

MONTAÑO, C. **A natureza do serviço social: um ensaio sobre a sua gênese, a “especificidade” e sua reprodução**. São Paulo: Cortez, 2007.

MOUFFE, C. **Dimensions Of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**. Londres: Verso, 1992.

\_\_\_\_\_. **The Return Of The Political**. London: Verso, 1993.

MULHOLAND, C.; PIRES, T. **Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana**. Rio de Janeiro: Superdir/Puc-Rio, 2012.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NARAYAN, D.; PATEL, R.; SCHAFFT, K.; RADEMACHER, A.; KOCH-SCHULTE, S. **Voices Of The Poor**. Can Anyone Hear Us? New York: Oxford University Press for the World Bank, 2000.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. A. S. Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil. In: **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 9 (27), p. 923-944, dez. 2010.

NETTO, J. P. **Capitalismo monopolista e serviço social**. São Paulo: Cortez, 1992.

\_\_\_\_\_. A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea. In: **Capacitação em Serviço Social e Política Social**. Módulo I: Crise contemporânea, questão social e Serviço Social. Brasília: CEAD, p. 91-110, 1999.

NEVES, R. C. A perspectiva pós-colonial de António Gramsci: os subalternos. In: **Revista Babilônia**, n. 8/9, p. 59-64, 2010.

NUNES, J. A. Com mal ou com bem, aos teus te atém: as solidariedades primárias e os limites da sociedade-providência. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 42, mai. 1995. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/11592/1/As%20solidariedades%20prim%C3%A1rias%20e%20os%20limites%20da%20Sociedade-Provid%C3%A2ncia.pdf>>. Acesso em: 5 mai. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. **Declaração universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <[http://unicrio.org.br/img/DeclU\\_D\\_HumanosVersoInternet.pdf](http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf)>. Acesso em: 10 set. 2013.

PAUTASSI, L. Educación, cuidado y derechos. Propuestas de políticas públicas. In: **Revista Ser Social**, Brasília, v. 13, n. 29, p. 10-34, jul./dez. 2011.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **8 objetivos para 2015**. 2002. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/ODM.aspx>>. Acesso em: 19 ago. 2013.

POR DENTRO DE ÁFRICA. Ondjaki “**A África tem uma força cultural gigantesca. Espero que possamos deixá-la acontecer**”. 2 out. 2013. Disponível em: <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/o-continente-africano-tem-uma-forca-cultural-gigantesca-espero-que-possamos-deixa-la-acontecer-diz-ondjaki>>. Acesso em: 18 abr. 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RAMOSE, M. B. **African philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books Publishers, 1999.

RIESEBRODT, M. **Secularization And The Global Resurgence Of Religion**. Comparative Social Analysis Workshop University of California, Los Angeles, mar. 2000. Disponível em: <<http://www.svabhinava.org/friends/MartinRiesebrodt/SecularismReligion-frame.php>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

ROBLES, L. A. H. **La sociedad del abandono**: ensayo sobre la vigilancia anticipada em las sociedades contemporâneas. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua, 2010.

ROCHA, J. G. A intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro. In: **Revista África e Africanidades**, n. 14/15, p. 1-20, ago./nov. 2011.

SALES, C. A. O ser-no-mundo e o cuidado humano: concepções heideggerianas. In: **Revista Enfermagem**, UERJ, v. 16, n. 4, p. 563-568, out./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.facenf.uerj.br/v16n4/v16n4a18.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2014.

SANTOS, B. de S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SAWAIA, B. B. O sofrimento ético-político como categoria de análise dialética exclusão/inclusão. In: Sawaia, B. B. (Orgs.). **As artimanhas da exclusão**, p. 97-118. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

SILVA, J. R. H. Intolerância religiosa e direitos humanos. In: SANTOS, I dos; FILHO, A. E. (Orgs.). **Intolerância religiosa x democracia**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, T. C. Determinantes globais e locais na emergência de solidariedades locais: o caso do sector informal nas áreas periurbanas da cidade de Maputo. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 75-89, out. 2002. Disponível em: <<http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/63/RCCS63-075-090-Teresa%20Cruz%20Silva.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2014.

