

# Racismo e discriminação religiosa em Campos dos Goytacazes: as dificuldades na aplicação da Lei Caó

LANA LAGE DA GAMA LIMA  
BERNARDO BERBERT MOLINA  
LEONARDO VIEIRA SILVA

## RESUMO

O artigo analisa as formas de administração institucional de conflitos envolvendo discriminação étnica, racial e religiosa, a partir da visão de líderes de religiões afro-brasileiras e de policiais civis do Município de Campos dos Goytacazes / RJ. Através de entrevistas e conversas informais buscou-se verificar como os policiais e os líderes das religiões afro-brasileiras avaliavam a intervenção policial como meio de resolver esses conflitos, tendo como parâmetro a Lei 7.716/1989, conhecida como Lei Caó, que enquadra atos resultantes de preconceito de raça ou de cor como contravenção. Mudanças introduzidas, mais recentemente, nessa Lei mostra o alargamento de seu campo, pela inclusão do termo “discriminação”, ao lado de “preconceito”, e das categorias “*etnia, religião, ou procedência nacional*”, ao lado de “*raça e cor*”. Particularmente no campo que nos interessa neste trabalho, as mudanças legais facilitaram a relação entre “*racismo*” e “*discriminação religiosa*”, que teve sua expressão mais articulada com a criação da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa .

**Palavras Chaves:** Racismo, Discriminalização Religiosa, Lei Caó.

## ABSTRACT

This article analyses the institutional forms of conflict management involving ethnic, racial and religious discrimination, from the perspective of African-Brazilian religious leaders and the police in Campos dos Goytacazes county. Through interviews and informal conversations this article sought to verify how these actors evaluated police intervention as a way of solving these conflicts, having as a parameter Law 7.716/1989, also known as Caó law, that considers discrimination as a misdemeanor. Recently incorporated changes to this law shows the broadening of the its reach, through the inclusion of terms like “discrimination” alongside prejudice, and the categories “ethnics, religion or national origin” alongside “race and color”. In the field that is particularly interesting to this article, the legal changes made it easier the association between “racism” and “religious discrimination” that had its expression

more articulated with the creation of the Commission to Combat Religious Intolerance.

**Keywords:** Racism, Religious Discrimination, Caó law

## INTRODUÇÃO

Este texto focaliza as formas de administração institucional de conflitos envolvendo discriminação étnica, racial e religiosa, a partir da visão de líderes de religiões afro-brasileiras e de policiais civis do Município de Campos dos Goytacazes<sup>1</sup>, localizado no norte do Estado do Rio de Janeiro. Foram entrevistados seis líderes e dez policiais civis, com o intuito de perceber suas representações<sup>2</sup> sobre a natureza desses conflitos e sobre a intervenção policial como meio de administrá-los.

Inicialmente, pretendia-se utilizar, além das entrevistas, a observação etnográfica nas delegacias de polícia do município, mas as conversas preliminares com os policiais evidenciaram que esse tipo de ocorrência era raro, o que foi corroborado pelas lideranças religiosas. Considerando que essa situação acarretaria a necessidade de um longo tempo de permanência nas delegacias, para que fosse possível acompanhar um número razoável de casos, optou-se por utilizar apenas entrevistas e conversas informais para verificar como os policiais e os líderes das religiões afro-brasileiras avaliavam a intervenção policial como meio de resolver esses conflitos, tendo como parâmetro a Lei 7.716/1989.

A Lei 7.716/1989, conhecida como Lei Caó<sup>3</sup>, substituiu a Lei N° 1.390/ 1951, denominada Lei Afonso Arinos<sup>4</sup>, que enquadrava atos resultantes de preconceito de raça ou de cor como contravenção. Em sua primeira versão, a Lei Caó determinava no Art.1: “*Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor*”. Em 1990 essa lei foi alterada, com o acréscimo do Art. 20<sup>5</sup>, em redação dada pela Lei 8.081, cuja finalidade era estabelecer quais “*os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de*

<sup>1</sup> O município possui 434.008 mil habitantes, distribuídos numa área de 4.032 km<sup>2</sup>. Em divisão territorial de 1991, que permanece até os dias atuais, é constituído por 14 distritos (IBGE, 2010).

<sup>2</sup> Entendemos representações sociais como “*categorias fundamentais de apreensão e de apreciação do real*”, tal como aponta Roger Chartier, chamando a atenção para o fato de que, embora aspirem à universalidade, as representações “*são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam*” e, por isso, nunca são neutras, “*produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, suas escolhas e condutas*”, situando-se, portanto, “*num campo de concorrências e competições*”. Assim, estudar os confrontos entre representações não significa abandonar a realidade, mas procurar apreender melhor a sua complexidade (CHARTIER, 1990: 17).

<sup>3</sup> Caó é o apelido do deputado Carlos Alberto de Oliveira (PDT-RJ), que integrou a Assembléia Nacional Constituinte de 1986. O jornalista foi autor do inciso XLII do Art. 5° da Constituição de 1988, que qualificou o racismo como “*crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei*”.

<sup>4</sup> Referência a Afonso Arinos de Melo Franco, jornalista, escritor e jurista.

<sup>5</sup> Art. 20: Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

*comunicação ou por publicação de qualquer natureza*". Em 1997, a Lei 9.459, ou Lei Paim<sup>6</sup> acrescentou as categorias "etnia, religião ou procedência nacional" ao artigo primeiro da Lei Caó e também somou ao Artigo 140 do Código Penal o parágrafo 3º, agravando a pena para a injúria que implicasse em uso de elementos "*referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem*".

