

Bruno Barbosa Heim
Maurício Azevedo de Araújo
Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino
(Organizadores)

Direitos dos Povos de Terreiro

EdUEB
Editora da Universidade do Estado da Bahia

DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO



Universidade do Estado da Bahia - UNEB

José Bites de Carvalho

Reitor

Carla Liane N. dos Santos

Vice-Reitora



Editora da Universidade do Estado da Bahia - EDUNEB

Diretora

Sandra Regina Soares

Conselho Editorial

Danilo Gusmão de Quadros

Darcy Ribeiro de Castro

Hugo Saba Pereira Cardoso

Luiz Carlos dos Santos

Maria das Graças de Andrade Leal

Rudval Souza da Silva

Thiago Martins Caldas Prado

Suplentes

Aliger dos Santos Pereira

Gabriela Sousa Rêgo Pimentel

Maristela Casé Costa Cunha

Marluce Alves dos Santos

Mônica Beltrame

Reginaldo Conceição Cerqueira

Valquíria Claudete Machado Borba

**BRUNO BARBOSA HEIM
MAURÍCIO AZEVEDO DE ARAÚJO
THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO
(Organizadores)**

DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO

Salvador
EDUNEB
2018

© 2018 Autores

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade do Estado da Bahia.
Proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica,
resumida ou modificada, em Língua Portuguesa ou qualquer outro idioma.
Depósito Legal na Biblioteca Nacional.
Impresso no Brasil em 2018.

Coordenação Editorial

Nerivaldo Alves Araújo

Coordenação de Design, Diagramação e Capa

Sidney Silva

Revisão Textual

Edna Viana Soares

Normalização

Ricardo Baroud

Revisão de Provas

Maria Aparecida Porto Silva

Nerivaldo Alves Araújo

FICHA CATALOGRÁFICA

Bibliotecária: Fernanda de Jesus Cerqueira – CRB 162-5

Direitos dos povos de terreiro/ Organizado por Bruno Barbosa Heim; Maurício Azevedo de Araújo e Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino. – Salvador: EDUNEB, 2018.

346 p.: il.

ISBN 978-85-7887-344-8

1. Direitos fundamentais - Religião. 2. Direito - Culto afro-brasileiro. I. Heim, Bruno Barbosa. II. Araújo, Maurício Azevedo de. III. Hoshino, Thiago de Azevedo Pinheiro Roberto Henrique.

CDD: 340

Editora da Universidade do Estado da Bahia – EDUNEB

Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula

41150-000 – Salvador – BA

editora@listas.uneb.br

www.uneb.br

Esta Editora é filiada à



A José Marmo da Silva - *in memoriam*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO – O DIREITO ACHADO NA ENCRUZA 11

OUTRAS HOMENAGENS: DOIS ORIKIS PARA UM CAÇADOR DE SONHOS 17

Primeira Parte

DIÁSPORAS DA JUSTIÇA: LIBERDADE, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO 19

EXU, O ATLÂNTICO NEGRO E O IROKO: O ASSENTAMENTO DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS AFRICANAS NO BRASIL 21

Luciana de Souza Ramos

ENTRANDO EM CENA, REESCREVENDO O ROTEIRO E INSTITUINDO DIREITOS: A LUTA POR RECONHECIMENTO DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA 43

Maurício Azevedo de Araújo

LIBERDADE DE RELIGIÃO, DEVER DE TOLERÂNCIA, DISCURSO DE ÓDIO E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA 87

Isan Almeida Lima

**OS POVOS DE TERREIRO COMO SUJEITOS
CONSTITUCIONAIS: ANÁLISE DO I PLANO
NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE
MATRIZ AFRICANA** 133

Andréa Letícia Carvalho Guimarães

**SECULARISMO, COLONIALIDADE E RACISMO
EPISTÊMICO** 155

César Augusto Baldi

**O OXÊ E A BALANÇA: XANGÔ NA
COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA
DA JUSTIÇA** 173

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino

Segunda Parte

**ENCRUZILHADAS DO DIREITO: DO SILÊNCIO DOS
JURISTAS ÀS VOZES DA INSURGÊNCIA** 213

**O SILÊNCIO DOS JURISTAS: IMUNIDADE
TRIBUTÁRIA SOBRE TEMPLOS DE RELIGIÕES
DE MATRIZ AFRICANA À LUZ DA
CONSTITUIÇÃO DE 1988** 215

*Evandro Piza Duarte, Guilherme Martins do Nascimento e
Marcos Vinícius Lustosa Queiroz*

**DIFICULDADES E LIMITES DA REGULARIZAÇÃO
FUNDIÁRIA DE TERRITÓRIOS DOS POVOS DE
TERREIRO** 241

Bruno Barbosa Heim

PATRIMÔNIO CULTURAL E PODER LOCAL: NORMAS DE PRESERVAÇÃO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR ENTRE 1981 E 2010	257
<i>André Luiz de Araújo Oliveira</i>	
ATIVIDADE CURRICULAR EM COMUNIDADE E SOCIEDADE (ACCS) E A PROTEÇÃO DO POVO DE SANTO	279
<i>Júlio Cesar de Sá da Rocha e Roberta Nascimento da Silva</i>	
POSSÍVEIS ATUAÇÕES DO MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL NA PROMOÇÃO DE DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO	291
<i>Paulo Cesar Vieira Tavares e Mariana Seifert Bazzo</i>	
OS SENTIDOS DA PROBLEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA SACRIFICIAL AFRO-RELIGIOSA DESDE A CONTROVÉRSIA LEGISLATIVA NO RIO GRANDE DO SUL	319
<i>Jorge Scola</i>	
SOBRE OS/AS AUTORES/AS	341

APRESENTAÇÃO – O DIREITO ACHADO NA ENCRUZA

No princípio era o verbo e o verbo fez-se Exu, a carne de toda a comunicação, Hermes iorubá, ponte e contraponto da diáspora negra. Ele preside também à hermenêutica jurídica, que tem nos sentidos (em sua dupla acepção) sua matéria-prima. A despeito de suas investidas, o diálogo entre as instituições do estado e as tradições afro-brasileiras foi historicamente marcado por silenciamentos e mal-entendidos. Na encruzilhada contemporânea da democracia, uma sociedade multicultural acha-se na iminência de reelaborar os termos dessa relação, a passos largos para o reconhecimento da diferença, sem que isso implique em desigualdade. O direito achado na encruza, *lòcus* aberto para onde confluem muitas gramáticas simultâneas, reivindica essa possibilidade de conjugar a(s) justiça(s) no plural.

É a esse encontro que o presente livro se propõe e para ele também convida o(a) leitor(a). Na amplitude de perspectivas que o constituem, os trabalhos desta coletânea apresentam-se como um esforço de compreensão recíproca e, sobretudo, de autocrítica do mundo jurídico e de seus a(u)tores que, não raro, ignoram ou negam aos povos de terreiro os mais fundamentais direitos, inclusive o direito de dizer no que, para eles, o direito consiste. A diversidade que caracteriza essas comunidades também não passa despercebida. Ela se manifesta na variedade de (auto)denominações: povo-de-santo, povos tradicionais de matriz africana, religiões afro-brasileiras, entre tantas outras, abarcando um vasto repertório de experiências e modos de vida enraizados por todo o Atlântico Negro (GILROY, 2001).

Essa oferenda a muitas mãos (e aos pés dos deuses, *lèsé òrisà*)¹ – sempre em feitura, sempre em amadurecimento – que agora às

¹ “Aos pés do santo” ou “*Lèsé Òrisà*” são expressões de orgiem iorubá que fazem referência tanto a uma das modalidades de culto quanto a um verdadeiro modo de vida permeado pela presença das divindades afro-brasileiras e dos ancestrais. O termo dá nome a uma das importantes obras do antropólogo e obá Vivaldo da Cosam Lima (LIMA, 2010).

mãos do(a) leitor(a) chega, sequer em uma versão reducionista dessa riqueza, nem em uma catalogação de toda ela, tão exaustivas quanto inútuas. Ao contrário, trata-se exatamente de superar a monocultura do saber, semeando uma ecologia de racionalidades e de identidades, no intuito último de reafirmar aos povos de terreiro aquilo que sempre lhes pertenceu por direito: o direito à sua autodeterminação. É assim que as páginas seguintes falam da redescoberta da liberdade religiosa num contexto de acirramento dos discursos de ódio; falam da regularização dos territórios destes povos; falam da sua resistência político-jurídica na diáspora afro-americana; falam do papel do Estado e da universidade na promoção de seus direitos. Falam, outrossim, da salvaguarda do patrimônio cultural dessas comunidades; das narrativas da justiça na cosmovisão afro-brasileira; da luta por reconhecimento a ser travada e dos (des)caminhos das políticas públicas. Ainda abordam os sentidos das múltiplas discriminações que sofrem os povos de terreiro, manifestadas como perseguição física, racismo epistêmico e violência simbólica, seja no caso das tentativas criminosas de extermínio, seja pela repressão normativa de suas práticas rituais, ou nas cotidianas negativas de imunidade tributária aos seus templos, expondo as vísceras de um Estado que se quer laico, mas ainda está longe de sê-lo.²

Optou-se, não sem a angústia que sempre acompanha o instante da decisão, por organizar os capítulos em duas grandes chaves de leitura: a das *Diásporas da Justiça* e a das *Encruzilhadas do Direito*, entendendo, conforme Derridá (2007), que direito e justiça nem sempre andam juntos, mas que tampouco podem, em última instância, existir inteiramente alheios um ao outro.³

² Para uma discussão sobre as falácias e armadilhas do secularismo na modernidade, ver Asad (2003).

³ “[...] se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra.” (DERRIDA, 2007, p. 17).

Ironia do destino ou ditame de Ifá, são 12 os textos aqui reunidos, sob os auspícios de Ejilasèborá, odu em que se pronunciam Xangô e seus ministros.⁴ Xangô que é, na tradição afro-brasileira de matriz nagô-iorubá, o orixá da justiça, sua própria encarnação, a força que a põe em movimento. Uma justiça, se assim podemos nominá-la, decolonial.⁵ Tantas vozes, é verdade, nem sempre fazem coro em unísono. Em comum, todavia, têm a coragem de visitar e romper o senso comum teórico dos juristas (WARAT, 1995), arraigado na praxe, na doutrina e na jurisprudência, não raro minadas de preconceitos destoantes dos compromissos éticos e constitucionais da atualidade. Para além disso, os trabalhos desta obra compartilham a crença na potência do direito como prática emancipatória (SANTOS, 2003), desde que este se permita abandonar sua torre de marfim para abraçar a torre de Babel das possibilidades pulsantes.

Já é tempo de falar de tudo isso e Tempo, nkisi das nações bantus, não poderia se fazer ausente. É ele que propicia a memória e rege a saudade deixada pelo ogã José Marmo da Silva, a quem esta obra rende homenagem. A menos de um ano da passagem deste grande amigo e mestre para a casa dos ancestrais, estas páginas seguem seu conselho e exemplo, sempre abridor de caminhos epistemológicos e de sendas políticas, evocando um direito achado mais do que na rua,⁶ na própria encruza. É também nessa encruzilhada onde o direito

⁴ Na forma como são estruturados política e liturgicamente os cargos de ministro (obá) de Xangô, no Brasil: “Os obás dividem-se em seis obás da mão direita que podem empunhar o xeré, chocalho ritual de invocação e saudação a Xangô, e seis obás da mão esquerda. Os da mão direita são: *Obá Aré*, *Obá Kakanfô*, *Obá Telá*, *Obá Abiodun*, nomeado chefe dos Obás por Mãe Aninha, *Obá Arolu*, *Obá Olugbon*. Os da mão esquerda são: *Obá Aressá*, *Obá Onasholun*, *Obá Elerin*, *Obá Xorun*, *Obá Onikoyi* e *Obá Odofi*.” (TAVARES, 2008, p. 53-54).

⁵ Adotamos como referência para este debate o chamado “giro decolonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007), com significativos aportes para uma certa “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2009).

⁶ O legado do professor Roberto Lyra Filho também comparece nesta obra. Fundador da escola do “Direito achado na rua” ele foi, à sua maneira, *asiwajú*, uma das alcunhas do orixá Ogum em sua faceta de vanguardista, aquele que toma a frente nos caminhos.

hesita, que Xangô e Thémis, duas tradições/traduições da justiça, se
interpelam e desvendam mutuamente.

Tudo isso, ao arrepio da lei.

Quem tem olhos de ler, que leia!

Os organizadores.

Referências

- ASAD, Talal. **Formations of the secular: christianity, islam, modernity**. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá – nos pés do Santo**. Salvador: Corrupio, 2010
- MIGNOLO, Walter D. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 7-8, p. 1-23, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 65, p. 3-76, maio 2003.
- TAVARES, Ildásio. **Xangô**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- WARAT, Luís Alberto. **Introdução geral ao direito: v. 2: a epistemologia jurídica da modernidade**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

OUTRAS HOMENAGENS: DOIS ORIKIS PARA UM CAÇADOR DE SONHOS

O Ogã Marmo de Oxossi foi um guerreiro que também construía sonhos e aceitava desafios. Seguindo a linhagem e o mito de Odé, o caçador, buscava formas de nutrir sua comunidade por meio dos projetos que criou e desenvolveu, dirigindo seu foco, sobretudo, para saúde e direitos dos terreiros e saúde da população negra.

Ao longo de seu percurso de vida, José Marmo da Silva, que era dentista, participou do Projeto Odô-Yá, criou e desenvolveu, entre outros trabalhos, o Projeto Trupe da Saúde, Projeto Cia. da Saúde (ambos dirigidos a jovens da periferia do Rio de Janeiro), Projeto Arayê, Projeto Barraca da Saúde, Projeto Caravana do Axé, o Projeto Terreiro Legal, Projeto Ató-Irê, a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (Renafro) e foi integrante da ONG Criola.

A Renafro foi um sonho e um desafio que, em suas próprias palavras, tinha por objetivo ser “uma instância de articulação da sociedade civil organizada que envolve adeptos da tradição religiosa afro-brasileira, gestores e profissionais de saúde, integrantes de organizações não governamentais, pesquisadores e lideranças do movimento negro”.¹

Ao criar a Renafro, que procura juntar diferentes tradições religiosas afro-brasileiras como o Batuque, a Umbanda, o Terecô, a Mina, a Jurema, as distintas nações do candomblé, o Ogã Marmo de Oxossi partia do pressuposto que essas tradições são possuidoras de um saber sobre a saúde e de uma forma de harmonizar a saúde. Com base nessa compreensão, procurava fazer da Renafro um campo de encontro, cuidado e diálogo entre essas tradições para que juntas pudessem potencializar esse saber e lutar por direitos em geral e, em particular, direitos à saúde. Começando pequena, em 2003, com

¹ SILVA, J.M. – Folder Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde – O Saber do Terreiro na Prevenção às DST/AIDS – Ministério da Saúde/PNUD, sem data.

a experiência de dois núcleos, um no Maranhão e outro no Rio de Janeiro – experiência que foi decorrência natural do Projeto Ató- Irê, desenvolvido nesses mesmos estados dois anos antes – a Renafro chega hoje a 48 núcleos espalhados em 21 estados brasileiros.

Marmo, como homem de Axé, como liderança, como amigo e companheiro soube valorizar nossa ancestralidade do terreiro, soube aprender, ensinar, se doar, soube ser grato. Deixa seu trabalho e suas realizações como legado. Deixa também como legado o exemplo de não ter medo da luta, de não perder o sonho, de manter a alegria apesar das adversidades. E deixa saudades...

Marco Antonio Chagas Guimarães
Companheiro de Marmo e integrante da Renafro RJ

O que dizer do doutor, Sr. Ogã José Marmo da Silva? Ou simplesmente Marmo, meu pai, filho, irmão, amigo e, acima de tudo, grande parceiro. Dividimos vários momentos. Com ele tive grande aprendizado. O que mais me encantava era seu poder de partilhar. Nunca fez nada pensando em si próprio, sempre no coletivo, por isso criou e conseguiu administrar tão bem e dignamente uma rede social, a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, com 48 núcleos em todo o país e com algumas atividades internacionais. Conseguiu reunir e dar visibilidade à diversidade religiosa de matriz africana com respeito e muito carinho. Certamente, na sua última morada, continuará a atirar sua flecha, como grande caçador que era, em favor da população de terreiro e da população negra. Merece todo o nosso carinho, respeito e reconhecimento, por ser nosso grande representante. Até um dia, amigo!

Mãe Nilce Naira
Secretária Executiva da Rede Nacional de Religiões Afro-
-Brasileiras e Saúde, Coordenadora Nacional do GT Mulheres
de Axé e amiga pessoal de Marmo.

Primeira Parte

DIÁSPORAS DA JUSTIÇA: LIBERDADE, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO

EXU, O ATLÂNTICO NEGRO¹ E O IROKO: O ASSENTAMENTO DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS AFRICANAS NO BRASIL

Luciana de Souza Ramos

Contar histórias nos terreiros, para além da troca de conhecimento, dos ensinamentos, dos segredos, significa oferecer instrumentos de (re)significação da vida nas Roças, com possibilidades de, assim como o vento, percorrer os vários meandros e aproximações culturais, movimentar apenas aquele que é leve, que consegue, sem perder sua essência, transitar e estar em várias temporalidades e localidades.

Para trabalhar com as tradições religiosas de matriz africana é preciso despir-se de um imaginário branco, ocidental e cristão, e abrir-se para outra dimensão na qual a subjetivação, a crença e a política, enquanto colocar-se como sujeito político no mundo, são umbilicais. E partindo desse pressuposto, despir-se também da ideia essencialista – também um discurso branco de legitimação da cultura negra – de que para ser religião afro-brasileira precisa refletir ou transcender uma África no Brasil, ou seja, é importante pensar nessas religiões como não estáticas, mas como dinâmicas e claramente mutáveis com o passar do tempo, imensurável, por nossa tradição cristã e materialista.

A essência sincrética se realiza, ainda, dentro dos navios negreiros, sendo posteriormente, apropriada e forjada cientificamente para legitimação dos discursos e da estrutura moderna social e política das colônias, com vistas a subalternização e inferiorização racial.

Os devotos de Ogum provêm de Abeokuta, por exemplo, os devotos de Xangô são de Oyo, enquanto

¹ HOSHINO, 2014.

os devotos de Oxum e Iemanjá moram na costa ou perto das águas dos rios. O Brasil conseguiu juntar todas essas diversas regiões com seus orixás diferentes, de forma coesa em cada terreiro, transformando assim um acidente histórico-atlântico num fenômeno sagrado e resistente. (BARRETI, 2010, p. 12).

Partindo desses pressupostos – mais inquietações – as trocas culturais, o processo alquimista cultural para os terreiros é, e foi, fundamental para os africanos e africanas escravizados poderem reconfigurar suas práticas cosmológicas quando da diáspora. Assim, a reunião, numa mesma localidade, de tradições religiosas diferentes, pelo processo do diálogo cultural e resistências negras, inaugura o processo de hibridação e o surgimento das várias religiões afro-brasileiras: Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, Jurema, Xangô, Quimbanda, Angola e tantas outras.

Esse movimento transatlântico de reconfiguração quando da diáspora, dessa sociabilidade transafricana, a partir das trocas, do diálogo, do companheirismo que se reúnem nos navios negreiros é que, com o movimento, o leva e traz nos mares entre as duas terras, África e Brasil, forja um povo negro que vai resistir ao processo de escravidão. Que vai ser sentido é fundamental para a posição político-cultural dos terreiros no cenário brasileiro, ou seja, é pela circulação dos negros e negras, nesse movimento África-Brasil, com a África marcada no corpo e na alma que os negros e negras escravizados vão construir seu território no Brasil – nesse processo de resistência e de construção das identidades africanas para além do território geográfico continental.

O processo de resistência das religiões afro-brasileiras vem se dando em diversos espaços, sendo o cenário específico para este trabalho, o processo de resistência vivenciado pelas comunidades de terreiro na cidade de Manaus, no período de 2013 a 2014, quando uma série de atos e violação de direitos, desde o assassinato de líderes religiosos do candomblé, à negação nas escolas públicas do debate sobre a implementação da Lei nº 10.639, motivou a união de terreiros na luta por direitos (BRASIL, 2003).

Exu será o interlocutor dos dois mundos e aquele que precisa sempre ser lembrado e ouvido para os caminhos se abrirem, o mediador nessa viagem transatlântica, o único que transita entre os dois mundos (dos orixás e o dos humanos). O atlântico negro como movimento, mas também como lugar, como o entrelugar ou microsistema de hibridez linguística e política, da construção política de resistência negra nas Américas, onde temporalidade e espacialidade estão juntas como elo entre dois mundos, África e Brasil, Orun e Ayiê. E o Iroko que é a ancestralidade, a raiz, a ligação da árvore com a terra e da terra com a seiva, refletirá a circularidade dos ciclos, dos nutrientes, mas também o lugar da sombra que revigora, dos limites nesse processo de mediação cultural.

O diálogo entre os dois mundos e a circularidade dos processos de sobrevivência e resistência mantém até hoje a árvore sagrada, a árvore da vida, e o elo com Iroko e a ancestralidade. Para nós, povo de santo, a temporalidade histórica, passado e presente, se fundem na construção do que somos, pois os pés sujos de terra e o suor dos rostos dos negros e negras escravizados no Brasil contam do passado vivido no presente. Ressignificam os processos de resistência e sobrevivência do Iroko, da vida.

Atualmente, diversas discussões vêm permeando o universo cultural dos terreiros sob os discursos de que há “embranquecimento dos terreiros”, da existência de “candomblés puros”, “candomblés ekés”, “marmotagem”, enfim, diversas narrativas equivocadas, seja de forma intencional, para uma legitimação por maior “purismo” e proximidade com a África, que diante de olhos e imaginários brancos, são os mais sérios e melhores; seja de forma despreziosa, por uma questão de afirmação de vaidades.

De qualquer forma, é importante a reflexão sobre as inquietações que esses movimentos culturais na pós-modernidade afetam os terreiros, roças e as diversas religiões afro-brasileiras, bem como a relação com a questão racial. Por isso, este artigo visa, a partir da mitologia dos orixás e dos elementos que desenham sua vivência e cosmologia, rascunhar um caminho de inquietações quanto ao papel do povo de santo na

construção política no Brasil, tendo como instrumentos as diversas resistências e ressignificações culturais e religiosas.

Esse artigo é composto por muitas inquietações e questionamentos, e tem como objetivo refletir sobre os conflitos, desafios e limites desse processo de alquimia cultural para os terreiros na pós-modernidade.

Assim, é importante questionar quais os desafios para o povo de terreiro nesse diálogo cultural na pós-modernidade? Até onde os processos de resistência cultural e negociação política reforçam a cultura dos terreiros e a atuação política dos mesmos? Há limites? Se sim, quais? Em que medida se pode usar os conceitos de hibridização de Bhabha sem que se seja seduzido pela construção cientificista biologizante de raça e cultura?

A chance de responder a todos esses questionamentos é baixa, mas tenho certeza de que as problematizações trazidas por interrogações serão o adubo para boas plantações, reflexões e diálogos.

Os caminhos para refletir sobre todos esses questionamentos dar-se-ão por meio das narrativas ancestrais dos terreiros, a começar por Exu, orixá dos caminhos, sem o qual nada acontece no candomblé. Sem a sua bênção e sem o qual nenhum diálogo entre o Órum e Ayiê acontece. Laroîê!

AS ENCRUZILHADAS DA (RE)CONSTRUÇÃO CULTURAL: DESPACHANDO EXU² PARA AS ATIVIDADES COMEÇAREM. A (DES)CONSTRUÇÃO DOS DISCURSOS BIOLOGICISTAS

Abrindo os caminhos para Exu mediar o diálogo entre os continentes, entre os dois mundos, entre os sujeitos do presente com

² “Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda [...]. Exu coletava os ebós para Oxalá... recebia as oferendas e as entregava. Exu fez ali sua casa, ali na encruzilhada. Ninguém mais pode passar pela encruzilhada, sem pagar alguma coisa a Exu.” (PRANDI, 2010, p. 40-41).

o passado, necessário trazer um passado carregado de agoras, ecos de vozes que emudeceram, como ensina Benjamim (1987).

Partindo do pressuposto de que a criação do espaço do terreiro implicou desde logo a “[...] autofundação de um grupo em diáspora” (SODRÉ, 1988, p. 70) é que olharemos para as vivências do século XIX e XX e toda construção do conceito de raça e de inferiorização da população negra e tudo que dela provinha.

A escravidão colonial, fato articulador da diáspora africana, envolvia um universo cultural e simbólico, inserindo-se neste um campo ideológico específico. Aspecto central desse cenário é a transmutação do escravo da condição de pessoa em mercadoria, impondo um processo de coisificação. A reafirmação dos códigos religiosos e da relação com o sagrado sempre foi a negação dessa condição. Em especial ganha força com a subordinação de uma cultura à outra no momento em que a ideia de superioridade torna-se um valor estabelecido, capaz de pautar novos julgamentos e de produzir atitudes em relação ao outro. (TORRES, 2009, p. 16).

O contato dos europeus com a África produz o estranhamento. A chegada dos africanos ao Brasil já está sob o manto do preconceito, de um código já sistematizado e referenciado simbolicamente e estruturado ideologicamente, por meio do racismo.

Ao longo da trajetória histórica brasileira, o racismo perdeu, em tese, estatura jurídica, com a abolição da escravatura, mas ganhou força conceitual e ideológica, com as explicações científicas em torno da superioridade branca sobre os negros e toda a construção dos mecanismos políticos responderá a essa inferiorização que vai gerar as desigualdades.

Assim, esse processo de embranquecimento permeará o Direito e o discurso jurídico-político para negação do direito à liberdade religiosa e de culto às religiões afro-brasileiras. Desta forma, nota-se que o ordenamento jurídico em alguns momentos históricos, principalmente início do século XX, apesar de delinear na Constituição Republicana de 1891 a separação entre Igreja e Estado, por meio de discursos científicos de inferioridade da raça

negra e centralizado, ainda, pelo cristianismo, constrói teias legais de criminalização dos cultos afro.

Assim, o Código Penal de 1890, artigo 157, tipificava a prática religiosa africana como feitiçaria, charlatanismo e baixo espiritismo, sendo negado seu status de religião, por realização de práticas ilegais.

A partir da década de 30 do século passado, o mito da democracia racial vai impulsionar o imaginário do negro e suas relações folclorizadas, exóticas e reificadas das religiões de matriz africana. O candomblé passa a ser elemento simbólico da harmonia racial do país, contudo as ideias de inferioridade, em relação ao cristianismo e à falta de reconhecimento jurídico, permanecem, agora, sob o manto do fundamento da harmonia e tolerância racial (ARAÚJO, 2007).

A ilusão do discurso da democracia racial camuflará o déficit de efetividade entre o direito à liberdade religiosa de cunho liberal garantido nas constituições republicanas e a realidade de intolerância que atinge essas comunidades-terreiros, no contexto da democracia racial. Embora na esfera formal e enunciativa de direitos consolidar-se como um direito fundamental, a nova roupagem do discurso racista vai produzir interditos na realização do direito à liberdade religiosa, fundamentando a falta de reconhecimento jurídico e incapacidade desses sujeitos de se tornarem titulares do direito mencionado.

A ideia de um consenso racial na sociedade impossibilitou o debate público sobre o racismo e a intolerância, retirando portanto, a participação da população negra da esfera pública, cidadã, possibilitando o que Araújo (2007) chama de “peculiar subordinação racial”.

O processo de violação da cultura negra durante a colonização latino-americana forjou como negativa a identidade (de matriz) africana e tudo que decorria dessa expressão. “O mito da Modernidade”, centrado na Europa como único local de produção e difusão de conhecimento, exclui tudo e todos que estão na periferia. A modernidade desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que Dussel (1993, p. 7) convida a superar:

Todo o mundo imaginário do indígena (do negro) era “demoníaco” e como tal devia ser destruído. Esse mundo do Outro era interpretado como o negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso. O método da *tabula rasa* era o resultado coerente, a conclusão de um argumento: como a religião indígena (e negra) é demoníaca, e a europeia divina, a primeira deve ser totalmente negada.

Assim, a escravidão não foi só um horror pela forma como (não) enxergou os seres humanos, mas principalmente porque incentivou e reforçou a destruição identitária de homens e mulheres negras. Assim como toda expressão cultural que derivasse dos negros, as religiões de matriz africana ou afro-brasileiras, como preferem alguns, foram perseguidas e criminalizadas, passando por um profundo processo de encobrimento e silenciamento, imposto pela biopolítica do embranquecimento.

A maquiagem utilizada para descaracterização da identidade negra forja identidades negativas, como afirma Stuart Hall, na qual a imagem está sempre associada, refletida, construída socialmente ao degenerativo, ao inferior, ao não humano. Por isso, Hall (2014, p. 45) salienta o conceito e a afirmação de “raça”, pois a concebe como “[...] uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos)”.

A negação da identidade da população negra vai refletir nas várias tentativas de insurgência, desde a Revolta dos Malés, passando pelas resistências quilombolas, até sua intensificação na luta dos movimentos negros. Verdade é que, salienta Hall (2013), forjar o povo negro na concretização da cidadania ativa significou, primeiramente, resgatar a identidade maquiada pela biopolítica do embranquecimento, no processo de afirmação da “raça”, a partir da reconstrução da identidade positiva dos (as) negros(as).

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua geração.

O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de 'tornar-se gente'. (SOUSA apud PASCUAL, 2005, p. 5).

Araújo (2007) aponta o fortalecimento dos movimentos negros e das discussões pós-colonialistas e a necessidade de reafirmação da democracia ativa como sendo fundante para as religiões afro-brasileiras aportarem na esfera pública democrática.

A partir da reconstrução da identidade negra, as dimensões culturais, religiosas são reconfiguradas.

Segundo Silva (2005, p. 52):

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a 'reinvenção' da África no Brasil.

Como resultado desta construção, a população negra do país reconheceu na dimensão da religião, do simbólico, a própria negação

da condição de escravo, reafirmando sua condição de pessoa, com valores, com referenciais e vida.

A religiosidade revela diferentes aspectos da sociedade, como essa lida com seus limites, estabelece relações com o mundo ou articula suas prioridades. Os códigos mais profundos de uma cultura estão arquivados na relação com o sagrado. A importância de conhecer estes aspectos de um povo está em compreender como ele dimensiona suas relações com o mundo, com outras sociedades. Isto se torna significativo, em particular, no caso da diáspora africana.

Novos campos de diálogo são reconfigurados a partir deste “reconhecer-se” no mundo, possibilitando novas definições espaciais, simbólicas, de poder, nas quais os papéis são redefinidos e definem novas identidades, ou seja, estabelecem-se novas relações dinâmicas entre culturas e sociedade, bem como novas identidades e direitos.

Neste sentido, as religiões de matriz africana, polos da resistência africana, foram e são fundamentais para resgatar a identidade negra, por meio do conhecimento do sagrado e do encontro/reconhecimento com os orixás, principalmente, após um processo massivo de discriminação e de imposição de uma cultura eurocêntrica e branca sob a maioria negra.

Há muito que as religiões de matriz africana são visualizadas como espaços de sociabilidade negativos, seja pela equivocada compreensão de que são espaços que “praticam o mal”, seja pela formação cristã brasileira que centraliza no cristianismo a afirmação da cosmologia da fé, fazendo com que todas as demais expressões religiosas sejam vistas como “não religiosas”, justificada pelo modelo eurocêntrico-cristão.

Compreender, portanto, as dimensões deste processo simbólico nas sensibilidades e nas sociabilidades, pensando, conseqüentemente, no processo de afirmação, não só enquanto negros e negras, mas na afirmação enquanto povos de santo revela o encontro da religião como um elemento permanente nas sociedades humanas e dentro de um “mundo policêntrico”. Sociabilidades e

processos culturais, não raras vezes, contraditórios diante de um mundo cada vez mais multicultural e em constantes interações.

O ALABÊ CONVOCA O ATLÂNTICO NEGRO PARA BAIXAR NO BARRACÃO: DOS NAVIOS NEGREIROS AO CHÃO DO TERREIRO. CAMINHOS E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA DO POVO DE SANTO

Numa tentativa de resistência e para continuar vivenciando sua religiosidade, muitas casas (terreiros), principalmente no Rio de Janeiro, Salvador, São Luiz e São Paulo, passaram a se relacionar e relacionar suas divindades aos referenciais religiosos da igreja católica, numa estratégia de disfarce sincrético, refletindo assim, aquilo que a sociedade burguesa propunha, ou seja, afirmação da branquitude e do cristianismo como modelo de civilização.

Importante pensar que esse processo sincrético dar-se-á, não raras vezes, a partir dos negros e não dos brancos, e pode facilmente camuflar sujeitos e processos políticos mais complexos que a simples adequação do culto da África ao cristão. Os primeiros processos sincréticos, entendendo-os como negociações políticas e culturais, coincidem com o sequestro de negros e negras de seus territórios para as colônias nas Américas.

Como salienta Gilroy (2001), será nos navios que os processos políticos e de troca vão se constituir como microsistema de hibridez linguística e política entre os negros e negras. Processo que faz parte da modernidade abstrata ensinada nas academias, mas muito real até os dias atuais na vida dos negros e negras que foram escravizados.

É importante, portanto, pensar nas possibilidades de contradição ao povo negro quando da diáspora, pois o pensamento nacionalista negro tem sido obrigado a reprimir sua própria ambivalência em relação ao exílio da África, tendo que estar associado a perigosas obsessões de pureza racial que se encontram dentro e fora do pensamento negro. No processo diaspórico é inevitável a hibridez

e a mistura de ideias pois há um pressuposto de que as identidades estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas (GILROY, 2001).

Assim, a capacidade de negociar com autoridades políticas, estabelecer alianças estratégicas com setores da sociedade e a utilização do próprio direito positivado para garantia de sua liberdade religiosa, embora algumas vezes sem sucesso, revelam o movimento de (re)construção do direito à liberdade de culto e religioso pela prática de luta dessas religiões afro-brasileiras, sendo o sincretismo um instrumento político de afirmação e defesa de uma identidade em construção.

Apesar de a palavra sincretismo remeter, num primeiro momento, à mistura que nos descaracteriza, não temos como negar que foi um instrumento de resistência e revivificação da religião. Assim, mesmo quando do manifesto em 1983 das Iyás em Salvador, o processo de negação do sincretismo reflete a necessidade de se assumir o candomblé como uma religião. O documento afirma:

Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora em suas decorrências e manifestações públicas [...] nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore e turismo. (CONSORTE, 2010, p. 2010).

Em determinado momento, o sincretismo com a religião católica, e é importante frisar que o sincretismo se dá antes mesmo do contato com o catolicismo quando ainda da reunião dos negros e negras escravizados, dentro dos navios, e posteriormente com outras religiões como espírita, com as expressões religiosas indígenas, foi importante para sobrevivência da cosmologia africana.

O manifesto aponta que não há mais necessidade de se esconder atrás dos parâmetros católicos ao afirmar que “[...] candomblé é religião e não manifestação folclórica, seita, animismo ou religião

primitiva” (CONSORTE, 2010, p. 196).³ Há uma necessidade de romper com um status de desqualificação histórica vivenciada pelo candomblé por instâncias que nunca o reconheceram como tal e que produções científicas como de Nina Rodrigues, Manoel Querino e Gilberto Freyre, por exemplo, faziam.

Rodrigues (1935) afirmava que os africanos sabiam distinguir muito bem um universo religioso do outro e que sua prática católica era superficial, porque eles não possuíam capacidade intelectual para compreender as complexidades do catolicismo, logo não tinham como vivenciá-lo adequadamente e em profundidade.

Por sua vez, Manoel Querino (2014, p. 39) sustenta que “o africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas”.

Enquanto Gilroy (2001) recoloca que o que houve foi uma ecologia do “pertencimento”, ou seja, o estabelecimento do vínculo entre a cultura e o lugar e sua dinâmica, que vai percorrer os tempos e se ressignificar a cada momento, do Império ao pós-colonial. Foi uma das estratégias, não pacífica, dessa “cultura translocal de oposição” à engrenagem da hierarquia racial. (GILROY, 2001, p. 14).

O candomblé, tal qual existe no Brasil, é coisa nossa, obra da diáspora, e os terreiros manifestantes têm consciência disso, mas a preocupação com a preservação do que aqui chegou da África, em cada terreiro, é o grande conflito cultural. Em que medida mantemos ou revivificamos o que veio da África? Como construir a religião ancestral e oral na pós-modernidade? Até onde a incorporação e os embates culturais são instrumentos de defesa e não de negação da tradição da religião? A reafricanização responde a quem?

A África atual é substituída por significantes icônicos de um passado africano genérico e ideal que pode

³ Em 1983, Iyalorixás dos cinco mais conhecidos terreiros de Salvador lançaram um manifesto que na verdade se constitui em dois documentos, sendo o primeiro deles de 27 de julho, logo após a realização do II Congresso Internacional da Tradição Orixá e Cultura, realizado em Salvador, e o outro de 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2009).

ainda ter efeitos políticos reais em situações das quais as sensibilidades históricas foram retiradas e não chegam a ser política e eticamente construtivas. (GILROY, 2001, p. 24).

Terreno arenoso e que exige pegadas leves, refletir sobre os limites e possibilidades do sincretismo, da hibridização é tarefa constante e muito importante, pois precisamos partir da compreensão de que a cultura não é amorfa, ahistórica, estática e sem dimensão político-conflitiva.

Além do mais, é preciso refletir sobre quem fala e como nós, povo do santo, podemos nos blindar das reflexões brancas e curiosas sobre nossas vivências, pois não raras vezes, a evocação de que os terreiros estão ficando brancos e que alguns segmentos da religião são mais puros que outros, pois estão mais próximos às práticas na África, podem ser uma armadilha.

Rodrigues (1935) já alimentava essa distinção, por exemplo, de candomblés africanos e candomblés da terra, considerando os primeiros puros e os outros cheios de sincretismo porque eram conduzidos por mestiços que já não guardavam o conhecimento dos africanos. Havendo uma desqualificação dos candomblés mestiços, pois a ideia de pureza racial era uma verdade, um valor a ser cultivado, e a mestiçagem um resultado profundamente negativo e resultado da degenerescência de crenças e raças. A pureza racial de mãos dadas com a pureza das crenças.