SIMIONATTO, I. Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana. In: **Revista Katálisis**, v. 12, n. 1, p. 41-49, jan./jun. 2009.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. In: **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 16, p. 20-45, jul./dez. 2006.

SOUZA, J. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SOUZA, L. M. **O diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SPOSATI, A. de. O.; BONETTI, D. A.; YASBEK, M. C.; FALCÃO, M. do. C. B. de. C. **Assistência na trajetória das políticas sociais brasileiras**. Uma questão em análise. 6ª Ed. São Paulo: Cortez, 1985.

STAVENHAGEN, R. Classes, colonialism and acculturation. In: **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 7, 1965.

TELLES, V. S. **Direitos sociais. Afinal do que se trata?** Belo Horizonte: UFMG, 2006.

WORLD FOOD PROGRAMME – WFP. **WTP staff worldwide join South Africa in Mourning passing of president Nelson Mandela**. Notícias, 6 Dezembro 2013. Disponível em: <<http://www.wfp.org/news/news-release/world-food-programme-staff-worldwide-join-south-africa-mourning-passing-president>>. Acesso em: 20 jan. 2014.



## **7**

### **Anexos**

#### **7.1.**

##### **Guião da Entrevista**

Eixos orientadores das entrevistas realizadas:

1. Como nasce a Casa do Perdão?
2. Que trabalho social tem vindo a ser desenvolvido?
3. Como se tem dado o combate à fome?
4. Qual a importância do processo de legalização para a Casa do Perdão?  
Que vantagens trouxe?
5. Como se dá a relação entre a Casa do Perdão e o Estado?
6. Quais os pontos da agenda política da Casa do Perdão?
7. Qual o papel a ser desempenhado pelo assistente social no processo de reconhecimento e do trabalho social desenvolvido nos terreiros?

**7.2.**  
**Lei 11.645/2008**



**Presidência da República**  
**Casa Civil**  
**Subchefia para Assuntos Jurídicos**

**LEI Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008.**

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

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

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

## 7.3.

## Decreto 6.040/2007



**Presidência da República**  
**Casa Civil**  
**Subchefia para Assuntos Jurídicos**

**DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007.**

Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição,

**DECRETA:**

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, na forma do Anexo a este Decreto.

Art. 2º Compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, coordenar a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da

Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 7 de fevereiro de 2007; 186º da Independência e 119º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

**7.4.**  
**Decreto 7.272/2010**



**Presidência da República**  
**Casa Civil**  
**Subchefia para Assuntos Jurídicos**

**DECRETO Nº 7.272, DE 25 DE AGOSTO DE 2010.**

Regulamenta a Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, que cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - SISAN com vistas a assegurar o direito humano à alimentação adequada, institui a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - PNSAN, estabelece os parâmetros para a elaboração do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, e dá outras providências.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea “a”, e tendo em vista o disposto no art. 6º, ambos da Constituição, e no art. 2º da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006,

**DECRETA:**

**CAPÍTULO I**

**DAS DISPOSIÇÕES PRELIMINARES**

Art. 1º Este Decreto define as diretrizes e objetivos da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - PNSAN, dispõe sobre a sua gestão, mecanismos de financiamento, monitoramento e avaliação, no âmbito do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - SISAN, e estabelece os parâmetros para a elaboração do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional.

## CAPÍTULO II

### DOS OBJETIVOS E DIRETRIZES DA POLÍTICA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Art. 2º Fica instituída a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - PNSAN, com o objetivo geral de promover a segurança alimentar e nutricional, na forma do art. 3º da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, bem como assegurar o direito humano à alimentação adequada em todo território nacional.