Uma rápida análise das mudanças introduzidas na Lei Caó mostra o alargamento de seu campo, pela inclusão do termo "*discriminação*", ao lado de "*preconceito*", e das categorias "*etnia, religião, ou procedência nacional*", ao lado de "*raça e cor*". Essas mudanças refletem os esforços de outros atores sociais para garantir o reconhecimento social, no momento da redemocratização política do Brasil, paralelamente aos grupos organizados do Movimento Negro, cujas demandas influenciaram diretamente na inclusão do inciso XLII no Art. 5º da Constituição de 1988 e na própria Lei Caó, em sua primeira versão.

Particularmente no campo que nos interessa neste trabalho, as mudanças legais facilitaram a relação entre "*racismo*" e "*discriminação religiosa*", que teve sua expressão mais articulada com a criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa - CCIR, em 2008. Formada inicialmente por líderes de religiões afro-brasileiras, com o nome de *Comissão de Combate à Intolerância Religiosa Contra a Umbanda e o Candomblé*, tinha como intuito de intervir nos conflitos entre seus membros e praticantes de religiões neopentecostais. É sintomático que entidades do movimento negro, como o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) e o Centro de Integração da Cultura Afro-brasileira (CIAFRO) participassem de sua criação (GOULART, 2011). Como aponta Goulart, o objetivo da comissão, em sua formação inicial, era

"combater o preconceito religioso utilizando os meios legais para fazer com que fosse cumprida a Constituição no que diz respeito à liberdade de credo" (GOULART, 2010: 3)

Naquele momento, o foco estava direcionado para a discriminação específica das religiões afro-brasileira, mas de forma intrincada com a discriminação racial, a partir da interpretação de que discriminar essas religiões e seus adeptos era uma forma de racismo. Sua primeira ação foi uma manifestação em frente à Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro – ALERJ, em março de 2008. A partir daí, a CCIR começou a ser reconhecida como instância representativa de alguns grupos discriminados, passando a receber denúncias de atos discriminatórios, encaminhá-las às autoridades competentes e acompanhar o desenvolvimento dos casos. O reconhecimento pelo poder público se deu pela designação de um delegado e de um membro do Ministério Público para participarem da comissão. Com a adesão posterior de representantes de outras religiões, como judeus e muçulmanos, a entidade alterou seu nome para *Comissão de Combate à Intolerância Religiosa* (GOULART,

<sup>6</sup> Referência ao Senador pelo Estado do Rio Grande Sul, Paulo Paim.

<sup>7</sup> Art. 140 – *Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou decoro. Pena: Detenção de 1(um) a 6 (seis) meses ou multa [...]. § 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem. Pena: reclusão de 1 (um) a 3 (três) anos e multa.*

2011). Se, por um lado essas adesões fortaleceram a comissão, por outro, deram origem a novos conflitos de interesses entre seus membros.

Segundo Goulart, a comissão conseguiu construir uma identidade pública, que foi assumida por seus integrantes como sujeitos de direito, dando-lhes acesso a uma ética comum de convivência em meios aos conflitos de interesses inerentes às disputas no campo religioso (2010: 2). Entre as estratégias para promover sua visibilidade está a organização das *Caminhadas pela Liberdade Religiosa*, que são realizadas desde 2008 na Praia de Copacabana, tendo reunido, em 2010, cerca de 120 mil pessoas.

É interessante marcar que a CCIR teve sua origem associada a um episódio ocorrido no morro do Dendê, na Ilha do Governador, Rio de Janeiro. Segundo a entrevista dada por dois integrantes de uma igreja local, filiada à Assembléia de Deus, o “dono do morro”, cuja mãe era evangélica, havia mandado fechar todos os terreiros da favela, pois uma mãe de santo teria garantido que outro traficante, seu amigo, tinha o corpo fechado e ele havia morrido. Outra versão é que uma mãe de santo teria previsto que ele deixaria o tráfico e que expulsou os terreiros decepcionado por isso não ter acontecido. Essa segunda versão também é relatada com relação a um traficante do Morro do Borel.

Existe no Dendê um galpão, provavelmente administrado pela Associação de Moradores, que é comumente usado para cultos por parte de várias denominações pentecostais diferentes. Um dos entrevistados, que foi duas vezes cantar hinos nesse lugar, relatou que o traficante, acompanhado do “subchefe” do tráfico, comparece de vez em quando às cerimônias, sempre coberto de jóias de ouro, tendo, numa ocasião, chegado a chorar. Ele próprio, quando participava do culto nesse local, pregou ao traficante dizendo que só quando deixasse a vida do crime poderia aceitar Jesus. Outros traficantes do morro também vão, às vezes, ao galpão, mas ficam olhando de fora e não interagem com os membros das igrejas. Esse espaço, segundo o entrevistado, facilita a evangelização dos traficantes, permitindo o acesso e ajuda de outras igrejas neopentecostais nesse processo. Como exemplo, citou uma ocasião em que um grupo de missionários do município de Nova Iguaçu foi ajudar a igreja local a fazer um trabalho de conversão, que resultou em seis novos membros para esta igreja, recrutados entre os traficantes. Ainda segundo o relato, os evangélicos costumam ser bem aceitos pelos integrantes do tráfico e, quando abordados, abaixam a cabeça, largam as armas, ouvem, agradecem e pedem orações, como se fossem “amuletos de salvação e escape”. Os crimes e “perversidades” praticados pelos traficantes são considerados pelos evangélicos como fruto da ação do demônio, o que justifica sua intervenção.

