

Antropologia e Direitos Humanos

Intolerância religiosa e discriminação racial: duas faces de um mesmo problema público?¹

Ana Paula Mendes de Miranda²

Direitos humanos para quem?

Até que ponto as relações intersubjetivas nas pesquisas de campo antropológicas permitem construir uma visão crítica sobre os sistemas de valores e éticas de outros grupos? Como é possível, em estudos sobre conflitos e discriminação, compreender como as relações de poder são exercidas, negociadas, experimentadas em diferentes contextos?

O programa do Seminário ABA+60 é mais uma demonstração de que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem sua trajetória marcada por uma agenda de pesquisa e de tomada de posições políticas em prol da garantia de direitos. Consequentemente, essas ações impactam os campos de pesquisa no que se refere aos tipos de engajamento dos antropólogos com os seus interlocutores, bem como sobre a definição de agendas de pesquisa.

O tema proposto para a mesa – Antropologia e Direitos Humanos no Brasil³ – suscita múltiplas abordagens sobre a categoria direitos humanos, sobre o trabalho de campo e sobre as tomadas de posição dos antropólogos ante os conflitos que se propõem a analisar. Se considerarmos a produção de pesquisas etnográficas, em especial a partir dos anos 1990 e 2000, nota-se o crescimento do tema no Brasil

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada na mesa Antropologia e Direitos Humanos no Brasil, coordenada por Patrice Schuch, tendo como debatedor Daniel Schroeter Simião, durante o seminário ABA+60: os Antropólogos e a Antropologia na Esfera Pública. Cenários Contemporâneos e Políticas para o Futuro.

2 Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC). Bolsista de Produtividade 2 – CNPq.

3 Sobre a Comissão de Direitos Humanos da ABA, criada em 1998, ver Kant de Lima (2001).

(KANT DE LIMA, 1990, 2003, 2004, 2005, 2008a; ARANTES, 1992; CARDOSO DE OLIVEIRA e CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996; FONSECA e CARDARELLO, 1999; NOVAES, 2001; NOVAES e KANT DE LIMA, 2001; FONSECA, FARIA e TERTO JR., 2004; RIBEIRO, 2004; GROSSI, HEILBORN e ZANOTTA, 2006; SEGATO, 2006; FONSECA et al., 2016). Entre os diferentes universos empíricos, é possível notar trabalhos que têm como foco a análise de “doutrinas” de Direitos Humanos,⁴ os atores, as situações e as instituições, que são tomados como sujeitos à semelhança de outras pesquisas etnográficas. Revela-se, assim, a polissemia da categoria direitos humanos, que se apresenta com diversos usos, posições políticas e implicações teórico-metodológicas no campo da antropologia.

Gostaria de iniciar destacando a dimensão “prática” dos direitos humanos⁵ a partir da análise da administração dos conflitos (KANT DE LIMA, 2008b; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010) e de políticas públicas (TEIXEIRA e SOUZA LIMA, 2010), revelando como essas representações interagem com distintas noções de igualdade e cidadania (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002). Esse tipo de enfoque explícita que é preciso cuidados ao lidar com os Direitos Humanos como um discurso normativo, ou seja, entendidos como a política pública jurídica “ocidental” voltada para o homem “universal”, que se expressa no conceito de “indivíduo” (DUMONT, 1985). Por ser uma construção ideal-típica sem conexão empírica com nenhum lugar ou tempo, o conceito de indivíduo constitui sujeito político a partir da qualidade moral de representante da “humanidade”, que se

4 A produção internacional sobre o tema é muito extensa; destaco aqui apenas alguns trabalhos que, na minha opinião, têm contribuído para o aprofundamento teórico-metodológico: Messer, 1993; Turner, 1997; Wilson, 1997; Nader, 1999; Tiscornia e Pita, 2005; Cowan, 2006; Riles, 2006; Tiscornia, 2008; Villalta, 2010; Vale de Almeida, 2012.

5 É importante esclarecer que chamo “prática dos direitos humanos” a descrição de situações através das quais os atores experimentam e interpretam os Direitos Humanos. Há de se esclarecer ainda que os atores sociais podem ser os indivíduos, instituições, agências internacionais que produzem conteúdos sobre os Direitos Humanos. Assim sendo, a “prática dos direitos humanos” é algo inserido em relações preexistentes de significado e produção discursiva que, por sua vez, implicam um conjunto de moralidades e normatividades. Consequentemente, não é possível considerar a ideia de direitos humanos apenas “em abstrato”, do mesmo modo que não se pode descrevê-los como “prática” em mera oposição à “teoria”, já que se referem a processos interligados (GOODALE, 2007).

opõe à concepção de animalidade, explicitando, assim, preconceitos intelectuais e emocionais (INGOLD, 1995). Trata-se, então, de um paradoxo do pensamento ocidental que se expressa pelo postulado de que os seres humanos são animais, ao mesmo tempo que confirma que a humanidade. A solução lógica estaria no lugar atribuído ao indivíduo nas teorias. Ele pertenceria a uma espécie, a categoria biológica *Homo sapiens*, ao mesmo tempo que é classificado como pessoa, o que possibilitaria destacar a sua condição moral de “ser humano”.

Uma segunda perspectiva a ser destacada nesta introdução é que a relação entre a antropologia e os Direitos Humanos não é nem nunca foi consensual. A multiplicidade de abordagens permite identificar posições analíticas e críticas dos atores em relação aos direitos humanos. Há trabalhos que não fazem nenhuma referência à categoria, mas que demonstram a relevância da pesquisa antropológica sobre as concepções de direitos em vários contextos. Há outros que enfocam a controvérsia entre os direitos locais e a ideia do universalismo de direitos humanos (WILSON, 2007), demonstrando quão complexas são as interações entre as legislações e o sistema jurídico internacional de Direitos Humanos e a coexistência com modelos normativos locais (SIMIÃO, 2015). Ressalta-se aqui que os modos de enquadramento dos Direitos Humanos, compreendidos discursivamente como instrumentos legais universais, resultam em práticas sociais que transformam conhecimentos e moldam a ação social. Assim, é possível identificar as maneiras como os atores constituem tanto os sistemas jurídicos, quanto os sistemas éticos. Nesse aspecto, cabe outra observação referente às redes constituídas pelos “ativistas sem fronteiras”, designada como “transnacional” (ORENSTEIN e SCHMITZ, 2005, p. 24). A incorporação desse termo para se referir às redes, que se expandem para além dos limites dos Estados-nações, expressam formas de regulação da conduta que privilegiam as ações de pressão sobre os Estados, mas que deixam de lado os efeitos sobre os ativismos locais, caracterizando o que Sharma e Gupta (2006) designam como um “regime transnacional de direitos humanos”. Consequentemente, as implicações sociais e políticas dos direitos humanos são imprevisíveis.

Pode-se identificar um consenso nesse campo de pesquisa: a interação entre ideias, práticas institucionais voltadas aos direitos humanos é de efeito e significado incerto, a despeito de compromissos políticos com a “justiça social”, a “redistribuição econômica”, a “erradicação da pobreza”, a “segurança cidadã”, a “eliminação da discriminação de raça e gênero”, a “proteção das populações indígenas contra a exploração”. Convém esclarecer, ainda, que a incerteza a que me referi anteriormente corresponde à diversidade de contextos locais e às diferentes dimensões dos direitos humanos, que se materializam em redes, artefatos e conhecimentos jurídico-políticos nas mãos de ativistas, juristas, burocratas, organizações de direitos humanos, tribunais, mídia.

A realização de pesquisas empíricas sobre os direitos humanos revela que a sua prática é mais complexa do que se pode imaginar. Os desafios associados à análise das práticas revelam que é necessário transformar os próprios referenciais teóricos e políticos através dos quais a ideia dos Direitos Humanos é entendida. Estudar a prática dos direitos humanos é, em parte, colaborar para constituir novos argumentos para pensar as políticas públicas, na medida em que ficam explicitadas as limitações das normatividades e seus efeitos. Logo, a disjunção entre o universalismo, que ancora a ideia de direitos humanos conceitualmente, e das escalas locais, nas quais os atores sociais experimentam as políticas, levanta dúvidas quanto à possibilidade de estudar o impacto dos Direitos Humanos sobre a política, a economia etc.