Discurso muito perigoso quando se trata de dimensão religiosa e de cosmologia oposta à tradição cristã, introjetada majoritariamente na sociedade brasileira. Por isso, pensar nas possibilidades sincréticas e de hibridização como instrumentos de construção e reconstrução de nossa cultura religiosa pode se apresentar mais aberta e protetiva.

Na pós-modernidade, viver “além das fronteiras do presente” pode significar a retórica de um “pós”, ou pensar nas possibilidades e desafios de construção e sobrevivência da cultura. Para os povos de terreiros, as fronteiras do passado e do presente são como portais

mágicos pelos quais se pode passar num piscar de olhos, para além do qual não se sabe o que encontrar.

Para aqueles que só abrem as portas do passado, o presente se apresenta subversivo, ilegítimo, não puro, não negro e distante da África. Para aqueles que só abrem a porta do presente, o eje da religião pode estar se esvaindo pela desconsideração da ancestralidade, do ensinamento dos mais velhos, ou mesmo por uma “necessidade” de sobrevivência dos próprios terreiros.

Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio século, mas neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que o espaço e o tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. (BHABHA, 1998, p. 18).

Pensar, como proposto por Bhabha (1998), no “além”, não como um novo horizonte nem como abandono do passado, talvez seja um bom caminho para iniciar essa caça pelas possibilidades teóricas da construção cultural na pós-modernidade para os povos de terreiros.

Mas como construir esse espaço entre passado e presente como lócus de diálogo e troca cultural? Melhor, que lugares são esses? Quais as possibilidades e desafios?

Bhabha (1998) afirma que é fundamental para a construção desse lugar de diálogo despir-se das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e focar em momentos e processos que podem ser articulados a partir das diferentes culturas que se apresentam. Creio que para os povos de terreiros despir-se não é o caso, mas experimentar a possibilidade de diálogo a partir das subjetividades ancestrais com as experiências do presente.

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da

perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 1998, p. 20-21).

Assim, o Manifesto das Iyalorixás baianas, em 1983, poderia ter refletido os ares de transformação histórica vivenciados no Brasil naquela época, de abertura democrática, de fortalecimento e ascensão do movimento negro, de espaços de participação e de negociação política, por parte dos terreiros, que prescindiam das armas de negociação sincrética do passado, mas que agora tinham um novo dilema: o que fazer agora com a incorporação de determinadas práticas cristãs dentro dos cultos de matriz africana? Como separar Oxóssi da imagem de São Sebastião, para os cariocas? Ou mesmo de Iansã, de Santa Bárbara? Como deixar de ir ao Senhor do Bonfim em janeiro para uma das festas católico-africanas mais imbricadas de sincretismo?

Há muito, os povos de terreiros vivenciam e articulam-se a partir desses lugares, desses “entre-lugares”, desses espaços de articulação político-cultural para elaboração de estratégias de subjetivação para construção e reconfiguração da religiosidade negra africana, vinda com a diáspora.

IROKO:⁴ FIRMANDO A COSMOLOGIA AFRICANA EM TERRAS TUPINIQUINS. A RAIZ QUE FIRMA, MAS QUE LIGA PELA SEIVA DA TERRA À ÁFRICA

O grande desafio das religiões de matriz africana do processo de construção pós-colonial é pensar nos limites e possibilidades da abertura cultural e do processo de hibridização. Assim, a

⁴ Encontrei mesmo num terreiro o mito simbólico de uma árvore, cujas raízes atravessariam o Oceano para religar os dois mundos (África e Brasil); seria ao longo dessas raízes que os orixás viriam, assim que fossem chamados (BASTIDE, 2001).

ancestralidade, a oralidade e a dimensão histórica e de vida das mitologias e ensinamentos dos mais velhos podem ser os caminhos para a resposta.

O respeito pelo que foi vivido e ressignificado pode ser a chave para se pensar as possibilidades de negociação cultural como estratégia de sobrevivência e de afirmação do direito à liberdade de crença e de culto.

Tanto Bhabha como Gilroy vão trazer esse olhar da dimensão de luta dos processos de hibridização, da negociação cultural para reconstrução da identidade. Assim, os “entrelugares”, ou seja, o espaço onde o trânsito das identidades pode ser forjado, constituem a brecha, na qual, seja pelo embate, seja pela negociação, se forjam estratégias de manutenção de uma identidade possível no contexto presente.

Esses “entrelugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 20).

Bhabha (1998, p. 20) ainda aponta que é

[...] na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados.

Enquanto Gilroy (2001, p. 13) vai mais adiante quando ressalta que a relação da cultura com o lugar e suas ressignificações no processo de “ecologia do pertencimento” não implica “[...] fazer a cultura regredir ao culturalismo nem a outras celebrações prematuras ou permanentes”.

As culturas do Atlântico Negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer. Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substancialmente democrática do que a raça jamais permitirá existir. (GILROY, 2001, p. 13).

A ideia do Atlântico negro ajuda-nos a problematizar conceitos e olhares que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura. O que a diáspora vai mostrar são

[...] formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2001, p. 25).

É justamente a (re)construção dessas estratégias nesses entrelugares como estratégia de sobrevivência, a partir de novos olhares e padrões da realidade, que as religiões afro-brasileiras desenham e constroem como espaços de luta por direitos.

No emaranhado da cultura e das vivências afro-religiosas é que os embates sociais se desenham e se ressignificam na contemporaneidade. Com a ebulição de um mundo diverso e plural os discursos extremistas ganham espaço e as práticas xenofóbicas, racistas e de cunho religioso ganham central destaque. Diante disso, tem-se visto, nos últimos anos, um acirramento nas práticas violentas e discriminatórias com relação às religiões afro-brasileiras.

Neste contexto, a cidade de Manaus, com forte migração dos negros e negras maranhenses e cearenses viverá essa realidade de perseguição às religiões afro. O recorte temporal se faz necessário, em virtude de ter sido, justamente, no período de 2013 e 2014 que nasce, a partir de uma série de atos racistas contra as religiões afro-brasileiras, uma articulação com a maioria dos terreiros, centro de Umbanda, Tambor de Mina, Jurema e outros segmentos religiosos.

Talvez a primeira grande luta neste processo, tenha sido reconhecer as religiões afro-brasileiras como povos tradicionais e, portanto, compreendidos pela Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e sujeitos à intervenção do Ministério Público Federal, cuja atuação foi fundamental para garantia de direitos, desconhecidos até mesmo pelo povo de santo, como a imunidade tributária para templos religiosos.

Duas audiências públicas foram realizadas para que pudessem ser mapeados os principais problemas e violações de direitos. A não implementação da Lei nº 10.639 que obriga o ensino de história afro-brasileira e indígena nas escolas foi uma das principais reivindicações, tendo sido veiculados em jornais locais, diversos casos de descumprimento, seja porque os professores “evangélicos” se recusassem a fazê-lo, seja porque alunos se negavam a fazer as atividades por orientação das igrejas a que pertenciam. O Ministério Público Federal (MPF) em Manaus abriu uma ação civil pública contra a Secretaria de Educação do estado, após algumas tentativas de diálogo para sanar as violações.

Outro ponto de destaque foi a violência e ausência dos agentes de segurança pública na resolução dos casos de racismo e intolerância religiosa. As questões quando tratadas eram minimizadas como “briga de vizinhos”, invertendo os polos entre as partes. Além do mais, de dezembro de 2012 a maio de 2013 quatro líderes religiosos haviam sido assassinados e as investigações não foram adiante. Muitas reuniões foram realizadas com a Secretaria de Segurança Pública e o MPF, conjuntamente com o povo de santo, tendo sido elaborada a Recomendação nº 08 de 2013 para a Secretaria. Duas

iniciativas foram importantes para avançar nesta questão: primeiro a elaboração de procedimentos para atendimento dos casos de intolerância religiosa e racismo para a Polícia Civil; e a outra foi um curso para agentes de segurança pública, civil e militar, sobre intolerância religiosa, ministrada por pais e mães de santo.

E o último ponto, talvez o mais importante no avanço das conquistas de políticas públicas específicas para essa população, foi a discussão junto à Prefeitura da cidade sobre a imunidade tributária do Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana - IPTU para templos religiosos. Esta articulação gerou a criação de um grupo de trabalho, ativo até o momento, composto por agentes públicos e sociedade civil. Foi sendo perceptível para o grupo que problemas sociais e urbanos estavam relacionados com a situação de vulnerabilidade na qual os terreiros se encontravam. Como consequência, foi feito um mapeamento das casas na cidade, cadastramento das famílias, inserção das mesmas no sistema para programas sociais do governo federal e discussões sobre a necessidade de regularização fundiária de muitas Casas, visto que, por estratégias de sobrevivência, aliada à necessidade de proximidade à natureza, muitas se encontravam em áreas de preservação ambiental ou à beira do rio Amazonas e Igarapés na cidade.

Importante perceber que todo esse processo de luta por direitos e construção de políticas públicas específicas faz parte do processo de resistência e desconstrução do que vimos dialogando anteriormente, da identidade negativa do ser negro; de reconstrução da liberdade de crença e culto; de reconstrução da subjetividade; da cosmologia. Esse processo de (re)construção subjetiva para resistir à realidade da escravidão, do racismo e da intolerância religiosa é uma estratégia de resistência cultural e religiosa, um instrumento político de afirmação enquanto povo.

Povo que resiste cultural, política e juridicamente com todas as contradições que o processo exige. O sincretismo, a afirmação enquanto religião e enquanto sujeitos de direitos, tem alicerce nos fundamentos cosmológicos da religião: a ancestralidade.

Assim, como salienta Bhabha (1998), esses processos de articulação dar-se-ão a partir de negociações, de embates, de conflitos, os quais não raras vezes serão negociados não no plano do espaço público, mas do espaço privado, como os que se davam no processo de apadrinhamento dos terreiros por pessoas de renome, com influência política que, em troca, “ganhavam” cargos de prestígio dentro dos terreiros, como os obás de Xangô do Axé Opô Afonjá.

A comunicação e o não engessamento das identidades propiciam o diálogo e a possibilidade de uma hibridização cultural que acolhe as diferenças. Assim, a metáfora da escada é importante para pensar nos processos de resistência e construção cultural dos terreiros.

O presente é sempre excêntrico para os terreiros, pois é sempre uma raiz com a ancestralidade e uma forma de conhecer a vida – oralidade, ancestralidade e pós-modernidades juntas – e o que é dado no agora. Nas ressignificações dos ensinamentos dos mais velhos e velhas e das novas tecnologias.

A luta por direitos não é uma inovação, mas se apresenta na contemporaneidade como um dos principais instrumentos de recolocação dos terreiros na dinâmica social, na realização de políticas públicas e na efetivação do direito constitucional de liberdade de crença e culto.

O Iroko é a árvore sagrada, é a ligação entre presente e passado, é a fortaleza de um povo que historicamente se reconstrói e se ressignifica para conquista de direitos.

Referências

ARAÚJO, Mauricio de Azevedo. **Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra**: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico: repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BARRETTI, Aulo Filho (Org.). **Dos Yorùbá ao candomblé Ketu:** origem, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política.** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Tradução Myrian Ávila, Eliana Lorenço de Lima Reis e Cláudia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 1 jan. 2003.

CONSORTE, Josideth Gomes. Sincretismo ou antissincretismo? In: BARRETTI FILHO, Aulo (Org.). **Dos Yorùbá ao candomblé Kétu:** origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2009.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt/Enrique Dussel.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora (reflexões sobre a terra no exterior). In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília, DF: Representação da Unesco no Brasil, 2013.

HOSHINO, Thiago. O atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Eduardo Faria; GEDIEL, José Antônio Peres; TRAUZYNSKI, Silvia Cristina (Org.). **Direitos humanos e políticas públicas**. Curitiba: Positivo, 2014.

PASCUAL, Alejandra Leonor. O fim dos Cem Anos de Solidão em direitos humanos: ações afirmativas na reconstrução das identidades condenadas ao silêncio. In: CONGRESSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE PESQUISA EM DIREITO - CONPEDI, 14., 2005, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUERINO, Manoel. **A raça africana e os seus costumes na Bahia**. 2 ed. Salvador: P55 Edições, 2014.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

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

TORRES, Marcos Antonio Cunha. **O silenciar dos atabaques: trajetória do candomblé de Ketu em Goiânia**. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

ENTRANDO EM CENA, REESCREVENDO O ROTEIRO E INSTITUINDO DIREITOS: A LUTA POR RECONHECIMENTO DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA

Maurício Azevedo de Araújo

Em uma quarta feira de 2013, o Fórum Rui Barbosa em Salvador testemunha em suas arcadas de mármore a entrada de trezentos adeptos das religiões de matriz africana¹ e militantes do movimento negro. Todos com suas vestimentas religiosas, em uma romaria de branco, para acompanhar a audiência do conhecido processo de dano moral e material envolvendo o espólio de Mãe Gilda e a Igreja Universal do reino de Deus, oriundo de uma publicação com conteúdo de intolerância religiosa,² que estampou foto da Iyalorixá Gildázia dos Santos e Santos, sem a autorização da mesma.³ Naquele dia, entre imagens, discursos, contrastes e silêncios, eu, naquele momento atravessado pelos sentidos de ogã, advogado do processo e membro do movimento contra intolerância religiosa vivenciava uma cena do novo cenário da luta por reconhecimento do povo de santo.

¹ Por religiões de matriz africana estou me referindo a todas as matrizes que possuem em suas liturgias os elementos religiosos da diáspora negra no Brasil. Ao longo do texto utilizaremos enquanto sinônimos que designam estas religiões diversas nomenclaturas utilizadas, a exemplo das comunidades de terreiros, candomblé, povo de santo etc.

² A edição de nº 390, de 1999, do jornal Folha Universal, de circulação nacional, estampou em manchete da capa “MACUMBEIROS CHARLATÕES LESAM O BOLSO E A VIDA DOS CLIENTES” e vinculou a imagem da Iyaloxirá.

³ Depois da agressão no jornal, o terreiro de Candomblé da Iyalorixá foi invadido por evangélicos e, sendo ela uma senhora de idade avançada, entrou em um processo de depressão e veio a falecer. Mais tarde, a ação se tornaria um marco na luta das comunidades religiosas de matriz africana contra a intolerância religiosa.

Diferente de outros momentos históricos em que as lógicas da dissimulação e conciliação eram os caminhos possíveis na preservação da religiosidade negra, a nova faceta da luta das comunidades de terreiros articula a afirmação de sua alteridade e a denúncia do racismo religioso no espaço público. Este deslocamento da ação política por reconhecimento nos desafia a reconstruir narrativas por caminhos diferentes que levam em consideração o protagonismo do povo de santo enquanto ator político, desconstruindo discursos reificados e problematizando verdades assentadas.

A articulação entre alteridade negra e ação política possibilita novos olhares para reflexão sobre intolerância religiosa, racismo e democracia. Nesse sentido, o presente artigo parte da hipótese de que a convergência entre a denúncia do racismo e as pautas de combate à desigualdade racial, levantadas pelo movimento negro, a partir da década de setenta, e a luta por reconhecimento das religiões de matriz africana possibilitaram um deslocamento da resistência e estratégias de sobrevivência para uma ação política de construção de direitos na esfera pública.

A emergência do movimento negro e das religiões de matriz africana no processo de redemocratização pautou o racismo como realidade estruturante das relações sociais no país. O campo religioso constitui um dos lugares privilegiados de atuação do que denominamos de racismo religioso, nas ações e omissões do Estado entendidas como racismo institucional, ou nas práticas discriminatórias e intolerantes de setores da sociedade, como as igrejas neopentecostais.

É neste contexto que o artigo vai tentar reconstruir as trajetórias do reconhecimento de direitos das religiões de matriz africana, com o objetivo de problematizar as concepções de tolerância e liberdade religiosa em uma sociedade pós-colonial e multicultural como o Brasil. Partindo da perspectiva de Stuart Hall acerca do multiculturalismo crítico e compreendendo o processo de ação política das comunidades de terreiros e do movimento negro a partir da ideia de democracia radical, o artigo propõe uma reflexão

acerca da relação entre racismo, reconhecimento e democracia a partir da alteridade.

DELINEANDO AS POSSIBILIDADES DE UM MULTICULTURALISMO EMANCIPATÓRIO

O debate sobre o caráter multicultural da sociedade brasileira surge na arena pública a partir da redemocratização nos anos oitenta, do século passado, devido, principalmente, às reivindicações de setores excluídos e marginalizados no processo colonialista e de formação do moderno Estado-Nação. As demandas por reconhecimento das comunidades indígenas e negras vieram acompanhadas da denúncia dos discursos que produziram a imagem de inferioridade dessas culturas frente à identidade branca, discursos estes que fundamentaram as práticas estatais e societárias de negação da alteridade do outro colonizado e promoveram a desigualdade socioeconômica baseada em critérios raciais. Concordamos com D'Adesky (2001, p. 188) quando o mesmo afirma que

[...] somente com o surgimento do Movimento Indígena, e do Movimento Negro que o debate começará a incorporar, ainda com dificuldade, temas que dizem respeito ao multiculturalismo, ao direito à diferença, ao resgate das identidades étnicas e culturais específicas, etc.

Ademais, se estabeleceu a convergência das lutas desses atores com os novos antagonismos que brotavam dos escombros da racionalidade moderna, a exemplo do movimento de mulheres, possibilitando uma desconstrução do modelo de cidadania até então restrito à identidade fixa de um sujeito branco, masculino e proprietário.

Foi nessas condições sociais que se deu a inserção das demandas por reconhecimento da diferença e a inclusão do outro na esfera pública dos países democráticos. Fazendo com que a

questão multicultural tomasse a cena política de assalto e colocasse sob suspeita a ideia de homogeneidade cultural do Estado-Nação, pautada pela crença em valores universais e individualistas próprios da racionalidade moderna e liberal (HALL, 2003).

As denúncias dos processos de negação das identidades coletivas desses sujeitos e a afirmação do caráter culturalmente heterogêneo de sociedades como o Brasil impõem às ciências humanas, inclusive o direito, uma revisão das tradicionais categorias de análise pautadas por pressupostos abstratos e eurocêntricos próprios de uma racionalidade colonialista (SANTOS, 2006). Diante deste cenário, a cultura torna-se um dos pontos privilegiados para explicação da realidade desigual e hierárquica dentro das sociedades que trazem em si a marca da colonialidade do poder,⁴ fenômeno muito bem observado por Santos e Nunes (2003, p. 28):

A partir da década de 1980, sobretudo, as abordagens das ciências humanas e sociais convergiram para o campo disciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como fenômeno associado a repertórios de sentido ou de significado partilhados pelos membros de uma sociedade, mas também associado à diferenciação e hierarquização, no quadro das sociedades nacionais, dos contextos locais ou de espaços transnacionais. A cultura tornou-se, assim, um conceito estratégico central para definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para afirmação

⁴ Segundo Quijano (2002, p. 1), a Colonialidade do poder “[...] é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de raça. Essa ideia e a classificação social baseada nela (ou racista) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São as mais profundas e perduráveis expressões da dominação colonial e foram impostas sobre toda população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.”

da diferença e da exigência do seu reconhecimento (SPIVAK, 1999) e um campo de lutas e contradições.

Porém os próprios termos, multicultural e multiculturalismo, trazem em si uma confusão semântica e conceitual que encobre as diferentes abordagens e projetos políticos díspares, pois sob uma mesma alcunha se apresentam tanto propostas conservadoras como progressistas e emancipatórias. Daí a necessidade de delinear o campo de abordagem do conceito tendo como referência as possibilidades de sua adequação a experiência e propostas do movimento negro e das religiões de matriz africana no combate ao racismo e no reconhecimento jurídico da sua alteridade religiosa.

Stuart Hall faz uma distinção que nos fornece um caminho proveitoso para adentrarmos nessa seara de confluências e pluralidades cognitivas. Segundo o autor jamaicano devemos compreender o “Multicultural” como um termo qualificativo, já que tem como objetivo designar sociedades que, devido à presença de uma pluralidade de comunidades culturais, possui aspectos sociais e desafios de governabilidade que envolvem o reconhecimento das diferenças e os desafios de uma vida em comum. (HALL, 2003, p. 52).

Em contraposição, a alcunha “multiculturalismo” designa as diversas estratégias e ações políticas voltadas para a administração dos conflitos oriundos da diversidade cultural existente em sociedades multiculturais. Logo, não existe um único modelo de multiculturalismo, este não representa uma política homogênea já que designa diversas estratégias e concepções acerca das relações sociais, inclusão e reconhecimento de direitos, ou como bem observa Hall (2003, p. 53):

Na verdade, o Multiculturalismo não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado. Não é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas.

Hall descreve seis modelos de multiculturalismo, mas para o objeto deste texto nos interessa ressaltar apenas três, o modelo conservador que propõe a assimilação das diferenças aos costumes da maioria e o multiculturalismo liberal que visa à integração das comunidades culturais aos modelos de democracia e sociedade orientadas pelo liberalismo. Nesse sentido, pode afirmar as ideias de neutralidade do espaço público e de cidadania circunscrito aos cânones do sujeito individual e universal, deslocando os antagonismos e a pluralidade para o âmbito da esfera privada.

Em oposição a estes modelos, temos o multiculturalismo crítico, o qual prioriza o questionamento das formas de poder, de privilégio e opressão, focalizando os movimentos de resistência e seu caráter insurgente. (HALL, 2003, p. 53). O viés crítico impõe a necessidade de a esfera pública e democrática debaterem sobre os processos de exclusão e negação de direitos, deslocando os antagonismos e a diversidade do campo restrito da esfera privada para a rua, que de acordo com Sousa Junior (2002, p. 91):

[...] a rua aí, evidente, é o espaço público, o lugar do acontecimento, do protesto, da formação de novas sociabilidades e do estabelecimento de reconhecimentos recíprocos na ação autônoma da cidadania (autônomos: que se dão a si mesmos os direitos).

O movimento negro levantou-se contra este projeto de sociedade denunciando e tornando explícito o racismo presente nas relações sociais, bem como passou a orientar suas ações a partir do universo simbólico e vivencial de uma imaginada cosmovisão africana, tendo na religião um espaço privilegiado de resgate de sua identidade. Assim, pôde tornar visíveis os efeitos de poder e a opressão sobre as comunidades religiosas da diáspora africana no Brasil e a consequente falta de direitos relativos ao livre exercício de sua religiosidade.

Em oposição aos discursos e práticas de assimilação e deslocamento das diferenças culturais para o âmbito privado, vai propor uma politização da questão racial na esfera pública e a necessidade de direitos culturais relacionados à alteridade negra. Ou melhor, radicalizando uma prática política antirracista nas bases de um multiculturalismo crítico e emancipatório, caracterizado por um projeto de superação das desigualdades raciais e afirmação das identidades negras.

Um multiculturalismo crítico na medida em que questiona os fatores de exclusão e os interditos do racismo religioso sobre a religiosidade negra. De caráter emancipatório, pois vai resgatar a experiência histórica de resistência e afirmação da cosmovisão diaspórica dessas comunidades como fundamento de suas reivindicações. Desta forma, contrapõem o discurso oficial com uma perspectiva histórica e cultural que possibilite a inclusão e o reconhecimento jurídico de sua religiosidade e de suas identidades culturais, agora sob a ótica do outro excluído e estigmatizado nos processos de dominação existentes em sociedades pós-coloniais.

Enfim, na esteira do protesto negro afirma-se a possibilidade de um multiculturalismo que possibilite a emancipação da população negra e a afirmação de suas práticas religiosas, questionando os fatores de desigualdades e propondo ações que possam superar a história de exclusão e discriminação racial. Neste cenário, a tolerância e o direito à liberdade religiosa estão relacionados ao reconhecimento jurídico da diferença e garantia de sua singularidade cultural como pressupostos de reparação das práticas racistas, pois como afirma Boaventura Santos (2003, p. 33):

As versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de coexistência e construção de uma vida em comum além de diferenças de vários tipos. Estas concepções de multiculturalismo geralmente estão ligadas, como notou Edward Said, a “espaços sobrepostos” e “histórias entrelaçadas”,

produtos de dinâmicas imperialistas, coloniais e pós-coloniais que puseram em contato metrópoles e territórios dominados e que criaram as condições históricas de diáspora e outras formas de mobilidade social [...]. A ideia de movimento, de articulação de diferenças, de emergências e de histórias distintas tem levado a explorar as possibilidades emancipatórias do multiculturalismo, alimentando os debates e iniciativas sobre as novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania.

O MOVIMENTO NEGRO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA LUTA POR IGUALDADE NA DIFERENÇA: A RADICALIZAÇÃO DA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DE DIREITOS

Na década de 1970, alguns fatores foram decisivos na retomada do protesto negro. Sob a influência do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e do processo de libertação dos países africanos, a militância negra volta-se para uma reflexão crítica das relações raciais no país, rearticulando sua luta política na afirmação da negritude e no combate ao racismo. Ao invés de uma ação política voltada à integração e assimilação ao modelo universalista de identidade nacional, marcada pela predominância da cultura eurocêntrica, o movimento negro contemporâneo vai pautar suas ações por uma política de afirmação das identidades negras, uma nova etapa de resistência, explicada por D'Adesky (2001, p. 139):

Ante a ideologia de branqueamento, a negritude se apresenta como uma tentativa de passar do negativo ao positivo, valorizando as heranças culturais de origem africana e a imagem do grupo como elemento substancial na ordem de referência étnica. Enquanto discurso dos militantes negros, ela sustenta uma linguagem que reivindica que a salvação do negro

não está na busca da assimilação dos valores do branco, mas sim na retomada de si mesmo, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização fecunda, digna de respeito.

Em todo o Brasil, surgiram organizações negras. Em São Paulo, houve a retomada do teatro negro com o Centro de Cultura e Arte Negra; no Rio de Janeiro, surge o movimento Soul, depois denominado Black Rio, formado pela juventude negra influenciada pela música e atitude do movimento negro americano; no Rio Grande do Sul, consolida-se o Grupo Palmares que mais tarde, em contraposição ao dia 13 de maio,⁵ vai propor o dia 20 de novembro como dia da consciência negra.⁶ (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 33). Esta última proposta simboliza a nova faceta do protesto negro que, em vez de enaltecer uma data que reverenciava a benevolência paternalista da princesa branca, propõe uma celebração de Zumbi e do quilombo de Palmares, grande símbolo da resistência negra à escravidão no Brasil, recuperando o papel ativo dos negros escravos e libertos na conquista da liberdade.

Mas foi na fundação do bloco afro Ilê Aiyê, em 1974, na cidade de Salvador, que podemos perceber a influência da religiosidade negra na construção da identidade política do movimento negro contemporâneo. O Ilê Aiyê surge como uma forma de protesto contra a segregação racial do carnaval e tem como principais objetivos o reforço da autoestima dos negros, a solidariedade, a valorização da mulher negra e das religiões de matriz africana e socialização da

⁵ O debate em torno das comemorações acerca da abolição da escravatura é simbólico para percepção de como o discurso da elite elaborava a narrativa histórica no Brasil. O 13 de maio data de assinatura da lei áurea que determinou o fim da escravidão, passou a ser enalticido com o intuito ideológico de construir, no imaginário identitário nacional, a ideia de que a liberdade dos negros adveio da benevolência da elite branca.

⁶ Procurando romper com essa narrativa, o movimento negro vai afirmar o 20 de novembro, dia da morte do último líder de Palmares, Zumbi. Este deslocamento tinha como principal objetivo afirmar o protagonismo negro em toda sua trajetória por liberdade e igualdade na diáspora africana no Brasil.

história das civilizações africanas negligenciadas no ensino (SILVA, 1995). Ao expressar as influências para a formação do Ilê Aiyê, Jônatas Silva (1995, p. 108) expressa, com felicidade, a nova postura da luta negra no Brasil:

O Ilê Aiyê teve como referências teóricas, na sua idealização, as informações do movimento negro norte-americano da década de setenta, o “Black Power”; as lutas de independência dos países africanos (principalmente os de língua portuguesa) e a resistência cultural afro-brasileira originária do Candomblé.

Com o fim da fase mais repressiva da ditadura militar, houve no país uma ebulição de novos movimentos sociais e, em 1978, é fundado o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e Discriminação Racial. O Movimento Negro Unificado constituiu a convergência de vários grupos e militantes na construção de uma organização nacional de combate ao racismo (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000). O seu primeiro ato foi a denúncia da realidade racista que permeava o cotidiano da população negra no Brasil, desconstruindo o mito da democracia racial e expondo os campos de atuação do racismo, como descreve Guimarães (2002, p. 160):

Em sua agenda política estavam três alvos principais: a) a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de que eram vítimas os negros brasileiros; b) a denúncia do mito da democracia racial, como ideologia que impedia a ação antirracista; c) a busca da construção de uma identidade racial positiva: através do afrocentrismo e do quilombismo, que procuram resgatar a herança africana no Brasil [...]. Ou seja, têm-se três movimentos em um: a luta contra o preconceito racial; a luta pelos direitos culturais da minoria afro-brasileira; a luta contra o modo como os

negros foram definidos e incluídos na nacionalidade brasileira.

Outro aspecto importante é a demanda por direitos relacionados à realidade brasileira de exclusão racial, não apenas os direitos civis e políticos, mas também dos direitos sociais à educação, saúde e habitação e o reconhecimento de direitos culturais, exigindo a valorização das heranças culturais negras e denunciando sua folclorização.

O que nos interessa aqui é a dimensão da negritude como elemento norteador da política em oposição ao discurso ideológico da democracia racial que, em sua trilogia de construção da meta-raça brasileira – a miscigenação, o sincretismo e a harmonia racial – constituiu as bases para ocultação do racismo e a falta de reconhecimento das identidades negras na diáspora (MUNANGA, 1999). De acordo com D'Adesky, o movimento negro contemporâneo, vai mais além e insere-se no debate sobre o reconhecimento das identidades africanas e na luta por direitos e políticas públicas que possam superar o estado de exclusão em que vive a população negra. Como bem coloca D'Adesky (2001, p. 140):

[...] a negritude brasileira é mais que uma concepção do mundo tradicional comunitário, pois também se volta para o reconhecimento de uma identidade diferenciada e para a valorização das culturas e religiões de origem africana. A negritude brasileira é matriz de um ativismo que situa sua ação no contexto de uma relação política de desigualdade.

Essa é a orientação que encontramos na tese do quilombismo, cunhada por Abdias do Nascimento em 1980, com objetivo de propor um projeto estratégico para o movimento negro no Brasil. O quilombismo pretende, por meio do resgate das experiências históricas de resistência cultural do negro no Brasil que possibilitaram a continuidade da tradição africana na diáspora, articular uma

ação política orientada para superação da desigualdade racial e valorização da cosmovisão africana, reivindicando, assim, uma política democrática que leve em conta a diversidade e as identidades de matriz africana, ou, de acordo com o próprio Nascimento (2002, p. 43):

O quilombismo almeja a construção de um Estado voltado para a convivência igualitária de todos os componentes da população, preservando-se e respeitando-se a pluralidade de identidades e matrizes culturais.

O quilombismo retrata a nova forma do agir político do movimento negro. É nessa direção que a década de oitenta foi marcada pela proliferação de novas organizações negras de combate ao racismo que vão das associações culturais, a exemplo do Olodum e Malê Debalê, a entidades de mulheres negras como o Geledés e diversas organizações não-governamentais, como o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas e o Instituto Palmares de Direitos Humanos no Rio de Janeiro, o Niger Okan, Unegro, Ceafro e, mais tarde, o Aganju (Afro Gabinete de Assessoria Jurídica) na Bahia (D'ADESKY, 2001). Este crescimento do movimento negro permitiu a abertura do debate público sobre as relações raciais no Brasil, bem como o reconhecimento pelo Estado Brasileiro, de espaços públicos para discussão de políticas voltadas à comunidade negra. Em diversos Estados da Federação, ocorreu a instauração de Conselhos de Desenvolvimento da Comunidade Negra.

E é nesse contexto que percebemos uma mudança na trajetória das comunidades religiosas de matriz africana pelo reconhecimento de sua alteridade e pela garantia do direito à liberdade religiosa. A emergência do movimento negro contemporâneo possibilitou a inserção das demandas por direitos dessas religiões na esfera pública, pois, ao pautar a necessidade de defesa e promoção da cultura negra, a luta do povo de santo é deslocada da simples resistência para uma política de reconhecimento de direitos.

Dois exemplos são significativos para uma compreensão deste novo cenário: a conquista do decreto nº 25.095 de 15 de janeiro de 1976, do então governador do Estado da Bahia, pondo um termo final na obrigação das comunidades religiosas de requerer permissão à delegacia de jogos e costumes para realização de suas atividades religiosas; e o Manifesto das Iyalorixás contra o sincretismo, no encerramento da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador, no ano de 1983.

A obrigatoriedade do pagamento de taxa e requerimento de licença policial para a realização das atividades litúrgicas representava o caso típico de limite ao direito à liberdade religiosa das religiões de matriz africana, que, mesmo sendo exaltadas e utilizadas comercialmente pela elite branca, ainda permaneciam como caso de polícia – entendidas como perigo à ordem pública. Mas, a partir da década de 1970, os membros da religião, junto com outros setores da sociedade, iniciaram uma campanha pela liberação da exigência de registro policial, eventos foram realizados, cartas e manifestos enviados ao Prefeito de Salvador e Governador do Estado da Bahia, até que as reivindicações foram reconhecidas (BRAGA, 1994; SANTOS, 2005). No próprio texto do decreto percebemos o reconhecimento, por parte do Estado, do desrespeito à liberdade desses cultos:

Define o sentido e alcance da previsão legal a que alude o governador do Estado da Bahia no uso de suas atribuições e

CONSIDERANDO que, na expressão “Sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos”, a que se refere a tabela!, anexa a lei n. 3.097 de dezembro de 1972, se tem identificado para fins de registro e controle nela previstos, as entidades que exercitam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam;

CONSIDERANDO que semelhante entendimento se não ajuste no sentido e alcance da lei, sendo antes

antagônico ao princípio que assegura a liberdade do exercício do culto;

CONSIDERANDO que é dever do poder público aos integrantes da comunhão política que dirige, o livre exercício do culto de cada um, obstando quaisquer embaraços que o dificultam ou impeçam;

CONSIDERANDO afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto afro-brasileiro, que de idêntico modo tem a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

Decreta

Artigo 1º- Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela 1, anexa a Lei 3097 de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercer o seu culto, independente de registro, pagamento de taxas e obtenção de licença junto a autoridades policiais.

Artigo 2º- Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Palácio do Governador do Estado da Bahia, 15 de janeiro de 1976.

Roberto Figueira Santos

Luis Artur de Carvalho. (BRAGA, 1994, p. 184).

Deste processo, podemos retirar duas observações importantes. Primeiro, que a nova forma de ação política dessas comunidades religiosas passa a articular o discurso do direito, resignificando seu sentido e ampliando os horizontes democráticos da liberdade e igualdade, agora diante das demandas por reconhecimento da diferença. Outro fator importante é que este decreto é um dos primeiros instrumentos normativos de reconhecimento do candomblé enquanto religião, e, em consequência, do respeito ao direito constitucional à liberdade religiosa, mais especificamente a liberdade de culto, essencial

para que as comunidades possam realizar suas atividades religiosas sem a intervenção do braço repressivo do Estado.

O segundo acontecimento deste período, e que pode nos oferecer elementos para reflexão dessa nova postura política, são as duas cartas manifesto assinadas pelas iyalorixás contra o sincretismo religioso, durante a realização da referida Conferência em Salvador. Cabe ressaltar que este fato teve grande repercussão na mídia. O *Jornal da Bahia* de 29 de julho de 1983 publicou, na íntegra, o conteúdo do manifesto das autoridades religiosas, inserindo na esfera pública o debate em torno do sincretismo e da afirmação da alteridade religiosa africana no Brasil. Já no primeiro documento, notamos a denúncia do preconceito e da exotização da religião. Então vejamos:

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, africanos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.

Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa

Salvador, 27 de Julho de 1983

Assinaram:

- Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ilé Iya Omin Iyamassé

- Stella de Oxossi, Iyalorixá do Ilé Axé Opô Afonjá

- Tete de Iansã, Iyalorixá do Ilé Nassô Oká
- Olga de Alaketo, Iyalorixá do Ilé Maroia Lage
- Nicinha do Bogum, Iyalorixá do Xogodô Bogum Afri Ki-Rundo. (ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2006).

A afirmação do candomblé enquanto religião vem paralela à crítica aos discursos produzidos sobre ele, mas o que impressiona é a rejeição ao papel de folclore e a exigência de respeito aos símbolos sagrados, ressaltando alguns aspectos característicos do racismo religioso, a exemplo da ideia de que a religião é coisa do diabo ou uma manifestação primitiva, ou na utilização turística do candomblé. Em outro documento, anunciado em agosto do mesmo ano, as iyalorixás dão continuidade à linha crítica e levantam o perigo da assimilação da alteridade africana pela rede de poder instaurada sobre essas religiões. Senão, vejamos:

[...] reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. (ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2006).

Mais adiante, a carta ressalta com nitidez o processo de construção da inferioridade e exclusão de direitos da população negra, demonstrando a tomada de consciência dos mecanismos de

atuação do dispositivo de racialidade/biopoder⁷ e propondo uma nova prática política na luta por reconhecimento da religiosidade africana no país:

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada a não ser saber que não tem direito; é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora em suas decorrências e manifestações públicas: gente de santo, Iyalorixás, realizando lavagem nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. (ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2006).