Perguntados se consideram o “dono do morro” convertido, por ter expulsado os terreiros, afirmaram que a igreja deve acolher a todos que a procuram, mas não o consideram um “irmão”, pois continua em pecado pela vida que leva. Assim, não interpretam a expulsão dos terreiros, que não foram reabertos, como fruto de conversão, mas como uma vingança contra a religião que o enganou. Essa interpretação evidencia a complexidade do episódio, usado como exemplo de intolerância religiosa e justificativa para a criação da CCIR.

## RACISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Assim como vem acontecendo em outros lugares, a aplicação da Lei Caó em Campos dos Goytacazes tem suscitado vários problemas, como foi possível observar através das entrevistas. Esses problemas decorrem de fatores históricos e culturais que incidem sobre a própria natureza dos conflitos que a lei pretende abarcar.

Campos dos Goytacazes apresenta, desde a época colonial, uma forte presença da Igreja Católica. Em meados do século XX, destacou-se no município a vertente tradicionalista do catolicismo, pela ação do bispo Antônio de Castro Mayer, que se opôs às diretrizes do Concílio Vaticano II, recusando particularmente a reforma do ritual da missa, estabelecida em 1969 pelo papa Paulo VI.

Por outro lado, a colonização por meio da cultura canavieira, sustentada pela escravidão, trouxe à região um grande número de negros, que em 1816 chegaram a constituir 54,38% de sua população (LIMA, 1981: 87). Assim, ao lado do catolicismo, as religiões de matrizes africanas também estiveram presentes na formação histórica do município. Hoje, verifica-se em Campos, como no Brasil de um modo geral, uma forte presença do neopentecostalismo, inclusive entre a população negra.

Desde a época colonial, as religiões africanas, transplantadas para o Brasil com escravização dos negros, têm sofrido a demonização de seus deuses. Inicialmente por parte da Igreja Católica, particularmente pela ação do Santo Ofício da Inquisição (SOUZA, 1986), repetindo um processo que atingiu diferentes religiões com as quais o cristianismo se defrontou desde seus primeiros tempos. Com a independência, o Império brasileiro adotou também a religião católica apostólica romana como oficial, conforme o artigo 5º da Constituição de 1824. E, mesmo depois da separação entre Igreja e Estado, com a instauração do regime republicano, o catolicismo não perdeu seu papel de instância legitimadora e de sustentáculo moral do poder civil (GOMES, 1999), continuando a desfrutar ainda hoje de inúmeros privilégios. Basta lembrar a recente polêmica sobre a permanência de símbolos religiosos cristãos nas repartições públicas.

Em fins de julho de 2009, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão de São Paulo entrou com uma ação civil pública, em que afirmava que, como país laico, o Brasil não deveria ostentar símbolos como crucifixos em tribunais, órgãos e sedes administrativas do Estado, argumentando: *“o símbolo religioso no local de atendimento público não é mero objeto de decoração, mas sim predisposição para uma determinada fé que o símbolo possa representar”*. Para o procurador Jefferson Aparecido Dias, responsável pela ação: *“Quando o Estado ostenta um símbolo religioso de uma determinada religião em uma repartição pública, está discriminando todas as demais ou mesmo quem não tem religião afrontando o que diz a Constituição.”* O procurador enfatizou a incompatibilidade entre a presença desses símbolos nesses locais e *“os princípios da impessoalidade, da moralidade e da imparcialidade, que estão ligados ao princípio da isonomia, determinando que todos sejam tratados de forma igualitária”*.

Em 2007, o Conselho Nacional de Justiça já havia rejeitado cinco representações que pediam a proibição dos símbolos religiosos nos fóruns, com o argumento de que não

feriam a laicidade do Estado pois seriam apenas “*manifestações da cultura brasileira*” e, como tal, “*não interferem na imparcialidade e na universalidade do Judiciário*”<sup>8</sup>.

Em 2009, em meados de agosto, a juíza Maria Lúcia Lencastre Ursaiá, da 3ª Vara Cível Federal de São Paulo, também negou o pedido do Ministério Público Federal, com argumentação que seguiu a do Conselho Nacional de Justiça: “*a presença de símbolos como imagens e crucifixos é natural no Brasil, país com formação histórico-cultural cristã*” e, portanto, não ofenderia a liberdade religiosa garantida pela Constituição Federal. E ainda acrescentou: “*para os agnósticos ou que professam crença diferenciada, aquele símbolo nada representa, assemelhando-se a um quadro ou escultura, adereços decorativos*”. Para a juíza, “*a laicidade não pode se expressar na eliminação dos símbolos religiosos, mas na tolerância aos mesmos*”<sup>9</sup>.

Cabe aqui fazer uma distinção entre liberdade religiosa e tolerância. Como enfatiza Miranda, a concepção de liberdade religiosa está ligada ao pressuposto de igualdade entre indivíduos, princípio básico da cidadania, ao passo que:

“A tolerância expressa à percepção que o ‘outro’ está numa relação assimétrica, sendo assim, representa apenas uma concordância provisória em face de um conflito iminente relacionado a manifestações de situações de intolerância em contextos anteriores” (2010:4-5).

Assim, os argumentos da juíza, além de naturalizarem a presença dos símbolos cristãos nos órgãos públicos, invertem a situação das religiões afro-brasileiras em nossa sociedade. Essas sim, e não a religião católica, têm sido, quando muito, toleradas, mesmo em um Estado que se proclama laico e democrático.