Ao observar que, em diferentes contextos empíricos, a percepção daquilo que se denomina “Direitos Humanos” é marcada por uma tensão entre o discurso e as práticas, compreende-se porque, em certos contextos, se associam os direitos aos benefícios particulares, muitas vezes compreendidos como privilégios. Vale destacar ainda que essas pesquisas são marcadas, na maioria das vezes, por uma não “empatia” com os interlocutores por conta das relações

de poder (CRAPANZANO, 1985;⁶ NADER, 1974;⁷ CASTILHO, SOUZA LIMA e TEIXEIRA, 2014). Como Geertz salienta, na obra *O saber local* (1997), a pesquisa antropológica depende menos da “empatia” em relação aos interlocutores que do desenvolvimento de uma relação dialógica entre pesquisador e pesquisado. Assim, torna-se possível a realização de pesquisas em contextos antes não legitimados na disciplina, sem que, no entanto, deixe de se considerar o quão complexo pode ser o papel do pesquisador-consultor ao promover interlocuções desafiadoras em trabalhos de consultorias e/ou assessorias. Como analisam Pita e Miranda (2015), dedicar-se à avaliação e/ou análise de políticas públicas pressupõe pensar sobre formas eficazes de intervenção política e institucional, em áreas específicas, em articulação com espaços de produção de conhecimento (universidades, institutos de pesquisa e organizações não governamentais). Cada uma dessas instâncias está marcada pela produção de linguagens próprias. Algumas são tradicionalmente caracterizadas como extremamente analíticas, pouco “práticas”. Outras são identificadas como ágeis na capacidade de diagnóstico e resposta, mas, por outro lado, podem ser rotuladas de superficiais ao focarem a busca por soluções dos problemas sociais. As consultorias assumiriam, assim, um papel de promover e fomentar reformas padronizadas, que pouco contribuiriam para fornecer consistência analítica para o desenvolvimento de políticas em nível local. Estamos diante de um desafio ainda pouco explorado pela antropologia, apesar da crescente participação de antropólogos nesse mercado de trabalho.

6 Mariza Peirano (1992) analisa o trabalho de Crapanzano, criticando-o por não conseguir atingir o objetivo de conciliar o papel de “intelectual-pensador” e de “ator-político-pensador”, acabando por contribuir para perpetuar tal dicotomia. Ao discorrer sobre a função da empatia do antropólogo por seu objeto de estudo e a não simpatia pelos brancos sul-africanos, Crapanzano assume o desafio, conscientemente ou não, de conciliar a ideologia do meio intelectual com sua oposição política ao *apartheid*. Ao reconhecer sua posição não neutra e admitir a antropologia como uma ciência da alteridade, o autor tenta não cair nos estereótipos fáceis, mas não alcança seu intento.

7 Hugh Gusterson (1997) questiona a proposta de uma antropologia crítica, tal como feita por Laura Nader, que defendia que o estudo de “poderosos” ajudaria a lançar luz sobre os processos de dominação na sociedade norte-americana. Para ele, esse tipo de etnografia pode não romper com a abordagem tradicional da antropologia voltada para o exótico. O desafio estaria, portanto, não em estudar os poderosos ou os excluídos, mas mudar o modo de interação com os interlocutores.

O último aspecto importante a ser destacado nesta introdução sobre a relação entre antropologia e Direitos Humanos é a centralidade epistêmica da “violência” como desafio à prática de direitos.⁸ Há de esclarecer que a relação entre a violência, pensada como um processo social específico e não um conceito, e os direitos humanos explicita dramaticamente a dimensão da experiência dos atores sociais nas violações e abusos, nos traumas físicos e psicológicos.

No caso que pretendemos explorar – as políticas públicas voltadas às religiões de matriz afro-brasileira em casos de intolerância religiosa –, importa salientar como a retórica de direitos humanos, com base na identidade possessivo-individualista (LEVE, 2007), se mostra em desacordo com a filosofia religiosa que orienta esses grupos. Em outras palavras, ao incorporar um discurso universal dos Direitos Humanos para defender bandeiras políticas de autonomia e liberdade religiosa, os ativistas religiosos apresentam reivindicações que podem estar em contradição com a própria tradição religiosa, já que o princípio da igualdade não se constitui num valor universal. Ao contrário, é a hierarquia e a ancestralidade que delimitam os baluartes políticos da construção do lugar dos sujeitos no caso do candomblé, por exemplo. Pode-se, portanto, pensar que estamos diante de um tipo de conflito que foi descrito por Lauren Leve (2007) como uma violência de “duplo vínculo”. Ao incorporar valores normativos associados à cidadania democrática liberal para proteger uma prática religiosa que nega a própria lógica identitária individualista que os direitos humanos implicam, estaríamos diante de um conflito epistemológico, apesar das boas intenções dos pesquisadores.

8 A produção acadêmica brasileira das ciências sociais/antropologia sobre as áreas temáticas da violência, segurança pública, justiça e dos direitos humanos conta com mais de 30 anos de pesquisa relativamente regular (KANT DE LIMA, MISSE e MIRANDA, 2000). Os estudos têm se caracterizado por dois tipos de abordagem, um que enfatiza as características peculiares das organizações e práticas dos diferentes atores e outro que busca dar conta de processos de administração institucional de conflitos e produção de verdades.

A construção de um problema público: a intolerância religiosa como um “novo” tema nacional

Hofbauer (2011) afirma que só se pode pensar o fenômeno sociocultural do candomblé, bem como de outras religiões de matriz afro-brasileira, a partir das complexas e conflituosas relações de dominação entre os colonizadores, os representantes da Igreja católica e a população negra escravizada. Esse processo teria propiciado o desenvolvimento de formas de discriminação racial marcadas por relações sociais de inclusão-exclusão, que resultaram em uma religiosidade “afro-(luso)-brasileira”⁹ na qual a identidade étnico-religiosa dos negros é singularizada pelo exotismo, inferiorizada em relação aos brancos (católicos) e acusada de ter tendências à desorganização social.

É nesse contexto que a política de embranquecimento (SKIDMORE, 1976; HASENBALG, 1979; SCHWARCZ, 1993) e a fábula das três raças (DAMATTA, 1984) se desenvolveram como narrativas políticas que possibilitaram o ocultamento de conflitos sociais, em especial as discriminações étnico-raciais-religiosas, e favoreceram a constituição da ideia de uma identidade “pacífica” atribuída à sociedade brasileira. Consequentemente, essa construção de uma “identidade nacional brasileira” a partir de uma perspectiva homogeneizante, inclusive no plano religioso, e branqueadora relegou as práticas das religiões de matriz afro-brasileira a um espaço marginal, submetido “a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas” (BASTIDE, 1971, p. 30). Tais fatores foram decisivos para a construção da identidade étnico-racial-religiosa que forçou a restrição da dimensão religiosa afro-brasileira aos domínios íntimos da vida,¹⁰

9 Sobre a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal, ver Pordeus Jr. (2009), Saraiva (2010), Correa (2016).

10 Um dos episódios mais graves no país foi a destruição das casas de culto em Maceió, em 1912, episódio que ficou conhecido como a “Quebra do Xangô”, que marcou a história da região em função da extensão e intensidade das ações em diversos terreiros, incluindo a morte da mãe de santo tia Marcelina, que teria resistido ao ataque e permanecido no terreiro, enquanto alguns filhos de santo fugiram. Aqueles que continuaram “no lugar, sofreram toda a sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por uma daquelas praças da guarni-

numa espécie singular de separação entre o público e o privado na qual o catolicismo ocupava sem problemas o espaço público.¹¹

Como veremos, tratar das relações entre a religião e a política constituem um grande desafio, já que, no Brasil, são considerados temas que deveriam ficar fora do debate público. Quem nunca ouviu que política, religião e futebol não se discutem? Certamente, esse dito popular não condiz com a vida cotidiana, já que a sociabilidade e a definição de identidades públicas estão atravessadas pelo pertencimento a um time ou a um credo. O que importa ressaltar é que tal expressão ensina a evitar a explicitação de conflitos. Há uma moralidade implícita que orienta os debates sobre esses temas e que consagra a tomada de posições como algo que representa um risco aos laços sociais, dificultando a emergência de problemas públicos.¹² Esse é um dado muito importante para pensar como o conflito é representado na sociedade brasileira. É nesse contexto que proponho desenvolver uma discussão sobre processos de mobilização na “luta contra a intolerância religiosa”, tomando como referência principal o estado do Rio de Janeiro, bem como sobre propostas de formulação e implementação de políticas públicas nos âmbitos estadual e nacional.¹³

ção que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, Tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo” (RAFAEL, 2010, p. 304). Além da invasão de terreiros e agressões físicas a pais e mães de santo, há registros de que roupas litúrgicas, objetos e adornos sagrados foram retirados e queimados em praça pública por jovens comerciantes que integravam a Liga dos Republicanos. Após esse evento, desenvolveu-se uma modalidade religiosa, chamada Xangô tocado baixo, sem o uso de atabaques ou palmas para evitar ruídos e despertar atenção dos vizinhos.

11 O espaço público é definido por Habermas (1984) como um local onde as pessoas compartilham, interagem e apresentam seus pontos de vista em um campo de relações, fora do espaço doméstico, onde ocorrem as interações sociais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002). Assim, espaço público se diferencia de esfera pública, que pode ser entendida como a construção discursiva dos direitos, no qual ideias e normas são difundidas e submetidas ao debate público (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011).