Esta passagem reflete fielmente o novo horizonte da luta das religiões de matriz africana, inseridas no contexto da ação política de combate ao racismo e por respeito à cosmovisão africana no Brasil. Denuncia o caráter racista da sociedade e suas consequências, a negação de direitos e a projeção do negro e suas práticas culturais e

⁷ Sueli Carneiro vai articular o conceito de dispositivo de poder em Foucault e o discurso de racialidade no Brasil, para mostrar a emergência da tecnologia do biopoder sobre a população negra, ou como ela mesma define, um campo onde “[...] se articulam saberes sobre as racialidades que produzem tanto efeitos de poder, quanto subjetividades conformadas por meio de processos disciplinares e de normalização que consolidam hegemonias e subalternidades segundo o pertencimento racial [...] Identificamos o biopoder como uma outra tecnologia de poder que se associa a esse dispositivo de racialidade dando conta da dimensão do direito soberano sobre a vida das populações. Demonstramos que nela as representações atuam impactando os processos de morbidade e mortalidade, fazendo do biopoder um operador na distribuição de vitalismo e morte de forma sempre desequilibrada do lado da morte para os grupos raciais indesejáveis” (CARNEIRO, 2005, p. 323).

religiosas como símbolo da ignorância e condenadas à estigmatização. É dessa forma que o candomblé rompe com o modelo consensual da democracia racial e expõe as mazelas sociais do dispositivo de racialidade acionado sobre a população negra.

Ao tornar explícita a crítica das relações raciais no país e sua implicação frente às religiões africanas, as iyalorixás subvertem a estrutura do mito da democracia racial e impõem a necessidade de pensar o reconhecimento das ditas religiões fora dos padrões sociais estabelecidos pela racionalidade colonizadora. Em contraposição à propalada harmonia racial, denunciam que desde a escravidão, o preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada a não ser saber que não tem direito. Contra a tentativa de assimilação ao modelo eurocêntrico de identidade nacional, afirmam a sua alteridade e convocam todos os praticantes do candomblé a uma constante luta por liberdade, como podemos perceber na seguinte passagem: “sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar”. (ILÊ AXÊ OPÔ AFONJÁ, 2006).

Mas é em relação ao sincretismo e sua estrutura de subordinação da religiosidade negra à matriz católica alçada na condição de símbolo nacional que o manifesto vai dirigir sua contestação. As autoridades religiosas signatárias do manifesto rejeitam o sincretismo ao identificá-lo como produto da escravidão colonialista e uma forma de resistência da comunidade negra diante do cenário de opressão e falta de liberdade. Em contraposição, ressaltam a necessidade de uma prática que possibilite o exercício público de sua religiosidade diferenciada, orientando suas ações não mais sob o disfarce sincrético, mas na exaltação de sua cosmovisão africana, como forma de superação da herança colonialista que impede o livre desenvolvimento de sua religiosidade, e é nesse sentido que o manifesto se encerra:

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que

deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião. (ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2006).

Podemos perceber a relação intrínseca entre essa nova orientação política do candomblé e a luta do movimento negro contemporâneo. Rejeitando os padrões da racionalidade colonialista que produziu a sua não-existência enquanto religião e destinatárias do direito à liberdade religiosa, essas comunidades vão ressignificar a luta por reconhecimento de sua cosmovisão africana. Ou seja, a emergência de uma nova racionalidade e prática política, que transforma as ausências das identidades negras em presenças, passando a exigir do Estado e da sociedade brasileira o respeito e a garantia jurídica do livre exercício de sua religiosidade, inserindo demandas que refletem os limites das categorias liberais de cidadania, tolerância e direito individual a liberdade religiosa no contexto da sociedade brasileira, onde a diferença é fator de desigualdade e discriminação.

Convém ressaltar que a ascensão do novo protesto negro coincide com um Estado ainda sob o domínio de uma ditadura militar, a qual elegeu a democracia racial como instrumento ideológico para manutenção da ordem estabelecida, o que leva a crítica das relações raciais e a instituição de novos direitos a encontrarem obstáculo, devido à falta de espaços democráticos e plurais. Com o fim do Regime Militar, o país viveu uma ebulição política, a esfera pública era pautada por uma nova constituinte e os movimentos sociais encontraram um ambiente mais favorável para se expressar e ampliar suas respectivas lutas, não sendo diferente em relação ao movimento negro que pode levar à frente sua luta contra o racismo.

Nesse contexto, devemos refletir sobre a luta por reconhecimento jurídico das comunidades de terreiros sob o novo paradigma democrático. Para tanto, temos que enfrentar algumas dúvidas que se apresentam: Qual o papel do movimento negro e das comunidades religiosas na instituição de novos direitos? Como pensar a democracia e o direito frente às demandas de reconhecimento das religiões de matriz africana? Qual a relação entre democracia, racismo e alteridade no contexto das relações raciais no Brasil?

O PROTESTO NEGRO SOB A PERSPECTIVA DE UMA DEMOCRACIA RADICAL E PLURAL

Antes de adentrarmos na análise sociojurídica do processo político de conquista de direitos no novo paradigma democrático em que estão inseridas as religiões de matriz africana e o movimento negro, devemos levantar algumas premissas teóricas necessárias à compreensão da democracia que possibilite uma reflexão deslocada do caráter metafísico e essencialista da racionalidade iluminista, permitindo pensar o político inserido no social, em nosso caso, no contexto das relações raciais no Brasil. Para tanto, utilizaremos a formulação do conceito de democracia radical em Mouffe (1996) com o objetivo de tentar estabelecer novos parâmetros interpretativos da ação política desses atores e das suas possibilidades emancipatórias.

A partir da emergência dos novos movimentos sociais, a autora inglesa estabelece uma crítica ao modelo universalista abstrato do iluminismo, à ideia de totalidade social e à concepção essencializada de sujeito unitário, possibilitando uma abertura para um imaginário das relações políticas e sociais influenciado pela ideia de democracia plural e radical. Para tanto, imprime uma crítica à identidade reificada do sujeito universal que produziu categorias sociais com pretensão de totalidade, como a visão homogeneizante de povo e classe, as quais viriam a se transformar em discursos metafísicos que ocultavam a diversidade de relações de poder e antagonismos próprios de uma sociedade complexa.⁸ Afirmam Laclau e Mouffe (1987, p. 252, tradução nossa):

O que queremos destacar é que a política, como prática de criação, reprodução e transformação das relações sociais, não pode ser localizada num

⁸ Admitindo que toda relação de poder traz em si a resistência, Laclau e Mouffe (1987, p. 251) vão observar que nem toda resistência se constitui em uma ação política. Nas palavras dos autores: "A luta contra a subordinação não pode ser o resultado da própria situação de subordinação. [...] Somente em certos casos essas formas de resistência tomam um caráter político e se tornam dirigidas a pôr fim a relações de subordinações como tais".

nível determinado do social, já que o problema do político é um problema da instituição do social, isto é, da definição e articulação das relações sociais num campo atravessado por antagonismos.⁹

Procurando articular a modernidade a partir do nível político, Chantal Mouffe argumenta que a característica fundamental da modernidade consiste na revolução democrática, a qual, segundo Claude Lefort, está na origem de uma nova forma de instituição do social, onde o poder não é mais confundido com a figura do príncipe, tampouco pode ser fundamentada por uma autoridade transcendente, seja na perspectiva tradicional de Deus ou na Natureza, ou nos pressupostos de uma racionalidade iluminista, encarnada na identidade reificada de homem e na sua razão (MOUFFE, 1996). A sociedade democrática moderna passa a ser considerada como um espaço aberto e indeterminado sem um fundamento metafísico de legitimação última, ou, nas palavras da autora,

[...] a sociedade já não pode ser definida como uma substância detentora de uma identidade orgânica. O que resta é uma sociedade sem limites claramente definidos, uma estrutura social impossível de descrever na perspectiva de um ponto de vista singular ou universal. (MOUFFE, 1996, p. 36).

O que retiramos dessa premissa é que a emergência da sociedade democrática na modernidade traz em si a impossibilidade de um fundamento último, o que Mouffe (1996) atribui ao caráter radicalmente contingente e indeterminado da democracia moderna. Sua crítica não se direciona à modernidade como um todo, mas ao projeto iluminista e racionalista de autolegitimação que provocou

⁹ “Lo que queremos indicar es que la política en tanto que creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos.” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 252).

a reificação do social e do político. Desta forma, o projeto de uma democracia radical deve levar até às últimas consequências o objetivo político da modernidade, simbolizado na conquista de liberdade e igualdade para todos, porém sem as concepções metafísicas de sociedade e da identidade universal do sujeito. Segundo Mouffe (1996, p. 99),

[...] um projeto de democracia plural e radical reconhece a impossibilidade de uma completa realização da democracia e a conquista final da comunidade política. O seu objetivo é utilizar os recursos simbólicos da tradição democrático-liberal para lutar pelo aprofundamento da revolução democrática, sabendo que se trata de um processo interminável.

Em oposição à totalidade do social, devemos considerar a abertura deste campo como constitutiva da modernidade, onde as diversas ordens sociais são apenas pretensões precárias e incapazes de domesticar as diferenças, ou seja, diante da multiplicidade das formas de sociabilidade, não é possível conceber um modelo único de sociedade, já que não existe uma essência do social. Para tanto, devemos levar em conta que a abertura do social pressupõe o deslocamento da concepção de sujeito como totalidade originária e transcendental, o que nos leva a pensar as identidades como processos precários e relacionais, possibilitando a emergência dos antagonismos sociais como fator de aprofundamento da revolução democrática. Ou, segundo Laclau e Mouffe (1987, p. 275, tradução nossa):

A renúncia à categoria do sujeito, como entidade unitária, transparente e suturada, abre caminho para o reconhecimento da especificidade dos antagonismos constituídos na base de diferentes posições de sujeito e logo, para a possibilidade de aprofundamento de uma concepção pluralista e democrática. A crítica da

categoria do sujeito unificado e o reconhecimento da dispersão discursiva no interior da qual toda posição de sujeito se constitui, são, portanto, algo mais do que a enunciação de uma posição teórica geral: elas são a condição *sine qua non* para se pensar a multiplicidade a partir da qual emergem antagonismos em sociedades onde a revolução democrática ultrapassou um certo limiar.¹⁰

A importância dessa perspectiva consiste na possibilidade de inserção do político no campo social. Contra as construções reificantes do universalismo iluminista, a autora intenta uma desconstrução da concepção de natureza humana, a qual fundamentou a formulação dos direitos dos homens que tinha no indivíduo o seu portador universal. Esta orientação marcou o início da democracia moderna, mas se tornou um empecilho ao reconhecimento de novos direitos relacionados às diferenças excluídas pela racionalidade moderna. Aí reside a importância de um projeto de democracia radical para a luta dos novos movimentos sociais e suas demandas, pois, de acordo com Mouffe (1996, p. 27):

Os novos direitos que hoje são reclamados são expressões de diferenças cuja importância só agora começa a ser afirmada e deixaram de ser direitos que possam ser universalizados. A democracia radical exige que reconheçamos a diferença – o particular, o múltiplo, o heterogêneo –, tudo o que, na realidade, tenha sido excluído pelo conceito abstrato de homem.

¹⁰ “La renuncia a la categoría de sujeto como entidad unitaria, transparente e suturada, abre el camino al reconocimiento de la especificidad de los antagonismos constituidos a partir de diferentes posiciones de sujeto y, de tal modo, a la posible profundización de una concepción pluralista y democrática. La crítica a la categoría de sujeto unificado, y el reconocimiento de la dispersión discursiva en el interior de la cual se constituye toda posición de sujeto son, por tanto, algo más que el enunciado de una posición teórica general: son la condición *sine qua non* para pensar la multiplicidad a partir de la cual los antagonismos emergen en sociedades en las que la revolución democrática ha traspasado un cierto umbral.” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 275).

Outro aspecto fundamental de um projeto filosófico de democracia radical consiste na importância dos antagonismos para a própria existência da democracia moderna (LACLAU; MOUFFE, 1987). Partindo da concepção de impossibilidade de um modelo definitivo de democracia, Mouffe (1996) vai estabelecer uma crítica visceral às concepções liberais que, segundo ela, afirmam a possibilidade de um consenso racional universal obtido mediante uma prática dialógica sem distorções que poderia levar à imparcialidade do Estado. Para a autora, este modo liberal de pensar a democracia oculta toda dimensão de poder que atravessa as relações sociais, negando o caráter irreduzível do conflito e o antagonismo que caracteriza a democracia moderna, pois,

A política numa democracia moderna tem de aceitar a divisão e o conflito como inevitáveis e o fato de que a conciliação de reivindicações opostas e interesses conflitantes só pode ser parcial e provisória. (MOUFFE, 1996, p. 52).

Ademais, os liberais fundam um modelo de sistema democrático no qual todas as divergências e conflitos morais, religiosos e de gênero são deslocados para o âmbito das relações privadas. Segundo Mouffe (1996), esta concepção de democracia relega o pluralismo para a esfera do privado com o objetivo de garantir o consenso racional no domínio público. É nesse momento que a política se reifica e a esfera pública se apresenta como um espaço de deliberação e ação apenas de indivíduos racionais em busca de seus próprios interesses, negando, assim, o caráter coletivo dos conflitos sociais e as relações de poder e exclusão que permeiam a sociedade, principalmente as marcadas por um processo colonialista como a brasileira:

Encarar a política como um processo racional de negociação entre indivíduos é obliterar toda dimensão de poder e antagonismo - aquilo a que chamo de político [...]. Além disso, no campo da política, o

que encontramos são grupos e identidades coletivas, e não indivíduos isolados, o que significa que a sua dinâmica não pode ser apreendida pela redução a cálculos individuais. [...] O liberalismo, enquanto for formulado num quadro racionalista e individualista, está condenado a ignorar a existência do político e a enganar-se a si mesmo quanto a natureza da política. (MOUFFE, 1996, p. 186-187).

Em oposição ao modelo liberal, a filósofa inglesa intenta uma articulação entre liberalismo, com suas garantias dos direitos fundamentais, do pluralismo e da secularização do Estado, e a democracia e seus objetivos de igualdade e participação, focalizando o palco dos antagonismos sociais derivados das relações de poder. Ao estabelecer essa relação, o projeto de uma democracia radical desloca as fronteiras entre o público e o privado, politizando desta forma as relações sociais (LACLAU; MOUFFE, 1987) ou, como ressalta Mouffe (1996, p. 187):

Em vez de tentar eliminar os traços de poder e da exclusão, a política democrática exige que eles sejam trazidos para a praça pública, tornado visíveis para que possam entrar no terreno da contestação.

Diante da ascensão dos novos movimentos sociais e de suas demandas, o que percebemos é uma politização radical das práticas sociais, na medida em que ela dissolve a distinção, cara aos liberais, entre o público e o privado, promovendo a proliferação de novos espaços políticos.

A partir da concepção de revolução democrática podemos retirar subsídios para uma análise das demandas jurídicas da população negra, concebendo os direitos não mais como a orientação individualista liberal, mas enquanto direitos democráticos, visto que só podem ser exercidos coletivamente. E o desafio consiste em detectar as possibilidades democráticas do reconhecimento da

alteridade em um país marcado pelo colonialismo e pela diáspora africana, devendo levar em conta as atuais facetas da colonialidade do poder, daí a urgência de uma concepção que subverta a racionalidade totalitária que produziu a exclusão da cidadania do outro afirmando a possibilidade do pluralismo ou, nas palavras de Mouffe (1996. p. 18-19):

[...] a fim de radicalizarmos a ideia de pluralismo, de forma a transformá-lo num meio de aprofundamento da revolução democrática, temos que romper com o racionalismo, o individualismo e o universalismo. Só nessa condição será possível apreender a multiplicidade de formas de sujeição que existem nas relações sociais e facultar um enquadramento para a articulação das diferentes lutas democráticas - em torno do gênero, da raça, da classe, do sexo, do ambiente e de outros fatores. Isso não implica a rejeição de qualquer ideia de racionalidade, individualidade ou universalidade, mas afirma que elas são necessariamente plurais, racionalmente construídas e comprometidas com relações de poder.

Portanto, uma reflexão sobre o papel do movimento negro e das comunidades religiosas enquanto agentes instituidores de novos direitos poderá ser levada adiante por meio de algumas premissas do projeto de uma democracia radical, nitidamente no que se refere a três aspectos: a possibilidade de uma reflexão das práticas políticas que envolvem as identidades negras inseridas nas relações de poder acionadas pelo racismo; pensar o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana mediante uma perspectiva do pluralismo e do direito à diferença, e, por fim, demonstrar como a ação do movimento negro possibilitou a visibilidade do conflito racial no Brasil.

DA COLONIALIDADE DO PODER AO PODER DAS RUAS: AFIRMANDO A NEGRITUDE E RADICALIZANDO OS DIREITOS DEMOCRÁTICOS

Com a redemocratização do país, houve uma abertura política para as demandas emanadas dos diversos movimentos sociais, porém o movimento negro encontrou obstáculos à inserção do debate público sobre o racismo e suas consequências para a população negra, já que o mito da democracia racial ainda permeava o imaginário e as ações do Estado e da Sociedade (TELLES, 2003). Logo, as reivindicações desses atores sofreram resistência, sendo acusadas de promover a instabilidade social e de colocar em xeque o tão propalado consenso racial no país.

Devido a estes fatores, tornou-se fundamental a elaboração de uma crítica à ideologia da harmonia racial, com o objetivo de dar visibilidade aos conflitos raciais que permeiam a sociedade. Só desta forma seria possível desconstruir o senso comum enraizado nos discursos e práticas sociais que negavam a legitimidade das demandas antirracistas e a exigência de políticas públicas e instrumentos normativos de enfrentamento da exclusão racial. É neste cenário que o movimento negro imprime uma crítica contundente aos discursos que insistiam em camuflar as relações de poder que determinavam a desigualdade em função da cor e da raça e o preconceito contra as manifestações culturais e religiosas das populações negras.

Aliado à crítica do mito da democracia racial, o novo protesto negro radicaliza a política antirracista, provocando fissuras nos modelos de racionalidade e política dominantes: em oposição à universalidade do conceito de cidadão, reivindica uma inclusão social baseada no respeito à alteridade cultural; frente ao discurso de consenso racial, expõe a capilaridade e a diversidade dos antagonismos baseados no critério racial e, finalmente, em relação à concepção individualista do direito liberal, contrapõe com demandas por reconhecimento de direitos coletivos e culturais. Esta nova configuração da ação política do movimento negro iniciou

um caminho de conquistas de direitos e políticas públicas que viriam a desestabilizar as bases assentadas da identidade nacional miscigenada e da crença na harmonia das relações raciais no Brasil.

Na década de 1980, o movimento negro se expande e consolida o discurso antirracista, explicita o conflito racial e articula identidades coletivas na luta por reconhecimento, propondo uma ressignificação das políticas públicas e do direito.¹¹ Esta nova conjuntura não tarda a surtir efeitos constatados na criação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, em São Paulo, e no decreto considerando a Serra da Barriga como patrimônio histórico,¹² ambos em 1984. Mais tarde, o governo federal admite a necessidade de uma política de promoção e valorização cultural, social e econômica da população negra e, por meio da Lei nº 7.668/88, autoriza a criação da Fundação Cultural Palmares, a qual ainda hoje sofre da falta de recursos e prioridades dos governos (D'ADESKY, 2001).

Na constituinte de 1988, as entidades negras tiveram uma participação ativa através dos constituintes negros e por meio de uma mobilização intensa da comunidade negra nas comissões parlamentares e nos Encontros Estaduais e Regionais das Entidades Negras. Este processo de mobilização resultou na garantia constitucional de combate ao racismo, na medida em que a Constituição de 1988 alçou a prática de racismo à condição de crime inafiançável e imprescritível, expresso no Artigo 5º, inciso XLII, e garantiu os direitos das comunidades remanescentes de quilombo à titularidade de seus territórios, prevista no Artigo 68 das Disposições Transitórias (BRASIL, 2005).

Em relação à defesa da religiosidade, devemos ressaltar o reconhecimento constitucional do caráter multicultural da

¹¹ Por identidade estou me referindo à mobilização de identidades no espaço conflitivo em que estão inseridos os novos movimentos sociais e daí retiro a expressão inspirada na formulação de Wolkmer (1997, p. 117): “O fato é que a identidade deve ser compreendida como o reconhecimento de subjetividades libertadas e como recuperação de experiências compartilhadas por coletividades políticas, sujeitos coletivos e movimentos sociais”.

¹² A Serra da Barriga foi território onde se constituiu um dos maiores símbolos de resistência do negro na diáspora no Brasil, o quilombo de Palmares.

sociedade brasileira, refletido nos artigos 215 e 216, dispositivos constitucionais que representam uma mudança significativa no campo jurídico referente à proteção das manifestações culturais e religiosas da população negra, na medida em que eles afirmam a diversidade étnica da formação do país e a obrigação do Estado em garantir o livre exercício dos direitos culturais dessas comunidades. O artigo 215 define o dever do Estado em garantir o exercício pleno dos direitos culturais e garantir acesso às fontes de cultura nacional, além de incentivar e dar incentivo à valorização e difusão de manifestações culturais. Mais especificamente sobre a questão racial, o artigo define, em seus dispositivos, que:

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais [...]. (BRASIL, 2005).

Já o artigo 216 apresenta uma concepção de patrimônio cultural que valoriza a cultura em sua dimensão antropológica, definindo que constituem patrimônio cultural brasileiro bens materiais ou imateriais, individualmente ou tomado em conjunto, que portem referência à identidade, ação e memória dos diferentes grupos que formaram a sociedade brasileira, incluindo, exemplificadamente: suas formas de expressão; “modos de criar, fazer e viver”, “criações científicas, artísticas e tecnológicas”, “obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais” e os “conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”. Além disso, restou tombado pela Constituição os documentos e “sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

O texto constitucional refere-se expressamente às manifestações populares indígenas e afrodescendentes, ao tempo que eleva as identidades, as ações e memórias desses grupos à condição de patrimônio cultural do Brasil. Portanto, sendo os povos de terreiros um dos espaços privilegiados de preservação e continuidade da cosmovisão africana na diáspora, deverá ser garantido o livre exercício de suas práticas, cabendo ao Estado a proteção contra qualquer ato de violação ou desrespeito às suas práticas religiosas. Aí reside um aspecto fundamental para pensar o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana, o qual não está mais restrito ao direito liberal e individual de liberdade religiosa, mas em sua articulação com a garantia dos direitos culturais, os quais só podem ser exercidos coletivamente.

Na elaboração das constituições estaduais, a comunidade negra manteve sua mobilização e pressão frente às assembleias constituintes. Na Bahia, o movimento negro e as religiões de matriz africana foram atores coletivos de participação ativa no processo constituinte, conquistando vitórias normativas mais explícitas que a própria Constituição Federal.

A Carta do Estado da Bahia destinou em seu capítulo XXIII, uma seção especial ao Negro, reafirmando o combate ao racismo, acrescido de outros importantes dispositivos normativos que demonstram a recepção das reivindicações da população negra, a exemplo do reconhecimento oficial do dia 20 de novembro como data da consciência negra e da obrigatoriedade da rede de ensino de incluir em seus programas disciplinas que valorizem a participação do negro na formação da sociedade brasileira. É em relação às religiões de matriz africana que a Constituição do Estado da Bahia vai refletir a luta desses atores. No capítulo destinado à cultura, é reservado um artigo exclusivo à defesa da religiosidade negra:

Art. 275 - É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:

- I - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira, cuja identificação caberá aos terreiros e à Federação do Culto Afro-Brasileiro;
- II - proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial aos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira;
- III - assegurar a participação proporcional de representantes da religião afro-brasileira, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos e órgãos que venham a ser criados, bem como em eventos e promoções de caráter religioso;
- IV - promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus. (BAHIA, 1999).

Da análise da norma constitucional, notamos os reflexos do protesto negro frente aos cânones tradicionais do modelo político liberal e da racionalidade colonialista. Primeiro, na determinação do Estado em garantir a respeitabilidade e a permanência dos valores das religiões de matriz africana. Frente ao histórico de discriminação racial e exclusão da religiosidade negra, admite a necessidade de uma postura positiva do Estado na preservação do universo simbólico dessas religiões, que podemos considerar como uma ruptura da laicidade do Estado. Também reflete uma nova configuração da arena democrática, onde os conflitos religiosos e raciais que, na ótica liberal, foram deslocados para a esfera privada, são redimensionados

pelo texto constitucional como objeto de interesse público, com determinações explícitas para a ação do Estado.

Importante ressaltar que o artigo 275 contempla as reivindicações contidas nos manifestos das Iyalorixás, principalmente a defesa dos símbolos sagrados frente ao uso comercial e turístico e o reconhecimento da igualdade do candomblé em relação às outras religiões, garantindo sua representação em órgãos, conselhos e comissões públicas. Enfim, estas normas sinalizam a mudança do tratamento legal em relação aos povos de terreiros que transmuta, de uma visão de subordinação sincrética ao catolicismo, ao *status* de religião autônoma e titular de direitos, fruto da ação política dessas comunidades.

Apesar das conquistas, o racismo permanece como elemento definidor das desigualdades sociais. A simples positivação de direitos não foi acompanhada de políticas públicas de combate à realidade racial no Brasil, provocando um abismo entre as normas constitucionais e a realidade social. Nesse contexto, o movimento negro, exigindo a efetividade dos princípios constitucionais da igualdade, liberdade e respeito ao pluralismo, enunciados na Constituição Federal e na Estadual, radicalizou sua ação política, refletida nas propostas de ações afirmativas e ampliação da legislação de combate ao racismo e de garantia de direitos para as comunidades negras tradicionais, a exemplo dos remanescentes de quilombos e das comunidades de terreiros.¹³

Em relação às religiões de matriz africana, apesar das conquistas políticas e jurídicas, a realidade mostra a existência do preconceito e da precarização de direitos, já que os discursos racistas construídos durante a formação da sociedade brasileira ainda permeiam o imaginário social e institucional, possibilitando que o racismo religioso permaneça ativo frente às comunidades, agora

¹³ Podemos citar exemplos significativos para comprovação da capacidade de criação de novos direitos: a Lei nº 7.716/89, que regulamenta o crime de resultante de preconceito de raça ou de cor, o Decreto nº 4.887/03, que define marco regulatório para proteção de territórios quilombolas e o Estatuto da Igualdade Racial, aprovado pela Lei nº 12.228/10. Para melhor análise de leis referentes à questão racial, ver Hédio Silva (2000) e Abreu (1999).

sob novas formas de atuação. Portanto, através de uma cartografia das formas atuais de intolerância e das experiências dessas comunidades na defesa de seu universo religioso é que poderemos retirar elementos para uma reflexão das possibilidades teóricas e sociais de reconhecimento da alteridade e desconstrução do conceito de tolerância no paradigma de uma sociedade democrática e multicultural.

AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL: DESVELANDO O RACISMO E A INTOLERÂNCIA NA BUSCA DE CAMINHOS PARA UMA PRÁTICA MULTICULTURAL DA TOLERÂNCIA

Mais do que uma permissividade, durante seu itinerário que perpassou o império e boa parte do período republicano, as religiões de matriz africana foram totalmente alijadas do discurso e da política da tolerância. A construção de uma imagem negativa do universo religioso embalou a campanha intolerante frente às comunidades religiosas. Ao invés do respeito à liberdade religiosa, o que vimos foi a perseguição policial e a depreciação de seus símbolos classificados como costumes primitivos contrários à moral pública e aos bons costumes, ou melhor, à moralidade cristã e aos costumes ocidentais.

Cessado o período de intolerância sistemática, quando não mais era possível justificar a repressão desenfreada, entrou em cena o mito da democracia racial e seu modelo de convivência pautado por uma tolerância assimilacionista. Esse padrão das relações socio-raciais era caracterizado por duas faces, de um lado o argumento de harmonia racial no país encobrindo o caráter racista sobre a religiosidade negra, do outro, uma retórica assimilacionista onde as manifestações religiosas da comunidade negra eram toleradas, desde que se submetessem ao conjunto de regras e comportamentos que tinham como referência a centralidade da matriz cristã na formação da identidade nacional.

Devido a estes fatores, devemos direcionar nossa reflexão sobre a tolerância religiosa para o campo de atuação do racismo sobre as religiões de matriz africana e sua influência na tentativa de exclusão da alteridade negra. O caráter racial da estigmatização e discriminação do candomblé permitiu um tipo de convivência dissimulada; a retórica liberal da tolerância e liberdade religiosa como discurso oficial, enquanto as relações de poder estabelecidas propiciavam a ativação do racismo religioso frente à religiosidade negra. Esta, ou era caracterizada como anormalidade e manifestação “atrasada” que deveria ser eliminada, ou era reificada e assimilada como folclore de uma suposta nação mestiça, assim, em nenhum momento esteve na agenda política a possibilidade do respeito à alteridade religiosa da comunidade negra.

Por estas razões, a tolerância religiosa e sua relação com o outro não-cristão no Brasil funcionou nos termos que Leopoldo Zea (1996) expressou a lógica da tolerância com o advento do colonialismo. A tolerância enquanto instrumento da política de expansão ocidental, baseada em dois prismas: eliminar o outro destituído da sua humanidade ou capacidade para civilização e, quando não era possível, suportar e aguentar a diversidade por necessidade, mesmo que no fundo não quisesse aceitar.¹⁴

Enfim, a tolerância e seu caráter de concessão limitada, ou como diz Derrida, o oposto da hospitalidade incondicional, uma acolhida do outro onde sua diferença estará submetida às regras dos que possuem o poder e sua alteridade submetida ao controle daquele que tolera (BORRADORI, 2004), no caso brasileiro a racionalidade ocidental e cristã. Por essa razão, o discurso da tolerância religiosa, consolidado frente às religiões de matriz africana, em momento algum possibilitou uma abertura para afirmação da sua diferença,

¹⁴ Segundo Zea (1996), a tolerância no contexto colonialista apresenta-se como sinônimo do ato de suportar ou aceitar com indulgência por parte da razão colonizadora frente os povos colonizados, exemplo da postura discriminatória do colonizador que atribuía a si uma suposta superioridade frente a um imaginário construído do outro não-ocidental como selvagens imersos no estágio primitivo do estado de natureza.

logo, o seu exercício sempre esteve sujeito aos limites e efeitos excludentes próprios das relações raciais no país.

Este padrão de convivência religiosa está refletido na persistência da discriminação generalizada, nos atos de intolerância das religiões neopentecostais estimuladas pelo silêncio condescendente da sociedade e dos órgãos públicos, e pela insistente falta de reconhecimento jurídico por parte do estado. Dessa forma, uma política de inclusão do outro, diverso do modelo universal imposto pela racionalidade moderna, exige uma abertura para outras identidades que necessariamente deve questionar e subverter as atuais relações de poder hegemônicas na sociedade brasileira, pois como afirma Pinto (2000, p. 52):

[...] os tolerantes só assim são porque têm poder, para que uma relação assimétrica entre ‘tolerantes’ e ‘tolerados’ mude de qualidade a discussão toma outra direção: devemos redirecionar a discussão no sentido de buscar formas de redistribuição de poder na sociedade, que tenham como resultado o fim da necessidade de alguns grupos identitários dependerem da tolerância para garantir até mesmo suas vidas.

É diante deste cenário que o movimento negro e as comunidades religiosas conduzem sua luta por reconhecimento, baseada em uma demanda por inclusão, que tem no combate ao racismo e no respeito às identidades religiosas e raciais o cerne de sua ação política. Com isso, adentra a esfera pública democrática exigindo uma nova política de inclusão da religiosidade negra, a qual só será viável mediante um enfrentamento do atual padrão de poder estabelecido pelo racismo e por uma afirmação da alteridade negra como modo de vida a ser respeitado e protegido contra as práticas discriminatórias.

Este desafio requer algo mais que a hospitalidade condicionada da tolerância ou a aceitação benevolente dos que detêm o poder, é

necessária uma transformação da estrutura hierárquica das relações raciais no país e uma política de reparação dos efeitos da exclusão imposta aos povos de terreiros. Sem uma mudança da realidade marcada pela desigualdade socio-racial, a tolerância representará sempre uma virtude deturpada.

Aí reside a importância de pensarmos novos caminhos para a tolerância religiosa no Brasil, expressão que manteremos apesar de seus limites e das críticas ao sentido moderno da tolerância e sua relação com o outro colonizado, em concordância com Walzer (1999) para quem não existe um único modelo ou regime de tolerância.¹⁵ Mas este é o termo consolidado nos debates atuais sobre convivência entre grupos e identidades coletivas diferentes, aliás, foi sedimentado na Declaração de Princípios sobre a Tolerância aprovado na Conferência Geral da Unesco de 1995, orientando diversas conferências pelo mundo inteiro.¹⁶

Cabe, portanto, deslocar o sentido tradicional da tolerância, romper com as fronteiras da racionalidade cristã e eurocêntrica e reconstruir o discurso da tolerância religiosa a partir da perspectiva do multiculturalismo emancipatório. Desta forma, poderemos ampliar as alternativas cognitivas e políticas para uma prática renovada da tolerância, aberta à livre manifestação da religiosidade negra no Brasil. Uma perspectiva que permita a afirmação do outro em sua diferença radical, sem os limites de uma tolerância assimilacionista e os mecanismos excludentes do racismo diante das comunidades religiosas de matriz africana, uma tolerância em conformidade com Zéa (1996, p. 54-55, tradução nossa),

Mais que tolerar, tem que aceitar, como a própria,
a diversidade dos outros, como os outros devem

¹⁵ Walzer (1999) procura demonstrar a inexistência de um único arranjo político para a prática da tolerância. Neste sentido, faz uma reconstrução dos diversos sistemas históricos, desde os antigos impérios aos estados nacionais modernos, ressaltando que em todo o período tivemos exemplos e práticas da tolerância, portanto não existe um modelo único desta virtude política.

¹⁶ Para um aprofundamento sobre os debates promovidos pela Unesco, ver Cardoso (2003).

aceitar a própria. O ocidente tem suportado, tolerado, diversas formas de expressão do homem debaixo de sua hegemonia, porém estes, a sua vez, tem tido também que suportar, tolerar, o que a ele foi imposto. Agora bem, não se trata de suportar, ou de tolerar, senão de compreender e respeitar o distinto para ser por sua vez igualmente compreendido e respeitado. Ver no outro um semelhante em sua diversa e concreta expansão. Respeitar, compreender as diversidades amplia a própria e diversa identidade. É enriquecer-se com os outros como eles se enriquecem compreendendo e respeitando a sua.¹⁷

Contra o modelo hegemônico e cristão de tolerância (DERRIDA, 2000) uma concepção multicultural expande o olhar para as diversas formas de ver e conceber a convivência entre as religiões. Não existe apenas o modelo assimilacionista ou de uma hospitalidade condicionada que marcou o percurso do conceito e das práticas de tolerância religiosa, ao ampliar as formas de ver o mundo podemos retirar da experiência das comunidades religiosas uma nova cultura tolerante. Um modo de acolher o outro em sua diversidade sem necessidade de impor seus padrões ou suas regras, ou melhor, a sensibilidade de perceber a diferença e aceitar a convivência entre as religiões. Expressões e atos que oferecem à racionalidade ocidental caminhos para uma abertura ao outro, ao tempo que agrega à perspectiva da tolerância a possibilidade da convivência entre as religiões sem a pretensão assimilacionista. Uma coexistência onde a diversidade e a exaltação da alteridade dão o tom de uma prática renovada e multicultural da tolerância religiosa.

¹⁷ “*Más que tolerar hay que aceptar, como la propia, la diversidad de los otros, como los otros deben aceptar la propia. El Occidente há soportado, tolerado, diversas formas de expresión del hombre bajo su hegemonia, pero estos, a su vez, han tenido también que soportar, o de tolerar, sino de comprender y respetar lo distinto para ser a su vez igualmente comprendido y respetado. Ver en el outro a un semejante en esa su diversa y concreta expansión. Respetar, comprender la diversidad es ampliar la propia y diversa identidad. Es enriquecerse con los otros como ellos se enriquecerán comprendendo y respetando la propia.*” (ZÉA, 1996, p. 54-55).

Seguindo este raciocínio, podemos afirmar que as reivindicações do movimento negro e do povo de santo apresentam o desafio de uma noção diferente do modelo liberal de tolerância religiosa. Uma tolerância que supere os padrões individualistas da cidadania moderna e a dicotomia entre as esferas pública e privada, só assim será possível uma política de reconhecimento das identidades coletivas excluídas pelo padrão de poder estabelecido pelo colonialismo. Para tanto, é necessária a compreensão de que uma democracia pluralista deve resolver os conflitos e os traumas historicamente construídos no debate público, onde o respeito às diferenças possa ser o fio condutor para a consolidação de uma política da tolerância mais inclusiva.

Por fim, uma concepção multicultural da tolerância religiosa deve levar em conta a tensão permanente entre os anseios da igualdade e da diferença, como também a necessária relação entre a demanda por reconhecimento da alteridade e a redistribuição de direitos e políticas públicas que possibilitem a superação do racismo e a promoção dos direitos culturais dos povos de terreiro. Em oposição ao discurso ideológico de uma identidade nacional singular marcada pela homogeneidade da sociedade brasileira em uma metarraça mestiça e sincrética, é vital afirmar a diferença das identidades religiosas e raciais da comunidade negra como política estratégica para alcançar garantias sociais, políticas e normativas que tenham como sentido a defesa e promoção da alteridade religiosa no país.

Paralelo ao reconhecimento do Brasil como uma nação multicultural e pluriétnica, torna-se necessário radicalizar as demandas democráticas da comunidade negra e reconhecer os efeitos excludentes do racismo perante as manifestações religiosas. Os mecanismos de poder que incidiram sobre o candomblé devem ser expostos na esfera pública democrática, assim reconheceremos

que o critério raça¹⁸ é fator determinante para que possamos pensar políticas públicas de reparação das desigualdades raciais e de reconhecimento de direitos negados.

Foi na esteira do novo protesto negro que as comunidades deslocaram as estratégias de preservação da identidade religiosa e racial, da simples resistência a intolerância societária e estatal para uma política de reconhecimento na esfera pública democrática. Em vez de estabelecer alianças informais e negociações dentro dos limites sociais impostos a sua existência, articulam demandas por direitos relacionados ao livre exercício de sua religiosidade no contexto de uma sociedade multicultural.