Se hoje ainda é difícil a desvinculação entre o poder público e a tradição católica, imagine-se logo após a proclamação da República. Assim, os cultos afro-brasileiros continuaram a ser perseguidos e suas práticas desqualificadas mesmo sem haver mais uma religião oficial no país, mas, sob outras categorias jurídicas, que não a feitiçaria. O Código Penal de 1890 punia o curandeirismo (art.158) e o espiritismo (art.157); o Código de 1940, o charlatanismo (art.283) e o curandeirismo (art.284), como aponta Hélio Silva, que chama a atenção para o fato de que até 1976, na Bahia, a Lei 3.097 de dezembro de 1972 obrigava “*as sociedades de culto afro-brasileiro a se registrarem na Delegacia de Polícia da Circunscrição*” (2007: 308-310).

Sobretudo após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica tem adotado, de um modo geral, posições ecumênicas e tolerantes com relação às outras religiões, em que pesem as declarações papais de 1972, insistindo na existência do demônio. O Estado também não costuma mais investir contra esses cultos, embora também não garanta aos membros dessas religiões direitos universais quanto à liberdade de expressão religiosa no espaço público. Como afirma Miranda, o acesso ao espaço público no Brasil é

<sup>8</sup> [http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/mpf+quer+retirar+simbolos+religiosos+de+reparticoes+publicas+em+ sao+ paulo\\_65073.shtml](http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/mpf+quer+retirar+simbolos+religiosos+de+reparticoes+publicas+em+ sao+ paulo_65073.shtml). Acesso em 02.09.2011.

<sup>9</sup> [http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/justica+mantem+simbolos+religiosos+em+reparticoes+publicas+de+ sao+ paulo\\_65337.shtml](http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/justica+mantem+simbolos+religiosos+em+reparticoes+publicas+de+ sao+ paulo_65337.shtml). Acesso em 02.09.2011.

hierárquico e desigual, o que gera uma desarmonia entre “*as regras impessoais e universais*” e “*os princípios hierárquicos, desiguais e personalistas*”. Esse fato inviabiliza o pleno reconhecimento de direitos a todas as religiões, legitimando umas em detrimento de outras (MIRANDA, 2010: 9).

Atualmente, as manifestações de intolerância com relação às religiões de matrizes afro-brasileiras têm partido de integrantes de grupos neopentecostais, que se valem da demonização de seus deuses para justificar diferentes formas de agressão. As igrejas protestantes históricas, para as quais – como minoria – o ecumenismo católico interessava, não se empenharam na perseguição aos cultos afro-brasileiros. Também as primeiras pentecostais – Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil –, que foram maioria entre os evangélicos até o início dos anos 1950, apesar de demonizar esses cultos, limitam-se a condená-los através da pregação entre seus fiéis. Será a partir dos anos 80 que terão início os “ataques”<sup>10</sup> aos templos e adeptos das religiões de matrizes afro-brasileiras, como aponta Mariano (2007: 133-135), destacando o papel da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na radicalização dessas investidas, o que foi corroborado pelos depoimentos das lideranças religiosas entrevistadas.

Esses ataques, segundo Giumbelli (2003: 85), intensificaram-se a partir da criação do Conselho Nacional de Pastores do Brasil, ocorrida em 1993, com grande participação dos líderes da IURD. O discurso feito à época insistia na necessidade de defesa da “*liberdade religiosa*” dos evangélicos em contraposição à liberdade de outros segmentos religiosos. Essa espécie de guerra santa traduziu-se, nas últimas duas décadas, em invasões a centros e terreiros, com agressões físicas, que incluem o cárcere privado e a imposição de objetos religiosos, como bíblias e crucifixos, a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas (MARIANO, 2007).

Como enfatiza Pinheiro:

“o neopentecostalismo adensou a identificação das divindades pertencentes ao ‘panteão afro’ com demônios, causadores de infortúnios, devendo ser combatidos para que ocorram a libertação e a conversão do antigo fiel ou frequentador de cultos afro-brasileiros” (2009: 64).

Mariano também chama a atenção para o fato de que a IURD absorveu crenças e práticas das religiões que vêm combatendo, como acontece com a possessão demoníaca, inspirada no transe de Exu, tal como se manifesta na umbanda, o que permite a realização de frequentes e dramáticas sessões de exorcismo (MARIANO:139). A forma como essa

<sup>10</sup> O termo “ataque”, usado pelos grupos atingidos, tem o sentido de uma investida pública de um grupo religioso contra outro. Certamente, as razões desses ataques se justificam, do ponto de vista do “atacante”, por convicções religiosas. E, desse ponto de vista, o termo é visto como sinônimo de “evangelização”, “libertação”. Faz parte, aliás, de um léxico “belicoso” (no qual figuram outros termos como “batalha”, “guerra santa”, “soldado de Jesus”) presente no discurso neopentecostal para descrever suas ações contra o demônio e os sistemas religiosos que supostamente o cultuam. Do ponto de vista dos grupos afro-brasileiros, obviamente os ataques possuem outros significados, sendo vistos como sinônimo de “intolerância religiosa”, “preconceito”, “discriminação” (SILVA, 2007:9).

apropriação foi feita constitui mais um exemplo do processo de demonização sofrido pelas religiões afro-brasileiras ao longo da história do Brasil.