Art. 3º A PNSAN tem como base as seguintes diretrizes, que orientarão a elaboração do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:

I - promoção do acesso universal à alimentação adequada e saudável, com prioridade para as famílias e pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional;

II - promoção do abastecimento e estruturação de sistemas sustentáveis e descentralizados, de base agroecológica, de produção, extração, processamento e distribuição de alimentos;

III - instituição de processos permanentes de educação alimentar e nutricional, pesquisa e formação nas áreas de segurança alimentar e nutricional e do direito humano à alimentação adequada;

IV - promoção, universalização e coordenação das ações de segurança alimentar e nutricional voltadas para quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais de que trata o art. 3º, inciso I, do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, povos indígenas e assentados da reforma agrária;

V - fortalecimento das ações de alimentação e nutrição em todos os níveis da atenção à saúde, de modo articulado às demais ações de segurança alimentar e nutricional;

VI - promoção do acesso universal à água de qualidade e em quantidade suficiente, com prioridade para as famílias em situação de insegurança hídrica e para a produção de alimentos da agricultura familiar e da pesca e aquicultura;

VII - apoio a iniciativas de promoção da soberania alimentar, segurança alimentar e nutricional e do direito humano à alimentação adequada em âmbito internacional e a negociações internacionais baseadas nos princípios e diretrizes da Lei nº 11.346, de 2006; e

VIII - monitoramento da realização do direito humano à alimentação adequada.

Art. 4º Constituem objetivos específicos da PNSAN:

I - identificar, analisar, divulgar e atuar sobre os fatores condicionantes da insegurança alimentar e nutricional no Brasil;

II - articular programas e ações de diversos setores que respeitem, protejam, promovam e provejam o direito humano à alimentação adequada, observando as diversidades social, cultural, ambiental, étnico-racial, a equidade de gênero e a orientação sexual, bem como disponibilizar instrumentos para sua exigibilidade;

III - promover sistemas sustentáveis de base agroecológica, de produção e distribuição de alimentos que respeitem a biodiversidade e fortaleçam a agricultura familiar, os povos indígenas e as comunidades tradicionais e que assegurem o consumo e o acesso à alimentação adequada e saudável, respeitada a diversidade da cultura alimentar nacional; e

IV - incorporar à política de Estado o respeito à soberania alimentar e a garantia do direito humano à alimentação adequada, inclusive o acesso à água, e promovê-los no âmbito das negociações e cooperações internacionais.

Art. 5º A PNSAN deverá contemplar todas as pessoas que vivem no território nacional.

### CAPÍTULO III

#### DA GESTÃO DA POLÍTICA E DO SISTEMA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Art. 6º A PNSAN será implementada pelos órgãos, entidades e instâncias integrantes do SISA, elencadas no art. 11 da Lei nº 11.346, de 2006, de acordo com suas respectivas competências.

Art. 7º Os órgãos, entidades e instâncias integrantes do SISA terão as seguintes atribuições, no que concerne à gestão do Sistema e da PNSAN:

I - Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:

a) indicação ao CONSEA das diretrizes e prioridades da PNSAN e do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; e

b) avaliação da implementação da PNSAN, do Plano e do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional;



II - Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - CONSEA, órgão de assessoramento imediato da Presidência da República, sem prejuízo das competências dispostas no art. 2º do Decreto nº 6.272, de 23 de novembro de 2007:

a) apreciação e acompanhamento da elaboração do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional e manifestação sobre o seu conteúdo final, bem como avaliação da sua implementação e proposição de alterações visando ao seu aprimoramento; e

b) contribuição para a proposição e disponibilização de mecanismos e instrumentos de exigibilidade do direito humano à alimentação adequada e monitorar sua aplicação;

III - Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, sem prejuízo das competências dispostas no art. 1º do Decreto nº 6.273, de 23 de novembro de 2007:

a) instituição e coordenação de fóruns tripartites para a interlocução e pactuação, com representantes das câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional estaduais, municipais e do Distrito Federal, das respectivas políticas e planos de segurança alimentar e nutricional;

b) interlocução e pactuação com os órgãos e entidades do Governo Federal sobre a gestão e a integração dos programas e ações do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; e

c) apresentação de relatórios e informações ao CONSEA, necessários ao acompanhamento e monitoramento do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional;