Diante deste contexto, torna-se urgente uma reconstrução multicultural do direito à liberdade religiosa, visto que a garantia individual não é suficiente para o pleno reconhecimento das comunidades religiosas de matriz africana. Assim, junto com o multiculturalismo emerge o debate sobre as possibilidades de direitos culturais enquanto direitos coletivos de defesa e promoção das religiosidades negras, o que leva a uma reorientação do discurso jurídico, até então, dominado pelo liberalismo individualista, pois como bem observa Marés (2003, p. 94) em sua reflexão sobre os direitos dos povos indígenas:

Estes novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada. Não são frutos de uma relação jurídica, mas apenas uma garantia genérica, que deve ser cumprida e que, no seu cumprimento, acaba por condicionar o exercício dos direitos individuais [...]. Ou, dito de maneira que parece ainda mais confusa para o pensamento individualista, é um direito onde todos são sujeitos. Se

¹⁸ Já explicamos que adotamos o critério raça, não no sentido biológico do termo e sim como uma categoria explicativa retirada da construção social do termo. Mesmo ciente da não existência de raças biológicas, este é um conceito usado e central na determinação das desigualdades entre a população negra e sua cultura diante do restante da sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2002).

todos são sujeitos do mesmo direito, todos dispõem dele, mas ao mesmo tempo ninguém pode dele dispor, porque a disposição de um seria a violação do direito de todos os outros.

Cabe salientar, que a articulação entre o direito à liberdade religiosa e os direitos culturais não significa de forma alguma o fim da garantia da liberdade de consciência e crença do indivíduo. Diferente dos debates que envolvem os comunitaristas e os liberais,¹⁹ não entendemos como antítese a liberdade do indivíduo de escolher sua opção religiosa e a garantia de direitos culturais que têm como titular uma coletividade religiosa. Logo, o que estamos realizando é uma reflexão sobre a possibilidade de uma concepção integral do direito à liberdade religiosa articulada com os direitos culturais, por meio dos quais a Constituição de 1988 veio afirmar o caráter pluriétnico da sociedade brasileira.

Seguindo este raciocínio, uma concepção multicultural da Constituição nos remete para uma reflexão sobre o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana, onde a previsão da liberdade de crença deve estar articulada com o combate ao racismo e com a defesa e promoção da religiosidade negra. Primeiro porque este é um dos modos de criar e viver afro-brasileiro e uma significativa representação da cultura da diáspora no Brasil; segundo, devido ao fato de que sem um combate ao racismo, que determine sua exclusão do sistema de direitos, não será possível um reconhecimento da sua diferença e a promoção de políticas de superação dos estereótipos racistas que agem sobre as comunidades de terreiros.

Portanto, uma concepção multicultural do direito à liberdade religiosa deve ser permeada por uma teia interpretativa que vai construindo uma narrativa de direitos convergentes, o pleno exercício

¹⁹ Pretendemos articular o direito individual de liberdade religiosa com os direitos culturais enquanto direito coletivo de grupos religiosos historicamente marginalizados. Para um aprofundamento desta polemica sobre direitos coletivos e direitos individuais em sociedades multiculturais, ver Taylor (1994).

dos direitos culturais como elemento estruturante da liberdade de crença visando à superação dos efeitos excludentes do racismo. Desta forma, será possível enfrentar o racismo religioso e o racismo institucional sobre as religiões de matriz africana, orientando o reconhecimento dessas religiões por uma visão inclusiva do direito, da alteridade negra no país e por políticas públicas reparativas das condições desiguais a que foram submetidas estas comunidades religiosas.

Referências

ABREU, Sérgio. **Os descaminhos da tolerância**: o afro-brasileiro e o princípio da igualdade e da isonomia no direito constitucional. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1999.

BAHIA. **Constituição do Estado da Bahia**: promulgada em 5 de outubro de 1989. Salvador: EGBA, 1999.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto: I. Pinto, Antonio L. T.; Windt, Márcia C. V. S.; Céspedes, Lívia. 37. ed. São Paulo: Saraiva, 2005. (Série Legislação Brasileira).

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. **Tolerância e seus limites**: um olhar sobre diversidade e desigualdade. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismo e antirracismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília, DF: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ. **Cartas abertas ao público: ao público e ao povo do camdomblé**. Disponível em: <<http://www.okitalande.com.br/jornaldabahia.htm>>. Acesso em: 16 dez. 2006.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Madri: Letra E, 1987.

MARÊS, Carlos Frederico. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. 2. ed. Brasília, DF: Fundação Palmares; Rio de Janeiro: OR Produtor Editorial Independente, 2002.

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Tirando a máscara**: ensaios sobre racismo no Brasil: reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

INTO, Celi Jardim. Para além da tolerância. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 13, n. 32, p. 31-54, jan./jun. 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, v. 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SILVA, Hédio Junior. Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil. In: GUIMARÃES, Antonio S. A.; HUNTLEY, Lynn (Org.). **Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa**: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SILVA, Jonatas Conceição. “O querer é o eterno poder”: história e resistência no bloco afro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 16, p. 107-115, 1995.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **Sociologia jurídica**: condições sociais e possibilidades teóricas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2002.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção Epistemologia e Sociedade).

TELLES, Edward Eric. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1997.

ZEA, Leopoldo. **Fin del siglo XX?**: centúria perdida? México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

LIBERDADE DE RELIGIÃO, DEVER DE TOLERÂNCIA, DISCURSO DE ÓDIO E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Isan Almeida Lima

O Estado brasileiro é constituído com base na laicidade, porém respeitando-se o pluralismo de matrizes religiosas. Desta forma, a Constituição Federal Brasileira estabeleceu como direito fundamental de todos os indivíduos a liberdade de crença e de manifestação desta, concedendo meios para assegurar este objetivo como a proteção aos locais de culto e liturgia (art. 5º, VI), a imunidade tributária dos templos religiosos (art. 150, VI, alínea “b”), a proibição de criação de cultos e religiões pelo Estado, bem como de subvencioná-los (art. 19, I), de modo a não permitir regimes de preferência para determinadas religiões (BRASIL, 1988). Todavia, não há direito fundamental absoluto, devendo os exercícios de tais direitos serem contrapostos aos demais trazidos na Constituição e nos tratados de direitos humanos.

A presente abordagem tem como objetivo a definição do conteúdo essencial da liberdade de religião, principalmente, tomando como contraponto o dever de tolerância, discurso de ódio e a teoria dos deveres fundamentais relativos às religiões de matriz africana.

A SEPARAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO, ESTADO LAICO E O PRINCÍPIO DO SECULARISMO

Pode-se observar na história da humanidade a relação entre Estado e religião. No antigo Egito, quando o imperador se transformou em faraó, passando a ser reconhecido como Deus pelos

seus súditos, passou a ser dono de todas as terras e a ter o direito de explorar o trabalho de todos os camponeses que assim trabalhariam como seus servos. Os camponeses produziam a riqueza do Estado, concentrada no faraó, em face à convicção de estarem diante de uma entidade divina, formando o que se chama de Estado Teocrático. Neste tipo de sociedade, os sacerdotes figuravam na camada mais elevada da sociedade. De igual sorte, no Império Romano, os céсарes (imperadores) em muitos períodos eram reconhecidos ao mesmo tempo como deuses e sacerdotes máximos da religião do império.

Com o estabelecimento das monarquias nacionais, surge o Estado Moderno e têm início os primeiros embates entre Igreja e Estado, com a ruptura da ordem religiosa, política, econômica e social então vigentes. O evento deflagrador foi a reforma protestante, que visou à quebra do poder do Papa e da ideia da igreja católica como única verdade. A igreja se confundia com o Estado e o influenciava diretamente em quase todos os países da Europa Ocidental. Uma demonstração clara disto ocorreu na expansão portuguesa e na posterior colonização da América, em que a cruz e a espada andavam lado a lado (SÁ, 2008). A Reforma Protestante promoveu o desenvolvimento de religiões nacionais, como o luteranismo e o calvinismo, que se baseavam na busca da liberdade de interpretação dos textos bíblicos e na revisão de alguns dogmas da igreja, principalmente motivada por uma burguesia em ascensão, a qual não aceitava que a igreja católica condenasse a auferição do lucro, bem como se mantivesse fiel aos princípios do feudalismo.

Para os calvinistas, o deus inescrutável tem seus bons motivos para repartir desigualmente os bens de fortuna, e o homem se prova exclusivamente no trabalho profissional. (WEBER, 1984, p. 461).

Surge aí a base para o direito fundamental à liberdade religiosa, estabelecendo a obrigação do Estado de garantir a liberdade para pensar, expressar de forma livre e espontânea suas

convicções religiosas e de vida, sem interferência do Estado ou de quem quer que seja. A reforma questionou o poder divino dos reis com a separação entre Estado e religião, alcançando o cidadão a Deus diretamente, sem necessidade de intermediários (SÁ, 2008). Assim, conclui Weber (2004, p. 30),

[...] a emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação de duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se rebelar contra as autoridades tradicionais em geral.

O cidadão do renascimento (contexto que foi maximizado após a revolução francesa) elegeu o homem como centro das atenções.

É indiscutível o fato da origem da liberdade de religião ser a busca da tolerância religiosa e mesmo da ausência da vinculação estatal a qualquer religião (OLIVEIRA, 2010). O princípio do secularismo (laicidade do Estado) cristaliza a separação entre o Estado e a religião. A secularização representa uma revisão pela perda da força dos poderes tradicionais, através dos questionamentos da modernidade.

Tida diferentemente como tese, teoria, paradigma, hipótese, segundo os diferentes autores, secularização remete a autonomização das esferas sociais em relação à religião, ambos os movimentos supondo a separação jurídica do Estado de determinada religião e a concessão de liberdade de opção e de expressão religiosa pública dos cidadãos. (ORO, 2005, p. 433).

A proteção como direito fundamental da liberdade de religião está intimamente relacionada ao princípio do secularismo. O fato de o Estado não reconhecer nenhuma religião como oficial não significa deixar de reconhecer a existência de religiões, igrejas ou movimentos de culto (ROBERT, 1994). O referido doutrinador, analisando a questão pela ótica da república francesa, afirma que o Estado

apenas quis apagar a distinção que havia entre as antigas religiões reconhecidas e/ou oficiais (como a católica, as duas principais igrejas protestantes – luterana e calvinista – e o culto judaico) igualando-as no mesmo plano. Isso não quer dizer que o Estado não queira manter boas relações com todas as religiões. A laicidade, ligada à tradição republicana, é cristalizada, nas palavras de Canotilho (1993), por três princípios: secularização do poder político, neutralidade do Estado perante as igrejas e a liberdade de consciência, de religião e de culto.

Para consolidar as premissas de uma abordagem sobre a relação e os limites entre liberdade de religião e dever de tolerância, alguns temas serão aqui tratados.

LIBERDADE DE RELIGIÃO

A liberdade de religião alberga em sua esfera de proteção a liberdade de crença, liberdade de manifestação desta crença e a liberdade de culto. São direitos historicamente conquistados com o objetivo de salvaguardar o cidadão, principalmente do Estado, mas também em face de particulares, de qualquer tipo de perseguição em virtude da escolha de determinada orientação religiosa diversa daquela adotada pelo Estado ou pela maioria de determinado país. Assim, objetiva-se combater através deste direito fundamental a intolerância religiosa e os males realizados em nome da religião.

Bobbio (1992) defendeu que os direitos fundamentais são direitos históricos, frutos de lutas em defesa de novas liberdades em face dos velhos poderes, nascendo de forma gradual. A título de exemplo, define a liberdade religiosa como uma consequência das guerras de religião. Exatamente por seu valor histórico, o conteúdo da liberdade de religião e sua extensão variaram ao longo do tempo, de acordo com as conquistas alcançadas, especialmente no tocante aos limites a este direito (SARLET, 2012b).

De acordo com a visão clássica sobre a matéria, a liberdade religiosa era vista como um direito de primeira geração, ou seja, um

direito de liberdade, que exigia uma atuação negativa do Estado, com o objetivo permitir ao cidadão o exercício de determinada prática religiosa em suas diversas possibilidades. Impedem-se, assim, atitudes discriminatórias ou de intolerância por parte do Estado.

Entrementes, no atual estágio constitucional, reconhecer o conteúdo deste direito fundamental apenas no campo das repercussões meramente negativas é muito pouco. Em que pese a constituição brasileira constituir um Estado laico, não permitindo a intervenção ou subvenção a qualquer religião, de outro lado, o mesmo constituinte determinou a atuação positiva do Estado para garantir o exercício da liberdade religiosa, tais como: o dever de oferecer o ensino religioso em horário regular nas escolas públicas; editar políticas públicas para fomentar o convívio plural entre as diversas matrizes religiosas bem como em relação a estas e à sociedade, sem discriminações de qualquer espécie; garantir que o Estado seja autônomo em relação às diversas matrizes religiosas e, ao mesmo tempo, defender a autonomia destas. Todas estas ações são consequências da relação intrínseca que há entre a liberdade religiosa e o dever de tolerância.

Sob a ótica formal, o princípio da liberdade de religião impediria qualquer tipo de discriminação entre os diversos tipos de religião. Todavia, os princípios da igualdade e da não discriminação entre as religiões não podem ser entendidos do ponto de vista meramente formal. Pode haver motivos que permitam o *discrímen* desde que haja correlação lógica com a peculiaridade diferencial escolhida e que esta não viole os preceitos da constituição (MELLO, 1993), aplicando-se a ideia de igualdade substancial. E nestes casos podem (e devem) ser encontrados as principais aplicações da liberdade religiosa. A não discriminação conduzirá a uma atividade positiva (e não apenas negativa) por parte do Estado para proteger as minorias religiosas, em nome deste direito fundamental (ROBERT, 1994).

A liberdade de crença é a liberdade de acreditar naquilo que se queira ou até mesmo de não acreditar em qualquer coisa. Nem mesmo o Estado ou a lei podem estabelecer a obrigatoriedade ou

vinculação de determinada religião, crença ou teoria aos sujeitos passivos de sua autoridade, sob pena de violar o direito fundamental retromencionado.

O limite à liberdade de crença situa-se no campo do respeito mútuo, não podendo prejudicar outros direitos. Isto porque o Brasil é um Estado leigo, laico ou não confessional [...]. (BULOS, 2007, p. 33).

Araújo e Nunes Júnior (2012) definem que o regramento jurídico da liberdade de religião envolve os seguintes pontos: liberdade de fé e de confissão religiosa, direito ao exercício de qualquer religião, liberdade de associação religiosa, dever de neutralidade do Estado e ensino religioso de caráter facultativo.

O doutrinador francês Jacques Robert (1994) define a liberdade religiosa como uma liberdade individual de aderir ou não, intelectualmente, a uma dada religião, podendo rejeitá-la ou escolhê-la, como também uma liberdade coletiva, ao passo que não se esgota na mera crença, mas na garantia de que o seu livre exercício seja garantido.

Também leciona Miranda (1998, p. 359, grifo nosso) sobre o tema:

A liberdade religiosa não consiste apenas em o Estado a ninguém impor religião ou a ninguém impedir de professar determinada crença. Consiste ainda, por um lado, em que o Estado permitir ou propiciar a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem (em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo) **em termos razoáveis**.

José Silva (1999) pontua que a constituição de 1967/1969 não trazia a liberdade de crença, mas meramente a liberdade de consciência, garantido no mesmo dispositivo aos crentes o exercício de cultos religiosos (art. 153, §5º), sendo entendida a liberdade de

religião como forma de liberdade de consciência. A constituição de 1988, assim como a de 1946, entretanto, positivou expressamente no texto constitucional a liberdade religiosa, por reconhecer tratarem-se de direitos distintos, embora intimamente relacionados.

Nas palavras do mesmo autor, a liberdade de crença envolve a liberdade de definir a sua religião,

[...] a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir à religião alguma, assim como [...] a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo. (SILVA, 1999, p. 252).

LIBERDADE DE EXPRESSÃO

A liberdade de expressão se relaciona com a exteriorização das sensações humanas, sem haver necessariamente qualquer juízo de valor, como se dá na música, pintura, manifestação teatral, fotografia, entre outras formas (NUNES JUNIOR, 2011). Este direito não se confunde com a liberdade de opinião, que é “[...] o direito de formular juízos, conceitos e convicções e exteriorizá-los livremente.” (NUNES JUNIOR, 2011, p. 37).

A liberdade de expressão, inicialmente, era vista como um direito de abstenção do Estado. Todavia, tal posição é incompleta (SARMENTO, 2007b). Atualmente, com base no neoconstitucionalismo,¹ tal posição foi revista para impor ao Estado o dever tanto de fomentar e promover a manifestação de ideias, quanto de impedir a perpetuação de determinadas atuações quando estas violem direitos fundamentais, em especial os direitos de minorias.

A liberdade de expressão não é um direito absoluto. Isto porque, a própria constituição (art. 5º, X) garante a inviolabilidade à vida privada, à intimidade, à honra e à imagem das pessoas, sob pena

¹ Para aprofundamento sobre o tema, cf. Lima (2010).

de indenização por danos morais e materiais. Complementarmente, o constituinte estabelece um sistema complexo, de modo a evitar o retrocesso ao período das ditaduras, vedando-se a censura e a licença prévia, criando-se um importante meio de defesa do Estado Democrático de Direito e garantindo o pluralismo do debate. Assim, em teoria, em um espaço plural e de igualdade de oportunidades, há que prevalecer o discurso com argumento mais contundente a estabelecer o consenso social.

Há que se ressaltar, contudo, que:

[...] se, por um lado, é proibida a censura e a licença prévia, por outro, cumpre ao Estado zelar pela dignidade do povo e pelo mínimo de moralidade, proibindo a divulgação de notícias injuriosas, mentirosas ou difamantes. (BULLOS, 2007, p. 437).

Tudo isto dentro do panorama de que o Estado deve impedir a continuidade da lesão aos direitos fundamentais.

O exercício de um direito fundamental não pode servir de salvo-conduto para a realização de ilícitos, como ocorrem nos casos de publicações com notícias falsas ou com conteúdos discriminatórios.

Um depoimento de agente formador de opinião, por exemplo, concitando o crime de racismo, deve ter sua exibição proibida, pois a liberdade de expressão tem de conviver em harmonia com as demais garantias constitucionais, dentre elas a proibição ao preconceito (CF, art. 5º, XLII). (BULLOS, 2007, p. 437).

A Constituição deve ser interpretada em uma unidade não contraditória em si mesma, devendo, assim, ser dado ao direito de liberdade de expressão, conteúdo jurídico não colidente com as demais normas de direitos fundamentais.

É delicada a ponderação que deve ser feita no caso de colisões que envolvam a liberdade de expressão, de opinião, liberdade

religiosa e a não discriminação. Isto porque, em regra, como forma de preservar o Estado democrático de direito e a não imposição de ideias, mas sim sua discussão no espaço democrático, ao vetor liberdade de expressão deve ser dada ampla aplicabilidade. Note-se que os mais nobres motivos podem ser utilizados de forma falaciosa. Afinal, como bem aponta Barroso (2000), em todas as épocas, a censura não se apresentava como a serviço da intolerância ou qualquer outro elemento negativo, mas sim, a serviço de valores respeitados pela sociedade como a segurança, a moral, a família, bons costumes, utilizando-se argumentos de substrato fático restrito (SILVA, 2006) para embasar o arbítrio. Contudo, não se pode deixar de tutelar outros direitos fundamentais de igual envergadura como a dignidade da pessoa humana com suas repercussões em diversas outras esferas, como a liberdade religiosa e a não discriminação.²

Coaduna-se, dessa forma, com o pensamento de Jabur (2000, p. 150):

Se, por um lado, não se pode limitar a atividade intelectual do homem, pode-se e deve-se, por outro, restringir a exteriorização de seu pensamento, impondo-se-lhe – a fim de evitar a supremacia dessa primeira atividade humana em detrimento de outras não menos fundamentais – limites racionalizados, conformadores do Estado de Direito, indispensáveis a um saudável pluralismo político e ideológico, sustentáculo do regimedemocrático, que facilita e amplia o exercício dos demais direitos essenciais da pessoa.

Ressalte-se que não existem direitos fundamentais absolutos. Segue-se aqui a lição de Alexy (2012), para quem não existem

² Nesse mesmo sentido, o Supremo Tribunal Federal teve a oportunidade de se pronunciar, estabelecendo uma reserva constitucional para restrição à liberdade de expressão e manifestação na ADIN 869-DF. Segundo a ementa: “[...] **Limitações à liberdade de manifestação do pensamento, pelas suas variadas formas. Restrição que há de estar explícita ou implicitamente prevista na própria Constituição.**” (BRASIL, 2004a, grifo nosso).

princípios absolutos. Como de modo geral, as normas de direitos fundamentais veiculam princípios, chega-se à conclusão de que não há direitos fundamentais absolutos. Eventual abuso em seu exercício deve ser controlado mediante a chamada censura judicial (NUNES JUNIOR, 2011) posterior, única espécie de censura admitida no atual ordenamento jurídico.

DEVERES FUNDAMENTAIS³

Em razão de o dever de tolerância ser uma espécie de dever fundamental, torna-se indispensável o desenvolvimento acerca do que deve ser entendido por deveres fundamentais.

A história do homem ao longo dos últimos séculos vem percorrendo o caminho da aquisição de direitos fundamentais, face aos antagonismos dos diversos regimes de Estado. Entrementes, não há que se olvidar a importância dos deveres fundamentais, igualmente positivados na carta magna, no título II, capítulo I. Esquecido pela doutrina, até mesmo a constituição de 1988 cometeu esta falha, uma vez que, quando se pretendeu tratar dos direitos e deveres fundamentais, preocupou-se, naquele capítulo, mormente com os primeiros. Há que se ressaltar, contudo, que viver em sociedade implica em deveres entre si de todos os cidadãos, tanto quanto do Estado.

Nas palavras de Miranda (2010), simétricos aos direitos fundamentais aparecem os deveres fundamentais,⁴ sendo situações jurídicas de necessidade ou de adstrição prevista na constituição,

³ Uma versão reduzida deste capítulo foi publicada anteriormente em coletânea de comentários sobre a decisão do STF que reconheceu a união estável entre homossexuais (LIMA, 2012).

⁴ Nem todos concordam com a visão da correspectividade. Gomes Canotilho (1993) defende que deve ser afastada esta ideia, pois a vinculação de particulares aos direitos fundamentais deriva da eficácia destes e não de um dever correspondente. Aduz, outrossim, que o caráter não relacional entre direitos e deveres resultaria da compreensão não funcionalista dos direitos fundamentais na ordem constitucional portuguesa.

impostas às pessoas frente ao poder político ou, por interferência de direitos ou interesses difusos, a certas pessoas perante outras. Da mesma forma, quando se admite a horizontalidade dos direitos fundamentais, permite-se, igualmente, esta aplicação no âmbito dos deveres fundamentais.

Os deveres fundamentais aparecem originalmente como justaposição aos direitos políticos (vg. dever de voto) e frente ao Estado (vg. dever do Estado de dar saúde e educação básica). Eles circunscrevem a esfera de atuação de praticamente todos direitos fundamentais. Importante ressaltar, contudo, que os deveres fundamentais vinculam-se à ideia de tipicidade ou lista fechada, ou seja, somente serão deveres fundamentais aqueles que forem material e formalmente constitucionais, figurando de forma expressa ou implícita na carta magna (NABAIS, 2012).

Em igual sentido, Canotilho (1993, p. 549):

A constituição não fornece qualquer abertura, ao contrário do que sucede em relação aos direitos (art. 16, 71), para a existência de deveres fundamentais extraconstitucionais. Em princípio, não existe uma cláusula aberta para a admissibilidade de deveres materialmente fundamentais, mas, também aqui, se podem admitir deveres legais fundamentais (dever de registro, dever de colaborar na administração da justiça). No entanto, como a criação *ex lege* de deveres fundamentais implica, muitas vezes, uma restrição da esfera jurídica dos cidadãos, impõe-se um regime particularmente cauteloso semelhante ao das leis restritivas de direitos, liberdades e garantias.

Quanto ao fundamento dos deveres fundamentais, a doutrina portuguesa (NABAIS, 2012), a qual se debruçou mais sobre o tema em comparação à brasileira, informa existirem dois aspectos: o fundamento lógico e fundamento jurídico. No que tange ao primeiro, afirma o autor que os deveres fundamentais derivam da

soberania fundada na dignidade da pessoa humana. O respeito aos deveres fundamentais tem como fundamento jurídico o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, porque ter uma vida digna significa, entre outros fatores, ver os seus direitos respeitados por todos da sociedade e pelo Estado. A soberania do povo que suporta a sua organização política tem por base a dignidade da pessoa humana. Os deveres são assim impostos pelo constituinte com base nessa soberania, tendo estes uma autonomia maior para reconhecimento que a dos direitos fundamentais que, segundo Nabais (2012) não podem ser criados, mas apenas objeto de reconhecimento.

Por sua vez o fundamento jurídico é a previsão pela própria constituição, reconhecendo como deveres fundamentais. A previsão pela legislação ordinária de deveres, ainda que materialmente constitucionais, implica apenas na criação de deveres legais os quais não se submetem ao regime jurídico especial dos deveres fundamentais.

A aplicação aos deveres legalmente constituídos do regime das leis restritivas de direitos, liberdades e garantias não equivale à equiparação dos deveres a restrições legais de direitos e, muito menos, a “limites imanentes” dos mesmos direitos. (CANOTILHO, 1993, p. 549).

Entre as características dos deveres fundamentais, a doutrina portuguesa não costuma distingui-las daquelas postas para os direitos fundamentais. Para Andrade (2001) são posições jurídicas passivas (ou seja, sujeitam-se ao dever fundamental) que gozam de autonomia em relação aos direitos fundamentais, sendo portanto uma categoria autônoma(embora, se possa observar certo paralelismo entre alguns direitos e deveres); subjetivas (em oposição à objetividade); individuais por terem como destinatários primários os indivíduos, aplicando-se por analogia às pessoas coletivas; universais e permanentes (baseiam-se na regra da universalidade ou da não discriminação).

As normas que consagram deveres fundamentais, de acordo com Canotilho (1993) apenas excepcionalmente têm estrutura de direito diretamente aplicável, necessitando da interposição da legislação ordinária para regular os procedimentos para cumprir os deveres. Como exemplo de exceção, há o dever de educação dos filhos. Elas não se confundem com as normas programáticas de acordo com o sentido que lhe era dado antigamente de declaração ou programa, porém, no entender do jurista português, carecem de concretização legislativa.

DEVER DE TOLERÂNCIA

A dignidade humana como mandado de otimização e dentro da teoria dos deveres fundamentais, cria a todos três deveres: o dever de respeito, o dever de tolerância e o dever de proteção.

O dever de respeito tem como finalidade o respeito da dignidade humana

[...] pelo Estado e pelos titulares do poder público por ele instituídos, o direito público já há de ser constituído positivamente de tal modo que sejam excluídas ofensas à dignidade na execução das normas. (STARCK, 2005, p. 221).

Deste modo, as leis devem ser interpretadas e executadas no sentido de se excluir toda e qualquer forma de discriminação.

Já o dever de proteção, no que tange ao Estado, (STARCK, 2005), manifesta-se sob duas óticas: a) o auxílio material do Estado e a proteção contra as possíveis ofensas à dignidade por terceiros. Logo, o Estado deve garantir o respeito à dignidade humana por terceiros; b) um comportamento ativo do Estado (prestações positivas) para proteger a dignidade, por exemplo, por meio do exercício do poder de polícia e repressão a lesões anteriores pelo direito penal. Acrescente-se a isto também o dever de proteger a dignidade no âmbito cível.

Por fim, o dever de tolerância é ínsito ao reconhecimento da dignidade humana (STARCK, 2005). Dentro da classificação dos deveres fundamentais, o dever de tolerância se revela como um dever autônomo (CANOTILHO, 1993), ou seja, que não corresponde simetricamente a um direito fundamental, e sim, surge da interpretação das normas da constituição que dispõem sobre este dever nas mais diversas esferas (direito a igualdade, direito a liberdade religiosa, direito a liberdade de manifestação, liberdade de consciência, entre outros direitos).

Pede-se licença para mais uma vez transcrever a lição do mestre Canotilho (1993, p. 549-550) que com clareza solar aborda a temática:

Os deveres fundamentais reconduzem-se a normas jurídico-constitucionais autônomas que podem até relacionar-se com o âmbito normativo de vários direitos. Mesmo quando alguns deveres fundamentais estão conexos com direitos — dever de prestação de serviço militar, dever de pagar impostos, dever de defesa do ambiente, dever de educação dos filhos — não se pode dizer que estes deveres constituem ‘restrições’ ou ‘limites imanentes’ dos direitos com ele conexos. O dever de defesa do ambiente não é uma “restrição do direito ao ambiente”, o dever de educação dos filhos não é um ‘limite imanente’ do direito de educação dos pais.

O fato de se relacionar com vários direitos em seu âmbito normativo não significa um limite imanente. Em verdade, a norma jurídica de dever autônomo irá compor a equação da colisão de normas fundamentais, tal qual seria o caso de um direito fundamental.

Ainda no que tange à classificação, o dever de tolerância, segundo defendemos, tem a estrutura de direito diretamente aplicável. Trata-se de um imperativo da própria ordem constitucional que estabelece como fundamentos da república a cidadania, o pluralismo político e a dignidade da pessoa humana, como objetivos

fundamentais a construção de uma sociedade livre, justa e solidária e, ao final, veta qualquer tipo de discriminação. Diante destes elementos, para ganhar normatividade e aplicabilidade direta, o dever de tolerância, não carece de base infraconstitucional, pois já encontra na própria lei maior todos os elementos necessários para sua eficácia plena e perfeita.

A constituição brasileira coloca no centro de suas preocupações a convivência pacífica entre todos os seus cidadãos e o respeito (dever de tolerância) aos mais diversos matizes de pensamento de forma harmônica. Nesse sentido, Silva Neto (2003, p. 116), entende a importância do pluralismo político em sentido mais amplo na aplicação do direito à liberdade religiosa:

A despeito de sua maior amplitude, pode-se arriscar um conceito: pluralismo político é o fundamento do Estado brasileiro tendente a viabilizar a coexistência pacífica de centros coletivos irradiadores de opiniões, atitudes e posições diversas.

Neste mesmo diapasão, o Neoconstitucionalismo prega a disciplina dos poderes públicos, a garantia de uma visão de democracia substancial e com o objetivo de preservar os direitos dos cidadãos contra o Estado. Principalmente, os interesses dos mais fracos contra os mais fortes ou ainda aquelas posições que discriminem as minorias em comparação às maiorias integradas à sociedade. Ferrajoli (1995), apresenta visão semelhante, todavia, manifestando-se acerca do Garantismo Penal.

A ruptura da unidade religiosa católica pelo advento das revoluções religiosas deu origem ao surgimento de minorias religiosas que tinham como objetivo a defesa do direito de cada uma das religiões e dos cidadãos à sua própria fé (CANOTILHO, 1993), ao invés daquela única, que era aceita pelo Estado. Edificam-se com estes movimentos a luta pela tolerância religiosa e a limitação da interferência do Estado em impor sua religião oficial. O direito à liberdade de crença não comporta, em contraposição, a tolerância ao abuso deste direito. Por exemplo,

[...] não compreende a liberdade de embarçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois aqui também a liberdade de alguém vai até onde não prejudicar a liberdade dos outros. (SILVA, 1999, p. 252).

Bobbio (1992) narra que o significado histórico que prevalece acerca do que seja tolerância é o problema de convivência entre crenças (primeiramente com viés religioso, posteriormente albergadas também as crenças políticas). Entrementes, tal conceito foi alargado modernamente para englobar o problema da convivência entre as minorias, sejam elas étnicas, linguísticas, raciais, de gênero, entre outras.

No tocante à liberdade religiosa, o dever de tolerância pode ser observado em duas esferas (ROBERT, 2009): a) na convivência de crenças diversas; b) no problema da convivência das minorias que diverjam em relação aos dogmas previstos por determinada religião.

A forma de condução dos problemas que envolvem estas duas esferas é completamente diverso. Primeiramente, a dificuldade de convivência entre crenças religiosas diferentes é oriunda da fervorosa convicção de possuir a verdade. A outra, por sua vez, deriva de um preconceito, resultante de uma opinião acolhida de modo cego por conta das convicções absorvidas pela tradição ou autoridade, conhecimentos estes que não podem ser objeto de discussão (BOBBIO, 1992) ou questionados pela racionalidade. O segundo caso, em verdade, se trata de discriminação. Os argumentos para convencer a conviver pacificamente um grupo de religiosos com crenças não semelhantes e um grupo religioso que propala o ódio contra grupos vulneráveis contrários ao seu modo de vida não podem, por esta razão, ser os mesmos.

A tolerância pode ser vista como um método de persuasão ao invés de coerção. Nessa ótica, admite-se que a verdade somente será apreendida se aceita pelo outro sujeito, ou seja, aceita por convicção íntima (BOBBIO, 1992).

Porque, na realidade, a verdade bastaria a si mesma se fosse de vez deixada modificar-se por si mesma. Ela não recebeu, e jamais receberá, muita assistência do poder dos homens importantes, que nem sempre a reconhecem ou a acolhem bem. Ela não necessita da força para instalar-se no espírito dos homens, nem é ensinada pelo intérprete das leis. São os erros que prevalecem por meio de auxílio alheio e externo. Se a verdade não conquista o entendimento por si mesma e por sua própria luz, não pode fazê-lo por nenhum reforço estranho. (LOCKE, 1978, p. 12).

Se é certo que o intolerante perseguido tem grandes chances de jamais vir a tornar-se um liberal (BOBBIO, 1992, p. 209), pode ser interessante valer-se de estratégias de coerção em determinadas situações como meio de transformação social. Já se disse anteriormente no presente trabalho, que estas restrições devem ser feitas com parcimônia, uma vez que este tipo de ardil já foi utilizado por governos ditatoriais como forma de calar o cidadão. Neste sentido, Bobbio (1992) sustenta que pode ser melhor uma liberdade sempre em perigo do que uma liberdade protegida, incapaz de se desenvolver, com aptidão para tornar-se uma nova escravidão. Mas, há que ser entendido que liberdade só se estende enquanto não viole a liberdade dos outros, e, tolerar os intolerantes também não os fará modificar a sua visão. Assim, quando os atos de intolerância violarem direitos fundamentais, far-se-á necessária a atuação do Estado como mediador deste conflito, para garantir o conteúdo essencial destes direitos fundamentais.

COLISÃO NORMATIVA E A DEFINIÇÃO DO CONTEÚDO ESSENCIAL DO DIREITO DE LIBERDADE DE RELIGIÃO

A moderna teoria dos direitos fundamentais vem defendendo o conteúdo aberto destas normas, bem como a sua limitabilidade, mediante a colisão normativa com outros princípios, valores e

direitos fundamentais estabelecidos na Constituição, de acordo com o caso concreto (limitações fáticas e jurídicas).

Os direitos fundamentais quando veiculam princípios são normas abstratas que indicam objetivos, diretrizes, finalidades, sem, contudo, determinar os meios ou os caminhos para sua concretização. Diante disso, nota-se que os princípios terão maior ou menor peso, quando em confronto com outras normas jurídicas, a depender da ponderação de interesses a ser realizada no caso concreto.

Os princípios são normas que

[...] não determinam absolutamente a decisão, mas somente contêm fundamentos os quais devem ser conjugados com outros fundamentos provenientes de outros princípios. (ÁVILA, 2004, p. 28).

Eles, então, teriam uma dimensão de peso, o que significa que, em um conflito entre princípios, aquele que tiver maior peso relativo prevalecerá, contudo, sem a perda de validade do outro.

Princípios são mandados de otimização que devem ser cumpridos na maior medida possível, tendo em vista as peculiaridades jurídicas e reais existentes no caso concreto, podendo, portanto, ser aplicados em vários graus diferentes (ALEXY, 1993). Regras são normas que só podem ser cumpridas ou não (ALEXY, 1993).

Depreende-se, portanto, que os objetos de proteção dos direitos fundamentais e dos princípios são inscritos no âmbito de proteção *prima facie*, passível de limitação dentro das leis de ponderação, enquanto que o objeto de proteção das regras se submetem ao regime da definitividade.

As regras pensam a conduta dentro da lógica do “dever-ser”, porém, contêm o caráter da prescritibilidade, ou seja, preveem a conduta de forma necessária e hermética. As regras são aplicadas pela regra do “tudo-ou-nada” (*all or nothing*), diante dos fatos confrontados com a norma, “[...] ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e neste

caso em nada contribui para a decisão.” (DWORKIN, 2002, p. 39). As regras podem ter exceções que devem ser enunciadas juntamente a elas (DWORKIN, 2002).

Em um conflito entre regras, o intérprete deve fazer uso dos métodos clássicos hermenêuticos advindos do direito romano (lei superior revoga lei inferior; lei especial revoga lei geral; lei posterior revoga lei anterior). Ocorre que tais critérios hermenêuticos são insuficientes para resolver situações em que há conflito entre direitos fundamentais, em decorrência do caráter aberto destas normas.

A mesma qualidade aberta dos direitos fundamentais, que lhe é tão salutar, pode gerar problemas por causa do esvaziamento de seu conteúdo essencial, especialmente pela regulação através do poder legislativo. Assim, a doutrina percebeu a necessidade de desenvolver uma teoria sobre a definição do núcleo intangível ou essencial dos direitos fundamentais como meio de proteção de sua eficácia.

Neste sentido Sarlet (2012a) ressalta a importância desta teoria para garantir o núcleo duro sem o qual o direito perderá sua eficácia mínima, terminando por perder sua identidade. Protege-se, assim, o conteúdo inviolável, indisponível às intervenções estatais e dos particulares (dimensão horizontal de eficácia dos direitos fundamentais).

Conforme Lopes (2004), ocorrerá a desnaturalização do direito quando: a) o direito for impraticável; b) o direito não puder ser mais protegido; c) o exercício do direito tiver sido dificultado além do razoável.

O STF, na ADI 2024-2/DF (relator ministro Sepúlveda Perence), já teve a oportunidade de definir que até mesmo a proteção das cláusulas pétreas não significa a sua total impossibilidade de mudança, mas sim a proteção do núcleo essencial dos princípios cuja preservação nelas se protege (BRASIL, 2007). Todavia, o âmbito desta teoria é mais amplo do que o da mera limitação do art. 60, §4º, da CF.