Vale notar que, no neopentecostalismo, há outras possibilidades de apropriação das heranças culturais de matrizes afro-brasileiras, como aponta Pinheiro, ao analisar a formação e difusão da *black gospel music*, que reúne expressões musicais como o “*hip-hop, o samba, o pagode, o rhythm and blues (r&b), o soul e o reggae*” (2009: 62). Os produtores desse tipo de música a defendem como estratégia de valorização da cultura de origem africana e dos afro-descendentes no meio evangélico. Mas a atitude predominante tem sido a rejeição das práticas culturais afro-brasileiras e sua identificação com o demônio, embora, como afirmamos, nem todas denominações evangélicas expressem essa crença de forma agressiva. Em Campos, as queixas das lideranças religiosas entrevistadas se referiram, em sua maioria, a “*ataques*” e atos discriminatórios praticados por membros da IURD.

A partir desse quadro, podemos afirmar, em suma, que, no processo histórico de formação da sociedade brasileira, a demonização das religiões de matrizes africanas esteve imbricada ao racismo. A discriminação racial, que justificava ideologicamente a escravização dos africanos, se estendia à religiosidade vinda da África, que foi desqualificada e associada à feitiçaria européia. Essa desqualificação atravessa nossa história, enquanto se verifica um deslizamento no seu sentido. Temidas no período colonial como feitiçaria, essas religiões serão desqualificadas e suas práticas punidas como charlatanismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina no século XIX e primeira metade do XX (MAGGIE, 1992). Mas, a partir da década de 1960, sofreram um processo de reabilitação, marcado pela postura ecumênica e tolerante da Igreja Católica e, inclusive, pela adesão pública de personalidades do meio artístico, literário e político aos seus cultos. É interessante notar que a demonização foi ressuscitada pela ação do neopentecostalismo a partir dos anos 80, paralelamente às conquistas do Movimento Negro na luta contra a discriminação racial, entre as quais o inciso XLII do Art. 5º da Constituição de 1988.

Mas, nesse novo contexto de perseguição, a imbricação entre discriminação religiosa e racismo não é mais evidente, como foi até a primeira metade do século passado. Por um lado, as religiões afro-brasileiras passaram a ganhar adeptos entre outros grupos étnicos e outras classes sociais. Por outro, as religiões neopentecostais recrutaram grande parte de seus adeptos entre a população negra e pobre, muitos pela migração de praticantes das religiões afro-brasileiras. Assim, quando a nova versão da Lei Caó – originalmente criada para combater o preconceito racial – passou a incluir a discriminação religiosa, criou um campo ambíguo, que dá ampla margem para interpretações pessoais por parte dos agentes do Estado que tratam dos conflitos abrangidos por ela. Essa ambigüidade se refletiu também na criação da CCIR, como acabamos de expor.

### **A APLICAÇÃO DA LEI CAÓ NAS DELEGACIAS DE CAMPOS DOS GOYTACAZES**

Foram realizadas entrevistas com dez inspetores e inspetoras da Polícia Civil que



atuam em Campos dos Goytacazes, com idades entre 29 e 55 anos, e experiência como policial variando de cinco meses a 33 anos. Entre eles, apenas um não possui curso superior.

Com relação à Lei 7.716/89 – Lei Caó – somente um dos policiais disse desconhecê-la, enquanto os demais afirmaram que a conhecem, ainda que não todo seu conteúdo, sendo necessário consultá-la no momento de um eventual atendimento. As entrevistas evidenciaram ambigüidades no entendimento das categorias previstas na lei. Segundo eles, os casos relacionados à intolerância étnica, racial e religiosa se caracterizam de diversas formas, podendo ser: constrangimento à liberdade de culto; atos contra pessoas negras; contra o patrimônio (terreiros); e o mais frequente, ofensa difusa. Apontam também que os fatos acontecem geralmente entre pessoas conhecidas, sejam vizinhos, amigos ou familiares, caracterizando-se como *“questões pessoais”*. Encontramos entre os policiais as mesmas atitudes encontradas por Miranda ao estudar a administração de casos semelhantes nos Juizados Especiais Criminais: a recusa dos agentes estatais em aceitar o papel de mediadores, por acreditarem que *“lidar com conflitos deste tipo representa uma instrumentalização de sua função para tratar de assuntos que julgam privados”* (MIRANDA, 2010: 21). Perguntados se achavam que a polícia deve intervir nesses casos, um dos policiais respondeu que sim, mas que deve ser responsável pela *“parte criminal”*. Outro afirmou: *“Depende da gravidade, se for caso de polícia sim, depende dos excessos”*. Essas respostas indicam que a discriminação em si não é criminalizada e sim seus possíveis desdobramentos. Um dos policiais explicou:

*“A intolerância religiosa é discreta, sem níveis preocupantes, conflito normalmente entre evangélicos e católicos ou espíritas, normalmente não chegam à delegacia e, a maior parte são questões pessoais.”*

Sobre a relação entre racismo e intolerância religiosa, a maior parte dos policiais considera que são casos distintos, sem ligação, argumentando que *“várias raças seguem variadas religiões”*. Para eles, a única forma evidente de relação entre essas duas categorias se daria através da injúria, quando, por exemplo, o ofensor chama o outro de *“negro macumbeiro”*. Os policiais apontam um desconhecimento da lei por parte dos que sofrem a ofensa, pois acreditam serem vítimas de preconceito quando na verdade sofreram injúria. Um policial entrevistado disse que, por haver *“dificuldade para provar o racismo, tudo leva a injúria qualificada”*, afirmando que: *“a linha entre injúria e racismo é tênue, separada por critérios técnicos mínimos, o crime de racismo é muito técnico”*. Outro policial também confirmou não ver nenhuma ligação entre racismo e intolerância religiosa nesses casos. Somente dois policiais afirmaram já terem atendido casos passíveis de enquadramento na Lei Caó, mas que também foram registrados como injúria qualificada, conforme o Código Penal. Em um dos casos, uma senhora havia sido impedida de entrar em um restaurante por ser negra; no outro, uma mulher reclamou que seu terreiro havia sido invadido e depredado.