IV - órgãos e entidades do Poder Executivo Federal responsáveis pela implementação dos programas e ações integrantes do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:

a) participação na Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional com vistas à definição pactuada de suas responsabilidades e mecanismos de participação na PNSAN e no Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional;

b) participação na elaboração, implementação, monitoramento e avaliação do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, nas suas respectivas esferas de atuação;

c) interlocução com os gestores estaduais, distritais e municipais do seu respectivo setor para a implementação da PNSAN e do Plano de Segurança Alimentar e Nutricional;

d) monitoramento e avaliação dos programas e ações de sua competência, bem como o fornecimento de informações à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional e ao CONSEA; e

e) criação, no âmbito de seus programas e ações, de mecanismos e instrumentos de exigibilidade do direito humano à alimentação adequada;

V - órgãos e entidades dos Estados e do Distrito Federal:

a) implantação de câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional, com atribuições similares à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional;

b) instituição e apoio ao funcionamento de conselhos estaduais ou distrital de segurança alimentar e nutricional;

c) elaboração, implementação, monitoramento e avaliação dos respectivos Planos de Segurança Alimentar e Nutricional, com base no disposto neste Decreto e nas diretrizes emanadas das respectivas conferências e conselhos de segurança alimentar e nutricional;

d) interlocução e pactuação com a Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, nos fóruns tripartites, por meio das respectivas câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional, sobre os mecanismos de gestão e de cooperação para implementação integrada dos planos nacional, estaduais, distrital e municipais de segurança alimentar e nutricional;

e) no caso dos Estados, instituição de fóruns bipartites para interlocução e pactuação com representantes das câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional dos municípios sobre os mecanismos de gestão e de implementação dos planos estaduais e municipais de segurança alimentar e nutricional;

f) criação, no âmbito dos programas e ações de segurança alimentar e nutricional, de mecanismos e instrumentos de exigibilidade do direito humano à alimentação adequada; e

g) monitoramento e avaliação dos programas e ações de sua competência, bem como o fornecimento de informações às respectivas câmaras governamentais intersetoriais e aos conselhos de segurança alimentar e nutricional;

VI - órgãos e entidades dos Municípios:

a) implantação de câmara ou instância governamental de articulação intersetorial dos programas e ações de segurança alimentar e nutricional, com atribuições similares à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional;

b) implantação e apoio ao funcionamento de conselhos municipais de segurança alimentar e nutricional ou definição de instância de participação e controle social responsável pela temática;

c) elaboração, implementação, monitoramento e avaliação dos respectivos planos de segurança alimentar e nutricional, com base no disposto neste Decreto e nas diretrizes emanadas das respectivas conferências e dos conselhos de segurança alimentar e nutricional;

d) interlocução e pactuação, nos fóruns bipartites, com as câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional dos seus Estados, sobre os mecanismos de gestão e de cooperação para implementação integrada dos planos nacional, estaduais e municipais de segurança alimentar e nutricional; e

e) monitoramento e avaliação dos programas e ações de sua competência, bem como o fornecimento de informações às respectivas câmaras ou instâncias governamentais de articulação intersetorial e aos conselhos de segurança alimentar e nutricional.

Art. 8º O Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, resultado de pactuação intersetorial, será o principal instrumento de planejamento, gestão e execução da PNSAN.

Parágrafo único. Poderão ser firmados acordos específicos entre os órgãos e entidades do Poder Executivo Federal responsáveis pela implementação dos programas e ações de segurança alimentar e nutricional, com o objetivo de

detalhar atribuições e explicitar as formas de colaboração entre os programas e sistemas setoriais das políticas públicas.

Art. 9º A pactuação federativa da PNSAN e a cooperação entre os entes federados para a sua implementação serão definidas por meio de pactos de gestão pelo direito humano à alimentação adequada.

§ 1º O pacto de gestão referido no **caput** e os outros instrumentos de pactuação federativa serão elaborados conjuntamente pela Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, por representantes das câmaras intersetoriais dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e deverão prever:

I - a formulação compartilhada de estratégias de implementação e integração dos programas e ações contidos nos planos de segurança alimentar e nutricional; e

II - a expansão progressiva dos compromissos e metas, e a qualificação das ações de segurança alimentar e nutricional nas três esferas de governo.