Discute-se o conteúdo do que seria o núcleo essencial de proteção, a relação entre o que é protegido e possíveis limitações, bem como a fundamentação necessária tanto para proteção quanto para a restrição (SILVA, 2006), tanto em face do legislador, quando das demais funções estatais (interpretação no caso concreto pelo poder judiciário e aplicação pelo administrador). Note-se que toda norma de direito fundamental (ainda que adotada a classificação de José Afonso da Silva, que identifica as normas de eficácia limitada) goza de eficácia, pois servem de padrões vinculativos aos Estados (CANOTILHO, 1993, p. 184):

- (1) — Vinculação do legislador, de forma permanente, à sua realização *{imposição constitucional}*;
- (2) — Vinculação *positiva* de todos os órgãos concretizadores, devendo estes tomá-las em consideração como *directivas materiais permanentes*, em qualquer dos momentos da actividade concretizadora (legislação, execução, jurisdição);
- (3) — Vinculação, na qualidade de limites materiais negativos, dos poderes públicos, justificando a eventual censura, sob a forma de inconstitucionalidade, em relação aos actos que as contrariam.

Relativamente ao conteúdo essencial, a doutrina (LOPES, 2004) se divide em duas posições: as teorias absolutas e as teorias relativas.

As teorias absolutas defendem a ideia de que o direito é um limite em si mesmo, ou seja, o conteúdo essencial do direito é sempre o mesmo, não importando que, no caso concreto, este colida com circunstâncias fáticas, valorativas ou jurídicas relativas a dado momento histórico. Conteúdo essencial é uma medida fixa e preestabelecida.

Por sua vez, as teorias relativas partem do pressuposto de que o conteúdo mínimo do direito fundamental somente pode ser conhecido diante das limitações exercidas no caso concreto, sendo influenciado pelos valores e interesses em jogo. Considera-se

relativo, porque será passível de ampliação ou restrição, consoante as influências externas ao próprio direito questionado. Este valor é fixado através do controle de constitucionalidade das normas.

Conforme tese defendida por Virgílio Silva (2006), em virtude do caráter *prima facie* dos direitos fundamentais, não é ideal a adoção de teorias absolutas. Isto porque, ao definir o conteúdo máximo destes direitos, deve-se estabelecer, como ponto de partida, que qualquer conduta, que isoladamente considerada, faça parte do âmbito temático afeto ao direito fundamental, sem consideração de qualquer circunstância neste momento, deve ser considerada como protegida por este (SILVA, 2006), sob pena de haver restrição indevida ao suporte fático (adoção da teoria do suporte fático amplo).

Às restrições que ocorrerem num momento posterior, com base na máxima da proporcionalidade, aplicam-se as leis da ponderação e os subprincípios da adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito. Porém, somente poderá ocorrer restrição se mediante uma dada situação houver uma justificação suficiente tanto para caracterização do direito, quanto – e principalmente – para sua restrição.

As teorias relativas (combinadas com a teoria externa) são as únicas que logicamente se adequariam à teoria dos princípios, não se tratando de mera possibilidade de escolha metodológica.

A adoção destas teorias termina por impactar na quebra das célebres lições trazidas no direito brasileiro por José Silva (2007) das normas de eficácia plena, contida e limitada. Esta classificação pressupõe que há determinadas normas que podem ser livremente restringidas pelo legislador sem que haja, para tanto, necessidade de justificação (dispensa prévia de justificação). Outrossim, pressupõe que as normas de eficácia plena (aquelas que tem previsão constitucional de todos os elementos essenciais para que sua aplicação, não dependendo de regulamentação) não podem ser restringidas, pois o conteúdo do direito fundamental veiculado nesta, por exemplo, será igual ao conteúdo total.

Tais premissas são equívocas, dentro do raciocínio desenvolvido com base em Virgílio Afonso da Silva. Todas as normas de direitos fundamentais podem ser restringidas, bem como regulamentadas. Toda norma que garante um direito fundamental tem alguma limitação na sua eficácia, ou seja, todas as normas são de eficácia limitada (SILVA, 2006).

Ante o exposto, depreende-se que a melhor forma de proteção do núcleo duro dos direitos fundamentais é a adoção da teoria relativa com aplicação do princípio da proporcionalidade, dentro de uma perspectiva *prima facie* de um suporte fático amplo (não restritivo), que permita a restrição ao direito fundamental somente quando haja exigências argumentativas amplamente suficientes diante do caso concreto, e não baseada em critérios gerais, por ser este um meio mais adequado a permitir um diálogo constitucional fundado na comunicação intersubjetiva entre o cidadão e o Estado.

De modo a consolidar as noções teóricas desenvolvidas, passar-se-á a analisar dois casos concretos envolvendo as duas possibilidades de compreensão do dever de tolerância: a) tolerância de grupos religiosos com grupos de minoria diferentes; b) a tolerância entre grupos religiosos conflitantes.

DISCURSO DE ÓDIO *VERSUS* LIBERDADE DE EXPRESSÃO: O CASO DO LIVRO *ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: DEUSES OU DEMÔNIOS?*

Há limites à liberdade de expressão? O exercício deste direito fundamental compreende a permissão para manifestações de discurso de ódio? A título de problematização, traz-se o caso veiculado na ação civil pública 2005.33.00.022891-3, ajuizada pelo Ministério Público Federal em face de Edir Macedo, a Igreja Universal do Reino de Deus e a gráfica Universal Ltda, sob o fundamento de ter o livro *Orixás, Caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de autoria do primeiro réu, veiculado discurso de ódio, afetando tanto a ordem penal, quanto

civil e pugnando pela proibição de sua distribuição. A referida ação proposta em 2005 até a presente data (julho de 2016), não havia sido julgada em definitivo. Inicialmente foi concedida uma medida liminar para proibir a distribuição. Entretanto, em grau recursal foi revogada a medida e reconhecida a incompetência da justiça federal com a consequente remessa dos autos ao Tribunal de Justiça da Bahia (processo 0004170-51.2010.8.05.0001). Neste texto, o autor atribui aos deuses de matriz africana a alcunha de “anjos caídos”, “demônios” e a “personificação do mal” (MACEDO, 2004, p. 24).

O *hate speech*, que pode ser traduzido como discurso de ódio, é a manifestação de atos e ideias de intolerância contra grupos sociais estigmatizados, fundados em preconceito de gênero, deficiência física, religião, origem étnica ou geográfica.

Não há uma sistematização única do âmbito de incidência do *hate speech*, variando tal definição em cada um dos países de acordo com a construção histórica daquelas sociedades. Há, desta forma, uma gama variada de matizes acerca da tolerância e dos limites da proibição do discurso de ódio. Nos Estados Unidos, em face da excessiva importância do valor liberdade, sobretudo em uma de suas espécies que é a liberdade de expressão, a proibição do discurso de ódio encontra maior resistência por parte da suprema corte constitucional (SARMENTO, 2007a). Junte-se a isto a adoção da teoria do *state action* de aplicação dos direitos fundamentais, segundo a qual, estes direitos somente teriam eficácia nas relações entre os indivíduos e o Estado (eficácia vertical), jamais por atos emanados de um particular dirigido a outro (eficácia horizontal).

No extremo oposto, há a disciplina jurídica da proibição do discurso de ódio no direito alemão que pune a mera opinião acerca do antissemitismo ou da existência ou não do holocausto (POTIGUAR, 2009), fundamentado principalmente em razão das cicatrizes históricas deixadas pela segunda guerra nesta sociedade.

Conforme Brasil (2004b), o Supremo Tribunal Federal enfrentou o *leading case* sobre a matéria em 2003, no caso *Ellwanger* (Habeas Corpus 82.424). O objeto do referido caso foi a possibilidade

da condenação penal pelo crime de racismo em razão de ter o réu editado e publicado obras escritas veiculando ideias antissemitas, negando o holocausto e inferiorizando o povo judeu. Neste precedente, a corte entendeu que a liberdade de expressão não é um valor absoluto, devendo se submeter aos limites morais e jurídicos, não sendo uma excludente da ilicitude penal.

A doutrina (SARMENTO, 2007a) traz alguns fundamentos para proibição do *hate speech*. O discurso de ódio promove o mal às vítimas diretas, em razão do dano psicológico causado, levando até mesmo a anular as suas características distintivas dos demais para evitar o preconceito; como também à sociedade como um todo, pois a propaganda do ódio pode seduzir novos integrantes destes preceitos, criando uma situação de caos social não desejável numa sociedade pluralista. Observar-se-á uma guerra em pleno espaço público, seja por atos violentos de resposta, seja pelo silêncio produzido pelo medo. O abalo psicológico provocado sobre os grupos estigmatizados pode promover até mesmo sua exclusão do debate democrático, não exercendo seus direitos de cidadania, sendo justamente o contrário do objetivo final perseguido pelo princípio da liberdade de expressão.

Há uma discussão clássica relativa ao controle da liberdade de expressão, qual seja, se a manifestação do discurso de ódio está dentro da liberdade de expressão. Isso porque o controle do discurso de ódio perpassa pela realização de uma leitura moral da constituição e da prevalência de uma visão em particular em detrimento de outras. Consoante à lição de Dworkin (2006, p. 4) “[...] a Constituição expressa exigências morais abstratas que só podem ser aplicadas aos casos concretos através de juízos morais específicos”. Estes princípios morais são incorporados como limites aos poderes estatais (DWORKIN, 2006).

Desenvolvendo as ideias trazidas pelo referido autor, poder-se-ia concluir que, a limitação à liberdade de expressão, com base numa leitura moral da constituição, por impor um modo particular de vida e restringir a discussão e revisão de determinada ótica, em

última análise afetaria a própria democracia. Assim, Dworkin (2005, p. 535) sustenta que não devem ser adotadas “[...] regulamentações do discurso político que prejudiquem a soberania dos cidadãos ou a igualdade entre eles de alguma maneira significativa [...]”.

A visão de liberdade estadunidense, da qual Dworkin é partidário, considera que, por ser a liberdade um dos valores ínsitos à democracia, deve ser dada a ela máxima eficácia e mínima restrição. Ocorre que o conceito de democracia, por influência do pós-positivismo e do neoconstitucionalismo, também pode ser percebido sob a ótica substancial, permitindo a limitação com base nos valores veiculados na Constituição.

No Estado Brasileiro, a dignidade humana é um dos valores mais relevantes, sendo considerados por alguns autores, até mesmo um postulado. O conceito jurídico de dignidade humana tem duas funções relevantes. Em primeiro lugar, como um valor, torna-se fonte de diversos direitos, tais como igualdade, proteção à incolumidade física e moral, dever de tolerância, respeito e acolhimento, entre outros. Sob este prisma, impõe aos cidadãos e ao Estado

[...] o dever de respeito à sua incolumidade física, psíquica e social (entendida aqui como a liberdade para se autodeterminar para, com os demais, participar da autodeterminação da comunidade na qual se integra. (NUNES JÚNIOR, 2009, p. 114).

E de forma mais relevante, impõe a atuação positiva do Estado no sentido de garantir os pressupostos materiais mínimos para preservar a vida dos cidadãos e propiciar a inclusão a todos aqueles que estejam em situação de vulnerabilidade, mesmo nas relações privadas (NUNES JÚNIOR, 2009).

O grau de evolução da democracia em um país pode ser medido pelo nível de proteção à dignidade humana, em especial, no que tange ao respeito às minorias e a seus direitos. A existência de discriminação ofende diretamente o primado da dignidade. Esta pode dar-se de muitas formas, sendo assim considerada toda

distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em critérios discriminatórios não autorizados pelo direito, que tenha como consequência prejudicar, anular a igualdade do indivíduo na sociedade, ou impedir o gozo ou exercício de direitos em igualdade de condições.

Situações como estas podem ensejar a guerra em pleno espaço público, seja por atos violentos de resposta, seja pelo silêncio produzido pelo medo. O abalo psicológico provocado sobre os grupos estigmatizados pode promover até mesmo sua exclusão do debate democrático, não exercendo seus direitos de cidadania, sendo justamente o contrário do objetivo final perseguido pelo princípio da liberdade de expressão.

Numa sociedade plural, a tolerância é característica essencial e inescusável, com todos aceitando e sendo aceitos com suas diferenças. Tem, portanto, o Estado, o dever de coibir e punir os intolerantes, concedendo assim o direito a não discriminação e não perpetuação do ódio. Uma resposta contrária do Estado, sendo tolerante com os intolerantes, passaria à sociedade uma sensação de impunidade, que é muito mais deletéria e prejudicial às vítimas do discurso de ódio.

Neste sentido, “[...] a paz não pode padecer pela proteção da liberdade; as leis devem assegurar que a liberdade seja exercida mediante a tolerância recíproca” (STARCK, 2005, p. 208). Com objetivo de minorar os padrões existentes na sociedade e consolidados ao longo dos anos e que são assimilados e aprovados, talvez de forma ignorante, por grande parte da população, o respeito à dignidade das minorias pode-se dar através de medidas específicas adotadas pelo Estado:⁵ a) legislação punitiva proibindo expressamente toda e qualquer forma de discriminação; b) constitucionalização do princípio da não discriminação e previsão expressa no texto dos grupos mais oprimidos no contexto daquela comunidade; c) criação de leis que estabeleçam mecanismos de proteção e prevenção

⁵ Várias das ideias trazidas aqui foram baseadas em sugestões presentes no trabalho de Pimentel e Guerra (2008), todavia focados especificamente na questão da discriminação por motivo de orientação sexual e identidade de gênero.

às vítimas de atos discriminatórios; d) criação de órgãos com atribuições de proteger grupos mais oprimidos no contexto daquela comunidade, sendo estes dotados de poderes e verba para cumprir suas finalidades; e) desenvolvimento de medidas afirmativas e campanhas de conscientização, reduzindo a ignorância sobre os temas objeto de discriminação.

Se é certo que o intolerante perseguido tem grandes chances de jamais vir a tornar-se um liberal (BOBBIO, 1992), pode ser interessante valer-se de estratégias de coerção em determinadas situações como meio de transformação social. Há que ser entendido que liberdade só se estende enquanto não viole a dignidade de outros, e, tolerar os intolerantes, também não os fará modificar a sua visão. Desta sorte, quando os atos de intolerância violarem direitos fundamentais, far-se-á necessária a atuação do Estado como mediador deste conflito, para garantir o conteúdo essencial destes direitos fundamentais.

A garantia da dignidade humana impõe, porém, um limite à tolerância: aqueles que depreciam a dignidade humana não podem valer-se disso. O Estado deve encarregar-se de tal tarefa por intermédio de meios adequados que protejam a dignidade humana daqueles que a depreciam, especialmente por meio das leis penais. Publicidade contra a dignidade humana pode ser proibida e punida, levando-se em consideração a proteção da liberdade de expressão. (STARCK, 2005, p. 208).

A discriminação não deve ser combatida apenas quando ela é visualizada na forma direta, como é usual no Brasil. Da jurisprudência americana, podem ser extraídas técnicas auxiliares no combate à discriminação nos casos em que esta não ocorre de forma direta, como, por exemplo, a “teoria dos motivos mistos”, cuja intenção é impedir os casos em que a discriminação ocorre de maneira sub-reptícia, dissimulada por trás de motivos aparentemente

lícitos (como se exemplifica no presente trabalho com o caso da proibição de sacrifício de animais nas religiões de matriz africana pelo legislativo), bem como a “teoria do impacto desproporcional”, a qual defende que a proibição de condutas aparentemente neutras, se analisadas sob a ótica da igualdade formal, mas que se tornam ilícitas sob o ponto de vista da igualdade material, por atingirem de forma desproporcional determinados grupos.

Retomando a situação problema proposta do livro de Edir Macedo, percebe-se que a liberdade de expressão não pode salvarguardar o exercício do discurso de ódio. Trata-se de um exemplo claro de abuso de direito. A liberdade de expressão, embora tenha em seu conteúdo essencial um amplo espectro de proteção (por exemplo, não se admitindo censura prévia), deve ser limitada, quando em confronto com outros direitos fundamentais, violar preceitos fundamentais do Estado Brasileiro, que em última análise, servem de arcabouço para a manutenção da democracia, da unidade brasileira e do pluralismo.

Como oposição aos que defendem a proibição do *hate speech*, afirma-se que esta atenta contra a liberdade de expressão, não permitindo o surgimento de novas ideias e posicionamentos, pois atribui a um órgão, o poder de decidir o que pode ou não ser dito, bem como cria a ditadura do “politicamente correto”. Todavia, tal raciocínio é falacioso, uma vez que o *hate speech* constitui modalidade de abuso de direito, não sendo tolerado pelo ordenamento jurídico. Na moderna concepção do direito civil, não mais se admite como proibida apenas as condutas tipificadas como ilícitas. Até mesmo uma conduta que genericamente é considerada lícita, no caso concreto, pode figurar como abusiva, caso viole a boa-fé objetiva. A proibição do *hate speech* apresenta-se no sistema em posição superlativa, tendo em vista que o Estado brasileiro erigiu ao objetivo da redução das desigualdades e proibiu qualquer forma de discriminação. Assim, toda e qualquer norma do ordenamento brasileiro, inclusive o princípio da liberdade de expressão e o da

liberdade de crença, devem ser interpretados de forma a não violar também o princípio da não discriminação.

Os princípios da liberdade de crença e da liberdade de expressão foram adotados pelo constituinte brasileiro com o objetivo de garantir aos indivíduos a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, sem qualquer tipo de discriminação, tal qual houvera no passado, relativamente aos cultos religiosos de matriz africana e à vedação da liberdade de pensamento na época da ditadura. Mais do que apenas trazer estes exemplos retirados da casuística histórica, objetivou o constituinte criar uma sociedade em que fossem garantidos o diálogo e o debate das ideias, em que todos os membros respeitassem uns aos outros em suas diferenças, dentro do enfoque do respeito à vida digna.

O constituinte, portanto, não quis atribuir ao Estado o papel de mero espectador neutro e imparcial dos conflitos travados na esfera social. Ao contrário, ele impôs aos três poderes tarefas ativas ligadas à inclusão social e à transformação de práticas opressivas contra grupos estigmatizados (SARMENTO, 2007a). Caso contrário, permite-se o efeito multiplicador de ódio e de intolerância, que dificulta a convivência pacífica entre os grupos sociais promovendo o caos social.

Por outro lado, haveria, em teoria, uma restrição à liberdade de expressão. Contudo, apresentando raciocínio idêntico à corte constitucional canadense em outros casos (SARMENTO, 2007a), existe uma chance mínima das declarações destinadas a promover o ódio contra um grupo identificável serem verdadeiras, ou que sua visão conduza a uma sociedade melhor, sendo, portanto, incompatíveis com as aspirações democráticas que a liberdade de expressão garante. Por sua vez, a vedação do *hate speech* causa uma mínima lesão social, em verdade, sendo muito mais favorável à sociedade, por evitar que sejam excluídos do contexto democrático os grupos estigmatizados.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E A PROIBIÇÃO DE REALIZAÇÃO DE SACRIFÍCIOS ANIMAIS EM SEUS RITUAIS

Um caso relevante e digno de estudos se trata da análise da constitucionalidade da edição de leis e outros atos normativos infralegais que proíbam a realização de sacrifícios de animais em terreiros (locais de culto de religião de matriz africana). Há grande discussão em todo o país acerca do tema, principalmente, em razão da edição de diversos projetos de lei com objetivo de proibir esta prática.⁶

A Constituição Brasileira estabelece a liberdade religiosa no art. 5º, inciso VI, prevendo que será garantida a liberdade de culto nos termos da lei, o que dentro da classificação tradicional proposta no Brasil por José Afonso da Silva, seria uma norma de eficácia contida. Em síntese, a norma constitucional que aborda este direito goza de eficácia plena e imediata, podendo, porém, ser restringida por uma lei. Neste sentido, há doutrinadores que sustentam que o art. 64 da Lei das Contravenções Penais, que considera como fato típico “[...] tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo” (BRASIL, 1941), seria a norma aplicável a proibir a realização de sacrifício de animais para fins religiosos:

É absolutamente decisivo para entender-se a liberdade de culto – e, no particular, a liberdade de sacrifício de animais no ritual do Candomblé e Umbanda – situar o art. 5º, VI, no contexto da teoria da aplicabilidade das normas constitucionais, como se realizou no momento, sob pena de equivocada compreensão da sua amplitude. [...] Inegavelmente, uma vez ocorrido o sacrifício de animais, não há como se desvencilhar

⁶ A título de exemplo, o projeto de lei n. 202/2010, do Município de Piracicaba, que busca proibir o sacrifício de animais em cultos religiosos. O projeto de lei pode ser acessado na íntegra, juntamente com a justificativa, através da página da Câmara de Vereadores do Município.

do fato típico descrito no art. 64 da LCP. (SILVA NETO, 2003, p. 121).

Igualmente há quem aplique o art. 32 da lei de crimes ambientais para realizar idêntico raciocínio. Entrementes, tal raciocínio é simplista e reducionista. Termina por utilizar argumentos de substrato fático restrito para justificar uma tese que deve ser analisada de um ponto de vista mais amplo, dada a conotação pluralista adotada pela constituição federal. A constituição deve ser interpretada harmonicamente. Em que pese o constituinte ter outorgado ao legislador certa margem de regulação à liberdade de culto, o legislador jamais poderá fazê-lo com intuito de emitir qualquer manifestação com base em ideias discriminatórias, sem levar em consideração o respeito à dignidade da pessoa humana e a preservação do conteúdo essencial da liberdade de crença.

Há que se observar na história brasileira, em inúmeras oportunidades, a utilização da legislação infraconstitucional como meio de perseguir as religiões de matriz africana. Até 1988, a constituição condicionava a liberdade religiosa a conceitos jurídicos abertos tais como bons costumes, manutenção da ordem moral e pública que permitiam interpretações tendenciosas, a ponto de sujeitar as religiões como candomblé à necessidade de autorização policial para a realização de cultos. O preconceito era demonstrado também na interpretação da legislação penal com crimes como charlatanismo e curandeirismo, com o objetivo de reprimir lideranças e impedir a utilização do conhecimento cultural de cuidado da saúde (VIDA, 2007).

Mesmo em crimes cujo bem jurídico é a proteção dos sentimentos religiosos, percebe-se na doutrina penal, a discriminação relativa às religiões africanas ao comentar o tipo penal:⁷

⁷ O Código Penal assim tipifica “Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo: Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”.

O termo culto religioso, assinalado neste artigo, pode conduzir a uma errônea interpretação de que impedir ou atrapalhar uma sessão de magia negra ou macumba também possa constituir ilícito penal. Entretanto, esse entendimento não deve prevalecer. O que se tutela nessa conduta não é qualquer manifestação religiosa primitiva, mas “o interesse ético-social” do sentimento religioso, o que exige que se trate de religião admitida pelo Estado, com considerável número de adeptos e que não viole a ordem pública e os bons costumes, tendo, pois, uma função ético-social a cumprir. (PRADO, 2004, p. 204).

Não se pode deixar a cargo da legislação infraconstitucional o papel de delimitar o conteúdo essencial do direito à liberdade de culto, sob pena de prevalecerem argumentos falaciosos como o transcrito acima. Quis o constituinte, ao constitucionalizar a liberdade de crença e culto, dar a mais ampla liberdade ao cidadão, devendo a lei regulamentar a matéria apenas de modo a evitar a interferência indevida na esfera de liberdade de outros cidadãos. Tudo isso de modo a evitar posturas discriminatórias. Como bem observado por Silva Junior (2007, p. 303), “[...] a intolerância religiosa que historicamente se abate sobre as religiões afro-brasileiras conforma uma das facetas do racismo brasileiro”.

Pelo desconhecimento e medo existente acerca das religiões de matriz africana, criam-se verdadeiros mitos sobre seus dogmas e práticas com o intuito de “demonizá-las” e erradicá-las.⁸

Os argumentos mais recorrentes contrários à adoção do sacrifício de animais são os seguintes: a) o sacrifício de animais em rituais ocorre com crueldade, torturas e abusos; b) deve-se proteger

⁸ Vida (2007, p. 292) relata uma experiência que teve como professor na Universidade Federal da Bahia, quando um aluno expôs uma manifestação tida pretensamente como sendo oriunda do senso comum, sem que tenha havido qualquer sobressalto ou contrariedade dos demais: “[...] todos sabem que no candomblé se sacrificam crianças”.

os animais para terem uma vida digna; c) no ritual, são sacrificados, por vezes animais domésticos;

A visão do sacrifício de animais como sendo a prática de crueldade se origina de um olhar carregado de preconceito. Dentro das religiões de matriz africana, o sangue é visto como um dos elementos vitais em estreita ligação com o sagrado.⁹ Os povos de terreiro compreendem a noção de “sangue” de maneira ampla, também conhecido como “amenga” ou “ajé”, não somente presente os animais, mas também na seiva das plantas e na água dos rios. (MARQUES et al., 2012, p. 60).

Quanto à prática de crueldade, ocorre o mesmo tipo de argumento falacioso derivado do mito e do desconhecimento. Segundo a liturgia altamente regrada destes ritos, não pode haver maus tratos ao animal que, ao contrário, deve ser sempre tratado, inclusive em vida, com o maior respeito e veneração, precisamente por seu simbolismo. Aliás, práticas similares estão presentes em inúmeras outras religiões como mulçumanos e judeus. Oliveira (2010), em investigação na jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos, narra a existência de leis judaicas sobre as espécies de comidas e como prepará-las (Kashrut). Como não é permitido o consumo de sangue dos animais, estes devem ser mortos em um único golpe de corte muito afiado, de tal modo que de imediato corte a traqueia, o esôfago, as artérias carótidas e as veias jugulares, para permitir que a maior parte de sangue escorra.

Não há crueldade, nem intenção de causar dor aos animais, elemento anímico-volitivo necessário à configuração dos atos cruéis ou maus, mas sim uma manipulação de signos em sua dimensão simbólica, que tem o objetivo de oferecer alimento aos deuses, que é também comungado e repartido entre os adeptos (MARQUES et al., 2012). Bastide (2001, p. 31) salienta que em geral o sacrifício é feito diante de um número muito reduzido de pessoas que façam parte da religião,

⁹ Por esta razão, Vida (2007, p. 297) e outros doutrinadores preferem denominar de “sacralização” de animais o ritual em comento, vinculando o ato ao simbolismo próprio da religião.

para evitar que se reverbere entre os não iniciados os estereótipos de “barbárie” ou caráter “supersticioso” da religião africana.

Nesse sentido, observa-se aqui, igualmente, um modo cultural específico de alimentar-se, o qual deve ser reconhecido sob a égide do direito à soberania alimentar e nutricional. É também porque grande parte dos terreiros cria seus próprios animais, dando-lhes, desde sempre, essa especial investidura simbólica e respeito sagrado.

A repressão a tais ritos, portanto, tem fundamento nitidamente etnocêntrico, autoritário, intolerante, e voltado apenas à prática pontual das religiões de matriz africana, e não a todas as religiões que realizam sacrifícios (VIDA, 2007). A crueldade neste caso é definida pelo olhar do preconceito.

De nada adianta o Estado garantir formalmente a liberdade de religião sem a preservação também de suas tradições e ritos, desde que estes não interfiram na esfera de liberdade de outros:

[...] a religião não é apenas sentimento sagrado puro. Não se realiza na simples adoração a Deus. Ao contrário, ao lado de um corpo de doutrina, sua característica básica se exterioriza na prática dos ritos, no culto, com suas cerimônias, manifestações, reuniões, fidelidades aos hábitos, às tradições, na forma indicada pela religião escolhida. (SILVA, J., 1999, p. 252).

A proibição do sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana conduz à extinção de sua vinculação com o próprio sagrado, pois para elas as divindades comem, sendo alimentadas por estes animais. “Se o Estado, apesar de conceder aos cidadãos, o direito de terem uma religião, os puser em condições que os impeçam de praticá-la, aí não haverá liberdade religiosa” (MIRANDA, 1998, p. 409). Assim, vedar a prática é, ilegítima e discriminatoriamente, condenar à extinção a própria religião.

Quanto ao questionamento da dignidade dos animais, é condição indispensável para que se possa ter o adequado debate

desta ideia, que seja estendida não apenas para o tópico sacrifício em rituais de religiões de matriz africana, mas também, sob outras perspectivas, mormente, quando contrapostas à cultura ordinária ocidental e aos ditames do capitalismo. Note-se que o aviltamento da dignidade dos animais acontece em muitas outras situações (VIDA, 2007): o *foie gras*¹⁰ é vendido como uma iguaria caríssima sem jamais ser questionado o tratamento dado ao animal; o caranguejo, prato bastante apreciado no nordeste brasileiro, é colocado ainda vivo na panela e se contorce na água fervente até a morte. Nenhuma dessas ações jamais foi objeto de leis ou considerado fatos típicos para fins penais. Caso o abate tido como cruel (crueldade esta incluída num conceito jurídico indeterminado) possa ser proibido, deverá sê-lo feito em todas as esferas (todas as religiões e abates motivados por razões econômicas ou culturais).

Outrossim, quanto à realização de sacrifícios em animais domésticos, consoante declaração de Eduardo Brasil Tata Matâmoride, presidente da FOESP (Fórum de Sacerdotes de Matriz Afro-brasileira do Estado de São Paulo), em entrevista ao jornal Folha de São Paulo *on-line*, não existe esta prática: “[...] não existe abate de animais domésticos no candomblé, e diferente de outras religiões, não podemos comprar carne no açougue, o animal é morto para ser comido” (SASSAKI, 2011). Trata-se mais uma vez de um argumento baseado num falso mito do senso comum.

Contudo, ainda que se admitisse como verdade o sacrifício de animais domésticos, não seria plausível a tese da proibição. Este é um debate que recai sobre o campo cultural. “Todas as tradições civilizatórias abatem animais para consumo, até mesmo animais que para nós são considerados domésticos, como cães e gatos. Aí se trata de uma disputa dentro da tradição” (VIDA, 2007, p. 300). No exemplo dado, é amplamente difundido o apreço dos chineses pelos cachorros como alimento. Ademais, nenhuma lei proíbe

¹⁰ Palavra em francês que significa “fígado gordo”. É um prato feito do fígado do pato ou do ganso que é superalimentado, mediante alimentação forçada do animal, durante 15 dias, de 6 a 8 vezes por dia, através de um tubo introduzido até o esfôago.

matar animais próprios ou sem dono. Dessa forma, com base em um princípio ontológico, consequência da legalidade, o que não está juridicamente proibido, é juridicamente facultado.

Na jurisprudência do Brasil e do mundo, encontram-se dois casos paradigmáticos.

O primeiro deles foi o *leading case* apreciada pela Suprema Corte Americana no caso *Church of Lukumi Babalu Aye versus City of Hialeah*. Essa decisão consignou que o direito não pode dar tratamento discriminatório a uma determinada religião. *Santeria* é uma religião de origem africana desenvolvida em Cuba por volta de 1800 e que se espalhou para os Estados Unidos nos idos de 1959. Apesar da origem diversa, esta se aproxima muito dos cultos brasileiros de matriz africana, por ter combinando elementos africanos tradicionais com o catolicismo, realizando o sincretismo religioso (correlação de santos católicos com os orixás) de modo a evitar maiores perseguições pela prática da crença religiosa. Assim como no candomblé, o sacrifício é uma parte importante desta religião, relacionando-se com o sagrado. No ano de 1987 uma igreja adepta desta seita chamada *Lukumi Babalu Aye* planejou construir uma igreja para prática da fé, incluindo os sacrifícios. Parte da população não queria este tipo de ato em sua cidade, argumentando que era contra a moral, cruéis com os animais, bem como poderiam disseminar doenças, convencendo o conselho da cidade a proibir o sacrifício de animais nestas cerimônias religiosas. A igreja então ajuizou uma ação em face da violação a sua liberdade de religião prevista na primeira emenda. Por unanimidade, a suprema corte definiu que para uma lei restritiva à liberdade de religião ser válida, ela deve satisfazer a dois requisitos: a) ser neutra, sendo direcionada a todos e não a uma religião apenas; e b) ser um importante interesse do governo restringindo à religião o menos possível. A legislação impugnada falhou em ambos os critérios, pois as pessoas continuavam podendo matar animais para comer, os judeus poderiam matar os animais segundo as suas leis e caçadores e pescadores eram autorizados a pescar e caçar apenas por esporte

e matá-los, sendo somente proibido o sacrifício à religião *Santeria*. Raciocínios semelhantes devem ser aplicados na experiência brasileira.

O segundo caso é o da Ação Direta de Inconstitucionalidade ajuizada perante o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul em face da Lei nº 11.131/2004 que introduziu o art. 2º, parágrafo único, na Lei nº 11.915/2003 do Rio Grande do Sul (2003), que criava uma exceção ao código estadual de proteção aos animais, qualificando o sacrifício ritual em cultos e liturgias das religiões africanas como lícito. A ação de relatoria do desembargador Araken de Assis, foi julgada improcedente por maioria (RIO GRANDE DO SUL, 2005).

Importante realçar que, em que pese a referida lei ser favorável à liberdade religiosa, ela não ultrapassa os dois requisitos estabelecidos na jurisprudência americana, pois restringe a apenas algumas religiões a permissão de licitude, o que não é suficiente, porém, para dar procedência ao pedido. Isto não passou despercebido pela desembargadora Maria Berenice Dias que propôs a interpretação conforme a constituição para estender o dispositivo a todas as religiões. Ela não foi acompanhada por seus pares, por entenderem não poder o julgador atuar como o legislador positivo. Carece pelo visto, aos desembargadores, maiores aprofundamentos sobre a nova dogmática dos direitos fundamentais e o novo papel do juiz na interpretação com o objetivo de garantir os direitos fundamentais.

Por fim, há que se ressaltar que, assim como qualquer outro direito fundamental, o direito à liberdade de culto e de religião não são absolutos. O que se busca aqui é evitar uma presunção generalizada de crueldade e de abuso sobre todos os sacrifícios de religiões de matriz africana. Toda e qualquer prática abusiva deve ser investigada e coagida, porém, pontualmente, no caso concreto, e não em gênero.

CONCLUSÃO

A origem da liberdade de religião deve ser a busca da tolerância religiosa e mesmo da ausência da vinculação estatal a qualquer religião.

A liberdade de religião alberga em sua esfera de proteção a liberdade de crença, liberdade de manifestação desta crença e a liberdade de culto. São direitos historicamente conquistados com o objetivo de salvaguardar o cidadão, principalmente do Estado, mas também em face de particulares, de qualquer tipo de perseguição em virtude da escolha de determinada orientação religiosa diversa da adotada pelo Estado ou pela maioria de determinado país.

O dever de tolerância se revela como um dever autônomo, ou seja, que não corresponde simetricamente a um direito fundamental, e sim, surge da interpretação das normas da constituição que dispõem sobre este dever nas mais diversas esferas (direito à igualdade, direito à liberdade religiosa, direito à liberdade de manifestação, liberdade de consciência, entre outros direitos). É um direito diretamente aplicável. Trata-se de um imperativo da própria ordem constitucional que estabelece como fundamentos da república a cidadania, o pluralismo político e a dignidade da pessoa humana.

A melhor forma de proteção do núcleo duro dos direitos fundamentais é a adoção da teoria relativa com aplicação do princípio da proporcionalidade, dentro de uma perspectiva *prima facie* de um suporte fático amplo (não restritivo), o qual permita que somente haja restrição ao direito fundamental quando existirem exigências argumentativas amplamente suficientes diante do caso concreto, e não baseada em critérios gerais, por ser este um meio mais adequado a permitir um diálogo constitucional fundado na comunicação intersubjetiva entre o cidadão e o Estado.

É salutar ressaltar que a proibição do discurso de ódio tem uma melhor relação custo-benefício, conduzindo, deste modo, à ponderação, no presente caso, a uma interpretação um pouco mais restritiva dos direitos de liberdade de expressão e de liberdade de

crença, quando cotejados com a dignidade da pessoa humana e a vedação à discriminação.

Não se pode permitir o uso de argumentos falaciosos de substrato fático restrito para restrição de direitos fundamentais. Com base numa interpretação harmônica da constituição, deve-se evitar uma presunção generalizada de crueldade e de abuso sobre todos os sacrifícios de religiões de matriz africana. Toda e qualquer prática abusiva deve ser investigada e coagida, porém, pontualmente, no caso concreto, e não em gênero.

Referências

ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales.**

Tradução de Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais.** Tradução de Virgílio Afonso da Silva. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Malheiros, 2012. (Teoria & Direito Público).

ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2001.

ARAUJO, Luiz Alberto David; NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. **Curso de direito constitucional.** São Paulo: Verbatim, 2012.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos princípios:** da definição à aplicação dos princípios jurídicos. São Paulo: Malheiros, 2004.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARROSO, Luís Roberto. Cigarro e liberdade de expressão. In: BARROSO, Luís Roberto. **Temas de direito constitucional.** Rio de Janeiro: Renovar, 2000. Tomo II.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 maio 2016.

BRASIL. Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941. Lei das Contravenções Penais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 3 out. 1941. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>. Acesso em: 15 maio 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação direta de inconstitucionalidade 869-DF**. Relator: Ilmar Galvão, Data de Julgamento: 04/08/1999, Tribunal Pleno, Data de Publicação: DJ 04-06-2004. Brasília, DF, 2004a.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação direta de inconstitucionalidade 2024-2-DF**. Relator: Sepúlveda Pertence, Data de Julgamento: 03/05/2007, Tribunal Pleno. Brasília, DF, 2007.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus 82424 RS**. Relator: MOREIRA ALVES, Data de Julgamento: 17/09/2003, Tribunal Pleno, Data de Publicação: DJ 19-03-2004. Brasília, DF, 2004b.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2007.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional**. Coimbra: Livraria Almedina, 1993.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução e notas de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade**: a leitura moral da Constituição norte-americana. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FERRAJOLI, Luigi. **Derecho y razón**: teoría del garantismo penal. Madrid: Trotta, 1995.

JABUR, Gilberto Haddad. **Liberdade de pensamento e direito à vida privada**: conflitos entre direitos de personalidade. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

LIMA, Isan Almeida. Comentário ao voto do Min. Celso de Mello. In: SILVA JUNIOR, Enézio de Deus (Org.). **União estável entre homossexuais**: comentários à decisão do STF face à ADI 4.277/09 e à ADPF 132/08. Curitiba: Juruá, 2012.