Considerando as práticas discricionárias da polícia no registro e no tratamento das ocorrências (KANT DE LIMA, 1995), que são facilitadas nesses casos pelas ambigüidades encontradas na própria legislação; considerando ainda, que as agressões desse tipo estão

associadas ao não reconhecimento da identidade e à desconsideração, constituindo assim insultos morais<sup>11</sup>, que implicam na restituição do reconhecimento social da vítima para serem solucionados (OLIVEIRA, 2002), podemos avaliar a complexidade da administração institucional desses conflitos no âmbito da Polícia Civil. Podemos também compreender o descrédito e a insatisfação dos usuários que procuram as delegacias para resolver esses casos, o que não pode ser atribuído às falhas na capacitação dos policiais para aplicar a lei. Aliás, perguntados sobre esse aspecto, de um modo geral, os entrevistados consideraram que a polícia está preparada para aplicá-la, pois são feitos cursos (*on line* e presenciais) que oferecem treinamento para este tipo de atendimento, mantendo-os atualizados. A grande dificuldade, segundo eles, se encontraria na averiguação dos fatos, principalmente com relação às testemunhas.

Como foi apresentada pela CCIR a demanda de criação de uma delegacia especializada nesse tipo de delito, na capital do Estado, perguntamos aos policiais se deveria ser criada semelhante no município. Todos os entrevistados concordaram que não há motivo para isso, já que este conflito acontece em menor escala, não apresentando demanda suficiente que justifique essa delegacia. Dois deles assinalaram que a existência de uma delegacia especializada acarretaria maiores problemas para os próprios usuários, ao limitar o registro a um único espaço físico, o que poderia dificultar o acesso para algumas pessoas.

Questionados sobre a influência da religião do policial no atendimento a casos desse tipo, as respostas se dividiram. Três inspetores foram categóricos ao afirmar que a religião do policial não interfere de maneira alguma, e um deles completou: “*o agente deve manter a imparcialidade por ser uma extensão do poder público*”. Outros reconheceram que a religião pode interferir, dependendo da personalidade do policial. Apenas um afirmou que a religião de fato interfere no atendimento e descreveu as práticas de um inspetor evangélico que tem o hábito de cantar músicas de sua religião durante o atendimento e usar frases como: “*Só Jesus salva*”. Em uma ocasião, este inspetor teria chegado a dar um pequeno tapa na mão de uma mulher que apertava um terço na ocasião do atendimento, dizendo: “*A Sr<sup>a</sup> está enforcando a imagem de Jesus Cristo!*”. Entre os entrevistados, cinco se declararam católicos (sendo um não praticante), dois espíritas kardecistas, um sem religião, um evangélico e um umbandista.

### **DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA E INTERVENÇÃO POLICIAL NA PERCEPÇÃO DOS PAIS DE SANTO.**

Para a realização da pesquisa, entrevistamos seis líderes do candomblé, denominados babalorixás ou pais de santo. Os conflitos relatados nas entrevistas envolveram dois grupos distintos: os vizinhos dos terreiros e os membros da IURD. As queixas dos vizinhos se

<sup>11</sup> O conceito de *insulto moral*, formulado por Cardoso de Oliveira, evidencia duas características: “(1) trata-se de uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais; e (2) sempre implica uma desvalorização ou negação da identidade do outro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008: 136).

relacionavam ao barulho produzido pelo som dos atabaques e cantigas do povo de santo, já que as celebrações do candomblé acontecem também no período noturno, prolongando-se muitas vezes até altas horas. Obviamente, pode-se supor que, em alguns casos, outros fatores além do barulho em si, motivem as queixas. São comuns nos bairros pobres, onde as casas de santo normalmente se localizam, a realização de outras atividades barulhentas como bailes funk, pagodes e mesmo cultos neopentecostais, que, no entanto, não sofrem nenhum tipo de retaliação da vizinhança.

Um dos casos relatados mostra essa outra dimensão das queixas. O vizinho de um terreiro acionou a polícia sob a alegação de perturbação da ordem. Os policiais foram ao local, mas não entraram na casa, advertindo o pai de santo do portão. Após a advertência, um dos policiais falou para ele: *“Minha tia é da situação também e eu sei como é com os vizinhos, mas fica tranquilo”*. Essa fala demonstra também como a crença dos agentes públicos pode interferir na sua forma de atuação, conforme apontado também por um dos policiais entrevistados. Logo depois que a polícia se retirou, o pai de santo conversou com o vizinho e chegaram a um consenso quanto ao barulho: a moderação do som no terreiro, o que parece difícil, já que esses cultos não usam microfone e o volume dos atabaques e dos cantos não podem ser diminuídos. Uma atitude que tem sido tomada, de um modo geral, em todas as casas de santo, tem sido começar as cerimônias mais cedo para não infringir a “lei do silêncio”. Outra prática que sofreu alteração foi a queima de fogos no início das principais festas, que tem sido evitada para evitar conflitos.