§ 2º A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional deverá realizar reuniões periódicas com representantes de suas congêneres estaduais, distrital e municipais, denominadas fóruns tripartites, visando:

I - a negociação, o estabelecimento e o acompanhamento dos instrumentos de pactuação entre as esferas de governo; e

II - o intercâmbio do Governo Federal com os Estados, Distrito Federal e Municípios para o fortalecimento dos processos de descentralização, regionalização e gestão participativa da política nacional e dos planos de segurança alimentar e nutricional.

§ 3º As câmaras intersetoriais de segurança alimentar e nutricional dos Estados que aderirem ao SISAN deverão realizar reuniões periódicas com representantes dos Municípios, denominadas fóruns bipartites, visando aos objetivos definidos no § 2º.

Art. 10. Os procedimentos necessários para a elaboração dos instrumentos de pactuação, assim como definições quanto à composição e a forma de organização dos fóruns tripartite e bipartites, serão disciplinados pela Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, após consulta ao CONSEA.

CAPÍTULO IV  
DA ADESÃO AO SISTEMA NACIONAL DE SEGURANÇA  
ALIMENTAR E NUTRICIONAL - SISAN

Art. 11. A adesão dos Estados, Distrito Federal e Municípios ao SISAN dar-se-á por meio de termo de adesão, devendo ser respeitados os princípios e diretrizes do Sistema, definidos na Lei nº 11.346, de 2006.

§ 1º A formalização da adesão ao SISAN será efetuada pela Secretaria Executiva da Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional.

§ 2º São requisitos mínimos para a formalização de termo de adesão:

I - a instituição de conselho estadual, distrital ou municipal de segurança alimentar e nutricional, composto por dois terços de representantes da sociedade civil e um terço de representantes governamentais;

II - a instituição de câmara ou instância governamental de gestão intersetorial de segurança alimentar e nutricional; e

III - o compromisso de elaboração do plano estadual, distrital ou municipal de segurança alimentar e nutricional, no prazo de um ano a partir da sua assinatura, observado o disposto no art. 20.

Art. 12. A adesão das entidades privadas sem fins lucrativos ao SISAN dar-se-á por meio de termo de participação, observados os princípios e diretrizes do Sistema.

§ 1º Para aderir ao SISAN as entidades previstas no **caput** deverão:

I - assumir o compromisso de respeitar e promover o direito humano à alimentação adequada;

II - contemplar em seu estatuto objetivos que favoreçam a garantia da segurança alimentar e nutricional;

III - estar legalmente constituída há mais de três anos;

IV - submeter-se ao processo de monitoramento do CONSEA e de seus congêneres nas esferas estadual, distrital e municipal; e

V - atender a outras exigências e critérios estabelecidos pela Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional.

§ 2º As entidades sem fins lucrativos que aderirem ao SISAN poderão atuar na implementação do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, conforme definido no termo de participação.

Art. 13. A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, após consulta ao CONSEA, regulamentará:

I - os procedimentos e o conteúdo dos termos de adesão e dos termos de participação; e

II - os mecanismos de adesão da iniciativa privada com fins lucrativos ao SISAN.

## CAPÍTULO V

### DOS MECANISMOS DE FINANCIAMENTO DA POLÍTICA E DO SISTEMA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL E DE SUAS INSTÂNCIAS DE GESTÃO

Art. 14. O financiamento da PNSAN será de responsabilidade do Poder Executivo Federal, assim como dos Estados, Distrito Federal e Municípios que aderirem ao SISAN, e se dividirá em:

I - dotações orçamentárias de cada ente federado destinadas aos diversos setores que compõem a segurança alimentar e nutricional; e

II - recursos específicos para gestão e manutenção do SISAN, consignados nas respectivas leis orçamentárias anuais.

§ 1º Os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, que aderirem ao SISAN, e o Poder Executivo Federal deverão dotar recursos nos orçamentos dos programas e ações dos diversos setores que compõem a segurança alimentar e nutricional, compatíveis com os compromissos estabelecidos nos planos de segurança alimentar e nutricional e no pacto de gestão pelo direito humano à alimentação adequada.