LIMA, Isan Almeida. Neoconstitucionalismo e a nova hermenêutica dos princípios e direitos fundamentais. **Jus Navigandi**, Teresina, v. 14, n. 2503, maio 2010. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=14737>>. Acesso em: 11 maio 2010.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. Tradução de Anuar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

LOPES, Ana Maria D'Ávila. A garantia do conteúdo essencial dos direitos fundamentais. **Revista de Informação Legislativa**, v. 41, n. 164, p. 7-15, out./dez. 2004. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1003/R164-01.pdf?sequence=4>>. Acesso em: 3 out. 2012.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004.

MARQUES, Juracy; TOMÁZ, Alzení; SOUSA, Leonardo; HEIM, Bruno; MARQUES, Robson. Ecologia do sangue: interpretações jurídicas dos sentidos sagrados dos povos de terreiro. In: RIBEIRO, Marcelo. **Psicologia jurídica**: ensaios sobre a violência. Petrolina, PE: Gráfica Franciscana, 2012. p. 57-76.

MELLO, Celso Antônio Bandeira. **O conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. São Paulo: Malheiros, 1993.

MIRANDA, Jorge. Direitos e deveres fundamentais do homem. **ÂNIMA – Revista eletrônica do curso de direito da OPET**, Curitiba, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <http://www.anima-opet.com.br/pdf/anima2/Jorge_Miranda.pdf>. Acesso em: 16 set. 2011.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 1998. Tomo 4.

NABAIS, José Casalta. **A face oculta dos direitos fundamentais: os deveres e os custos dos direitos**. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/15184-15185-1-PB.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. **A cidadania social na Constituição de 1988: estratégias de positivação e exigibilidade judicial dos direitos sociais**. São Paulo: Verbatim, 2009.

NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. **Direito e jornalismo**. São Paulo: Verbatim, 2011.

OLIVEIRA, Patrícia Elias Cozzolino de. **A proteção constitucional e internacional do direito à liberdade de religião**. São Paulo: Verbatim, 2010.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. **Ciências e Letras**, n. 37, p. 433-447, jan./jun. 2005.

PIMENTEL, Sílvia; GUERRA, Bernardo Pereira de Lucena Rodrigues. Em busca da (re) afirmação da dignidade da pessoa humana: processo longo, paulativo, difícil e complexo. In: MIRANDA, Jorge; SILVA, Marco Antônio Marque da (Coord.). **Tratado Luso-Brasileiro da dignidade humana**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

POTIGUAR, Alex Lobato. **Igualdade e liberdade: a luta pelo reconhecimento da igualdade como direito à diferença no**

discurso de ódio. 2009. 155 f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5328/1/2009_AlexLobatoPotiguar_disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2011.

PRADO, Luiz Régis. **Curso de direito penal brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. v. 3.

RIO GRANDE DO SUL (Estado). **Ação Direta de Inconstitucionalidade 70010129690 RS**. Relator: Araken de Assis, Data de Julgamento: 18/04/2005, Tribunal Pleno, Data de Publicação: Diário da Justiça do dia 17/08/2005. Porto Alegre, 2005.

RIO GRANDE DO SUL (Estado). Lei estadual nº 11.915, de 21 de maio de 2003. Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repLegisComp/Lei%20n%C2%BA%2011.915.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

ROBERT, Jacques. La liberté religieuse. **Revue Internationale de Droit Comparé**, v. 46, n. 2, p. 629-644, 1994.

ROBERT, Yannick Yves Andrade. **Liberdade de expressão e tolerância religiosa**. 2009. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/dir/yannick.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2012.

SÁ, Geraldo Ribeiro de. A religião e as origens do estado moderno. **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 27-45, dez. 2008. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11856/13633>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. Direitos fundamentais em espécie. In: SARLET, Ingo Wolfgang; MANINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012a.

SARLET, Ingo Wolfgang. Teoria geral dos direitos fundamentais. In: SARLET, Ingo Wolfgang; MANINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012b.

SARMENTO, Daniel. A liberdade de expressão e o problema do “*hate speech*”. In: FARIAS, Cristiano Chaves. **Leituras complementares de direito civil**. Salvador: Jus Podivm, 2007a.

SARMENTO, Daniel. Liberdade de expressão, pluralismo e o papel promocional do Estado. **Revista Diálogo Jurídico**, Salvador, n. 16, maio/ago. 2007b.

SASSAKI, Raphael. Projeto de lei quer proibir sacrifício animal em rituais religiosos. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 19 out. 2011. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/993055-projeto-de-lei-quer-proibir-sacrificio-animal-em-rituais-religiosos.shtml>>. Acesso em: 30 nov. 2012.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. São Paulo: Malheiros, 2007.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros, 1999.

SILVA, Virgílio Afonso da. O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais. **Revista de Direito do Estado**, v. 4, p. 23-51, 2006. Disponível em: <http://static.atualidadesdodireito.com.br/marcelonovelino/files/2012/04/VAS-Conteudo_essencial.pdf>. Acesso em: 03 out. 2012.

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

SILVA NETO, Manoel Jorge e. A proteção constitucional à liberdade religiosa. **Revista de Informação Legislativa**, v. 40, n. 160, p. 111-130, 2003.

STARCK, Christian. Dignidade humana como garantia constitucional: o exemplo da Lei Fundamental alemã. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). **Dimensões da dignidade**: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 199-224.

VIDA, Samuel Santana. Sacrifício animal em rituais religiosos: liberdade de culto versus direito animal (parte 1). **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 2, n. 2, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; rev. técnica, edição de texto, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economía y sociedad**. México: Fondo de Cultura, 1984.

OS POVOS DE TERREIRO COMO SUJEITOS CONSTITUCIONAIS: ANÁLISE DO PRIMEIRO PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Andréa Letícia Carvalho Guimarães

O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana inaugura conceitualmente uma perspectiva de reconhecimento da complexidade dos povos e comunidades de terreiro, o que permite um diálogo mais profundo com o Estado, requerendo a participação dos vários órgãos que o compõem para discutir inúmeras questões que envolvem estes povos, como: saúde, educação, meio ambiente, economia. Por isso, o I Plano foi elaborado em um Grupo de Trabalho Interministerial, envolvendo vários Ministérios e seus respectivos setores.

O objetivo principal desse Plano refere-se à preservação dos territórios e práticas tradicionais de matriz africana, por meio da valorização da ancestralidade africana no país, pois esses foram e continuam sendo destruídos pelo racismo presente na sociedade brasileira, que os colocaram sempre em uma situação de subalternidade social, econômica e político-jurídica.

Nesse sentido, o I Plano apresenta como epígrafe os seguintes provérbios: “*Eni maa je eyin ori àpàta, ki nwo enu àkè*”, que foi traduzido como “Quem deseja comer o ovo da ave rara, cujo ninho está no topo da montanha, não pode medir esforços para alcançá-lo” (Provérbio Yorubá) e, “*matu kana malevele ka malendi luta ntu ko*”, que foi traduzido como “Por mais compridas que sejam, as orelhas não podem ultrapassar a cabeça” (Provérbio Bantu – idioma

kikoongo). O primeiro provérbio pode ser compreendido como quem quer alcançar algo precisa lutar e nunca perder de vista o seu objetivo final, ou seja, serve mais amplamente como lição para entender principalmente que a vida é uma luta difícil, mas que a recompensa vale a pena.

Dessa forma, este provérbio tem correspondência com o I Plano, que resulta de uma luta constante dos povos de matriz africana e que, desde o seu processo de elaboração, vem possibilitando o reconhecimento a esses povos, configurando como uma política de ação afirmativa produtora de cidadania e, por conseguinte, proporcionando o resgate da identidade desses povos como sujeitos constitucionais, possibilitando a efetivação dos seus direitos fundamentais.

Ademais, a abordagem conceitual introduzida pelo I Plano possibilita uma leitura do que esses povos realmente são, isto é, povos que construíram territórios (terreiros) para que fossem preservadas as suas tradições, como se estabelecessem um elo entre Brasil e África. Portanto, o I Plano reconhece a luta histórica contra a negação do elemento negro na sociedade brasileira, realizando uma reconstrução parcial da identidade do sujeito constitucional, para permitir a inclusão desses sujeitos concretos aptos a exercerem um papel de crítica ao constitucionalismo periférico.

E, ainda, o I Plano pode ser considerado um caminho para alcançar “o ovo de rapina que está no alto da montanha”, ou seja, os direitos que foram negados a esses povos, após toda trajetória de luta, neste momento histórico. E, desse modo, a igualdade, por ser fruto dessa mesma trajetória histórica de violações, deve comportar a possibilidade da diferença.

No segundo provérbio, “Por mais compridas que sejam, as orelhas não podem ultrapassar a cabeça”, a cabeça poderia ser interpretada como o direito e as orelhas como as pessoas, ou seja, o direito é de todos, mas ninguém pode a ele ultrapassar, ele existe para todos, mas as pessoas não podem ultrapassá-lo como as orelhas não podem ultrapassar a cabeça. De forma mais ampla, a lição que se pode retirar refere-se à maneira como devemos conduzir

nossa existência, a forma como devemos conviver, em igualdade e harmonia. A Terra pode ser a cabeça e os seres humanos, as orelhas. Se não houver cabeça, não terá orelhas. Todos os elementos têm que se completar e viver em respeito: temos que respeitar a Terra, assim como ela nos respeita.

Em geral, os provérbios africanos têm uma lição abrangente, ampla e neste caso, acredito que seja a igualdade na diferença para se possa viver em plenitude. Portanto, eles possibilitam a ideia de que o processo do reconhecimento em políticas públicas deve ser pensado a partir da tensão do princípio da igualdade como direito à diferença, potencialmente apto para incluir todas e todos. Assim, mais do que pensar em liberdade de culto ou religiosa, é necessário compreender os significados das práticas tradicionais de matriz africana, considerando que um dos maiores problemas enfrentados por esses povos reside no racismo institucional e social que desconsidera a sua forma de ser e pertencer ao mundo.

Portanto, o objetido deste trabalho é analisar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2013), a partir da teoria da identidade do sujeito constitucional de Rosenfeld (2003).

RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SUJEITO CONSTITUCIONAL – TEORIA DE MICHEL ROSENFELD

A identidade constitucional deve promover a reconciliação ou o equilíbrio entre o eu e o outro; a identidade e a diferença; a imposição coercitiva e a emancipação; a herança sociocultural e a renovação ou reinvenção sociocultural. A seleção de certas identidades e diferenças para figurar em um dado projeto de reconstrução constitucional é uma função da confluência dos limites estruturais impostos por uma ordem constitucional, bem como pela herança sociocultural da forma política relevante. Esses limites estruturais valem para o estabelecimento de uma identidade constitucional plausível e

dependente da produção de uma narrativa significativa por meio da negação, da substituição (metáfora) e do deslocamento (metonímia). Por outro lado, a herança sociocultural fornece o material que deve ser reconformado mediante a negação, a metáfora e a metonímia de tal modo que promova, contemporaneamente, ambos os vínculos com e em oposição ao “eu” pré-constitucional e extraconstitucional.

Negação, metáfora e metonímia combinam e selecionam os materiais hauridos da herança sociocultural da comunidade política, bem como de suas identidades relevantes, para formar uma identidade constitucional plausível, tanto com base na ontologia desconstrutivista, quanto a partir do papel exercido pelo direito constitucional nas comunidades políticas atuais.

A reconstrução da identidade do sujeito constitucional, realizada no processo de elaboração do I Plano aqui em análise, corresponde também à ideia de Dworkin (1999) da história constitucional como romance em cadeia, ou seja, devemos aprender com o passado, com aquilo que foi vivenciado – com os vínculos históricos entre racismo, lutas sociais pela liberdade, autoritarismo político e identidade nacional, – e, buscar apresentar elementos para reescrever a narrativa constitucional como “[...] uma história digna de ser contada.” (DUARTE, 2011, p. 51).

Assim, em vez de se essencializar a nação, que na verdade é uma construção problemática que nega tantas outras histórias (DUARTE, 2011), deve-se possibilitar a legitimação, na arena pública, da bandeira da diversidade e da construção das identidades próprias dos vários grupos existentes, compreendendo identidade e a diferença como faces da mesma moeda. Por tal razão, a resposta às objeções sobre a identidade e a diferença deve reconhecer a luta das populações negras pela busca da dignidade humana, do igual respeito e consideração devido a todos os integrantes de uma comunidade estruturada a partir do princípio da igualdade.

Nesse sentido, essa busca deve, antes de tudo, explicitar os seus próprios pressupostos e os das teses que analisa e, assim, ‘fazer pensar’, problematizar os distintos óbvios, os diversos “naturais”,

transformando-os em perplexidades, privilegiando mais as questões e a sua crescente complexidade do que a busca recorrente de respostas pacificadoras que, em tempos de modernidade, sempre se revelarão humanas. (CARVALHO NETTO, 2003, p. 4). Para tanto, busca-se analisar como a *negação* foi utilizada no I Plano como forma de traduzir reconhecimento de direitos a estes povos.

NEGAÇÃO DA HERANÇA SOCIOCULTURAL DE DISCRIMINAÇÃO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Toda identidade constitucional emerge como um hiato, uma ausência, um vazio, que deve ser superado por meio dos mecanismos discursivos e com base no material sociocultural produzido pela comunidade política. Obviamente, todo hiato da identidade constitucional depende do contexto histórico específico de uma dada comunidade política para que seus contornos possam ser adequadamente delineados.

Desse modo, em comunidades nas quais a herança sociocultural esteja muito presente e seja muito forte, o primeiro passo de emancipação da identidade constitucional seria o de negar essa herança. Igualmente, em comunidades nas quais a herança já houvesse sido repudiada, a identidade constitucional precisaria desenvolver novos materiais e conteúdos por meio da reincorporação de elementos da herança descartada. Isso ocorre com a herança sociocultural da comunidade política brasileira em relação aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que foi construída sobre uma lógica de opressão e exclusão frente a estes povos impedindo que tais identidades sejam incorporadas, ou que sejam reconhecidas como concepções legítimas e válidas dentro da sociedade.

Nesse sentido, importante analisar a seguinte história de vida que retrata um pouco dessa negação dos povos tradicionais de matriz

africana como sujeitos constitucionais dignos de igual respeito e consideração,

[...] Minha mãe (vó) nunca quis que seguissemos a religião da família, por mais que estivéssemos dentro da coisa em si, sempre quis que fôssemos à igreja católica, íamos à missa, fizemos primeira comunhão, eu fiz crisma e até fui professora de catequese, situação que teve fim assim que comecei a questionar o padre da igreja que eu frequentava. [...] Observando tudo isto e um pouco confusa, resolvi abandonar de vez a igreja católica e mergulhar de cabeça na minha origem e herança. [...] Assim como minha mãe não queria que nós seguissemos a religião trazida pelo meu bisavô, ou até poderíamos seguir 'mas tínhamos que frequentar a igreja católica', 'tínhamos que tomar a hóstiã'. Como sempre, tudo o que negro faz é errado, há de se fazer algo branco pra se 'purificar'. Minha bisavó sempre olhava para mim, principalmente quando estava macerando as ervas e dizia: 'primeira filha da primeira filha'. Hoje eu entendo a responsabilidade de dar continuidade a toda a história de um povo e de uma família, ser parte da herança e o mais importante, repassar esta história com a liberdade e a consciência de estar fazendo o certo, não deixar minha cultura se esvaír. O conhecimento liberta da culpa, possibilitando o real entendimento e o livramento que há tempos impuseram sobre nosso povo. Compreender todo este processo não foi fácil, estamos falando de escravidão e servidão de corpo e alma, que não vem de hoje. Se libertar de certos preconceitos que já se tornaram conceitos na sociedade é um processo árduo e complicado, porém não é impossível. Hoje, cuido do que é meu e da minha família há gerações e agora repasso para a minha filha, já sem medo, já sem culpa.

Acredito que se ela for repassar para os filhos dela já terá algo de diferente: a liberdade. (FERREIRA, 2013).

Este texto é um exemplo de como as tradições de matriz africana foram tratadas no Brasil, como algo que deveria ser escondido, invisível, por não ser digno de respeito e consideração. Com a abolição da escravatura e a Proclamação da República reconstituem-se os contextos históricos que permearam o caminho dessas “religiões” na luta pelo reconhecimento jurídico de suas identidades. Dois fatores são preponderantes para a análise das primeiras décadas de República: o resultado da abolição da escravidão com a emergência da política de branqueamento da população e a consolidação de direitos, como a liberdade religiosa e sua respectiva negação, quando relacionada às manifestações religiosas de matriz africana. Nesse sentido, é a narrativa apresentada por Silvaney Prudêncio,

A SEPPPIR tem o dever o combate contra o racismo. Nós acabamos percebendo que a ação afirmativa, por si só não combate o racismo, ela promove socioeconomicamente o indivíduo beneficiado. O racismo se baseia na negação de valor da cultura do outro, não é apenas a cor da minha pele. O que o racista nega por traz da minha pele, ele nega o valor civilizatório; a relação com o sagrado, a forma de relacionamento com o sagrado. Promover positivamente essa ancestralidade africana, que o Brasil sempre negou. É lidar com o imaginário que está consolidado. Dar oportunidade das pessoas de conhecerem e escolher se serão ou não racistas. As pessoas se posicionarem. Racismo não é só o caso de ausência de conhecimento: Promover a ancestralidade africana no Brasil, resgatar este modo civilizatório. (PRUDÊNCIO, 2013).

Portanto, o ideal é negar essa herança como forma de retorno do oprimido, ou seja, daqueles que não foram incorporados na

identidade do sujeito constitucional, o que foi feito pelo processo discursivo do I Plano, que se utilizou do recurso da negação para negar a herança sociocultural de discriminação em face desses povos, reconhecendo e promovendo acesso a direitos. Do mesmo modo, o processo de construção desse Plano utiliza-se do elemento discursivo da negação para retirar o foco do elemento religioso do debate sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

NEGAÇÃO DO USO DO TERMO “RELIGIÃO” PARA CONCEITUAÇÃO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Mourão (2008), prefaciando a obra de Fábio Leite, *A Questão Ancestral: África Negra*¹ expõe que o livro não se refere à religião, mas trata, sim, de identidade. Mourão mostra o peso das “ideias-força”, tão aceitas, mas mal fundamentadas. Citando como exemplo, também, de “ideias-força”, o censo populacional brasileiro que, pelas colocações que oferece, acaba por induzir o declarante, quando é o caso, a assinalar as “religiões afro-brasileiras” e o espiritismo, na categoria de “religião”, o que, para ele, é uma posição assumida por muitos praticantes em busca de certa legitimação, o que reforça essa zona cinzenta do entendimento que, no fundo, é uma maneira de tratar com o poder. Nesse sentido, mesmo sendo o trabalho de Leite (2008, p. 16) uma etnografia sobre a questão ancestral das tribos africanas, a sua pesquisa se origina de uma inquietação vivida aqui no Brasil, quando se encantava com os atabaques dos candomblés em São Paulo, e percebia neles escalas e divisões musicais que não

¹ A obra explora a proposição de que várias esferas ligadas à estruturação e dinâmica dos processos sociais de três sociedades negro-africanas (Iorubá, Agni e Senufo) possuem uma dimensão ancestral dotada de concretude histórica. O estudo não é um trabalho sobre religião, mas sim, de identidade negro-africana e o tratamento tem fundamento universal, evitando assim uma visão redutora da condição humana dessas sociedades (LEITE, 2008).

tinham nada a ver com a estrutura da música ocidental, e, por isso, iniciou sua busca pelo entendimento deste universo aqui no Brasil, o que afirma sobre a sua pesquisa:

[...] li todo o possível sobre negro brasileiro e o candomblé, constatando com o tempo não estar tratando nem apenas com música nem com religião, mas sim com um foco de resistência à destruição de valores contendo multiplicidades de explicações do mundo e do homem. Como seria na África de tamanha antiguidade? A essas alturas, já tinha sido admitido na pós-graduação com uma proposta de estudo diferencial sobre o candomblé indo para além da música e da religião, este último termo bastante utilizado para designá-lo. Mas percebi, com a ajuda inestimável do Prof. Mourão, ser necessário caminhar para mais longe.

Assim, Fábio Leite em seu trabalho não se utiliza do termo religião, por rigor de análise e para não cair nas armadilhas de uma linha de explicações limitadas, periféricas e superestruturais. Uma dessas armadilhas sugere ser necessário o estabelecimento de laços importantes entre religião (do latim *religione*) e religar (do latim *religare*). Entende que o termo religião, embora possa ter formulações significativas, parece ter adquirido um sentido imediatista e comum de injunção formal submetida a crenças em poderes celestiais e sublimação da condição humana.

Isso ocorreria através da possibilidade de uma elevação contínua em direção ao Criador, numa espécie de divinização do Homem, tendo vicejado fortemente na África negra sob múltiplas configurações geralmente unidas à dominação. Mas os valores originários a que me referi propõem, ao contrário e se crença existe, a humanização dos deuses. Na realidade, as relações sociais ancestrais captadas abrangem praticamente

todos os níveis - como se verá - mas a religiosidade atribuída aos inter-relacionamentos, principalmente, em face de determinados momentos solenes e específicos de participação permitida, parece-me bastante restrita, oferecendo ângulos extremamente limitados a definições emanadas dos dogmas do conhecimento ocidental. Sem embargo, como considerar mero ato religioso, por exemplo, as magníficas manifestações de inúmeras práticas sociais que envolvem um funeral negro-africano originário com sua rica variedade de fases ainda que pesquisadas apenas em ritos passíveis de acesso?. (LEITE, 2008, p. 19).

Por isso, considera ingênuos aqueles que reduzem ou compreendem o seu trabalho como sendo sobre religiões africanas. No entanto, ele também critica aqueles que o intitula como sendo sobre “tradicional”, por compreender que o termo “tradição” não parece adequado para as práticas sociais negro-africanas, preferindo designá-las por práticas ancestrais. E as ações atinentes à espiritualidade ficariam mais bem explicitadas sob a designação de ritos ancestrais. Compreendo que apesar dele referir-se à sua tese sobre as sociedades africanas *Ioruba, Agni e Senufo*, estas considerações sobre o uso do termo religião, também, podem ser utilizadas para fazer referência às práticas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana aqui no Brasil.

Considera, assim, o termo religião insuficiente para descrever e compreender a dinâmica da estrutura resignificada aqui no Brasil após a diáspora. Todavia, em relação à compreensão feita por Leite (2008) sobre “tradicional”, aqui não será seguida, pois, neste trabalho, a tradição é vista como forma de reforçar o fato de os candomblés não serem definidos apenas como religião, mas como povos ou comunidades tradicionais, assim, como, argumentativamente conceituam os marcos legais como o Decreto nº 6.040/2007 – e as políticas do governo (BRASIL, 2007).

Neste aspecto, a ideia interpretada, neste trabalho, seguindo uma diretriz do próprio caderno conceitual elaborado pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, juntamente com as principais lideranças, é de que tradição “[...] afirma-se não como forma paralisante, mas como algo capaz de configurar a permanência de um paradigma negro na continuidade histórica.” (SODRÉ, 1988, p. 56). E, por isso, compreende-se que os povos africanos, após a diáspora, no movimento de reterritorialização encontram no culto da tradição a possibilidade de viver um contínuo pesar de espaço e tempo históricos diferentes.

Nesse sentido, é que o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana utiliza-se do instrumento da negação, para negar o conceito de religião que definia os candomblés, reconhecendo juntamente com as lideranças das principais matrizes a real dimensão do que significam, construindo, assim, o conceito de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana que é definido pelo I Plano como,

[...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2012, p. 12).

Observa-se, nesta conceituação, a ausência do termo religião, sendo esses grupos considerados como aqueles que construíram uma forma de manter suas tradições no Brasil, e, também, contribuíram para a formação do Estado brasileiro. Assim, dentro desta perspectiva, surgem algumas questões: o que significa negar o conceito de religião? De acordo com a Enciclopédia Einaudi, o

conceito de religião, quer quando indica uma realidade autônoma distinta (no sentido de preliminar a-histórico), quer quando indica uma qualquer formação histórico-religiosa (o hinduísmo, o hebraísmo, a religião dos Uitoto etc.), nasce da artificiosa extensão de uma noção culturalmente determinada e que pertence a um âmbito histórico preciso. Assim:

Quando se usa o termo, evoca-se um conceito que pertence essencialmente ao mundo cultural cristão ocidental e que, devido à particular evolução dos factos religiosos ocidentais, pressupõe pelo menos duas componentes: a) uma nítida separação dos chamados factos religiosos e sagrados, dos factos denominados não religiosos, laicos e profanos; b) uma estrutura ideológica mítica e ritual organizada que é regida por leis autônomas e que, embora inserida na realidade profana e laica, estabelece com ela um conflito dialéctico e tem fins diversos do dela. (ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1984, p. 107).

Por isso, seguindo essa linha de raciocínio, o I Plano não faz referência ao conceito religião, compreendendo que a sua utilização seria uma pretensão colonizadora, declarada ou tácita, de individualizar em outras realidades culturais os mesmos elementos distintivos que pertencem ao mundo ocidental cristão no qual a noção se formou.

Dessa forma, discursivamente o termo religião torna-se inadequado para designar as práticas dos povos de terreiro, que não compartilham estruturalmente dos elementos basilares das religiões ocidentais cristãs, pois está ‘viciado’ por um quadro cultural de origem. Compreender esta dimensão significa resgatar outra interpretação do que se vivencia nos terreiros hoje no Brasil e, então, compreender melhor as suas práticas, possibilitando analisar a realidade com ‘outros olhos’. Pois,

[...] a própria história etimológica-semântica do termo revela não só a sua raiz ocidental, mas também o processo de variações significantes a que foi submetido na história, passando de um valor estranho ao nosso actual conceito de religião (por exemplo, entre os Latinos) ao de ‘verdadeira religião’ no cristianismo e, finalmente, ao de religião como esquema conceitual referido a um absoluto distinto nas várias religiões históricas. (ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1984, p. 110).

Ademais, em 2010, realizou-se a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros – em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e com a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR) –, que buscou retratar a situação das casas de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições para com as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional. Observou-se que os espaços de prática das religiões de matriz africana são, no Brasil, não apenas locais de culto religioso, mas também instrumentos de preservação das tradições ancestrais africanas e de luta contra o preconceito e de combate à desigualdade social.

Cabe ainda destacar que os terreiros, em sua maioria, estão localizados em áreas de vulnerabilidade social e caracterizam-se como espaços de solidariedade, acolhimento e promoção de ações sociais para toda a população que vive em seu entorno. Desse modo, observa-se a necessidade de maior conhecimento por parte do poder público sobre quem são, como vivem, e como se organizam os povos de terreiro. Nesse sentido, Makota Valdina nos ensina, no Seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR, que

Em todo território tradicional, incluindo os chamados ‘terreiros’ ou ‘roças’, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, incluindo a relação

com o sagrado, mas não somente. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas à 'religião', nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do Estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o é quando está em 'risco' a hegemonia cultural eurocêntrica no país. Ademais, concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não a promovendo. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país. (VALDINA, 2013).

Assim, o que se observa é que discursivamente o I Plano nega o elemento religioso, não totalmente, mas como um mecanismo fundamental de conformação da identidade constitucional, por meio da determinação, da renúncia, da repressão, do recalçamento. A negação possibilita à identidade constitucional definir o que ela não é, indicando as possibilidades plausíveis de busca por uma construção positiva da identidade constitucional. Ou seja, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana não se enquadram em nenhum dos conceitos pejorativos com que a herança sociocultural os designou (bruxaria, crime, fetichismo), como também não devem ser designados somente como religião.

A negação exerce dois papéis: o de negar as concepções pejorativas que foram atreladas a esses povos ao longo do processo histórico brasileiro, que legitimou a perseguição e destruição dessas comunidades; e negar a categorização exclusiva destes povos como religião.

Ao negar essas compreensões, o I Plano viabiliza a inclusão na identidade constitucional dos povos de terreiro dentro dos moldes do pluralismo, defendido pelo constitucionalismo. Nesse sentido, defende Silvano Prudêncio:

O Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana revoluciona em termos de conceituação como uma medida de recuperação da dimensão histórica e cultural de um segmento populacional chamado tradicionalmente de candomblé ou de terreiro. Na verdade, esses territórios tradicionais constituídos no Brasil, não são apenas territórios de relação com o sagrado. Então, eles não podem ser reduzidos apenas à ideia de religião. (...) E, isso é permitido a ser feito pelo Dec. 6040/07, que institui a Política para Povos e Comunidades Tradicionais, e que algumas lideranças de matriz africana reivindicaram essa condição e foram reconhecidos como tal. A partir daí, a partir do que estabelece a política, inicia-se um diálogo com a sociedade (...) E, a partir do diálogo com as principais matrizes nasceu a conceituação de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. (PRUDÊNCIO, 2013).

Assim, o I Plano recorre à negação para renunciar a essas concepções, mediante a recusa ao uso de um termo que foi durante muito tempo imposto a esses povos, requerendo também aqui neste campo semântico o respeito aos povos de matriz africana, a fim de que as suas tradições sejam a eles reconhecidas como uma forma distinta e diferenciada de vida e de organização social, tão complexa e rica quanto as demais. Dessa forma, a negação da identidade exclusivamente religiosa dos povos de matriz africana altera o *status quo* da sua identidade, criando um movimento de reconhecimento de direitos aos povos tradicionais de matriz africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana e do

processo discursivo da diferença, sempre podemos aprender com a refutação de nossas crenças, como ressalta Rosenfeld (2003, p. 4), o “[...] passado é tão aberto quanto o futuro”. Tendo em vista o fato de que somos capazes de aprender com a nossa própria vivência, cada geração é vivencial e hermenêuticamente muito mais sofisticada do que a anterior e encontra-se apta, portanto, a ler na história aspectos que, embora sempre tivessem estado lá, eram absolutamente invisíveis para as gerações anteriores (CARVALHO NETTO, 2003).

Portanto, a reconstrução discursiva do I Plano possibilita uma nova leitura conceitual sobre esses povos, uma nova forma de inclusão como sujeitos na ordem constitucional, ao permitir que sejam considerados como povos tradicionais, o que faz com que a eles seja destinada uma política pública específica de reconhecimento.

Lembrando, então, que a identidade constitucional não deve ser parcial e tendenciosa em relação às várias concepções nela presentes, ou seja, nenhuma das concepções de bem constantes da comunidade política pode se tornar a concepção que orienta a identidade constitucional. Pelo contrário, todas devem ser aceitas pela identidade constitucional na medida em que são ajustadas e ressignificadas a partir da ética desconstrutivista, que visa sempre e a um só tempo, paradoxalmente, reconhecer e superar a distância entre o “eu” e o “outro”.

Desse modo, garante-se que uma dada identidade constitucional não deve tender a supraprotoger ou a infraprotoger direitos fundamentais das identidades parciais que a compõem ou integram, nem poderá ser acusada de favorecer determinadas concepções de bem, já que todos os elementos culturais devem ser aproveitados e aceitos visando justamente que nenhuma dessas concepções prevaleça sobre as outras, garantindo, assim, a diversidade e o pluralismo no interior da sociedade. Muitas vezes, no entanto, ações afirmativas tornam-se necessárias e constitucionalmente requeridas, como é o caso dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, exatamente em razão do não reconhecimento

histórico de seus direitos básicos, precisamente para se buscar recompor os danos havidos.

O sentido e o significado de uma determinada identidade constitucional, portanto, dependem tanto da sequência de continuidade e coerência interpretativa ao longo da linha temporal de sua existência, quanto das várias possibilidades de construções e reconstruções plausíveis em um dado momento histórico.

Nesse sentido, abre-se espaço para o conceito de *comunidade aberta de intérpretes da Constituição*, nos termos de Peter Häberle, e as marcas semânticas inerentes ao discurso constitucional passam a depender dos consensos e desacordos existentes na comunidade política (que integram a identidade constitucional), e não da mera decisão política, ou ainda da decisão jurídica vinculada a um grupo de juízes. Igualmente, são as marcas semânticas constantes do discurso constitucional que garantem a possibilidade de continuidade de uma dada identidade constitucional, pois elas possibilitam a compreensão do sentido e do significado ao longo do passado, do presente e do futuro.

Destarte, as práticas vinculadas à identidade constitucional, suas construções, reconstruções, e a própria tomada de decisões constitucionais são procedimentos essencialmente discursivos. O próprio Rosenfeld defende que a identidade constitucional funciona como a linguagem apta para que o “eu” e o “outro”, na comunidade política, possam buscar a almejada reconciliação entre identidade e diferença, e para que possam dialogar em defesa e promoção de seus próprios direitos e interesses. Por isso, um texto constitucional, sozinho, é incapaz de alterar as práticas constitucionais de uma comunidade e figura, normalmente, como uma tentativa de teorização e explicitação dos compromissos com o constitucionalismo que, em determinado momento, os constituintes originários interpretaram como aqueles que a comunidade política desejava assumir. É o uso, entretanto, da efetiva vivência constitucional social e colaborativa que expressa a configuração constitucional real de uma comunidade política.

Assim, por exemplo, a ideia de cultura, na sua acepção como unidade, hoje é lida pela identidade constitucional utilizando-se da premissa do constitucionalismo, como pluralismo, ou seja, a proteção dos diversos valores existentes na sociedade, considerando cada cultura importante para a formação do Estado brasileiro. Igualmente, a identidade constitucional brasileira, formada no contexto de redemocratização do país, com a Constituição cidadã de 1988, baseia-se na pluriétnicidade. É o que se constata no art. 215, em que se deixa claro a proteção dos valores culturais afro-brasileiros.

Portanto, o I Plano faculta interpretar esse dispositivo e vários outros presentes na Constituição, possibilitando uma releitura dos mesmos para que alcance e inclua os povos tradicionais de matriz africana no campo de aplicação dessa norma, pois, reconhece os territórios e práticas tradicionais de matriz africana como dignas de proteção, salvaguardando os valores culturais afro-brasileiros, incluindo, a sua proteção como patrimônio cultural.

Além do que, a situação de subalternidade que esses povos vivenciam reclama do Estado políticas de distribuição de renda, haja vista que a maioria do segmento populacional que os constituem vive em condição de extrema pobreza, fato que torna a distribuição de alimentos uma medida emergencial. Deste modo, a reconstrução parcial e específica da identidade constitucional, possibilitando a inclusão dos povos de matriz africana como sujeitos constitucionais, faz-se necessária vez que, diante dessas inúmeras demandas, somente uma proteção constitucional negativa que possibilita a liberdade religiosa não consegue solucionar os reais problemas que os atingem. Tais povos necessitam de políticas de ação afirmativa para se tornarem sujeitos concretos de direitos, tanto individual quanto coletivamente, para que a eles seja reconhecida verdadeira a condição de cidadãos.

Portanto, a interpretação discursiva do I Plano mostra-se como um passo importante para a inclusão desses povos, mesmo sendo o caminho longo e os obstáculos postos significativos. A adoção de

políticas de combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação é condição básica para que as injustiças sejam proscritas e o país possa enfim galgar o caminho de uma verdadeira ordem democrática na qual o princípio da igualdade seja lido como direito à diferença.

Referências

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 5 fev. 2014.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015**. Brasília, DF, 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-186nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matrizafricana.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2014.

DUARTE, Evandro Piza C. **Do medo da diferença à liberdade a partir da igualdade**: identidade racial e políticas de ação afirmativa no ensino superior. 2011. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

DWORKIN, Ronald. Integridade no direito. In: DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 271-331.

FERREIRA, Carla. A minha maior e melhor herança. **Blogueiras Negras**, 18 out. 2013. Religião, p. 1. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/10/18/maior-melhor-heranca/>>. Acesso em: 5 fev. 2014.

ENCICLOPEDIA EINAUDI. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984. v. 12.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Casa das Áfricas; Palas Athena, 2008.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. Prefácio. In: LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Casa das Áfricas; Palas Athena, 2008.

PRUDÊNCIO, Silvany. **Silvany Prudêncio: entrevista** [jul. 2013]. Entrevistadora: Andréa Guimarães. Brasília, 1993. Entrevista concedida a Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação na UnB em 2 jul. 2013.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROSENFELD, Michel (Ed.). **Constitutionalism, identity, difference and legitimacy: theoretical perspectives**. Durham; London: Duke University Press, 1994.

ROSENFELD, Michel. **Just interpretations: law between ethics and politics**. Los Angeles: University of California Press, 1998.

SEMINÁRIO TERRITÓRIOS DAS MATRIZ AFRICANA NO BRASIL. **Povos tradicionais de terreiro**. Brasília, 14-15 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 5 fev. 2014.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

VALDINA, Makota. **Povos tradicionais de matriz Africana**. Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, Brasília, 2013. Texto apresentado na abertura da Plenária Nacional

dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR.

UNESCO. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”. Paris: Unesco, 1986.

SECULARISMO, COLONIALIDADE E RACISMO EPISTÊMICO

César Augusto Baldi

Segundo Boaventura de Sousa Santos, a tensão entre secular e religioso ou entre sagrado e profano é a dimensão mais complexa da justiça social, porque a modernidade ocidental que transferiu o religioso para o âmbito do espaço privado, legitimou, por outro lado, opressões coloniais com matizes religiosas. Mesmo os direitos humanos, na sua versão hegemônica, não podem esconder as raízes não seculares de sua fundamentação. Segundo ele, disso decorreu que o “espaço privado” foi sempre infenso à “civildade” e à discussão dos direitos humanos, porque a “estabilização da religião foi o correlato da estabilização, por via da religião, das opressões e dos medos do espaço privado.” (SANTOS, 2007, p. 331). Para tanto, não seria outro o motivo pelo qual a violência doméstica não teria sido vista como violação de direitos humanos. A politização do espaço privado, por meio das lutas feministas, trans e *queer*, revela, contudo, as invisibilidades de sofrimentos.