12 Para Gusfield (1981), um problema público corresponde a uma situação social quando se torna um tema de conflitos, de controvérsias, de debate de opiniões no espaço público, o que demanda intervenções dos poderes públicos, das instituições ou dos movimentos sociais.

13 Esclareço que, no momento, desenvolvo um projeto de pesquisa, com financiamento do CNPq (bolsa de produtividade), no qual tenho buscado analisar os casos

O objetivo deste texto, portanto, é problematizar como as religiões de matriz afro-brasileira se apresentam contemporaneamente como um fator que conforma as relações entre as pessoas e as instituições estatais, especialmente no que se refere às formas de administração de conflitos no âmbito policial e judicial e à formulação de políticas públicas diante de um “novo” problema público – a intolerância religiosa como expressão do racismo à brasileira.

Essa perspectiva privilegia pensar como conflitos cuja motivação é de natureza religiosa são enfrentados por distintas agências públicas que formalmente atestam que o Estado brasileiro é laico. Para esse fim, tomo como base casos classificados como de intolerância religiosa (MIRANDA, 2010, 2012, 2014, 2015) identificados a partir de uma pesquisa etnográfica desenvolvida desde 2008 que, inicialmente, privilegiou analisar como as mobilizações políticas de religiosos no espaço público delimitaram um modo particular de “fazer política”. Nesse sentido, proponho pensar a religião como elemento constitutivo do espaço público que deve ser inserido em um debate mais abrangente relacionado à etnografia das políticas públicas voltadas para a definição de identidades étnico-religiosas, o que pressupõe a autoidentificação e valorização de trajetórias históricas e relações territoriais das religiões de matriz afro-brasileira, em especial o candomblé.

Não é propriamente uma novidade que os conflitos de natureza étnico-racial-religiosa tenham sido historicamente invisibilizados na sociedade brasileira, tendo recentemente assumido algum espaço nas mídias e no campo acadêmico. Pode-se dizer que, até 2005, eram identificados alguns trabalhos esparsos; desde então, é possível notar uma constante produção acadêmica sobre a temática “intolerância religiosa”, principalmente nas áreas de história, ciências da religião, direito e ciências sociais, principalmente sociologia e antropologia.¹⁴

de intolerância religiosa no Nordeste e no Distrito Federal.

14 Agradeço a Joelma de Souza Azevedo e Vinicius Cruz pelo levantamento dos dados no Portal de periódicos Capes, que gerou um resultado de 434 trabalhos científicos (teses, dissertações e artigos) sobre o tema intolerância religiosa no período de 1997 a 2015.

Destaco aqui o livro organizado por Vagner Gonçalves da Silva (2007) como um marco fundamental na consagração da intolerância religiosa como um problema público ao identificar que a visibilidade do fenômeno tem cerca de duas décadas, sendo a Bahia o primeiro estado a organizar o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, no ano 2000, seguido pelo Rio Grande do Sul em 2002, a partir de reações da Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB). Silva (2007) defende a tese de que as investidas públicas de neopentecostais contra as religiões de matriz afro-brasileira sejam denominadas de “ataques”¹⁵ promovidos por integrantes de igrejas neopentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), que são geralmente identificados como os responsáveis por atos que atentam contra a liberdade religiosa. A estratégia dos “ataques” seria direcionada à imagem pública das religiões de matriz afro-brasileira, o que teria como consequência uma dupla reação: o desejo de não aceitar as ofensas e reagir se expressaria, por um lado, denunciando os casos individualmente, por outro, buscando apoio jurídico de forma organizada, o que seria algo difícil, pois essas religiões não teriam uma tradição de organização em torno de representações coletivas, mas sim de dissidências e contraposições.

Outro aspecto relevante na construção da intolerância religiosa como um “novo” problema público está associado à cobertura da mídia, que tem tratado os casos envolvendo “afrorreligiosos”¹⁶ em âmbito nacional. Esse processo tem envolvido tanto as mídias sociais, produzidas e geridas por militantes e religiosos, quanto a chamada grande imprensa.¹⁷

15 Há de se considerar que a ideia de ataque está em consonância com uma concepção de mundo que entende o “sofrimento injustificado e riqueza inexplicável como um sintoma de malevolência religiosa” (HOFBAUER, 2011, p. 54). É nesse contexto que é interpretada a atuação das práticas religiosas neopentecostais como uma forma de guerra santa contra as religiões de matriz afro-brasileira.

16 O termo é uma categoria de heterodefinição para classificar genericamente os adeptos das religiões afro-brasileiras, mais notadamente os da umbanda e do candomblé.

17 Destaco a série de reportagens “Inimigos de fé”, produzida pelo jornal Extra e publicada entre 25 e 31 de janeiro de 2009, que recebeu vários prêmios, dos quais destaco Excelência Jornalística 2010, da Sociedade Interamericana de Imprensa, para o infografa Ary Moraes e a repórter Clarissa Monteagudo.

No que diz respeito aos processos de mobilização política de promoção da cidadania, no âmbito do desenvolvimento de políticas públicas, tendo como principais atores os religiosos de matriz afro-brasileira, vale destacar como, no Rio de Janeiro e em outras localidades, é possível observar algumas estratégias comuns:¹⁸

- a. A organização de grupos para promoção de eventos no espaço público voltados à realização de práticas religiosas inerentes às religiões afro-brasileiras.
- b. A construção de redes com diferentes atores do poder público para a apresentação de demandas por respeito ao direito à liberdade religiosa.
- c. A construção de parcerias com grupos religiosos que não são de matriz afro-brasileira.¹⁹
- d. Redação e publicação de manifestos, cartas-compromisso a serem assinadas por candidatos a cargos eletivos e propostas de planos (municipais, estaduais e nacional) que assegurem os direitos de “liberdade religiosa”.

Essas ações são a base para formulação de uma agenda político-religiosa de matriz afro-brasileira. Elas podem ser pensadas como equivalentes ao processo de “construção da cidadania”, na medida em que explicitam uma série de dispositivos de disciplinamento dos comportamentos e dos discursos (FOUCAULT, 1979, 1996) que resulta

18 A pesquisa tem se desenvolvido na interlocução com vários grupos, em especial: Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), criada em 2008; o grupo Elos da Diversidade, criado em 2011; a Organização da Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros, criada em 2011; e o Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro, criado em 2013. É importante esclarecer que há uma diversidade significativa de religiosos pertencente às quatro nações mais conhecidas do candomblé, às linhas da umbanda etc. No que se refere ao pertencimento político, a variedade também era grande, notava-se uma pluralidade de filiações partidárias, bem como uma variedade de vinculações institucionais a ONGs e movimentos sociais.

19 Esse talvez seja o ponto mais controverso entre as estratégias políticas adotadas, já que conflita diretamente com os movimentos de “descatolização” e “(re) africanização” (FRIGERIO, 2005). Para Hofbauer (2011), esse movimento, embora seja minoritário entre os adeptos das religiões de matriz afro-brasileira, tem grande visibilidade porque as lideranças têm contatos com a imprensa e com as universidades, o que as permite difundir suas ideias para além dos muros dos terreiros.

em múltiplas sujeições, demonstrando como o poder se constitui nas relações sociais e é exercitado em rede. Adotar essa abordagem implica compreender que os direitos dos indivíduos se constituem a partir das microrrelações em direção às macroestruturas, o que é bastante distinto da visão de Marshall (1967) sobre a construção da cidadania, já que ele concebe que as instituições (justiça, sistema educacional etc.) são elementos fundamentais para a constituição e garantia dos direitos dos indivíduos.

Tomando como referência a análise de Carvalho (2002), que afirma que, no Brasil, os direitos dos cidadãos não são fruto de conquista, mas de outorga do Estado, é possível entender a construção de uma certa crença em torno da ideia de que cabe ao Estado distribuir direitos. Tal perspectiva permite pensar como a diferenciação e complexidade das agendas dos diferentes grupos religiosos se unem em torno da “luta contra a intolerância religiosa”. É possível perceber como se constrói uma crença no Estado como uma instância capaz de administrar a diferença e garantir o *status* de sujeitos políticos aos religiosos de matriz afro-brasileira que, tradicionalmente, foram desqualificados pelos agentes públicos como sujeitos de direitos.

As estratégias desenvolvidas para assegurar o diálogo com os representantes do Estado têm como objetivo garantir a legitimidade das pautas construídas coletivamente. Nesse sentido, a realização de reuniões com grupos de religiosos tão distintos entre si²⁰ funciona como um espaço de socialização em uma linguagem política espe-

20 O Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos, do qual participo, tem atualmente 32 membros que representam 16 grupos religiosos distintos: matriz afro-brasileira (umbanda e candomblé); representações de instituições religiosas (católica, neopentecostais, islâmicas, budista, messiânico, bahá’i, espíritas kardecistas, hare krishna, judaica, protestante); representantes de “sociedades e grupos tradicionais” (ciganos, maçons, indígenas); representantes de organizações não governamentais; representantes de organizações estatais (Superdir, Defensoria Pública, Secretaria de Ambiente, Secretaria de Segurança Pública); representantes de organismos de classe (OAB, conselhos de Serviço Social e de Psicologia); “especialistas” ou “acadêmicos” que se dedicam ao tema da intolerância religiosa. A primeira versão do grupo contava com 44 participantes.

cífica – a das demandas por direitos²¹ – através de aprendizagem de um modo de atuar segundo o qual as falas e os gestos devem ser moldados a partir de intervenções diretas e indiretas dos demais participantes na busca de um equilíbrio entre histórias pessoais e discursos políticos legitimados.