§ 2º O CONSEA e os conselhos estaduais, distrital e municipais de segurança alimentar e nutricional poderão elaborar proposições aos respectivos orçamentos, a serem enviadas ao respectivo Poder Executivo, previamente à elaboração dos projetos da lei do plano plurianual, da lei de diretrizes orçamentárias e da lei orçamentária anual, propondo, inclusive, as ações prioritárias.

§ 3º A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional e as câmaras governamentais intersetoriais de segurança alimentar e nutricional dos

Estados, Distrito Federal e Municípios, observando as indicações e prioridades apresentadas pelo CONSEA e pelos congêneres nas esferas estadual e municipal, articular-se-ão com os órgãos da sua esfera de gestão para a proposição de dotação e metas para os programas e ações integrantes do respectivo plano de segurança alimentar e nutricional.

Art. 15. A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional discriminará, por meio de resolução, anualmente, as ações orçamentárias prioritárias constantes do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional e proporá:

I - estratégias para adequar a cobertura das ações, sobretudo visando ao atendimento da população mais vulnerável; e

II - a revisão de mecanismos de implementação para a garantia da equidade no acesso da população às ações de segurança alimentar e nutricional.

Art. 16. As entidades privadas sem fins lucrativos que aderirem ao SISAN poderão firmar termos de parceria, contratos e convênios com órgãos e entidades de segurança alimentar e nutricional da União, observado o disposto no art. 2º, inciso II, do Decreto nº 6.170, de 25 de julho de 2007, e na legislação vigente sobre o tema.

## CAPÍTULO VI

### DA PARTICIPAÇÃO SOCIAL NA POLÍTICA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Art. 17. A União e os demais entes federados, que aderirem ao SISAN, deverão assegurar, inclusive com aporte de recursos financeiros, as condições necessárias para a participação social na PNSAN, por meio das conferências, dos conselhos de segurança alimentar e nutricional, ou de instâncias similares de controle social no caso dos Municípios.

§ 1º Para assegurar a participação social, o CONSEA, além de observar o disposto no Decreto nº 6.272, de 2007, e no art. 7º, inciso II, deste Decreto, deverá:

I - observar os critérios de intersetorialidade, organização e mobilização dos movimentos sociais em cada realidade, no que se refere à definição de seus representantes;

II - estabelecer mecanismos de participação da população, especialmente dos grupos incluídos nos programas e ações de segurança alimentar e nutricional, nos conselhos e conferências; e

III - manter articulação permanente com as câmaras intersetoriais e com outros conselhos relativos às ações associadas à PNSAN.

§ 2º Os conselhos de segurança alimentar e nutricional dos Estados, Distrito Federal e Municípios, que aderirem ao SISAN, deverão assumir formato e atribuições similares ao do CONSEA.

§ 3º O CONSEA disciplinará os mecanismos e instrumentos de articulação com os conselhos estaduais, distrital e municipais de segurança alimentar e nutricional.

## CAPÍTULO VII

### DA OPERACIONALIZAÇÃO DA POLÍTICA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Art. 18. A PNSAN será implementada por meio do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, a ser construído intersetorialmente pela Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, com base nas prioridades estabelecidas pelo CONSEA a partir das deliberações da Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional.

Art. 19. O Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional deverá:

I - conter análise da situação nacional de segurança alimentar e nutricional;

II - ser quadrienal e ter vigência correspondente ao plano plurianual;

III - consolidar os programas e ações relacionados às diretrizes designadas no art. 3º e indicar as prioridades, metas e requisitos orçamentários para a sua execução;

IV - explicitar as responsabilidades dos órgãos e entidades da União integrantes do SISAN e os mecanismos de integração e coordenação daquele Sistema com os sistemas setoriais de políticas públicas;

V - incorporar estratégias territoriais e intersetoriais e visões articuladas das demandas das populações, com atenção para as especificidades dos diversos grupos populacionais em situação de vulnerabilidade e de insegurança alimentar e



nutricional, respeitando a diversidade social, cultural, ambiental, étnico-racial e a equidade de gênero; e

VI - definir seus mecanismos de monitoramento e avaliação.