A relação entre justiça de gênero, religião e direito, contudo, merece ser explorada com maior profundidade, pois como recorda Kapur (2007, p. 6), “o problema de uma posição secular formal é que nunca atua com o domínio religioso”¹ e não aborda as formas como a religião “medeia o acesso aos direitos das mulheres, nem como se define como parte integral de sua vida diária”, em especial na Ásia meridional. Uma tensão que parece levar os reclamos de igualdade das mulheres em oposição à identidade religiosa ou demandas por liberdade de religião. A prática hegemônica dos direitos humanos,

¹ As citações diretas de todos os textos em língua estrangeira, neste artigo, são de livre tradução do autor.

segundo Santos (2007) se baseia: a) numa secularização acrítica e a-histórica, como se fosse um processo consumado; b) no fato de não questionar as raízes cristãs das concepções de dignidade humana fundantes dos direitos humanos. O termo “secularismo”, contudo, necessita ser questionado mais profundamente.

CONTRA NARRATIVAS DO SECULARISMO: SAYYID E A POLÍTICA DO SECULARISMO

O secularismo tem sido visto como um processo de progressiva “privatização” de determinadas questões – família, religião – delimitando-se um espaço público e cívico. Neste, a religião não estava incluída, porque o seu destino é o “espaço privado”.

Salman Sayyid salienta três benefícios que são associados ao secularismo. Os benefícios epistemológicos, porque “sem secularismo não há progresso científico”; cívicos, porque necessário para assegurar a paz e a harmonia social; democráticos, porque a “eliminação de Deus permite que o espaço do poder seja esvaziado” e, portanto, a “soberania popular parecia excluir qualquer lugar para ideia de soberania de Deus.” (SAYYID, 2009, p. 275). Se é verdade que tais pontos já são difíceis de serem assumidos numa genealogia do Islã, discussão central do autor, que seria de pensar o caso do Brasil? (SAYYID, 2009).

No campo epistemológico a ausência de uma “igreja” organizada para as religiões afro e indígenas torna difícil a demarcação entre “autoridade de religião” e de ciência, ainda mais quando nas religiões afro não existem “ministros”, “sacerdotes” ou autoridades hierárquicas no mesmo sentido de Igrejas; se é possível no cristianismo sustentar eventual competição entre divino e humano, no caso das religiões afro há uma “postura inclusiva, aberta, agregadora”, porque “todos temos orixá, todos temos ‘santo’ protetor” e, portanto, todo ser humano, de qualquer lugar do mundo, pode “ingressar ritualmente na estirpe africana” (SEGATO, 2007a, p. 168);

se é verdade que as religiões monoteístas podem ser classificadas como “de superioridade moral” e “monopólio de vias de acesso ao bem”, as religiões afro-brasileiras podem ser consideradas “religiões trágicas”, que “exibem e permitem comentar as características trágicas e indecidíveis do destino humano, sem aspirar a uma retificação.” (SEGATO, 2007a, p. 164).

No campo cívico, não há nada similar a guerras religiosas como as ocorrentes entre Reforma e Contra-Reforma no caso de religiões afro e indígenas, antes pelo contrário, se no primeiro caso se dá um conflito intrainperial, no segundo, o caso é de colonização e tentativa de submissão; com a Constituição de 1824 estabelecendo a religião católica como oficial e não permitindo exteriorização de outros cultos, as religiões afro se estabelecem no âmbito doméstico, com a criação de “casas de santo”, alterando a arquitetura em relação às práticas de matriz africana (RISÉRIO, 2012); o processo de “sincretismo” pode ser percebido mais como uma forte presença africana a ‘colonizar’ o espaço cultural branco, do que uma des-africanização; há uma falsa suposição de que a “religião é mais perigosa por sua habilidade de incitar hostilidade” (SAYYID, 2009, p. 196), algo que ignora as tragédias causadas pelo nazismo e estalinismo, que sequer tinham base religiosa.

No campo democrático, o argumento ignora múltiplas formas de “soberania popular que podem ser exercidas” e, mais que isso, a inclusividade das religiões afros. Ademais, para Sayyid, a essência religiosa é constantemente considerada “pré-moderna”. É o caso frequente da discussão sobre sacrifício de animais. Nas tradições religiosas de origem afro que vieram ao Brasil, a força vital é essencialmente dinâmica. Sendo o sangue o elemento que circula em todos os seres vivos de sistema vascular, a imolação corresponde “à entrega deste princípio fundamental para as divindades, para que toda a comunidade se fortaleça no seu caráter articulado e dinâmico”, fortalecendo as divindades que dele se alimentam, numa lógica em que “nada pode ser desperdiçado” e que “apenas o que

não pode ser consumido pela comunidade” é descartado. (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p. 67).

Não é demais recordar que algumas leis estaduais, no Brasil, exigiam exame de sanidade mental e prova de idoneidade moral para celebração dos cultos afros (WEINGARTNER NETO, 2007) e mesmo, durante muito tempo, o registro dos terreiros junto às delegacias de polícia e alvarás para a realização de cerimônias. Não é por outro motivo que, também nesse contexto, o “secularismo, ao estabelecer a fronteira entre religioso e político”, também se transforma em meio de “vigiar a fronteira entre pré-moderno e moderno, entre ocidental e não ocidental.” (SAYYID, 2009, p. 199).

OUTRA GENEALOGIA: MALDONADO-TORRES E O PÓS-SECULAR

Maldonado-Torres (2008, p. 360-362) demonstra os acordos provisórios, as rearticulações entre os dois polos e, mesmo as reformulações, que mantêm inquestionada a hegemonia “epistêmica ocidental”. O secularismo foi-se transformando “na religião do mundo moderno”. A etimologia – “viver no século” – como “chamada para deixar o passado para trás e conformar novos padrões de significado e racionalidade” é uma referência temporal útil para articular a “transição de um mundo pré-moderno (metafísico e religioso) do feudalismo e aristocracia para um mundo moderno de capitalismo e burguesia” e, portanto, a “legitimação de critérios de modernidade, civilidade e racionalidade”, baseados no progresso e desenvolvimento, que se tornam “o presente da Europa e o futuro de todos os demais.” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 366-369).

Necessária uma crítica que desafie “a concepção de espaço e tempo sobre a qual repousa”. O cristianismo, na primeira modernidade (a ibérica), não é apenas uma religião, mas uma “narrativa organizada que definiu propósitos imperiais e que moldou, de diversas formas, as instituições e subjetividades dos povos colonizados”. Esta primeira

modernidade, baseada na religião, daria lugar à segunda (francesa/inglesa/holandesa), fundada na noção de civilidade (e seu racismo correlato), de tal forma que o discurso secularista se torna necessário para manter os grupos populares sob controle, por meio de uma clara distinção de espaço cívico e público ou privado, de forma a legitimar a colonização: os “outros coloniais eram concebidos como primitivos vivendo em estágios onde a religião e a tradição dominavam os costumes e formas de vida”, uma forma de os manter subjugados sob os “auspícios de razão e civilização.” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 365).

O confronto Europa cristã/Europa moderna secular é “um evento intrainperial”: a oposição à religião não se dá porque esta é imperial, mas sim porque não é suficientemente imperial. O espaço público vai-se “purificando” de tudo que é não-nacional, não-civilizado, convertendo-se em espaço central, “sagrado”, ao passo que, no espaço privado, estão “os colonizados e as subjetividades racializadas”. A religião se torna a forma mais eficiente de subalternização de conhecimentos e de povos, simultânea à articulação hierárquica entre o cristianismo e as outras religiões: a religião cristã é mais moderna e completa, o Islã é uma religião violenta, o budismo é místico etc.

Parece, contudo, que o intento de Maldonado-Torres está muito envolvido na discussão intrainperial e não na discussão colonial, uma vez que: a) não dá atenção aos processos internos nas colônias, em especial nos países de colonização ibérica, de “primeira modernidade”, com predominância do catolicismo e desprestígio das demais crenças; b) não verifica como existem muito mais continuidades que rupturas entre os processos coloniais e os processos de independência; c) pressupõe um paradigma organicista de totalidade social, como sendo “homogênea”, de tal forma que a “parte colonizada não estava, no fundo, incluída na totalidade” (QUIJANO, 1992, p. 446); d) necessita reconhecer a forte presença africana e não somente da diáspora, mas também a escravidão e formas de permanências das religiões que chegaram à América; e) ignora que

as relações de dominação originadas na experiência colonial estão envolvidas em relações de poder e formas de exploração do trabalho (QUIJANO, 2000, p. 360); f) necessita trabalhar a mestiçagem dentro do processo colonial, como “cancelamento da memória do não branco por via da força” e, pois, que deve ser reinventada como “carta de navegação, a contracorrente”, como “bússola que aponta para o Sul.” (SEGATO, 2015, p. 223-224).

A injustiça cognitiva, portanto, pode ser reconhecida como a outra face do processo de secularização, mantendo-se as fronteiras moderno/não-moderno, ocidental/não-ocidental. No campo religioso, a gramática “imperial” das duas modernidades mantém pontos de contato, e o religioso só existe em função do seu “outro”, o secular (e em posição subalterna), porque ele se torna o equivalente do fanatismo e da irracionalidade.

JOAN SCOTT E O SEXULARISMO

Joan Scott (SCOTT, 2009) destaca que, no processo de secularização, as mulheres, “personificação do sexo”, foram associadas à religião e crenças religiosas: a religiosidade feminina era vista como uma força que ameaçava a racionalidade que constituía a política, relegada ao espaço privado (o público é, pois, o “espaço da racionalidade”); e os poderes coloniais, muitas vezes, justificaram suas conquistas em termos de tratamento da mulher como índice de “civilização”.

A questão se volta mais complexa por dois motivos distintos.

Primeiro, porque até o início da Revolução Francesa e, pois, da discussão relativamente ao papel subordinado da mulher, inexistia a distinção entre dois sexos. O modelo científico dominante era do sexo único e, pois, a mulher era um homem invertido e inferior: invertido, porque seus órgãos genitais eram os mesmos do homem, só que voltados para dentro; inferior, porque faltava à mulher a força e a intensidade do calor vital. Serão, portanto, os revolucionários

franceses que precisarão justificar a desigualdade em outros termos: a mulher passa a ser mentalmente inferior e, pois, imperfeita, também do ponto de vista biológico. Cada sexo, portanto, tem suas propriedades e qualidades não somente específicas, mas “naturais”; do contrário, são anormais e desviantes.

Segundo, porque, juntamente com a questão do gênero, também a da raça foi colocada no âmbito privado, em categorias coloniais. Não à toa, os africanos e os escravos eram retratados por seus excessos (tanto nádegas quanto órgãos sexuais), como forma, simultaneamente, de animalizar seus corpos e vinculá-los à barbárie, à natureza e, assim, nunca à cultura e à civilização, mas, ao mesmo tempo, como hipersexualização, numa época de muitos tabus sexuais. É nesse contexto que também pode ser lida a afirmação de Fanon (2008, p. 26): “O negro não é um homem”, por um lado, mostrando que a articulação “contemporânea do humano está tão plenamente racializada que nenhum homem negro pode ser qualificado como humano” (BUTLER, 2010, p. 29); por outro, criticando a masculinidade, uma vez que a figura do negro é feminizada, o que sugere “que tanto a masculinidade quanto o privilégio racial reforçam a noção do humano.” (BUTLER, 2010, p. 29).

A imagem, muito difundida, do casal ideal brasileiro – homem branco e mulher mulata – é mais uma forma de associar masculinidade/raça branca e a construção da nação como produtos de relações heterossexuais (MISKOLCI, 2007). Interessante observar a ausência da discussão sobre a ama negra, a dualidade, pois, entre maternidade de fato e de direito, algo que já aparece nas religiões afro, nos mitos de Iemanjá e Oxum, dando conta da “autêntica vocação materna de Oxum”, a verdadeira mãe, que “cria, que se ocupa, que se preocupa pela necessidade dos outros”, diferente da maternidade “puramente formal, burocrática, institucional, de Iemanjá”, questionando-se, assim, os temas de raça e gênero. (SEGATO, 2007a, p. 160). Daí porque Rita Segato defenda que tais tradições são “um importante nicho de preservação e criatividade cultural”, inscrevendo um “códice africano monumental que contém a experiência e as estratégias

étnicas acumuladas dos afro-brasileiros como parte de uma nação”, um verdadeiro registro da “percepção deste cenário nacional e de seu próprio lugar.” (SEGATO, 2007b, p. 117-118).

Da mesma forma, a penalização da sodomia, na legislação indiana, recentemente afastada pelo Tribunal Superior de Délhi, era “uma lei com especificidade cultural, surgida na Inglaterra vitoriana e transportada às colônias por meio do mecanismo do Império”, mas que buscava “reforçar a visão de que indianos e súditos coloniais eram sexualmente perversos e incivilizados e, portanto, não merecedores de liberdade.” (KAPUR, 2011, p. 5). Em suma, a sexualização da raça é a outra cara da racialização do sexo.

Necessário, contudo, recordar que raça não é uma “realidade biológica nem uma categoria sociológica”, mas uma “leitura historicamente informada de uma multiplicidade de signos, em parte biológicos, em parte arraigados nos sujeitos em paisagens atravessados por uma história.” (SEGATO, 2015, p. 231).

Por tais motivos, segundo Joan Scott (2009, p. 6), “não é claro que o secularismo é uma explicação histórica suficiente para as alegadas mais abertas e flexíveis relações entre os sexos.”

Rita Segato destacará que os cultos afro-brasileiros liberam as categorias de “etnia, de parentesco, de personalidade, de gênero e de sexualidade das determinações” vinculadas na ideologia dominante da sociedade brasileira, especialmente nos seguintes pontos (SEGATO, 2015, p. 169-170): ao atribuir “santos-homem” e “santos-mulher” indistintamente a homens e mulheres como tipo de personalidade; no tratamento dado, nos mitos, aos papéis masculinos e femininos dos orixás, com presença, inclusive, de divindade andrógina; na visão crítica dos membros sobre os direitos resultantes da “maternidade de sangue ou biogenética”; no caráter andrógino, indiferenciado, do “papel social (não ritual) dos sacerdotes, pais e mães de santo”; na relevância dada a “formas de parentesco fictício, com preeminência da família fictícia, de culto, sobre o “parentesco originário”, dando ensejo a uma “concepção não

racista e não essencialista do étnico, passando brancos e negros a ter igual acesso a bens e saberes da tradição africana”.

De fato, tais considerações dão conta de toda uma “história de separação que começa com a venda de filhos arrancados de suas mães durante a escravidão”, tendo continuidade com as migrações internas, desmembramento familiar e reagrupamento em redes solidárias substitutivas (SEGATO, 2015, p. 170), o que implica, também, uma formação comunitária distinta das religiões de matriz cristã, mostrando, ao mesmo tempo, como as concepções de secularismo – como separação de Estado e Igreja – não levam em conta as especificidades das religiões afro-brasileiras. Da mesma forma, as intolerâncias atuais, por parte de grupos evangélicos, podem ser relidas numa chave de novas formas de colonialismo.

Trata-se, ao fim, de um processo de “descolonização epistêmica”, de pluralização de “modos de pensamento”, reconhecendo que “culturas e religiões são repositórios de conhecimentos e fontes de teoria”, sendo necessário “reconhecer e captar recursos epistêmicos de filosofias não-europeias.” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 381). Neste sentido, as observações sobre religiões afro-brasileiras e indígenas como “atrasadas”, “não modernas” ou mesmo “satânicas” implicam um verdadeiro “racismo epistêmico”.

Segundo Grosfoguel (2011, p. 343),

[...] o racismo epistêmico é a forma fundacional e a versão mais antiga do racismo enquanto a inferioridade dos ‘não ocidentais’ como seres inferiores aos humanos (não humanos ou sub-humanos) se define com base em sua proximidade com a animalidade e o último com base na inteligência inferior e, por consequência, por falta de racionalidade.

Este entendimento pode ajudar a ressignificar a denominada “intolerância religiosa” como, de fato, “racismo epistêmico”, devendo ser lido em nova chave a previsão da Lei nº 7.716/1989 (BRASIL, 1989), bem como a previsão de utilização da ação civil pública,

sem prejuízo da ação popular, nos casos de responsabilidade por danos morais e patrimoniais causados à “honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos” (inciso VII do art. 1º da Lei nº 7.347/85, na redação dada pela Lei nº 12.966/2014). Recorde-se que se, efetivamente, é difícil a utilização da legislação antirracista, não se encontra justificativa plausível, exceto o racismo institucional, à não utilização da previsão de proteção à honra e dignidade. O conceito de “racismo epistêmico” dá novas margens para defesa das religiões afro-brasileiras, bem como de outras comunidades e povos tradicionais, elencados no Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007).

Disto tudo resulta, para Maldonado-Torres, que as descontinuidades entre a primeira e a segunda modernidades são menores que as afirmadas, no sentido de que “religião é um conceito moderno que nunca pode subsistir sem seu oposto, o secularismo moderno” e que, portanto, “o que muitas vezes é referido como religião pode ser colonizado a si mesmo como secularismo.” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 383). A título de provocação: se é correta a premissa de que o “uso de símbolos religiosos não fere o princípio da laicidade do Estado”, e, com base nisto, o Conselho Nacional de Justiça entendeu que os crucifixos afixados nas salas de tribunais não interferiam na independência do Poder Judiciário porque eram “símbolos da cultura brasileira” (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2007), isto significaria a possibilidade de incluir, junto ao crucifixo, a imagem de Xangô, orixá da justiça, e também representativo da cultura brasileira, na famosa versão hegemônica tripartite de uma formação europeia, indígena e negra? Se o relevante, por sua vez, é o argumento cultural, o que dizer das estátuas de Têmis: a deusa seria grega ou brasileira?

REPENSAR O SECULARISMO POLÍTICO

Daí porque Mahmood (2006) e Asad (2008) assentem a “normatividade” do secularismo: ele não se destina tanto à separação

entre Estado e religião, nem em garantir a liberdade religiosa, mas na forma de subjetividade que a cultura secular autoriza, as formas religiosas que resgata, e a forma peculiar de história e tradição histórica que receita. A dimensão religiosa não é indiferente ao Estado, pois é ele quem determina, pela visão secular, “como” e “quando” a afiliação religiosa pode e deve ser expressa na vida pública (daí a questão do véu, das festividades religiosas, das datas da Pátria etc.).

As inter-relações entre público e privado, e, assim, entre secular e profano são, pois, muitos mais complexas (MAHMOOD; HIRSCHKIND, 2002, p. 351): somente certas expressões de “fé pessoal” – e não outras – são toleradas nas sociedades liberais e, assim, o que é “relegado para a esfera do pessoal é ainda uma decisão pública”, devendo-se questionar a ideia de que se os islâmicos recolhessem sua fé para o espaço privado seu comportamento se tornaria aceitável para as sensibilidades seculares.

Não à toa, Saba Mahmood salienta, que na decisão “*Lautsi vs Italy*”, de 2011, a Corte Europeia de Direitos Humanos ressalte que:

[...] na realidade social presente, o crucifixo não deveria ser visto somente como um símbolo de desenvolvimento histórico e social, e, assim, como identidade de nosso povo, mas como um símbolo de um sistema de valores: liberdade, igualdade, dignidade humana e tolerância religiosa, e de acordo, também, com a natureza secular do estado. (MAHMOOD, 2016, p. 7).

Desta forma, o cristianismo não somente torna o secularismo possível, como também é a única religião capaz de “transcender sua própria historicidade”, apresentando-se como um “modelo universal de governança secular.” (MAHMOOD, 2016, p. 8).

A adoção da educação secular compulsória para crianças² entre seis e treze anos de idade, na França, em 1882, como forma de “cultivar futuros cidadãos que poderiam tomar parte na formação da opinião pública responsável”, ocorre simultaneamente ao processo de extensão do processo colonial (Tunísia em 1881, Marrocos em 1907 etc.), ao estatuto de *laïcité* (1905) e do Crémieux Décrée de 1870, pelo qual se reconheceu o *status* de cidadão integral às minorias judaicas, negando-o às islâmicas (ASAD, 2009). A educação, no Brasil, também não pode ser vista, em relação às populações afros e indígenas senão como processo colonial de educação “cidadã” para a “civildade”, como processo de branqueamento e de desconsideração dos demais conhecimentos.

Como vem destacando Saba Mahmood, o direito à liberdade religiosa não pode ser visto somente como um “instrumento legal que protege a ‘santidade’ da crença religiosa”, mas também uma “tecnologia de governança moderna”, que assegura o direito soberano do Estado de “regular todos os domínios da vida social, uma parte necessária das quais é justamente a religião”. Daí a autora afirmar que se trata de um “secularismo político”, não significando somente “o princípio da neutralidade estatal em relação à religião, mas a prerrogativa soberana do estado regular a vida religiosa através de uma variedade de práticas disciplinares que são tanto políticas quanto éticas” (MAHMOOD, 2010, p. 293), de tal forma que o Estado faz “substantivos argumentos sobre o que é essencial ou não no domínio da crença religiosa” (MAHMOOD; DANCHIN, 2014, p. 129-159). O que parece à primeira vista uma “ofensa” à liberdade religiosa é, na verdade, uma antinomia interna à própria “arquitetura conceitual” do direito mesmo assegurado.

O conceito legal, desta forma, acaba por privilegiar as crenças, valores e práticas da tradição religiosa majoritária e, portanto, a

² Vale lembrar que, no Brasil, o ensino religioso, no liminar entre a confessionalidade, a não-confessionalidade e a interconfessionalidade acha-se em pauta com a Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439, ajuizada pela então Procuradora-Geral da República, Deborah Duprat. Posição divergente em face do tema é exposta por Weingartner Neto (2009).

intolerância religiosa não pode ser vista somente como um “produto de valores sociais, religiosos e culturais”, mas é parte de uma “operação do moderno poder secular em gerar novas formas de preconceitos religiosos e de realçar outros antigos.” (MAHMOOD; DANCHIN, 2014, p. 130). No caso das Américas, tal regulação estatal acaba por ser um duplo da colonialidade jurídica tradicional, acrescentando, portanto, uma nova “camada” colonial, em relação aos tradicionais preconceitos para com as religiões afro-brasileiras e indígenas. Neste sentido, pois, a denominada “intolerância religiosa” é, não somente um “racismo epistêmico”, mas também o duplo da “governança estatal” da religião.

Retornando ao exemplo anterior, de Têmis ou Xangô dentro dos tribunais, juntamente com a discussão dos crucifixos, seria de se perguntar se: a copresença dos dois símbolos poderia ser vista como uma violação ao princípio da laicidade ou, de fato, uma forma de descolonizar a regulação estatal?; é possível pensar novas formas de laicidade ou secularismo que resultassem em multiplicidade de manifestações religiosas no espaço público, rompendo-se, assim, com a colonização da religião dentro do espaço privado; a hipótese poderia ser considerada uma concepção não colonial das representações religiosas, dentro de uma matriz latino-americana de forte presença de herança africana, sem a necessária preeminência da religião cristã, em suas variantes? Ou como afirma Augusto São Bernardo: “será que o machado de Xangô pode ser um símbolo de uma outra cosmovisão de uma grande parte da população brasileira” e uma poderosa “ferramenta para o debate da identidade e da diferença, da ética e do direito”, tencionando os “pressupostos que orientam os valores e os critérios para aplicação da justiça no Brasil” e mesmo para o entendimento do secularismo no país? (SÃO BERNARDO, 2006, p. 68).

Em suma, o processo de secularização implicou o desprezo pelos conhecimentos tanto da mulher, quanto da religião, “apagando” marcas de um racismo epistêmico; não há vinculação automática e imediata entre secularismo e direitos da mulher, nem mesmo direitos humanos: o privilégio da razão secular subordinou a

linguagem religiosa; o espaço público foi construído como o âmbito da racionalidade, da civilização e da normalidade (inclusive sexual), e o espaço doméstico foi visto como incivilizado/bárbaro, irracional/religioso e anormal; a decisão sobre o que é público e privado e, portanto, religioso e profano é, fundamentalmente, “pública”, a partir de determinadas “normatividades”, que estabelecem o que é aceito, rejeitado ou tolerado; as religiões afro-brasileiras questionam não somente a centralidade dos símbolos cristãos, mas também as concepções hegemônicas de sexualidade, raça e parentesco, demonstrando, assim, que o tema do secularismo, na América Latina, tal como vem sendo tratado, ignora outras concepções tidas como irrelevantes ou inexistentes; em virtude dessas tensões nos campos de sexualidade e gênero, as religiões afro-brasileiras encontram-se em permanente conflito com as tradições evangélicas, havendo, quiçá, mais que um “racismo epistêmico”, uma nova tentativa de recolonização destas tradições. Colonialidade, sexismo e racismo, tantas vezes emaranhados, são o outro lado desse processo.

Referências

ASAD, Talal. **Reflections on secularism and the public sphere**. 2009. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/36116973/Talal-Asad-Reflections-on-Secularism-and-the-Public-Sphere>>. Acesso em: 30 jun. 2015.

ASAD, Talal. Secularism and Islam. In: SHAIKH, Nermeen. **The present as history: critical perspectives on global power**. New Delhi: Stanza, 2008.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Lei nº 7.716/1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 9 jan. 1989.

BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Madrid: Paidós, 2010.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Decisão tomada, por maioria, em 6 de junho de 2007. Disponível em: <http://www.cnj.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=3026&Itemid=167>. Acesso em: 30 jun. 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **Das Questões**, Brasília, n. 2, p. 62-74, fev./maio 2015. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/15644>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

GROSGOUEL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa**, Bogota, n. 14, p. 341-355, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

KAPUR, Ratna. Desafiando al sujeto liberal: ley y justicia de género en el Asia meridional. In: KAPUR, Ratna. **Justicia de género, ciudadanía y desarrollo**. Nova Deli: Mayol, 2007. Disponível em: <http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0356/Justicia_de_g%C3%A9nero.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

KAPUR, Ratna. Uma correção de visão. **Estado de Direito**, Porto Alegre, n. 29, p. 4-5, 2011.

MAHMOOD, Saba. Can secularism be other-wise? In: WARNER, Michel; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Calhoun.

Varieties of secularism in a secular age. Cambridge: Harvard University Press, 2010. p. 282-299.

MAHMOOD, Saba. **Religious difference in a secular age: a minority report.** Princeton: Princeton University Press, 2016.

MAHMOOD, Saba. Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of Islamic reformation. **Public Culture**, Durham, v. 18, n. 2, p. 323-347, spring 2006.

MAHMOOD, Saba; DANCHIN, Peter. Immunity or regulation?: antinomies of religious freedom. **South Atlantic Quarterly**, v. 113, n. 1, p. 129-159, winter 2014. Disponível em: <<http://saq.dukejournals.org/content/113/1.toc>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

MAHMOOD, Saba; HIRSCHKIND, Charles. Feminism, the Taliban and the politics of counterinsurgency. **Anthropological Quarterly**, v. 75, n. 2, p. 339-354, spring 2002. Disponível em: <<http://anthropology.berkeley.edu/sites/default/files/Hirschkind%20Feminism%20Taliban.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. (Coord.). **Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate.** Durham: Duke University, 2008. p. 360-380.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL, 16., 2007, Campinas. **Anais...** Campinas, SP: Associação de Leitura do Brasil, 2007. p. 1-19. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World System Research**, Riversidade, v. 6, n. 2, p. 342-

385, summer/fall, 2000. Disponível em: <<http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>>. Acesso em: 30 jun. 2015.

QUIJANO, Aníbal. 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BLACKBURN, Robin; BONILLA, Heraclio (Org.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores; Quito: FLACSO, 1992. p. 11-20.

RISÉRIO, Antônio. **A cidade no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais. **Cronos**, Natal, v. 8, n. 1, p. 23-40, jan./jun. 2007.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Identidade racial e direito à diferença**: Xangô e Thémis. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SAYYID, Salman. Contemporary politics of secularism. In: LEVEY, Geoffrey Brahm; MODOOD, Tariq. **Secularism, religion and multicultural citizenship**. Cambridge: Cambridge University, 2009.

SCOTT, Joan W. **Sexularism**. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2009. Disponível em: <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

SEGATO, Rita Laura. Cidadanía: ¿por qué no?: Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño. In: SEGATO, Rita Laura. **La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo, 2007a. p. 151-174.

SEGATO, Rita Laura. La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación. In: SEGATO, Rita Laura. **La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo, 2007b. p. 99-130.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. In: SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Lei geral das religiões segue a constituição**. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-out-05/lei-geral-religioes-acordo-principios-constitucionais>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade religiosa na constituição: fundamentalismo, pluralismo crenças, cultos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

O OXÊ E A BALANÇA: XANGÔ NA COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA DA JUSTIÇA¹

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino

Xangô² é o orixá da justiça: “[...] é viril e atrevido, violento e justiceiro. Castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores”, como disserta Verger (2012, p. 307). Assim o considera o povo-de-terreiro em geral, aqueles que partilham do *ethos* religioso afro-brasileiro. No entanto, se quisermos compreender essa sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2013), é preciso entrar no *ronkó*,^{3, 4} ouvir as histórias dos

¹ Devo agradecer a todos(as) os(as) interlocutores(as) do trabalho de campo, sem os(as) quais esta reflexão não seria possível e, entre eles(as), especialmente a Ubaldino Teixeira Bomfim, Tata Loango, que calçou meus Nkissi e me ensinou a pisar, descalço, nas terras de Angola em solo brasileiro.

² A adoção da cosmologia nagô-iorubá, neste ensaio, deve-se não à desconsideração das demais nações presentes na conformação do candomblé brasileiro, mas à maior disponibilidade de literatura acadêmica, mormente etnográfica, sobre aquela vertente, bem como à relativa popularização de seu panteão, ao qual pertence o orixá Xangô. Em nenhum momento olvidamos, todavia, a diversidade de divindades que figuram a justiça no espectro religioso afro-brasileiro.

³ Os termos em itálico, no presente texto, indicam expressões de origem estrangeira, sobretudo do iorubá e de idiomas do tronco linguístico banto, como o kimbundo e o kikongo, correntes em muitas comunidades de terreiro. A despeito de seu uso fundamentalmente litúrgico, essas “línguas” (assim consideradas pelo povo-de-santo) ganham também fluência cotidiana e mesmo certa circularidade cultural entre outros grupos sociais, extrapolando as fronteiras do culto. Constituem, assim, importantes signos diacríticos nas interações entre as chamadas “nações” de candomblé e entre elas e as demais tradições de matriz africana no Brasil, como o tambor de mina, o batuque, o xangô, a jurema, a umbanda, a encantaria, etc. (CASTRO, 1981). Por sua vez, os termos entre aspas, embora em português, correspondem a categorias nativas acionadas pelo povo-de-terreiro.

⁴ Cômodo existente nas comunidades de terreiro, por vezes chamado “camarinha”, onde os iniciandos cumprem períodos de resguardo e obrigação ritual (diz-se, onde ficam “recolhidos”), sendo, portanto, considerado uma espécie de “quarto do segredo”.

antigos e preparar o olhar para, na meia-luz do quarto-de-santo, distinguir alguns elementos da iconografia e da mitologia do tão querido quanto temido dono do fogo, do raio e do duplo machado:

Xangô foi o quarto *alafin* de *Oió*, conforme assegura a maioria dos pesquisadores da história africana. [...] Desde sua fundação, no século XII, *Oió* caracterizou-se como uma das várias cidades-estado *iorubás* [...] No caso de *Oió*, o poder do *alafin*, o soberano, estava submetido a um conselho de estado, os *oió mesi* [...] O apogeu de *Oió* vai se dar no século XV [...] *Xangô*, negando pagar tributo ao regente de *Owu*, entra em conflito com este *obá*, derrotando-o e iniciando um período de guerras, quando reafirma sua autoridade e expande o domínio de *Oió* com lutas e alianças [...] Notabiliza-se por suas expedições como guerreiro e seu prestígio está ligado também, aos poderes mágicos a ele atribuídos, como cuspir fogo e dominar os raios. (BARROS, 2009, p. 39-46).

Eis um apanhado geral de *Xangô* como personagem histórico. Esse, porém, não deverá ser nosso roteiro. Muitos autores se detiveram sobre a tradição oral e as fontes escritas disponíveis, buscando recompor com fidedignidade aproximativa os passos do *Alafin*, general-soberano dos *iorubás*, na região do Golfo da Guiné. A história dos fatos e dos eventos, no entanto, só poderá nos servir na medida em que fornece referenciais simbólicos para uma reinvenção mítica da figura de *Xangô* entre os povos da diáspora. Interessa-nos, para a finalidade de uma iconografia da justiça na tradição religiosa afro-brasileira, não exatamente o *Xangô* histórico, mas seu decalque semiótico, que é o fator efetivamente operando e

orientador do imaginário jurídico no Novo Mundo: a cosmopolítica⁵ afro-brasileira (ANJOS, 2006). Trocando em miúdos, como se conta a lei (OST, 2004), o direito, a justiça, nos meandros do Atlântico Negro?

Algumas das questões mais angustiantes na reflexão jus-filosófica contemporânea recebem, também, e em sua gramática própria, atenção da filosofia tradicional de matriz africana albergada e enriquecida nas comunidades de terreiro, o que permite um esboço de “hermenêutica diatópica” (SANTOS, 2006). Os temas do estatuto da materialidade, da produção da verdade, da diferença com igualdade e do fundamento da autoridade estão presentes em cada *itán*, em cada mito, em cada “passagem da vida dos santos”,⁶ consistindo, portanto, em preocupações isomórficas de ambas as tradições. Essa insistência no problema da justiça, tornada ainda mais evidente a partir de sua reelaboração no contexto de opressão da escravidão é um dos motivos para a popularidade incontestada do rei de *Oió* no Brasil. O deus mobiliza sentidos vários, os quais se encarnam em práticas sociais de disputa, afirmação e contestação de juridicidades. Não por acaso este orixá

[...] é sempre invocado por aqueles que se consideram injustiçados ou ameaçados pelos poderosos, daí, talvez, a importância do culto a *Xangô*, difundido nacionalmente no Brasil. Talvez seja o *orixá* mais solicitado pelas comunidades-terreiro, pelas agressões, historicamente conhecidas, aos templos e por aqueles, seus integrantes, tão carentes de justiça

⁵ “Há muitas definições, mas eu prefiro aquela de Isabelle Stengers. Ou seja, a de que a ‘política’ são os humanos, e que o ‘cosmos’ são as coisas: nenhum dos dois sozinho é o bastante. A palavra ‘cosmopolítica’ é uma palavra que permite dizer que se fizermos a política apenas entre humanos, vamos acabar nos fechando em uma esfera exígua demais, feita de interesses de boa vontade. Se tivermos apenas cosmos, iremos nos encerrar sozinhos na velha idéia dos naturalistas, que definem a priori um mundo comum que os outros devem compartilhar. [...] O cosmos não é mononaturalizado, ele é a expressão de uma política.” (LATOUR, 2004, 406).

⁶ De acordo com Segato (1995), é como se chamam os mitos dos orixás na religião Xangô em Pernambuco.

em um país considerado injusto até pelos seus dirigentes. (BARROS, 2009, p. 148).

Xangô é um rei, contudo, um rei dos oprimidos, dos injustiçados. Note-se que, nesse sentido, o papel desempenhado por esta divindade na mitologia da diáspora não é unicamente uma continuidade africana, mas uma inversão simbólica que torna a figura do rei operativa num novo contexto político-social. Mesmo que alguma referência nesse sentido pudesse já existir no substrato original do culto de Xangô,⁷ ele é revisitado na América para enfatizar algumas facetas de sua personalidade a partir da nova concepção de justiça forjada na experiência da dominação colonial. Xangô (res) surge como o signo condensador de uma noção descolonial de justiça (HOSHINO, 2014).

Está em curso uma realização das relações entre essas diferentes concepções de mundo e as suas repercussões no direito e na justiça [...] Diferentes formas de opressão ou de dominação geram formas de resistência, de mobilização, de subjetividade e de identidade coletivas também distintas, que invocam noções de justiça diferentes. (SANTOS, 2003, p. 60-61)

Os africanos oprimidos, portanto, e seus descendentes, enquanto sujeitos coletivos, mística e politicamente organizados em comunidades de vida e de valores (os *ebgé*, os terreiros, “roças”, “casas de santo”, sob suas variadas denominações) responderam ao jugo não apenas fisicamente (nas inúmeras revoltas negras, ainda pouco estudadas pela historiografia oficial), mas simbolicamente, pela fundação de uma poderosa teologia do (anti)cativeiro e da libertação. Ao falarmos em teologia, não excluimos seu conteúdo de crítica social, antes enfatizamos “[...] um horizonte capaz de nos fazer

⁷ Afirmam Prandi e Vallado (2010, p. 155) que Xangô Baru é, na verdade, um dos poucos avatares sob o qual, em seus primórdios, o deus “[...] surge como um rei humilde e solidário com a causa de seu povo”.

contemplar a dimensão de fé e de teologia de toda práxis libertadora” (BOFF, 1980, p. 77).

Entretanto, a mística dos escravos e dos oprimidos não se baseia em esperanças de salvação individual, mas em fazer reverter a intervenção divina, a força cósmica, em favor da redenção do grupo. (SODRÉ, 1988, p. 98).

A forma como a sensibilidade jurídica afro-brasileira confeccionou uma axiologia própria (valorizando, por exemplo, os aspectos de reprodução da vida, de luta pela liberdade e de continuidade da tradição coletivamente) encontrou no discurso mitológico e ritual sua estrutura-modelo. Trata-se daquilo que Sansi (2009), emprestando de M. Salins a categoria de “estrutura da conjuntura”, entende como o sentido de historicidade por detrás do que, superficial e bastante controvertidamente, se chamou “sincretismo”.⁸ Preferimos falar num estilo afro-brasileiro particular de apropriação, inovação, comunicação e objetificação:

Por isso, o sincretismo não é outra coisa senão história. [...] Além disso, ver o sincretismo como um problema estranho, que acontece apenas em casos peculiares, como as religiões afro-americanas, não deixa espaço para reconhecer que o tipo de práticas percebidas como sincréticas responde a um padrão da apropriação cultural, da ‘estrutura da conjuntura’, que é absolutamente comum em qualquer lugar ou tempo histórico. [...] Neste caso, a função dos antropólogos seria reconhecer a historicidade dessas revelações, ver como são, efectivamente, objectivações de categorias sem precedentes: ver como, ao querer reproduzir os valores tradicionais do candomblé, este se transforma,

⁸ O problema do chamado “sincretismo” nas religiões afro-brasileiras não é novo e, por sua complexidade, extrapola o escopo deste trabalho. Todavia, para uma revisitação desse tipo de hibridização cultural, sugerimos Ferreti (1995).

incorporando a história do seu país e da sua gente.
(SANSI, 2009, p. 154-155)

Dialogando com Sansi, diríamos que não é só por meio do “dom” ou da “relação” que a história ingressa no mito, atualizando a tradição,⁹ mas também nos processos de tradução – inclusive de mitos (*itan*), cânticos (*orin*), poemas louvatórios (*oriki*) – que são, também, índice de uma interação cultural generativa (e não degenerativa, como já se imaginou), um modo local e disputado de falar sobre o mundo, um “sotaque”,¹⁰ na sintomática expressão utilizada pelo povo-de-santo.