A variedade de grupos e táticas políticas em torno do tema intolerância religiosa permite questionar as representações do senso comum – que, às vezes, são naturalizadas em pesquisas acadêmicas – em torno da ideia de que os religiosos afro-brasileiros não se associam politicamente nem lutam por causas comuns em razão de conflitos e hierarquias. A pesquisa etnográfica tem demonstrado quão falaciosa é essa premissa; será que creem que não há conflitos no interior da Igreja católica ou entre os protestantes?

Outra dimensão importante na construção da intolerância religiosa como um problema público é sua introdução no campo jurídico. Refiro-me ao fato de que, legalmente, no Brasil, não existe uma tipificação para intolerância religiosa. A legislação se refere ao crime de discriminação, que é inafiançável, conforme estabelece a Lei nº 7.716/1989 (conhecida como Lei Caó), que se referia, inicialmente, apenas à discriminação racial, mas que incorporou outras expressões de preconceitos a partir da Lei nº 9.459/1997 sob a forma de manifestações verbais e/ou comportamentais, ou seja, de visões preconcebidas acerca de qualidades físicas, intelectuais, morais, estéticas ou psíquicas de sujeitos, ou ainda pela perpetração de ações discriminatórias que propiciem um tratamento diferencial em função de características étnicas, raciais, religiosas (GUIMARÃES, 2004).

Há um esforço dos grupos de convencer as vítimas a apresentar demandas judiciais para o reconhecimento de seus direitos e organizar manifestações públicas visando “combater o preconceito religioso”, lançando mão dos instrumentos legais com vistas ao cumprimento da Constituição no que diz respeito à liberdade de credo.

21 É necessário destacar algumas pautas importantes que compõem o quadro sociopolítico que tem contado com a participação de diversas lideranças religiosas de matriz afro-brasileira: o debate sobre ações afirmativas nas universidades e em concursos públicos; o reconhecimento de identidades quilombolas; a luta pela implantação da Lei 10.639/2003; a construção do Estatuto da Igualdade Racial; movimentos de denúncia contra o genocídio da juventude negra; reparação histórica e humanitária para os negros; crítica ao pensamento eurocêntrico.

Em alguns casos, a demanda é a criação de uma delegacia especializada para os crimes de discriminação étnico-racial, tal como existe em São Paulo, Brasília, Mato Grosso, Pará e Piauí. Esse esforço esbarra, muitas vezes, na negativa das vítimas em apresentar suas queixas formalmente, seja porque preferem entregar o caso à justiça dos orixás, seja porque não confiam nos agentes públicos, que, num passado recente, perseguiram os afrorreligiosos.

Aqui merece destaque o fato de que há uma forte crítica ao modo como são tratadas as vítimas pelo *sistema de justiça criminal*. A demanda por assegurar, junto à Polícia Civil do Rio de Janeiro, o registro das ocorrências de intolerância religiosa está diretamente associada à “importância do problema”, para evitar que as ocorrências sejam “bicadas”, ou seja, a vítima seja convencida a não registrar.²² Já a interação com o Ministério Público, estadual e federal, favorece a construção de representação de exemplaridade como uma forma de redução da “impunidade vigente no país”. Assim, espera-se retirar o conflito do campo da intimidade e levá-lo à esfera pública, revelando um modo de operar poderes nas relações sociais para atingir direta ou indiretamente os cursos de ação criminalizáveis.²³

O outro lado da história é que a intenção de trazer para a esfera pública as agressões sofridas pode acabar por revitimizar as vítimas, que têm suas demandas desqualificadas, seja pelos policiais, que resistem fortemente a aplicar o artigo 20 da Lei Caó (BONIOLO, 2011), seja pelos mediadores na justiça (PINTO, 2011; RANGEL, 2013; RISCADO, 2014). Nas duas instâncias, esse tipo de conflito é tratado como algo de “menor importância”.

Em reação à desqualificação dos casos, é comum os afrorreligiosos acionarem o discurso dos Direitos Humanos, citando os trata-

22 Segundo Roberto Kant de Lima, as autoridades policiais só instauram o inquérito quando se convencem de que o fato apresentado é realmente um crime. Nesse sentido, o registro da ocorrência policial depende da “vontade policial, vontade nem sempre exercida em estrita obediência à lei” (KANT DE LIMA, 1995, p. 48). Para ele, embora os policiais afirmassem que a seletividade representava uma forma de “poupar papel e trabalho”, tal ato indicava a preocupação em apresentar uma baixa estatística de casos não resolvidos.

23 A criminalização é entendida como um processo social que supõe uma interligação entre a reação moral dominante e a lei penal (MISSE, 1997).

dos internacionais assinados pelo governo brasileiro, em especial o Pacto de San José da Costa Rica,²⁴ o que reforça a ideia de uma violação de Direitos Humanos.²⁵ Assim, é possível compreender por que a intolerância religiosa aparece nos discursos dos religiosos como contraposta à liberdade religiosa, representando um desafio ao convívio numa sociedade plural, sem que se perceba que é o discurso da liberdade que fundamenta as agressões às religiões de matriz afro-brasileira.

É preciso esclarecer, ainda, que os ativistas têm clareza de que a demanda por reconhecimento de direitos não se esgota no registro de ocorrência policial. É possível observar diversas manifestações que expressam que o reconhecimento legal não é considerado suficiente para lidar com os ataques, já que não dá conta da dimensão do insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 31), ou seja, reconhece-se que as agressões sofridas não são facilmente definidas pela linguagem tradicional do direito, que tampouco exprime o ressentimento e os sentimentos das vítimas. Porém, é possível constatar que o encaminhamento dos conflitos ao Judiciário é uma demonstração de desconfiança quanto à possibilidade de autorregulação entre as pessoas em função de suas vinculações religiosas e, conseqüentemente, por seus interesses manifestamente opostos, o que está associado à visão de que a autoridade do juiz pode representar um elemento fundamental no reconhecimento de direitos.

24 Referem-se à Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), que foi subscrita durante a Conferência Especializada Interamericana de Direitos Humanos, de 22 de novembro de 1969, na cidade de San José da Costa Rica, e entrou em vigência em 18 de julho de 1978. Os Estados, ao assinarem a Convenção, se “comprometem a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que está sujeita à sua jurisdição, sem qualquer discriminação”, estabelecendo como meios de proteção dos direitos e das liberdades dois órgãos: a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

25 Uma das atividades realizadas pela CCIR foi a produção do *Relatório de casos assistidos e monitorados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro*, que foi entregue à Comissão de Direitos Humanos da ONU em 2009. Disponível em: http://ccir.org.br/downloads/relatorio_onu.pdf. Acesso em: 12 set. 2013.

Cabe ressaltar, por fim, que intolerância e discriminação religiosa não são sinônimos, já que “a *intolerância religiosa* expressa uma categoria moral, que pretende dar conta não apenas da discriminação racial, que a sociedade insiste em negar, mas também de uma discriminação cívica que nega o reconhecimento de direitos” (MIRANDA, 2010). Essa diferenciação revela um processo de *pacificação* dos conflitos que reforça a ideia da reprivatização do conflito como um modo de abafá-lo e não de administrá-lo.