Parágrafo único. O Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional será revisado a cada dois anos, com base nas orientações da Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, nas propostas do CONSEA e no monitoramento da sua execução.

Art. 20. Os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, que aderirem ao SISAN, deverão elaborar planos nas respectivas esferas de governo, com periodicidade coincidente com os respectivos planos plurianuais, e com base nas diretrizes da PNSAN e nas proposições das respectivas conferências.

## CAPÍTULO VIII

### DO MONITORAMENTO E AVALIAÇÃO DA POLÍTICA NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Art. 21. O monitoramento e avaliação da PNSAN será feito por sistema constituído de instrumentos, metodologias e recursos capazes de aferir a realização progressiva do direito humano à alimentação adequada, o grau de implementação daquela Política e o atendimento dos objetivos e metas estabelecidas e pactuadas no Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional.

§ 1º O monitoramento e avaliação da PNSAN deverá contribuir para o fortalecimento dos sistemas de informação existentes nos diversos setores que a compõem e para o desenvolvimento de sistema articulado de informação em todas as esferas de governo.

§ 2º O sistema de monitoramento e avaliação utilizar-se-á de informações e indicadores disponibilizados nos sistemas de informações existentes em todos os setores e esferas de governo.

§ 3º Caberá à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional tornar públicas as informações relativas à segurança alimentar e nutricional da população brasileira.

§ 4º O sistema referido no **caput** terá como princípios a participação social, equidade, transparência, publicidade e facilidade de acesso às informações.

§ 5º O sistema de monitoramento e avaliação deverá organizar, de forma integrada, os indicadores existentes nos diversos setores e contemplar as seguintes dimensões de análise:

- I - produção de alimentos;
- II - disponibilidade de alimentos;
- III - renda e condições de vida;
- IV - acesso à alimentação adequada e saudável, incluindo água;
- V - saúde, nutrição e acesso a serviços relacionados;
- VI - educação; e
- VII - programas e ações relacionadas a segurança alimentar e nutricional.

§ 6º O sistema de monitoramento e avaliação deverá identificar os grupos populacionais mais vulneráveis à violação do direito humano à alimentação adequada, consolidando dados sobre desigualdades sociais, étnico-raciais e de gênero.

## CAPÍTULO IX

### DAS DISPOSIÇÕES TRANSITÓRIAS E FINAIS

Art. 22. A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional, em colaboração com o CONSEA, elaborará o primeiro Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional no prazo de até doze meses a contar da publicação deste Decreto, observado o disposto no art. 19.

Parágrafo único. O primeiro Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional deverá conter políticas, programas e ações relacionados, entre outros, aos seguintes temas:

- I - oferta de alimentos aos estudantes, trabalhadores e pessoas em situação de vulnerabilidade alimentar;
- II - transferência de renda;
- III - educação para segurança alimentar e nutricional;
- IV - apoio a pessoas com necessidades alimentares especiais;
- V - fortalecimento da agricultura familiar e da produção urbana e periurbana de alimentos;

VI - aquisição governamental de alimentos provenientes da agricultura familiar para o abastecimento e formação de estoques;

VII - mecanismos de garantia de preços mínimos para os produtos da agricultura familiar e da sociobiodiversidade;

VIII - acesso à terra;

IX - conservação, manejo e uso sustentável da agrobiodiversidade;

X - alimentação e nutrição para a saúde;

XI - vigilância sanitária;

XII - acesso à água de qualidade para consumo e produção;

XIII - assistência humanitária internacional e cooperação Sul-Sul em segurança alimentar e nutricional; e

XIV - segurança alimentar e nutricional de povos indígenas, quilombolas, demais povos e comunidades tradicionais.

Art. 23. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 25 de agosto de 2010; 189º da Independência e 122º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

## 7.5

## Termos de consentimento livre e esclarecido

TCLE

PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL  
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada: "Afirmção da Identidade, Reconhecimento nos Terreiros e Combate à Fome: o testemunho da Casa do Perdão, Rio de Janeiro", que busca aprofundar a relação das comunidades de terreiro com os programas de combate à fome, a partir do testemunho do centro umbandista Casa do Perdão.