Em outro caso relatado, o vizinho não chamou a polícia, resolvendo agir por conta própria. Passou a jogar restos de animais no portão do terreiro. O pai de santo, orientado por uma amiga advogada, procurou a delegacia de polícia para registrar queixa contra o vizinho. Na primeira delegacia procurada foi alegado que ali não se fazia o registro de fatos como esse. Acompanhado pela advogada, o pai de santo conseguiu realizar o registro em outra delegacia da cidade e o caso foi enquadrado como crime de perturbação da ordem por parte do vizinho.

A única mãe de santo entrevistada fez um relato particularmente interessante. Durante uma festa jogaram uma espécie de fogo de artifício conhecido por “cabeça de negro” na sua casa. No momento, ela estava em transe, incorporada por uma entidade denominada Pomba-Gira, e esta é que foi à rua interpelar quem havia jogado a bomba. A festa continuou, mas por volta das três da manhã, jogaram uma pedra que quebrou o jarro que fica comumente em cima da porta das casas de santo. Então, a Pomba-Gira, antes de desincorporar, teria falado para os participantes da festa: *“fale para a minha menina chamar os perna-de-calça da lei [isto é, os policiais] para resolver isso”*. Ela só ficou sabendo dessa recomendação depois, pelas pessoas presentes, já que, como estava em transe, não se lembrava de nada. Então, ligou para o seu babalorixá para aconselhar-se, e ele disse que ela deveria atender à entidade. Dito isso, dirigiu-se a casa dela, para esperarem a chegada dos policiais. Como, passada meia hora, a polícia não havia chegado, o pai de santo ligou de novo e explicaram que tinha havido um problema mecânico com a viatura e que não

poderiam atender. Os dois então resolveram ir diretamente à delegacia, no dia seguinte, para fazer a denúncia. A mãe de santo foi acompanhada de seu advogado, mas depois de duas horas de espera, o advogado disse que ela voltasse para casa, que ele resolveria a questão, o que ela fez. Depois de dois dias, recebeu uma ligação do advogado dizendo que havia deixado a pedra atirada contra o terreiro como “prova do crime” na delegacia. Após alguns dias, ela ligou para a delegacia e foi informada de que, como não haviam achado impressões digitais na pedra, a polícia não poderia fazer nada.

Esse relato é muito intrigante, tanto pela atribuição à entidade da iniciativa de chamar a polícia, quanto pelo relato do tipo de providência que a polícia teria tomado, periciando a pedra. Afinal, ambos parecem bastante inusitados.

Segundo os pais de santo, os principais protagonistas dos atos que consideram intolerância religiosa foram praticados pelos neopentecostais, particularmente adeptos da IURD. Um dos entrevistados relatou um ataque a três terreiros: em datas distintas, no início da madrugada, membros da IURD fizeram uma cruz de sal no chão em frente ao portão dessas casas. Um dos pais de santo pediu que os filhos de santo da casa recolhessem o sal, colocou as vestimentas características da religião e direcionou-se à porta da IURD, onde depositou o sal, junto com um padê<sup>12</sup>. Naquele momento, o pastor o interpelou, perguntando o que fazia ali, ao que ele respondeu: “*Se o senhor tem o direito de ir à minha porta colocar sal, eu também posso vir aqui colocar um padê para Exu*”. O outro pai de santo simplesmente colocou o sal de volta na porta do templo da IURD. A conduta do terceiro foi mais extrema, como ele mesmo relatou: “*Juntei o sal, coloquei um revólver na cintura e fui devolver o que era deles. Chegando na igreja fiz ameaças, mas não fiz disparos. Eu estava no meu limite.*” Essa atitude extrema, segundo ele, foi tomada depois de várias advertências aos membros da IURD e de várias repetições da agressão.

De acordo com um dos entrevistados, essa não é uma ação isolada. A cruz de sal faz parte de uma campanha da IURD, realizada três vezes por ano para expulsar os “*filhos do mal*”, uma das denominações demonizadoras dadas ao povo de santo. O mesmo pai de santo afirmou que, passado algum tempo do incidente, membros da IURD voltaram a praticar a evangelização na porta de sua casa, abordando seus adeptos e afirmando que “*o caminho da salvação é o Senhor Jesus Cristo e não o Demônio*”.

Essas práticas, segundo o mesmo relato, continuam a acontecer. Membros da IURD costumam também fazer a unção das portas das casas de santo com óleo, o que teria a finalidade de expulsar seus moradores. Vale ressaltar que os relatos dos entrevistados indicam que as ações que envolvem ataques materiais acontecem durante a madrugada. Durante o dia, as agressões são, em sua maioria, verbais.

Dos três casos relatados acima, dois foram registrados, cada um em uma das duas delegacias da cidade. Questionados sobre o atendimento recebido, os entrevistados tiveram opiniões contraditórias. Um disse ter sido bem atendido e o outro não, afirmando que o policial agiu com descaso com relação ao fato narrado, ao afirmar: “*O senhor está certo em*

<sup>12</sup> Comida de santo, composta por farinha de mandioca misturada com azeite de dendê, que é oferecida principalmente a Exu, orixá que tem entre outras atribuições a de tomar conta da rua.

*vir registrar a queixa, é o seu direito, mas sem provas não posso fazer nada. No máximo mandar uma viatura ao local, mas lhe aviso que não vai dar em nada*". Os depoimentos dos pais de santo evidenciaram o descontentamento com a intervenção policial: "*Nós damos queixa, mas com o passar do tempo deixamos pra lá porque nunca dá em nada*". Ou ainda: "*Como ir a delegacia não adiantou, prefiro resolver da melhor maneira possível, muitas vezes fingindo que não vejo o que eles estão fazendo*".