Os conflitos e as controvérsias envolvendo os religiosos de matriz afro-brasileira na construção de um espaço público plural

As formas de manifestação da intolerância são variadas, indo de xingamentos, passando por ofensas à liberdade de expressão da fé, até as manifestações de força contra minorias religiosas. De todo modo, as muitas práticas de intolerância religiosa são identificadas como demonstrações de falta de respeito às diferenças e às liberdades individuais que, devido à “ausência de conhecimento e de informação”, podem levar a atos de perseguição religiosa, cujo alvo seria a coletividade. Silva (2007b, p. 216) relaciona algumas situações de intolerância religiosa no Brasil:

1. Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostas e em seus meios de divulgação e proselitismo;
2. Agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros;
3. Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços;
4. Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras;²⁶
5. Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente,
6. As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Além dessas situações, penso ser relevante relacionar outros exemplos identificados ao longo da pesquisa de campo:

- a. Destaque para os casos individuais paradigmáticos: referem-se a situações que exemplificam uma violação dos Direitos Humanos

26 Além dos casos citados por Silva (2007b) na Bahia e em São Paulo, há relatos de destruição de imagens de orixás em João Pessoa (PB), Maceió (AL) e Brasília (DF).

cuja causa principal são os problemas estruturais que impedem o cumprimento das obrigações constitucionais. Após a agressão sofrida, a vítima tem sua história apresentada nas mídias e se busca a intervenção dos poderes públicos. As duas ações servem para expandir o potencial de divulgação do caso e demandar a garantia do cumprimento dos direitos e de decisões pelas autoridades públicas. Como exemplo, temos a agressão sofrida por Kailane Campos em 14 de junho de 2015, uma menina de 11 anos que foi apedrejada no subúrbio da cidade do Rio ao sair do terreiro que frequenta com sua avó, a primeira a fazer a denúncia numa rede social. A agressão partiu de dois homens que insultaram o grupo. Um deles jogou uma pedra, que teria batido num poste e atingido a menina. Na delegacia, o caso foi registrado como preconceito de raça, cor, etnia ou religião e também como lesão corporal provocada por pedrada. Os agressores fugiram num ônibus. Após um ano, nada aconteceu aos agressores, que não foram identificados, mas o caso teve grande repercussão midiática.

- b. Os conflitos familiares: trata-se de conflitos de natureza familiar e/ou conjugal que se acirram a partir da explicitação de vivências religiosas, resultando em mudanças de comportamento na vida familiar. O problema se manifesta, geralmente, em situações nas quais não é possível compatibilizar as individualidades e reciprocidades familiares, redefinindo as relações de autoridade e interferindo nos vínculos de afetividade e de solidariedade, demonstrando como o espaço familiar vem sofrendo alterações substanciais a partir de processos de conversão e adesão às religiões evangélicas. Como exemplo, temos a perda de guarda de filhos por conta do pertencimento religioso ao candomblé e a proibição de visitas aos familiares por divergência de religião.
- c. Agressões e destruições às casas de santo e terreiros: há vários relatos em todo o país de estragos e avarias causadas por incêndio, pedradas e outros ataques sofridos por religiosos. Em comum, a reclamação de que o Estado, através da polícia, não garante a segurança, o que resulta num esforço e dispêndio de investir em câmeras e alarmes. O que se fala é que essas ações geralmente são perpetradas por evangélicos oriundos de pequenas igrejas neopentecostais da localidade onde está situado o terreiro. É comum que essas igrejas sejam mais novas na região, mas isso não impede os ataques. Nos casos mais graves, os religiosos acabam

sendo expulsos de suas casas e proibidos de voltar.

- d. Divulgação midiática de casos de agressão: trata-se de uma reação articulada que envolve diversos grupos religiosos afro-brasileiros que consideram os meios de comunicação social como instâncias de resposta às agressões que vêm sofrendo, constituindo-se, portanto, em estratégias consagradas de ampliar a visibilidade e a legitimidade desses grupos no espaço público que se assemelham às utilizadas pela Igreja Universal do Reino de Deus (ORO, 2007), constantemente acusada de cometer as agressões às religiões de matriz afro-brasileira.

A estratégia de visibilização dos conflitos e a construção de uma agenda política para garantia de direitos dos religiosos de matriz afro-brasileira têm suscitado controvérsias em torno de alguns temas, conforme veremos a seguir.

A presença do ensino religioso (confessional) em escolas públicas e a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira no ensino fundamental e médio de modo transversal

Considerando que a escola é uma instituição de importância central na construção da ideia de indivíduo em uma sociedade “moderna e democrática”, as experiências nela vividas afetam diretamente a constituição da identidade dos sujeitos.

No caso das escolas públicas, o tema da religião está presente de forma ambivalente, já que é, ao mesmo tempo, legitimado e deslegitimado em função dos pertencimentos religiosos dos atores (CAPUTO, 2012; MIRANDA e MAIA, 2014; MIRANDA, 2015).

A reação à introdução de conteúdos sobre a história e cultura afro-brasileira (ALVES, 2014) tem favorecido a explicitação de representações coletivas e revela situações conflitivas que, ao serem “ignoradas”, acabam por acirrar os conflitos no ambiente escolar. Apesar de, no plano legal, o estudo da cultura afro-brasileira estar previsto com o objetivo de mudar a representação sobre o negro nos currículos escolares (PEREIRA, 2008), sua realização se mostra comprometida. Ao apresentar o negro sempre na condição de escravo, acaba-se reforçando uma imagem de sujeitos não legítimos no espaço público. Na prática, é comum ver que não se admite a

possibilidade de apresentar a diversidade de identidades étnicas que compõem a chamada “tradição africana”.

Ao desqualificar conteúdos associados à identidade étnico-racial afro-brasileira, a escola se revela como um palco de ações e mobilizações coletivas de grupos que tentam dar visibilidade às suas demandas de reconhecimento de direitos, permitindo que um repertório de problemas venha a se tornar público, legítimo, visível e pertinente aos olhos dos distintos agentes que compõem e perfazem o espaço público (MOTA, 2009).

Por outro lado, ao privilegiar a presença do ensino religioso como disciplina escolar prevista no horário regular das escolas públicas do país,²⁷ assume-se que, em função da aproximação do Estado com a Igreja católica, é a gramática cristã que prevalece, a despeito da controvérsia na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, que não deixa claro se o ensino religioso deveria ser em caráter confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou de seu responsável e ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados pelas respectivas igrejas e entidades religiosas, ou em caráter interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizariam pela elaboração do respectivo programa. Salienta-se que, nos dois casos, os conteúdos estão a cargo das religiões e não sob controle do Estado, tal como ocorre nas demais disciplinas.

A presença dos conteúdos cristãos é justificada tendo em vista sua “universalidade”, em detrimento das demais tradições religiosas. Nesse sentido, o ensino religioso tende a assumir um caráter etnocêntrico na medida em que os valores morais transmitidos nas aulas são aqueles vinculados à gramática cristã.

Outro conflito está relacionado às disciplinas escolares como biologia, filosofia, geografia, língua portuguesa e artes quando os professores apresentam conteúdos previstos nos currículos oficiais que contrariam a cosmologia e a cosmogonia de algumas religiões cristãs, consideradas verdades absolutas.

27 A disciplina está presente desde 1934 nas Constituições federais. Ressalta-se que, na Constituição federal de 1988, o ensino religioso é a única disciplina escolar mencionada no que diz respeito aos conteúdos mínimos para o ensino, sem nenhuma referência às disciplinas de matemática, língua portuguesa etc.

O espaço escolar, portanto, tem sido marcado por uma constante disputa em torno dos significados atribuídos aos saberes – escolares ou religiosos – por parte de estudantes e professores. As situações conflitivas identificadas no espaço escolar revelam que a religião está fortemente presente nas escolas públicas através dos pertencimentos religiosos dos atores e da obrigatoriedade da disciplina ensino religioso, o que põe em xeque a ideia de laicidade, pois se é fato que não há espaço público neutro em matéria religiosa no Brasil, também é fato que, na medida em que o Estado não trata as religiões com igualdade, o resultado acaba sendo a explicitação de diferenças identitárias que podem levar à discriminação dos grupos não cristãos.

Ressalta-se ainda que não há nenhum consenso em relação à presença da disciplina ensino religioso nas escolas públicas entre os diferentes grupos afroreligiosos, ao passo que, em relação aos conteúdos sobre história da África e cultura afro-brasileira, se pode dizer que há um acordo sobre sua importância para a desconstrução de preconceitos e valorização de identidades afrodescendentes.

A presença das religiões de matriz afro-brasileira e os usos do espaço público

Os atos de desrespeito e de negação de direitos envolvendo as religiões de matriz afro-brasileira, além de resultar na produção de representações negativas sobre esses grupos, têm como consequência a emergência de conflitos envolvendo o direito ao livre exercício de culto, o que implica nos usos do espaço público para a realização de rituais religiosos, bem como as demandas de preservação ambiental. Tal cenário acaba por explicitar uma tensão entre o reconhecimento dos direitos de cidadania, já que os grupos reivindicam o uso da natureza para as práticas religiosas, e as narrativas de preservação da biodiversidade, que tomam como pressuposto que as práticas religiosas são danosas à flora, à fauna e à paisagem (BONIOLO, 2014; GUEDES, 2016).

O esforço de construção de espaços públicos “sagrados” que assegurem a realização das práticas religiosas é visto como uma estratégia de administrar o conflito, envolvendo religiosos, professores universitários, pesquisadores, funcionários públicos e repre-

sentantes de ONGs. Um ponto sensível dessa interação é a realização de oficinas voltadas para discutir com os religiosos a “reformulação” das oferendas a partir do uso de elementos biodegradáveis. Tal ação é objeto de contestação por religiosos que não participam desses projetos, que consideram uma interferência do Estado nas práticas religiosas.