Suas respostas serão tratadas e os dados coletados serão utilizados apenas nesta pesquisa e os resultados divulgados em eventos, livros e/ou revistas científicas.

A sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento você pode recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador.

A sua participação nesta pesquisa consistirá em responder as questões orientadoras formuladas pelo pesquisador durante a entrevista, mas a proposta é que seja livre seu relato. A entrevista será transcrita em papel no momento da coleta da informação – que será guardada por cinco (05) anos e destruída após esse período.

Você não terá nenhum custo ou compensação financeira. Não haverá riscos de qualquer natureza relacionada à sua participação. Os benefícios relacionados com a sua participação na pesquisa estarão centrados no tipo de contribuição oferecida ao estudo científico e ao campo social, uma vez que a natureza da mesma é dar a conhecer as ações de combate à fome nas comunidades de terreiro.

Você receberá uma cópia deste termo onde consta o telefone/e-mail do pesquisador principal<sup>1</sup>, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto com a orientadora desta pesquisa. Professora Denise Pini Rosalem da Fonseca pelo telefone (21) 3527-1292 a qualquer momento.

Declaro estar ciente do inteiro teor deste TERMO DE CONSENTIMENTO e estou de acordo em participar do estudo proposto, sabendo que dele poderei desistir a qualquer momento, sem sofrer qualquer tipo de punição ou constrangimento.

Glória da Silva Pinto (participante da pesquisa)

Data: 10/01/2014

Assinatura da pesquisadora

Maria Inês Almeida Ribeiro

Assinatura da entrevistada

Glória da Silva Pinto

<sup>1</sup> Maria Inês Almeida Ribeiro  
e-mail: [inesalmeidaribeiro@gmail.com](mailto:inesalmeidaribeiro@gmail.com) e Tel. 979217572

TCLE

PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL  
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada: "Afirmção da Identidade, Reconhecimento nos Terreiros e Combate à Fome: o testemunho da Casa do Perdão, Rio de Janeiro", que busca aprofundar a relação das comunidades de terreiro com os programas de combate à fome, a partir do testemunho do centro umbandista Casa do Perdão.

Suas respostas serão tratadas e os dados coletados serão utilizados apenas nesta pesquisa e os resultados divulgados em eventos, livros e/ou revistas científicas.

A sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento você pode recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador.

A sua participação nesta pesquisa consistirá em responder as questões orientadoras formuladas pelo pesquisador durante a entrevista, mas a proposta é que seja livre seu relato. A entrevista será transcrita em papel no momento da coleta da informação – que será guardada por cinco (05) anos e destruída após esse período.

Você não terá nenhum custo ou compensação financeira. Não haverá riscos de qualquer natureza relacionada à sua participação. Os benefícios relacionados com a sua participação na pesquisa estarão centrados no tipo de contribuição oferecida ao estudo científico e ao campo social, uma vez que a natureza da mesma é dar a conhecer as ações de combate à fome nas comunidades de terreiro.

Você receberá uma cópia deste termo onde consta o telefone/e-mail do pesquisador principal<sup>1</sup>, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto com a orientadora desta pesquisa. Professora Denise Pini Rosalem da Fonseca pelo telefone (21) 3527-1292 a qualquer momento.

Declaro estar ciente do inteiro teor deste TERMO DE CONSENTIMENTO e estou de acordo em participar do estudo proposto, sabendo que dele poderei desistir a qualquer momento, sem sofrer qualquer tipo de punição ou constrangimento.

Lúcia Helena Romera Pires (participante da pesquisa)

Data: 20/02/2014

Assinatura da pesquisadora

Maria Inês Almeida Ribeiro

Assinatura da entrevistada

Lúcia Helena Romera Pires

<sup>1</sup> Maria Inês Almeida Ribeiro  
e-mail: [inesalmeidaribeiro@gmail.com](mailto:inesalmeidaribeiro@gmail.com) e Tel. 979217572