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que as ofensas passíveis de enquadramento na Lei Caó dependem da interpretação dos policiais para que as denúncias sejam registradas. Se levarmos em conta que, como aponta Kant de Lima, a atuação da polícia no Brasil fundamenta-se na interpretação/aplicação autônoma da lei (KANT DE LIMA, 1995: 65); e que a ambiguidade própria da Lei Caó – como afirmamos anteriormente – deixa grande margem para esse tipo de arbítrio, compreendemos porque os praticantes dos cultos afro-brasileiros têm preferido resolver esses conflitos pessoalmente, sentindo-se frustrados cada vez que recorrem à polícia. Por outro lado, devemos lembrar novamente que as agressões desse tipo constituem insultos morais (OLIVEIRA, 2002).

Se, conforme aponta Cardoso de Oliveira (2008: 135-137), levarmos em consideração a existência de uma dimensão moral que, do ponto de vista da vítima, constitui mesmo o cerne da agressão sofrida, podemos inferir que a forma de abordagem da polícia, mesmo quando esteja correta do ponto de vista do direito positivo, não consegue resolver o conflito, no sentido de restituir à vítima o reconhecimento social de sua identidade específica, como líder de uma religião cujos adeptos vêm sendo sistematicamente alvo de desconsideração.

Afinal, como aponta o autor:

*“não há como fundamentar legalmente a atribuição de um valor singular a uma identidade específica, e exigir o seu reconhecimento social. As demandas por reconhecimento também não podem ser satisfeitas pela simples obediência a uma norma legal, na medida em que aquele que reconhece deve ser capaz de transmitir um sinal de apreço ao interlocutor – isto é, à sua identidade ou ao que ela representa”* (OLIVEIRA, 2008: 137-138).

Os conflitos envolvendo discriminação racial e religiosa constituem, portanto, processos muito complexos, em que diferentes representações sobre o outro e sobre a própria natureza dos conflitos concorrem entre si. Nesse campo de forças, ainda que, como postula Jorge da Silva, o Estado, por ser laico, devesse garantir a igualdade de direito a todos os cidadãos, independentemente de sua religião; e o agente público devesse controlar seus preconceitos pessoais ao aplicar a lei na prática isso não tem acontecido (2009:9). Ao contrário, administrar esses conflitos, o Estado tem favorecido determinados grupos religiosos, assumindo assim, o papel – que não lhe cabe – de parte litigante.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. (2008). Existe Violência Sem Agressão Moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23, nº 67.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Direito Legal e Insulto Moral. Dilemas de Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- CHARTIER, Roger. (1990). *A História Cultural entre Práticas e Representações* (trad. port.) Lisboa: DIFEL/RJ; Bertrand Brasil.
- CRUZ, Robson Rogério. (2008). Branco não tem Santo: Representações de Raça, Cor e Etnicidade no candomblé. Tese de doutorado – UFRJ, Rio de Janeiro.
- GIUMBELLI, Emerson. (2003). Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In: KANT DE LIMA, R. (Org) - *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF.
- GOMES, Francisco José Silva. (1999). De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: *XX Congresso da ANPUH*, 1998, Florianópolis. Anais do XX Congresso da ANPUH. São Paulo: Humanistas.
- GOULART, Julie Barrozo. (2011). Entre a (in) tolerância e a liberdade religiosa: a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, Suas reivindicações e estratégias da inserção no espaço público fluminense. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- \_\_\_\_\_. (2011). A luta pela liberdade religiosa no Rio de Janeiro: a CCIR e suas estratégias de mobilização.
- KANT DE LIMA, Roberto. (1995). *A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro.
- LIMA, Lana Lage da Gama. (1980). *Rebeldia Negra e Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- MAGGIE, Yvonne. (1992). *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Ministério da Justiça.
- MARIANO, Ricardo. (2007). Pentecostais em ação. A demonização dos cultos afr-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org) - *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes. (2010). Entre o Privado e o Público: Considerações Sobre a (In) Criminação da Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico: 2009-2*. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro.
- PINHEIRO, Márcia Leitão. (2009). Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado. *Stockolm Review of Latin American Studies*, n. 4.
- SILVA, Hélio. (2007). Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org) - *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SILVA, Jorge. (2009). *Guia Contra Intolerância Religiosa e o Racismo*. Rio de Janeiro: CEAP.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2007). Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org) - *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP.

SOUZA, Laura de Mello e. (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

**SITES:**

<[http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/mpf+quer+retirar+simbolos+religiosos+de+reparticoes+publicas+em+sao+paulo\\_65073.shtml](http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/mpf+quer+retirar+simbolos+religiosos+de+reparticoes+publicas+em+sao+paulo_65073.shtml)>

<[http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/justica+mantem+simbolos+religiosos+em+reparticoes+publicas+de+sao+paulo\\_65337.shtml](http://ultimainstancia.uol.com.br/noticia/justica+mantem+simbolos+religiosos+em+reparticoes+publicas+de+sao+paulo_65337.shtml)>

**Lana Lage da Gama Lima**

---

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (1990). Foi professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, de 1980 a 1995, quando se aposentou, devido ao tempo de serviço anterior no magistério público. Desde 1989 é professora titular de História Social da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF, onde coordena o Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência - NEEV, que integra o Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos - INCT- InEAC.