Outro tema controverso envolve o sacrifício de animais. No Rio Grande do Sul,²⁸ desde 2003, o debate envolve políticos evangélicos que tentam aprovar a proibição do sacrifício de animais em cerimônias religiosas, o que afeta diretamente as religiões afro-brasileiras. A polêmica tem sido derrotada com base no dispositivo constitucional da liberdade religiosa. As tentativas de proibição têm resultado em reações por parte das lideranças afrorreligiosas.²⁹ Na defesa dos rituais, os ativistas religiosos argumentam que os projetos representam um ato de racismo e de intolerância religiosa, já que os deputados proponentes estão vinculados às religiões evangélicas. Outro argumento acionado é a contestação de que haja sofrimento durante a imolação; para isso, comparam com o tratamento a que os animais são submetidos em matadouros comerciais, amplamente divulgado pelas mídias, mas para o qual não há ameaça de proibição. Por fim, alegam que esses animais também são utilizados para a alimentação dos participantes dos rituais.

Segundo Oro e Carvalho Junior (2015), os discursos a favor da proibição do sacrifício dos animais articulam os deputados evangélicos e grupos de defesa dos animais. Apesar das divergências entre eles, seria possível identificar como pontos comuns: “a) a necessidade de proibir a morte cruel dos animais durante os rituais; b) a visão evolucionista que considera tais rituais como práticas primitivas; c) a inconstitucionalidade da exceção legal à imolação animal concedida às religiões de matriz africana”.

28 Segundo Oro e Carvalho Junior (2015), há outros três casos de tentativas de proibição de sacrifícios, dois no estado de São Paulo e um na Bahia.

29 Com destaque para o Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros (Ceucab); Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (Fauers); Grupo Inter-religioso de Diálogo da Unisinos; Conselho do Povo de Terreiro do Estado do RS; Conselho Unidos Pelo Axé; Federação Africana Mensageiros de Oxalá (Afro-rito).

A reação contou também com a participação de antropólogos (Norton Corrêa, José Carlos dos Anjos, Marcio Goldman) que se manifestaram publicamente contra a proibição, acionando os seguintes argumentos: ataque ao segmento mais fraco e estigmatizado da sociedade (religiões de matriz afro-brasileira); expressão de valores eurocêntricos; necessidade de compreensão e tolerância em relação às deidades cultuadas pelos afrorreligiosos.

De acordo com Giumbelli (2008), na controvérsia envolvendo o sacrifício de animais, os afrorreligiosos acionam dois discursos. Uns defendem que outros grupos religiosos também realizam sacrifícios (muçulmanos e judeus) e não são perseguidos por isso no Brasil. Outros argumentam que, no consumo de animais, não há controle sobre o abate realizado em frigoríficos, que, por sua vez, difere daquele realizado nos terreiros em escala e em forma, muito menos respeitosa do que a que se faz nos rituais em conformidade com a tradição ancestral africana.

A ideia de uma valorização da ancestralidade africana pelos afrorreligiosos é uma reação à representação de “primitiva” e “arcaica” presente nos discursos de grupos e associações de defesa dos direitos dos animais, fundada num paradigma eurocêntrico.

O que essas múltiplas situações revelam são ações e representações distintas que classificam e segmentam a presença no espaço público a partir de uma hierarquização na qual os religiosos de matriz afro-brasileira são tratados como “anticívicos”. Por trás de um discurso de compartimentalização entre o público (Estado) e o privado (religião), o que se vê é uma imposição de um modelo que impede a possibilidade de inscrição do sagrado como elemento constitutivo da cidadania quando o sagrado é associado às religiões de matriz afro-brasileira. Como as restrições e proibições não se aplicam às religiões cristãs, o que se pode concluir é a existência de formas diferenciadas de conformação do espaço público que segregam os afrorreligiosos.

Nesse sentido, cabe questionar se estamos diante de um “novo” problema? Afinal, se trata de lidar com práticas naturalizadas de discriminação envolvendo religiões de matriz afro-brasileira. Penso que a novidade está não nas práticas, mas nas reações que têm suscitado.

Uma delas pode ser expressa pelas tensões entre os afroreligiosos e os movimentos negros.³⁰ Seria a intolerância religiosa uma face da discriminação racial? Segundo Rosiane Rodrigues (2015), há visões concorrentes. Há quem tome por referência o Decreto 6.040/2007 para definir a intolerância religiosa como

[...] expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios de tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. *Tolerância não é o que queremos, exigimos, sim, respeito, dignidade e liberdade para ser e existir* (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007, grifo meu).

Essa concepção associa o enfrentamento da intolerância religiosa ao “racismo antinegro” (RODRIGUES, 2015) por compreendê-la como uma forma de preconceito de marca (NOGUEIRA, 1985) institucionalizada na sociedade brasileira.

Porém, há quem considere que as mudanças no campo religioso brasileiro nos últimos 30 anos alteraram o mapa religioso do país, fazendo com que o candomblé e outras religiões afro-brasileiras perdessem o *status* de religião de negros, já que, entre os seus adeptos, atualmente, a maioria seria de brancos de classe média. Assim, a maioria negra estaria agora nas igrejas evangélicas, o que representa um elemento complicador na delimitação das disputas em torno do sentido atribuído à intolerância religiosa.

Uma das consequências dessa controvérsia está presente em processos de reafirmação da identidade religiosa como a identidade pública que deve orientar o reconhecimento de direitos de cidadania. Recusa-se, assim, a ideia de que as religiões afro-brasileiras sejam respeitadas apenas pelo “legado cultural”, já que ele remete

30 Refere-se a uma infinidade de grupos de reação popular à incriminação do Estado aos indivíduos não brancos que se autointitulam entidades/instituições negras por terem em comum a luta antirracista. Opto por utilizar a categoria “movimentos negros”, tal como Mota (2009) sugere, porque há entre os agentes projetos políticos diversificados e, em alguns casos, até antagônicos.

ao passado colonial e reforça os vínculos de dominação. A defesa da autonomia do domínio religioso se dá a partir do reconhecimento de sua constituição como uma esfera da vida social que tem lógica própria. Assim, conforme analisam Vital da Cunha e Lopes (2012), as mudanças nos campos político e religioso a partir da maior visibilidade dos grupos evangélicos teriam resultado num *empowerment* de diversos grupos religiosos, que passaram a reivindicar um lugar para si no espaço público com o objetivo de ampliar a influência de suas denominações e tradições a partir de um discurso sobre os direitos humanos.

Um desdobramento dessa presença dos grupos religiosos no espaço público é a descaracterização da intolerância religiosa como uma forma de racismo. A articulação de parcerias com distintas religiões acabou por ressaltar o fato de que os atos de intolerância religiosa poderiam acontecer com qualquer um, ressaltando a dimensão do sofrimento³¹ das vítimas como um discurso que as une e despertaria a solidariedade. O uso da emoção para caracterizar a situação de intolerância ou para dar ênfase às demandas por reconhecimento de direitos é um elemento importante usado para desqualificar os modos tradicionais de se fazer política, que valorizam a racionalidade e a impessoalidade. É, portanto, através da expressão obrigatória dos sentimentos que os princípios religiosos são trazidos para a política visando reencantá-la. Contra a intolerância, seria preciso a força do amor, dizem frequentemente alguns afroreligiosos, enquanto outros dizem que é preciso lutar contra a expansão do neopentecostalismo entre os negros.

O que se tem observado é a construção de uma gramática que valoriza o consenso entre as religiões, mesmo quando, na prática, isso se mostra inviável. A narrativa construída a partir da ideia da intolerância religiosa como justificção (BOLTANSKI e THEVENOT, 1991) e como fator de união de diferentes grupos religiosos funciona, portanto, como estratégia de aglutinação de alguns atores sociais, mas não assegura o protagonismo dos negros na condução desse processo.

31 Sobre o sofrimento como narrativa de acesso a direitos, ver Mello (2010).

Vê-se, assim, um modo específico de associação que envolve os afroreligiosos. Ao não aceitarem a sua condição de subordinação, demarcam uma linha entre a integração aos grupos religiosos majoritários, em especial os católicos, e os que defendem a necessidade de reparação às injustiças das discriminações raciais, recusando uma reinserção na “miscigenação na grande massa branca” (BASTIDE, 1971, p. 424) e reforçando a ideia de que o candomblé seria o exemplo emblemático de “resistência negra cultural e política” (BASTIDE, 1983). No entanto, há de se destacar que Bastide via como antagônicos e até excludentes o mundo da política (“movimentos de protesto racial”), marcado por disputas, e o mundo da religião, que seria a expressão da cultura negra por ser mais coeso e estático. A religião representaria, portanto, a consagração da tradição, enquanto a política seria o *locus* do poder, do conflito e da discriminação. Tal percepção ajudou a construir o mito do “pacifismo à brasileira” e relegar a política a um lugar desqualificado da vida social, ao mesmo tempo construindo a representação da religião como espaço do amor e da solidariedade.

Considerações finais

A ideia de que os religiosos de matriz afro-brasileira não se organizam politicamente está presente em discursos do senso comum e também no meio acadêmico. Pode-se supor que tenha sido influenciada pela ideia de que os movimentos negros no Brasil seriam desorganizados e sem rumo; pode-se também especular que a lógica faccional³² do candomblé e da umbanda, dividida em nações, linhas, casas etc., seja uma motivação para os limites da mobilização dos religiosos. Nenhum dos argumentos, no entanto, é suficiente para dar conta da questão: como se mobilizam contemporaneamente os religiosos de matriz afro-brasileira? Quais práticas e gramáticas, marcadamente religiosas, são expressas no espaço público e constituem um modo próprio de fazer política? Essas perguntas são fundamentais para refutar narrativas que tendem a despolitizar as estratégias de cons-

32 Entendemos a lógica faccional como um modo de apresentar os conflitos políticos (SWARZ, TURNER e TUDEN, 1966).

trução de uma esfera pública e de um espaço público nas quais a religião é uma variável presente e fundamental (BIRMAN, 2003).

As religiões de matriz afro-brasileira instauram seu modo próprio de fazer política a partir das festas, que constituem a organização de um sistema de relações de parentesco e afinidade, valorizam uma dimensão personalista e colocam em operação valores que podem se opor ou não à concepção de “política moderna”. É através das festas públicas que as religiões de matriz afro-brasileira têm construído sua visibilidade social no espaço público (RODRIGUES, 2006; BASTIDE, 2001; AMARAL, 1992; SANTOS, 2005), utilizando-se principalmente das manifestações litúrgicas através do canto, da dança, do transe, das indumentárias para construir uma interface com a sociedade. É a festa que rompe com o silenciamento da repressão histórica aos cultos, garantindo o direito à sua vivência no sentido religioso, ao mesmo tempo que apresenta aos leigos um espetáculo no qual a religiosidade se mostra ocultando segredos.

É através dessa forma de socialização – “mostrar-se ocultando” (SANTOS, 2005) – que são construídas as relações políticas nas religiões de matriz afro-brasileira, delimitando fronteiras de quem pode ou não falar; pode ou não ver; pode ou não construir alianças. Segundo Santos (2005), foram as práticas coloniais de repressão e a intolerância que forjaram a separação entre o domínio público (as festas) e o domínio privado (as práticas religiosas) no Brasil, de modo distinto ao que existiria na África.

A prática política de “mostrar-se ocultando” segue como um princípio de ação que gere, mesmo que de modo implícito, o cotidiano. No entanto, tal prática tem sido submetida recentemente a desafios a partir da explicitação de conflitos envolvendo as religiões de matriz afro-brasileira (BONIOLO, 2014; MIRANDA, 2010, 2012, 2014; SILVA, 2007a; VITAL DA CUNHA, 2015), que colocaram em xeque alguns modos tradicionais de fazer a política.

Em resposta às agressões, aos xingamentos, às destruições de terreiros, o que se vê é um processo de ações coletivas no espaço público. Num primeiro momento, o que se observa é um caráter mais denunciante. São os debates (virtuais ou presenciais), passeatas/caminhadas, atos públicos que também vão deixando as marcas no espaço público. Há também outras formas de organização cole-

tiva que transcendem os limites das religiões (candomblé, umbanda etc.), transcendem as diferenças de nações e as identidades particulares na busca de construção do espaço público, no qual a participação dos religiosos não seja mais do “mostrar-se ocultando”, mas o de se unir em público e incorporar princípios e valores religiosos às agendas das políticas públicas, que são “coletivos” negros sob diversas configurações.

Assim, a presença da religião na política se torna legítima e constitutiva do espaço público, bem como dos modos como os conflitos se explicitam e são administrados fora dos limites dos terreiros, resultando em outras formas de visibilidade e convivência entre os diferentes atores.

Conclui-se que as formas de mobilização dos religiosos constituem os dispositivos dialógicos que levam à assimilação de um problema até então tratado como privado, a “intolerância religiosa”, para o domínio político como um problema público. Tais estratégias põem em questão o sentido da “política liberal que supõe, ao mesmo tempo, a neutralidade do Estado diante das religiões e a oferta de garantias jurídicas à expressão pública das opiniões e crenças” (MONTERO, 2016, p. 148).

Outra consequência desse processo está associada às formas como são registradas, no espaço da cidade, essas ações político-religiosas. Seja em caminhadas, seja na deposição de oferendas no espaço urbano, a cidade é o lugar privilegiado de intercâmbio material e simbólico, no qual se observa uma distribuição desigual de capital simbólico. As queixas contra a realização de oferendas nas áreas de preservação ambiental são tratadas de maneira diferenciada das queixas contra as celebrações católicas ou evangélicas realizadas nas mesmas localidades.

Unir-se em público é, por decorrência, uma estratégia de ação que revela diferentes articulações e arranjos entre grupos (religiosos e agentes públicos) na busca de garantir a permanência da religião de matriz afro-brasileira no espaço público apesar das ameaças de outros grupos religiosos e agências governamentais. Trata-se de um processo dinâmico e em curso que não se esgota nesta análise, mas que nos permite afirmar que essas mobilizações possibilitam construir simetrias provisórias por meio de ações interativas.

Consequentemente, a estratégia de levar para a esfera pública a intolerância religiosa tem por objetivo confrontar uma das características das práticas de discriminação no Brasil, que é sua dissimulação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004), de difícil identificação mesmo para aqueles que a sofrem. Mesmo sendo uma prática ilegal, a discriminação não é percebida como crime por diversos agentes estatais, já que, moralmente, ela também é desqualificada, pois reconhecer que há conflitos e que eles são motivados pela explicitação de preconceitos não é algo socialmente aprovado em nossa sociedade. A publicização desses conflitos pode ser pensada, então, como um mecanismo que os atores, cuja dignidade tem sido historicamente negada ou desqualificada no plano ético-moral, utilizam para buscar a reversão desse cenário, gerando expectativas de reintegração social.

Portanto, a intolerância religiosa pode ser interpretada como uma categoria moral que pretende dar conta não apenas da discriminação racial, que a sociedade insiste em negar, mas de uma “discriminação cívica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) que nega o reconhecimento de direitos, já que, no Brasil, a classificação no plano moral teria precedência sobre o respeito a direitos, que acaba condicionado a manifestações de “consideração” e deferência. Como os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, historicamente, não foram tratados como “pessoas dignas”, que merecem reconhecimento pleno de direitos de cidadania, sua agenda política contemporânea tem sido marcada por solicitações que reafirmam suas identidades diferenciadas como um elemento positivo na luta pelo reconhecimento ante a sociedade nacional.

Por fim, pode-se pensar que a contribuição da antropologia vai além das pesquisas etnográficas e do atendimento à crescente demanda de participação de antropólogos em fóruns governamentais ou sociais para a definição de políticas públicas sobre a temática. A inovação supõe a superação de binarismos localizados nas narrativas hegemônicas (acadêmicas, políticas ou jurídicas) que opõem o secularizado ao religioso de forma estanque, sem problematizar como a presença do religioso no espaço público permite pensar as moralidades expressas nos conflitos e as controvérsias que permeiam os casos de intolerância religiosa. Do mesmo modo, é preciso

explorar como a subjetivação da experiência de “vitimização” associada ao pertencimento religioso pode afetar os vínculos sociais e as políticas públicas, tema ainda pouco explorado.

Nesse sentido, faz-se necessário desconstruir as premissas teóricas e políticas que associam a modernidade à secularização, num paradigma racional e linear sobre associação política e religião, de modo a possibilitar uma reflexão mais pluralizante que retire a população negra da tutela dos saberes e poderes ocidentais, presentes no ideário cartesiano iluminista. É preciso, então, buscar reflexões que superem a produção de lugares fixos para os sujeitos, abrindo espaço para que indivíduos e coletividades expressem seus discursos, em um processo constante de negociação sobre as formas de representação e a provisoriedade da produção dos significados em si.

Referências

ALVES, Marina Silva. *Ah! Mas isso é um clássico, né, professora?* Uma experiência etnográfica numa escola pública do Rio de Janeiro a partir da obrigatoriedade do ensino de história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos. Monografia (graduação em Ciências Sociais). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

AMARAL, Rita. *Povo de santo, povo de festa*. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação (mestrado em Antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1992.

ARANTES, Antônio Augusto. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Unicamp, 1992.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971 [1960].

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983 [1946].

_____. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].

BIRMAN, Patrícia. Corpo a corpo: religião, política e violência no Rio de Janeiro. *Teoria e Sociedade*, n. especial, p. 98-104, 2003.

BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BONIOLO, Roberta Machado. *Da “feijoada” à prisão: o registro de ocorrência na criminalização da “intolerância religiosa” na região metropolitana do Rio de Janeiro*. Monografia (graduação em Ciências Sociais). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

_____. “Um tempo que se faz novo”: o encantamento de uma política pública voltada à regulamentação dos rituais de religiões afro-brasileiras. Dissertação (mestrado em Antropologia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 2, p. 451-473, 2010.

_____. Concepções de igualdade e cidadania. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, n. 1, p. 35-48, 2011.

_____. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Racismo, direitos e cidadania. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 81-93, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Ensaios antropológicos de moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*. O longo caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (Orgs.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2014.

CORREA, Roberta de Mello. O sagrado à porta fechada: (in)visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português. Tese (doutorado em Antropologia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.

COWAN, Jane K. Culture and rights after ‘culture and rights’. *American Anthropologist*, v. 108, n. 1, p. 9-24, 2006.

CRAPANZANO, Vincent. *Waiting: the whites of South Africa*. Nova York: Harper Collins, 1985.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Os direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, p. 83-122, 1999.

FONSECA, Claudia; FARIA, Caleb; TERTO JR., Veriano. *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

- FONSECA, Claudia; SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore; CANTARINO, Eliane; SCHUCH, Patrice; SCOTT, Parry; CARRARA, Sergio (Orgs.). *Antropologia e direitos humanos 6*. Rio de Janeiro: Mórula, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 136-160, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- GOODALE, Mark. Introduction: locating rights, envisioning law between the global and the local. In: _____.; MERRY, Sally Engle (Eds.). *The practice of human rights: tracking law between the global and the local*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.
- GROSSI, Miriam Pillar; HEILBORN, Maria Luiza; ZANOTTA, Lia. *Antropologia e direitos humanos 4*. Blumenau: Nova Letra, 2006.
- GUEDES, Lucia Copelotti. *Sobre (N)atureza(s) e cosmologias em disputa: controvérsias em torno de práticas rituais de religiões de matriz afro-brasileira no espaço público em Cachoeiras de Macacu*. Dissertação (mestrado em Antropologia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. *Preconceito e discriminação*. São Paulo: 34, 2004.
- GUSFIELD, Joseph. *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- GUSTERSON, Hugh. Studying up revisited. *PoLAR*, v. 20, n. 1, p. 114-119, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 37-79, 2011.
- INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, p. 39-53, 1995.
- KANT DE LIMA, Roberto. A Comissão de Direitos Humanos da ABA: um histórico. In: NOVAES, Regina. *Direitos humanos: temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2001.

- KANT DE LIMA, Roberto (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 2* – Prêmio ABA/Ford. Niterói: EdUFF, 2003.
- _____. (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 3* – Prêmio ABA/Ford. Niterói: EdUFF, 2005.
- _____. (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 5*. Brasília: Booklink; Rio de Janeiro: ABA/Fundação Ford, 2008a.
- _____. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro. Seus dilemas e paradoxos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- _____. Constituição, direitos humanos e processo penal inquisitorial: quem cala consente? *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 33, n. 3, p. 471-488, 1990.
- _____. Direitos civis e direitos humanos: uma tradição judiciária pré-republicana? *São Paulo em Perspectiva*, v. 18, p. 49-59, 2004.
- _____. *Ensaio de antropologia e de direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008b.
- _____.; MISSE, Michel; MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Violência, criminalidade, segurança pública e justiça criminal no Brasil: uma bibliografia. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 50, p. 45-123, 2000.
- LEVE, Lauren. Double-binds of self and secularism in Nepal religion, democracy, identity and rights. In: GOODALE, Mark; MERRY, Sally Engle (Eds.). *The practice of human rights: tracking law between the global and the local*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MELLO, Kátia Sento-Sé. Sofrimento e ressentimento: dimensões da descentralização de políticas públicas de segurança no município de Niterói. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 2, p. 646-687, 2010.
- MESSER, Ellen. Anthropology and human rights. *Annual Review of Anthropology*, v. 22, p. 221-249, 1993.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do Iser*, v. 66, p. 60-73, 2012.
- _____. Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da “luta contra a intolerância religiosa” no Rio de Janeiro. *Comunicações do Iser*, v. 69, p. 10-23, 2014.
- _____. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, v. 2009-2, p. 125-152, 2010.
- _____. “Motivo presumido: sentimento”: identidade religiosa e estigmatização escolar no Rio de Janeiro. *Dilemas*, v. 1, p. 139-164, 2015.

- _____.; MAIA, Boris. Ensinar religião ou falar de religião? Controvérsias em escolas públicas do Rio de Janeiro. *Revista Teias*, v. 14, p. 80-97, 2014.
- MISSE, Michel. As ligações perigosas: mercado informal ilegal, narcotráfico e violência no Rio de Janeiro. *Contemporaneidade e Educação*, v. 2, n. 1, p. 93-116, 1997.
- MONTERO, Paula. 'Religiões públicas' ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.
- MOTA, Fabio Reis. Manda quem pode e obedece quem tem juízo? Uma reflexão antropológica sobre disputas e conflitos nos espaços públicos brasileiro e francês. *Dilemas*, v. 2, n. 4, p. 107-126, 2009.
- NADER, Laura. Num espelho de mulher: cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, p. 61-82, 1999.
- _____. Up the anthropologist – perspectives gained from studying up. In: HYMES, Dell (Ed.). *Reinventing anthropology*. Nova York: Vintage Books, 1974.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: _____. (Org.). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985 [1954].
- NOVAES, Regina (Org.). *Direitos humanos: temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2001.
- _____.; KANT DE LIMA, Roberto (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/Ford*. Niterói: EdUFF, 2001.
- ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29-70.
- ORO, Ari Pedro; CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares. Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 27, p. 145-171, 2015.
- ORENSTEIN, Mitchell; SCHMITZ, Hans Peter. *The new transnationalism and comparative politics*. Syracuse University, 2005. Mimeo.
- PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: UNB, 1992.
- PEREIRA, Luena. O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a Lei 10.639. In: LECHINI, Gladys (Org.). *Los estudios africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del outro*. Buenos Aires: Clacso, 2008.
- PINTO, Vinícius Cruz. *Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referentes aos casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro*. Monografia (graduação em Ciências Sociais). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

PITA, Maria Victoria; MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Alcance y limitaciones de las consultorías en materia de seguridad pública y derechos humanos: es posible resistir a las generalizaciones y a los productos estandarizados? Relato de una experiencia. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 15, p. 128-154, 2015.

PORDEUS JR., Ismael de A. *Portugal em transe*. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

RAFAEL, Ulisses N. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. *Etnográfica*, v. 14, n. 2, p. 289-310, 2010.

RANGEL, Victor Cesar Torres de Mello. “*Nem tudo é mediável*”. A invisibilidade dos conflitos religiosos e as formas de administração de conflitos de pacificação social (mediação e conciliação) no Rio de Janeiro. Dissertação (mestrado em Antropologia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

RIBEIRO, Gustavo L. Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico. In: GRIMSON, A. (Org.). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

RILES, Annelise. Anthropology, human rights, and legal knowledge: culture in the iron cage. *American Anthropologist*, v. 108, p. 52-65, 2006.

RISCADO, Juliana Rodrigues. *Quando o processo vira um problema*: reflexões sobre a judicialização dos casos de intolerância religiosa na cidade do Rio de Janeiro. Monografia (graduação em Ciências Sociais). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: UFRJ: Biblioteca Nacional, 2006 [1935].

RODRIGUES, Rosiane. *Quem foi que falou em igualdade?* Rio de Janeiro: Autografia, 2015.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. Tese (doutorado em Antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. *Etnográfica*, v. 14, n. 2, p. 265-288, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Katri. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. Introduction: rethinking theories of the state in an age of globalization. In: _____. *The anthropology of the state, a reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007a.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007b.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Brasília: UnB, 2015.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SWARZ, Marc J.; TURNER, Victor; TUDEN, Arthur. *Political anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

TEIXEIRA, Carla Costa; SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito (Org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 51-95.

TISCORNIA, Sofía. *El activismo de los derechos humanos*. El caso Walter Bulacio. Buenos Aires: Editores del Puerto: Centro de Estudios Legales y Sociales, 2008.

_____.; PITA, María Victoria (Eds.). *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Estudios en antropología jurídica. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

TURNER, Terence. Human rights, human difference: anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics. *Journal of Anthropological Research*, v. 53, n. 3, p. 273-291, 1997.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Direitos humanos e cultura: velhas e novas tensões. *Análise Social*, v. XLVII, n. 205, p. 957-970, 2012.

VILLALTA, Carla (Org.). *Infancia, justicia y derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2010.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

_____.; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WILSON, Richard Ashby. *Human rights, culture & context*. Londres: Pluto, 1997.

_____. Tyrannosaurus lex: the anthropology of human rights and transnational law. In: GOODALE, Mark; MERRY, Sally Engle (Eds.). *The practice of human rights: tracking law between the global and the local*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2007.