E nesse sotaque (uma gramática tensionada de tradução de tradições) é que Xangô passa de uma costa a outra, condensando simultaneamente as funções de magistrado/juiz e de rei-fonte de justiça:¹¹

Como obá, Xangô também era o mais alto magistrado de seu povo, o juiz supremo. Sua relação com o ministério da justiça fez dele, entre os seguidores das religiões dos orixás, o senhor da justiça. [...] Reiterou-se a posição de Xangô como o grande patrono do candomblé e grande protetor de todo aquele que

⁹ Sobre a “tradição” no candomblé, afirma Silva (1995, p. 291) que esta é “uma noção que tem a dinâmica como um forte elemento constitutivo, em termos de que a transformação, seja por meio de abandonos, resgates, acréscimos, substituições etc. é um mecanismo presente nas várias possibilidades de representações desta religião e que assegura, de resto, sua continuidade nos variados contextos em que se insere”.

¹⁰ “Sotaque” refere-se a um tipo de cantiga ou zuela que se emprega como desafio mais ou menos explícito em contextos de samba de roda, de toré de caboclo ou outras cerimônias mediadas pelo português como idioma ritual. Trata-se, portanto, de uma categoria nativa que condensa tanto uma determinada modulação da linguagem, quanto as ideias de jogo e rivalidade/conflictividade.

¹¹ “Havia uma mentalidade monarquista, por assim dizer, circulando entre os negros, que parece ter sido recriação de concepções africanas de liderança, reforçadas em uma colônia, e depois um país, governado por cabeças coroadas. É aliás conhecida a popularidade de d. Pedro II entre os negros cariocas [...] A visão do rei como fonte de justiça [...] existia igualmente na América, inclusive entre os escravos” (REIS, 1996/1997, p. 32).

se sente de algum modo injustiçado. (PRANDI; VALLADO, 2010, p. 147-148).

Sem embargo, para alcançar um diálogo mais profícuo entre as duas tradições de justiça representadas iconograficamente por Xangô (a sensibilidade jurídica afro-brasileira operada pelo povo-de-terreiro) e Thémis (a justiça nos moldes da institucionalidade estatal, de alegada origem greco-romana), cabe explorar alguns dos signos diacríticos que fazem do primeiro *Babá tenu mo ré*, o pai que aplica o direito.

A QUIZILA E O PROBLEMA DA VITALIDADE

Até aqui, pudemos chegar a uma dimensão de análise que nos coloca defronte ao núcleo duro das problemáticas transcendentais do sistema de valores afro-brasileiro, seus *topoi* fortes. Se Xangô congrega em torno de si múltiplos símbolos que, oblíqua e por vezes veladamente, narram toda uma particular mitologia da justiça, é preciso avançar sobre alguns recantos dessa iconografia, na esperança de trazer à tona outros níveis do seu discurso político-jurídico.

A partir do pressuposto de que “[...] a melhor definição de uma divindade é diferencial e classificatória” (DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 178) estabelecer sua identidade é definir seu campo e modo de atuação, bem como as relações que mantém com seus iguais (os *imolè*)¹² e desiguais (os *àrà ayé*).¹³ Portanto, deslindar a teia dos parentescos, das oposições estruturais, das afinidades do Orixá da justiça deve nos dizer algo sobre o indizível contido na justiça e, quiçá, sobre a insólita experiência da justiça mesma.

Existe, nesse sentido, uma característica marcante das narrativas sobre Xangô, cujo teor é enfatizado tanto no *corpus* mítico

¹² Em iorubá: as divindades, das quais haveria 200 “na direita” e 201 “na esquerda” (SANTOS, 2008, p. 74), indicando, metaforicamente, um número infinito e desconhecido de deuses(as).

¹³ Em iorubá: os seres que habitam o ayé, o mundo físico.

corrente quanto nas etnografias hoje disponíveis. Trata-se do seu recalcitrante medo, ou melhor, de sua aversão à morte:

Xangô tinha pavor da morte.
Xangô tinha horror dos mortos.
Xangô temia os eguns mais que qualquer coisa.
(PRANDI, 2001, p. 256-257).

Os *itan* brasileiros (afro-brasileiros) não cessam de narrar a maneira como Xangô busca fugir da morte, não de sua própria morte, mas da morte entendida como um agente mítico singularizado que leva o nome de *Ikú*. No entanto, se é certo que o rei repudia a morte, não existe tanto acordo sobre seu temor a ela:

Sàngó retira-se da cabeça de suas sacerdotisas quando estas estão prestes a morrer. *Sàngó* não fica onde há mortos. [...] [Em Cuba] todos os informantes, unanimemente, responderam que não é uma questão de medo. ‘*Sàngó* não tem medo dos *iku* (mortos)’, ‘*Sàngó* não foge dos mortos, ele não tem medo de nada’, e a resposta é significativa: ‘*Sàngó* não gosta ‘da queleto’ frio porque ele está vivo, quente”, dando relevo, segundo Lydia Cabrera, ‘a uma incompatibilidade do deus com a morte’. (SANTOS, 2008, p. 96).

Costuma-se sustentar, portanto, que *Ikú*, bem como tudo aquilo que com ele se relaciona, especialmente o seu território, isto é, o espaço do cemitério (chamada *kalunga* em certas tradições) e até mesmo os hospitais, comporiam o rol das *quizilas* (do bantu: *quijila*) de Xangô. O conceito de *quizila* remete a restrições de tipo totêmico, tabus e interdições, as quais, por extensão, impõem aos membros do culto uma obrigação de não fazer, se quisermos traduzir a ideia em termos jurídicos ocidentais. Destarte, no caso dos diretamente afiliados à ancestralidade mítica de Xangô, introjetar a proibição de frequentar enterros, funerais, velórios ou de manter determinados

tipos de contato com a morte e os mortos, é parte fundamental de seu aprendizado.

Ocorre que essas determinações simbólicas e, especialmente, a sua vivência prática pelo povo-de-terreiro, apontam, hermeneuticamente, para uma sugestiva faceta da justiça afro-brasileira: a negação da negação da vida. O realce de *Ikú* como *quizila* de Xangô estabelece uma dicotomia, um campo de oposição semântica fundamental entre a possibilidade da justiça e a negação da vida. Ser justo, portanto, neste horizonte de sentido, significa primeiramente agregar ao processo de produção e reprodução da vida concreta. A decisão justa só pode ser aquela que traz *axé*, dinamiza a existência de todas as coisas, e nunca a que suprime, abafa, recalca *Eros*, a pulsão de vida.

A categoria do *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, também incorporada por Habermas da trajetória filosófica de Husserl, pode nos ser útil aqui. Tratam-se de relações materiais de produção e reprodução da vida em sociedade, isto é, em situações intersubjetivas, comunitárias. A carga simbólica atribuída ao “mundo da vida” no imaginário mítico da justiça é de grande interesse analítico se contextualizada na experiência dos povos da diáspora negra no Brasil, dada sua assimetria fundante:

O conceito de ‘mundo da vida’ ganha uma informação social que pode explicar certas experiências normativas no espaço público. Se o indivíduo pode ou não através da cultura e da norma racionalizada desenvolver aspectos comunicativos e isonômicos numa linguagem pragmatizada, é o que pretendemos discutir. Portanto a realidade sócio-histórica dos africanos e seus descendentes só poderia ser entendida como um mundo da vida assimétrico, onde apenas lhes era destinada obrigação de aceitar e de seguir as regras. (SÃO BERNARDO, 2006, p. 103).

Essa assimetria do mundo da vida do negro na diáspora, frente à sua negação por parte da regra branca, é evidenciada na mitologia afro-brasileira por meio da redução simbólica de um rei (paradigma de liberdade – e muitos dos africanos trazidos para o Brasil eram dignitários de cortes reais em suas comunidades) à condição de escravo. Em um dos mitos disseminados no país, Oxalufã – orixá pai e símbolo de autoridade – castiga Xangô, fazendo-o passar pela experiência de dominação, de sujeito sem direitos:

Nunca mais pode Xangô comer em prato de louça ou porcelana;
Nunca mais pode Xangô comer em alguidar de cerâmica.
Xangô só pode comer em gamela de pau,
como comem os bichos da casa e o gado
e como comem os escravos. (PRANDI, 2001, p. 280)

Na mesma linha, Bastide (2000) também justifica o repúdio de Xangô pela morte afirmando que, depois de uma derrota sofrida, teria o general ficado detido muitos anos (sete) numa prisão subterrânea, ganhando desde então o horror pelas sepulturas e por tudo que a elas se assemelhe.¹⁴ Ora, traduzindo as duas metáforas em termos filosóficos, é a experiência da negatividade que, ao ampliar a sensibilidade jurídica e deslegitimar a estrutura de opressão de uma tradição, possibilita uma inovação temática na realização da justiça. Quando o próprio rei (paradigma máximo da Totalidade) é lançado nas trevas inferiores (prisão subterrânea) e conhece a Exterioridade, o fundamento da justiça se desloca, deixando de ser o “eu” para pautar-se na alteridade, no outro subjugado. Xangô (a justiça mítica afro-brasileira) age desde a perspectiva dos excluídos. Viver a morte significa passar pelo absurdo da negatividade. A aversão à morte pode ser lida, com efeito, como o medo de gerar ou perpetuar situações de

¹⁴ Siqueira (1998, p. 115) anota, na mesma linha: “Xangô (Sobó) não gosta de cemitérios e é aterrorizado pelos mesmos (Quizila). Ele deve evitar os lugares onde se escavam buracos”.

morte (negação/opressão). Xangô, depois de experimentar na própria pele o que é ser suprimido em sua individualidade, subverte a própria tradição para ressignificar o velho senso de justiça. Como não se cansa de afirmar a antropologia, é essa experiência da alteridade que permite o estranhamento da nossa própria tradição, do nosso lugar social, da nossa forma de fazer justiça. Tornar-se o Outro, portanto, leva a questionar os nossos próprios padrões culturais naturalizados. Conta-se que, em vista disso é que, depois de uma vitória sobre os inimigos, os quais haviam ordenado o massacre de seus soldados, Xangô não pagou morte com morte, como era o costume:

Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí, o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos. (PRANDI, 2001, p. 245).

Tal representação está intimamente associada ao sistema de valores e à racionalidade imperante na matriz africana sobre o ser-no-mundo. De acordo com a tradição e com os vieses da sociabilidade religiosa afro-brasileira, não se pode afastar a centralidade das formas de reprodução da vida, de satisfação das necessidades humanas, de perpetuação de *axé*. Assim, o comer e a comida, por exemplo, tornam-se “[...] símbolos-chaves condensadores de significados” (TRINDADE, 2000, p. 19), os quais não apenas remetem ao fundamento último da existência humana, mas também participam da dinâmica de interação entre o sujeito individual, a comunidade e o ancestral (orixá ou *egum*) por meio da oferenda. O *ebó*¹⁵ só é oferecido e aceito porque, afinal de contas, como lembra incessantemente o povo-de-terreiro, “santo também come”:

Muito mais importante do que rezar é você dar comida. É uma religião muito mais materialista, rezar é uma atividade muito intelectual. [...] Por isso

¹⁵ Em iorubá: sacrifício, oferenda.

a religião é uma religião muito mais do estômago, de necessidade mesmo de sobrevivência fundamental.¹⁶

Uma “religião do estômago”. O que isso poderia significar? Trata-se, sobretudo, de uma mediação reflexiva para a essência da noção afro-brasileira de dignidade humana, relacionada à oportunação infinita da vida. Podemos tomar a liberdade de sugerir a relação que existe entre essa perspectiva de dignidade e o conceito jurídico, porque abarcado pelo texto de muitas das novas constituições latino-americanas, de *Sumac Kawsay*, o *buen vivir*, o “bem viver” defendido pelos inúmeros povos indígenas e tradicionais latinoamericanos. Para a diáspora negra no Brasil, Xangô é, reconhecidamente, um amante da comida. Com seus *amalás*, *abarás*, *ajebós*, este Orixá dramatiza o papel do *bon-vivant*, ora submetido aos encantos da culinária, ora aos do sexo e do corpo das *Yagbás*. Bem se vê, o santo aqui tematiza a realidade humana, tornando-a mais rica e cheia de possibilidades. Ao contrário de recalcar, a tradição narrativa dos orixás assume intensamente a corporeidade vivida como condição do ser:

A origem da justiça se encontra na relação amorosa, mas a justiça pode facilmente se confrontar com o amor se a entendermos enquanto responsabilidade. Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça misericordiosa, onde *o amor vigia a justiça*. Esse amor não é um amor teológico, segundo Lévinas, entretanto pode ser utilizado pela religião. (SÃO BERNARDO, 2006, p. 44).

É assim que a justiça afro-brasileira é deste mundo, está no plano da imanência e não da transcendência metafísica. Um famoso ditado ioruba é enfático nessa direção: “*Ibiti enià kò si, kò si imalè*” (RISÉRIO, 2007, p. 162): ali onde não há ser humano, não há deuses.

¹⁶ Transcrição de parte do depoimento do antropólogo Reginaldo Prandi no documentário Dança das Cabaças: Exu no Brasil (DANÇA..., 2007).

A justiça, a despeito de seus aspectos divinizados, realiza-se entre e por meio dos homens, numa funcionalidade (re)distributiva. Xangô farta-se porque é ele o dispositivo que faz circular axé e distribui vida, coletivamente. O deus da justiça é assim, o antissímbolo da morte: “[...] representa dinastia, conceitualizando uma corrente de vida ininterrupta” (SANTOS, 2008, p. 96). Numa metáfora, por assim dizer, intestina: só a vida pode satisfazer a fome de justiça.

O RAIO E O PROBLEMA DA VERDADE

Em diametral oposição às representações iconográficas da justiça eurocêntrica, Xangô também está longe de ser vendado. Narrativas se afaimaram sobre *oju obá*, os olhos do rei, na terra: a justiça afro-brasileira não é cega. E devemos nos felicitar com isso, já que é por meio da fulminação dos transgressores que, mitologicamente, este orixá exerce sua função punitiva, de regulador social:

[...] divindade do céu e da justiça (o trovão divinizado), ele é o grande justiceiro que pune os ladrões, os malfeitores, os proprietários de amuletos nocivos, os feiticeiros [...] Essa fulminação é entendida como uma maldição [...]. (SIQUEIRA, 1998, p. 105.).

O raio que sanciona atinge a casa – “Xangô nunca erra”, dizem, “na medida e no endereço” (BARROS, 2009, p. 140) – do transgressor. Lembra Verger (2012, p. 307), na mesma toada, que “[...] a morte pelo raio é, por esse motivo, considerada infamante”. Minudências à parte, fato é que:

Uma das qualidades atribuídas a *Xangô* era a de punir os transgressores das regras consuetudinárias, isto é, aquelas oriundas do consenso da sociedade. Nesse caso, incluíam-se os mentirosos, ladrões, assaltantes de estrada, perjuros e muitos outros pequenos e grandes

delitos que colocavam em risco o convívio social. Esta característica lhe confere a imagem de distribuidor da justiça divina. (BARROS, 2009, p. 139).

Daí o cântico entoado nos terreiros de candomblé *kétu*: “*Sàngó e pa bi àrá aáyé*”: “Xangô mata com o raio sobre a terra.” (BARROS, 2009, p. 138). Num *oriki*¹⁷ resgatado por Cossard (2008: 47), a mesma ideia prevalece: “*Xangô lu ekê pá/ Babá tenu mó rê*”: “Xangô mata o mentiroso/ Pai que impõe o direito”. A rapidez e a força do relâmpago são lembradas pela associação do deus com *agutã*, o carneiro: “A chifrada do *agutã* é mimese da velocidade com que Xangô arremessa os oxês e o *édum-ará*.” (LODY, 2006, p. 129). E assim se conforma um ciclo narrativo que conta a justiça como um resultado da interação entre *Oyá-Iansã* – o vento e o relâmpago – e Xangô – o fogo e o trovão: *Òlò áwá la wulú*, “Senhor do som do trovão” (PRANDI; VALLADO, 2010, p. 158), às vezes confundidos em seus domínios naturais. Curiosa relação, pois “[...] o uso dos poderes do fogo são enormes e ambíguos.” (LUZ, 2010, p. 49).

Propomos duas leituras viáveis para a simbologia do relâmpago: uma fenomenológica, a partir de fragmentos de M. Heidegger, outra hermenêutica, com base nas observações de J. Derrida. Expositivamente, distinguiremos uma da outra.

Iniciemos por Derrida. À metáfora da rapidez do carneiro se opõe, conceitualmente, outra metáfora sobre a justiça de Xangô, a da lentidão do *ajapá*, o cágado. Significativo que, além da lentidão, o jaboti exemplifique a inteligência do rei. (BARROS, 2009, p. 116). Também intimamente associado a este orixá, “[...] representa o *ajapá*, o juízo e a calma com que os julgamentos devem acontecer, em contraste com a velocidade e o ímpeto do *agutã*.” (LODY, 2006, p. 129). Ímpeto contra juízo. Ora, estamos diante precisamente da terceira aporia formulada por Derrida sobre a possibilidade da

¹⁷ Em iorubá: *ori* (cabeça) + *ki* (louvar). Poema ritual de louvação a uma divindade, a um clã ou a uma personalidade histórica (há mesmo *orikis* cotidianos sobre a vida e a história pessoal).

justiça, “[...] a urgência que barra o horizonte do saber.” (DERRIDA, 2007, p. 51). Trata-se de averiguar que, por sua natureza mesma (e não apenas por uma restrição temporal), sempre “[...] a decisão seria estruturalmente finita.” (DERRIDA, 2007, p. 52). Surge assim a aporia como conciliar a cognição perfeita, ilimitada, que, em hipótese, seria necessária ao bom julgamento de um caso, com a premência da decisão, a pressa da justiça?

[...] a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. Para ser direto, simples, breve, digamos isto: uma decisão justa é sempre requerida *imediatamente*, de pronto, o mais rápido possível. (DERRIDA, 2007, p. 51).

A mitologia jurídica afro-brasileira conserva essa memória da aporia justamente na forma do relâmpago, que Derrida (2007, p. 53) chamaria de um ato de “violência eruptiva” (Xangô, não se olvide, é também o vulcão em atividade). É exatamente o que ele é, um único instante de absurdo passageiro, de força tremenda, uma irrupção incontrolável de poder que quebra o procedimento de análise e se impõe como ponto final. O relâmpago repentino, o raio avassalador são o instante:

O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. (DERRIDA, 2007, p. 52).

O instante da decisão é uma loucura e não um cálculo racional. O ritmo particular da justiça é um paradoxo. Entre a urgência do *agutã* e vagareza do *ajapá*, o povo de santo sabe que “Xangô demora a se levantar do trono, mas quando levanta...”¹⁸ Não nos interessa,

¹⁸ Afirmação é de uma filha de Iemanjá com Xangô do “Abassá de Xangô e Caboclo Sultão”, São Paulo, em entrevista concedida em setembro de 2009.

porém, para o escopo deste ensaio, tanto as soluções encontradas pelas comunidades de terreiro para administrar os conflitos sob a égide desta teoria da justiça, quanto a colocação da problemática da verdade e de sua sempre truncada produção social. Entre o bom juízo e a verdade, antepõe-se o tempo.

Passando a explorar um viés heideggeriano sobre o raio de Xangô, podemos compreender (ou ao menos cogitar sentidos para) a justiça divina por ele conduzida como uma forma de re-revelação da verdade, próxima, talvez, à *Alétheia* pré-socrática:

Saber é ter visto, no sentido amplo de ver, isto é: apreender, experimentar a presença do presente enquanto tal. A essência do saber repousa, para o pensar grego, na *A-létheia*, isto é, na eclosão do ser.¹⁹

O relâmpago, ao projetar um foco de luz sobre o mundo e os entes do mundo, permite seu des-velamento, seu des-ocultamento. No seio do Caos ontológico, “[...] o brilho do relâmpago, do fogo e do Sol [...] abrem o espaço no qual deixam luzir a fulguração dos entes” (BEAINI, 1989, p. 12). Só assim as coisas surgem em sua individualização:

Assim como o relâmpago resplandece durante segundos e na claridade de seu resplandecer mostra as coisas individuadas em seu contorno, assim também o relâmpago tira à luz, em um sentido profundo, as muitas coisas em sua união articulada. (HEIDEGGER apud BEAINI, 1989, p. 21).

Dessa maneira, é possível emprestar de Heidegger a noção de “des-velamento”, segundo a qual, a verdade ontológica, a essência das coisas, aparece apenas como um instante, como uma *clareira* – “[...]”

¹⁹ Tradução de Beaini (1989, p. 34) de passagem de autoria de Martin Heidegger na obra *Der Ursprung des Kunstwerkes*.

designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se como a clareira (*die Lichtung*)” (HEIDEGGER apud BEAINI, 1989, p. 40) – na Noite do Ser:

Se o velamento remonta ao que escurece, à Noite do que se encobre e furta ao acesso, cumpre que nos tornemos ainda mais atentos ao seu fulgor que, longe de nos ofuscar os olhos, nos remete diretamente à Memória. (BEAINI, 1989, p. 39).

A abertura para o Ser de todo e qualquer ente, portanto, depende de um processo concomitante de desvelamento e encobrimento, já que, segundo postula Heráclito, “[...] a essência das coisas ama ocultar-se” (BEAINI, 1989, p. 53). É como se a intuição ontológica fosse uma manta muito curta, com a qual se descobre um santo para se cobrir outro:

A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeira cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo o que se apresenta e ausenta. (HEIDEGGER apud BEAINI, 1989, p. 21).

O relâmpago, por conseguinte, concentra noematicamente a possibilidade de conhecimento (visão/desvelamento) do mundo, enquanto o ribombar do trovão destina-se, ainda no campo do pensamento fenomenológico, “[...] àquele que da origem se fez efeito, autodefinindo, reflexivamente, o espaço próprio do deus-falante, do deus-nomeador.” (BEAINI, 1989, p. 20). Xangô e seu raio, nessa interpretação, são os eventos que permitem *conhecer* a realidade e, portanto, formular *juízos* sobre ela, construir uma provisória

verdade sobre o mundo. De se observar como, a partir dessa intuição fundamental desencadeada pelo fenômeno do relâmpago, o povo-de-santo de Recife estabelece o caráter conhecedor, investigativo do orixá:

Xangô não gosta de nada encoberto, de nada oculto.
[...] Ele gosta das coisas claras, abertas; o negócio dele é alegria: sempre está disposto a cair na gargalhada.
[...] [Seus filhos] têm a tendência a duvidar: para acreditar, eles querem ver a evidência, eles querem ter provas. (SEGATO, 1995, p. 398).

O arquétipo de Xangô retoma, inadvertidamente, e em linguagem corrente, aspectos da própria fenomenologia do relâmpago: “basicamente”, confirma Segato (1995, p. 398), “[...] aponta-se para seu perfil de cientista, de pesquisador”. A forma de conhecer a verdade das coisas, portanto, é sempre por eclosões (gargalhada, relâmpago, trovão, ira), sempre fragmentária para a justiça mítica afro-brasileira, dependendo de instantes de visão, de relances. Assim como o ritual, a verdade se constrói num intrincado jogo de luzes, de ditos e não-ditos que tangenciam a chamada dinâmica do segredo (*awô*), institucionalizado nos terrenos e estruturante das relações sociais do povo-de-santo:

A própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo. [...] Conhecer a regra, entretanto, não implica em acabar com o segredo. A ideia corrente nas sociedades modernas é de que, em todo o segredo, o fundamental é o que se esconde. A Modernidade, assentada na onipotência racionalista, põe diante de si mesma a meta de uma sociedade sem segredos, sem obstáculos à manifestação da verdade. Suas pressuposições são de a *Verdade* existe, de que é logicamente *evidente* (isto é, ela se autoindica, transparece através de operações racionais) e a ela todos devem se submeter. O grande imperativo da ideologia moderna é o da transparência absoluta: tudo

deve ser dito, tudo deve ser revelado. [...] No *auô*, no segredo *nagô*, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força. O segredo não existe para, depois da sua revelação, se reduzir a um conteúdo (linguístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação. (SODRÉ, 1983, p. 139-142).

Nas palavras de Heidegger, a potência fenomenológica do *awô*, do segredo afro-brasileiro, seria a humildade de reconhecer que a cognição se dá apenas como intuição da verdade, vislumbre e não domínio, a qual se desvela e se encobre ao mesmo tempo, caprichosamente. Saber que sempre haverá algo a saber, algo desconhecido, uma sombra, um canto não iluminado pela razão, pode angustiar – “[...] quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?” (DERRIDA, 2007, p. 39) – mas simultaneamente, aquieta o juízo, pois diminui a responsabilidade do sujeito, que é partilhada coletivamente. A cognição, por força dessa terceira aporia, se reconhece como essencialmente limitada, pois são imprescindíveis para a justiça tanto a velocidade do carneiro quanto a lentidão do *cágado*: sim, é preciso saber (e por este motivo Xangô é um pesquisador), mas também é preciso saber que nunca se sabe de tudo nem se saberá. Não é uma questão de tempo, mas do próprio estatuto da materialidade/verdade. Consequência: o ato de decidir (*judgar*) também admite acarretar, além da dimensão de escolha racional, uma boa quantidade de intuição, partilha e incerteza. A pretensão de totalidade da epistemologia ocidental, por outro lado, funda uma ditadura da Razão, na qual resta ao direito somente uma saída: encenar sua farsa de cientificidade, de não-contradição, de positividade. Só uma justiça cega poderia admitir tamanha ficção. Xangô não.

O OXÊ E O PROBLEMA DA IGUALDADE

Xangô é o lançador de raios. Toda vez, porém, que um deles cai sobre a terra para castigar os malfeitores, traz consigo a assinatura

de seu emissário. As edùn-àrá, pedras de raio, fragmentos rochosos que em geral os adeptos desse orixá encontram em tais lugares, são consideradas “[...] a representação do corpo de Sàngó, seu símbolo por excelência.” (SANTOS, 2008, p. 96). Em inúmeros locais são desenterrados também machados de pedra, tidos como arremessados pelo deus no ayé em momentos de fúria:

[...] os sacerdotes de Sango vão dar uma busca no lugar onde caiu o raio, pois querem encontrar as machadinhas ou pedras de raio [...] esses edun ara são uma emanção de Sango e contém seu ase. (VERGER, 2012, p. 307).

O rito, atualizando o mito, confirma essa referência durante a sua dança: ao som do seu toque preferido, o rápido e guerreiro alujá, Xangô conta gestualmente sobre sua capacidade de lançar as pedras retiradas de um labá (bolsa de couro) encenado. Delas, supostamente, foi feito seu primeiro machado, chamado Oxé ou Oxê, de gume duplo, e com o qual ele dança também nas mesmas cerimônias: “o emblema de Sango é o machado de duas lâminas, estilizado (ose).” (VERGER, 2012, p. 308). Sendo o símbolo de seu poder, o oxê é o principal instrumento com o qual Xangô exerce sua justiça. Por sua expressividade e generatividade, Lody (1983) o considera um bem patrimonial. Este importante componente da iconografia afro-brasileira merece, com efeito, uma aproximação mais detida, à procura de alguns sentidos possíveis de uma hermenêutica sua. O quadro sinótico desenvolvido por Lody (2006, p. 132-133) esquematiza imagetivamente alguns dos significados que desejamos abordar no duplo machado: “poder temporal/poder espiritual”; “guerra/paz”; “bem/mal”.

Assim como o elemento ígneo, no oxê, no duplo machado, verifica-se a ambiguidade que faz referência ao tênue equilíbrio do mundo e das relações sociais. Equilíbrio que foi tematizado também pela filosofia jurídica ocidental, a *phrónesis* dos gregos, a *prudèntia* dos latinos, a equidade dos medievais. “O direito é a arte do bom e

do equitativo, deve atribuir a cada qual o que lhe é devido: máximas então correntes.” (ROULAND, 2003, p. 235). Permanecemos às voltas com a questão sinalizada no emblema da balança de Thémis, que deve pesar os dois lados de uma disputa, seus argumentos e razões, a partir de um lugar de imparcialidade vendada (SBRICCOLI, 2003). A identificação dessa “preocupação isomórfica”, como diria Boaventura, pode disparar um esforço de esclarecimento recíproco de pontos de vista sobre o sentido da justa partilha, na cosmopolítica de Xangô “seu duplo machado visa à justiça para cada um dos dois lados que se põem numa contenda.” (PRANDI; VALLADO, 2010, p. 151).

Não uma mesma e única justiça para ambas as partes, não uma igualdade universal perante a regra, mas uma atribuição casuística de direitos e deveres, pois “[...] não há amor igualitário, assim como não há justiça igualitária. Amar e fazer justiça é tomar posição diante dos fatos.” (BOTAS, 1996, p. 79). Aqui outra característica fundamental da sensibilidade jurídica afro-brasileira, a desconfiança em face da igualdade formal.

Segundo Rouland (1990, p. 60-65), existiriam três grandes modelos, três grandes arquétipos jurídicos discerníveis: o da identificação, que caracterizaria os direitos no Extremo Oriente, no qual a dualidade é abolida e o dinamismo “não é limitado por qualquer lei imposta do exterior”; o da submissão, predominante nas tradições dos Livros (islamismo, judaísmo e cristianismo) e no Estado moderno (“a diferença é pensada em termos de oposição [...] os grupos são negados, pois aparecem como obstáculos ao controle do Estado”); e o da diferenciação, vigentes em diversas sociedades africanas e ameríndias, pelo qual a estrutura social é entendida como uma pluralidade de unidades diferentes e complementares (“legislações uniformizantes são tidas como destruidoras da unidade [...] cada indivíduo pode pertencer simultaneamente a vários grupos, de natureza diferente”). Nesse sentido,

[...] a criação por diferenciação acarreta o reconhecimento oficial da pluralidade do direito. [...]

No plano jurídico, o conceito de diferenciação explica a desconfiança sentida por essas sociedades pelas legislações uniformizadoras. (ROULAND, 1990, p. 77-78).

Podemos, sem dificuldade, vislumbrar nessa ênfase sobre as desigualdades subjetivas, longe de um salvo-conduto para arbitrariedade, como poderia supor a dogmática jurídica, uma tendência para aquiescer com o imperativo de justiça que vem se consolidando em sociedades plurais, pós-coloniais. Contra as injustiças geradas pela obsessão moderna com a igualdade formal, aprender a tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais é um dos imperativos da justiça material que ganham centralidade na cosmovisão afro-brasileira:

As experiências do Iluminismo e da Revolução Francesa instituíram o conceito de indivíduo universal enquanto detentor de direitos naturais, sob o jugo de um Estado que realizava a vontade do povo. Os modernos conceitos de estado e democracia estão debatendo sobre a herança conceitual desse estado neutro e garantidor de direitos. As diferenças entre os indivíduos (de raça, sexo, idade, social, econômica etc.) e suas específicas reivindicações colocam à prova o modelo organizativo do estado moderno para que atendam a todos sem prescindir da equidade de condições e tratamento no exercício dos direitos. (SÃO BERNARDO, 2006, p. 80).

Um ponto de preto-velho gravado, em 1976, por Segato e Carvalho no terreiro de Mario Miranda em Casa Amarela, Recife, introduz essa discussão:

Meu pilão tem duas bocas
trabalha pelos dois lados
na hora do aperreio

valei-me, pilão deitado.
(CARVALHO, 1998, p. 16).

Embora o cântico não faça referência direta a Xangô, ao invocar a figura do pilão, um dos seus símbolos,²⁰ partilhados com Oxaguiã e igualmente remeter ao tambor *bata*,²¹ o qual, além de duplo, é tocado exatamente na posição deitada, é eloquente sobre o imaginário jurídico da retribuição e da ação justas nos cultos afro-brasileiros, de forma que, no eixo central do machado, pode inscrever-se também a dicotomia “identidade/diversidade”:

Na qualidade de canto sagrado, portanto, esse texto evoca de entrada o dualismo e a ambivalência do poder divino. O pilãozinho tanto pode trabalhar para o bem (para a proteção do cliente) como para o mal (para causar dano ao inimigo). Na medida, porém, em que o canto fecha com a ideia do pilão deitado, pode indicar a volta à unidade e ao equilíbrio estável; como se dissesse: por necessidade sou ambíguo, mas essencialmente sou uno. (CARVALHO, 1998, p. 16).

Pela necessidade do caso a caso, sou ambíguo, mas essencialmente uno. Não é que os fins justifiquem os meios, mas sim que o fim último da justiça se realiza diferencialmente diante de cada situação, de cada “aperreio”. Pelo arquétipo jurídico da diferenciação, é imprescindível fortalecer a diversidade para proteger as unidades complementares. Essa é a mesma duplicidade explícita no machado bilateral de Xangô. Ao contrário da ficção republicana da igualdade formal e universal, da homogeneização social, uma justiça fundamentalmente pluralista, uma justiça dos diferentes. Ao contrário da ficção, a fricção é o seu recurso, ao lado de seus signos-

²⁰ “[...] o pilão [...] é a encarnação do elefante – é o objeto que significa o elefante” (LODY, 2006, p. 124).

²¹ “[...] instrumento membranofone [...] formado por uma caixa de ressonância em madeira, encouramento duplo retesado por cordas” (LODY, 2006, p. 126).

irmãos: “[...] a produção do fogo por fricção, assim como o amor, ficou para todo sempre ligada a ideia de uma festa.” (BOTAS, 1996, p. 91). A “machada que corta mironga”²² impõe um corte na nação para afirmar a diferença como meio de reivindicação e conquista de direitos sonogados pelo “projeto fundacional do Estado com hegemonia monoétnica.” (ROSENMAN, 2007, p. 200). A política da identidade é assim uma das estratégias de reconhecimento oficial que, no entanto, não abre mão da sua lógica ético-jurídica própria (seu *ethos*). Por um paradoxo, é a tradição mítica que escancara a contradição do mito do universalismo. Tradição e contradição são dois termos que se equilibram em cada um dos gumes do oxê de Xangô a contrabalançar a balança de Thémis.

A FORÇA E O PROBLEMA DA AUTORIDADE

Se o oxê exprime a força de Xangô, o que dizer de sua autoridade?

Força de lei
Força de lá
Força de lei
Pai Angolê
Pai Angolá²³

O texto é sucinto. Demasiado simples. E, concomitantemente, bastante sugestivo. Seu núcleo central gira em torno da “força de lei”, a eficácia da regra posta, que é assegurada não por si mesma, mas pela “força de lá”, isto é, o fundamento transcendente, mística da

²² Parte de um ponto de Umbanda recolhido em sessão de caboclo em terreiro no Município de Pinhais, Região Metropolitana de Curitiba, em 2008. Em sua versão integral, ele evoca o oxê de Xangô: “Machadinha do cabo de ouro/ é de ouro, é de ouro/ Machadinha do cabo de ouro/ é de Xangô, é de Xangô/ Olha a machada que corta mironga/ É de Xangô, é de Xangô”.

²³ O ponto foi por nós recolhido em sessão de Umbanda em terreiro na Região Metropolitana de Curitiba, no ano de 2008, o qual sugere uma releitura de outro cântico em louvor a Nzaze, Inquice da “nação” Angola: “Nzaze è/ Nzaze á/ Nzaze è/ maiangolê/ maiangolá”.

autoridade da norma, que não é outro senão o próprio Xangô ou Nzaze (seu corresponde na nação angola-congo), “Pai Angola”. Sua vigência estaria atrelada, com isso, desde o início a um ato sobre-humano de força, de poder. A noção de *force de loi* também perpassa os escritos de Derrida, num sentido não tão discrepante:

[...] se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra. [...] a justiça exige, enquanto justiça o recurso à força. A necessidade da força está pois implicada no justo da justiça. (DERRIDA, 2007, p. 17-19).

Derrida estipula um *incipit*, um princípio, uma gênese: “No começo, terá havido a força.” (DERRIDA, 2007, p. 17-18). Há aqui um paralelismo surpreendente entre a ideia contida no *corpus* tradicional afro-brasileiro e o vislumbre desconstrutivista do sentido dos atos fundacionais. Através de um *insight* a partir do ditado *might makes right* (“é a força que faz o direito/certo”), o autor passa a deslindar o conceito de *fundamento místico da autoridade*, do qual se apropria e desenvolve a partir de Montaigne:

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra ‘crédito’ porta toda a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter ‘místico’ da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta pensar no significa *crer*. (DERRIDA, 2007, p. 21).

A análise sobre a regra ancorada no mito (e com o qual se legitima), não se restringe já a um ato de fé em sentido estrito, pois

a autoridade de toda e qualquer norma é ela mesma desvendada como produto de uma crença irracional, de seu fundamento místico. O problema da justiça da lei, porém, não pode ser recuado (nem recusado, como tem feito toda a filosofia jurídica moderna) *ad eternum*, pois esbarra na ideia em si de fundamento: “O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo.” (DERRIDA, 2007, p. 25). Não há como avançar aqui sem o recurso ao mito, sem uma passagem ao plano do metafísico, “[...] pois no fundamento ou na instituição desse direito, o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, enterrado, dissimulado, recalcado.” (DERRIDA, 2007, p. 45). Assim como o “fundamento” plantando como axé nos terreiros para sua fundação (e a instauração da ordem política e social decorrente), cabe agora buscar compreender, em meio a um estranhamento, as potencialidades de diálogo entre esse ato fundacional simbólico e o “fundamento enterrado” de Derrida, instituinte do próprio direito:

O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretada e um apelo à crença: desta vez, não no sentido de que o direito estaria *a serviço* da força [...] mas no sentido de que ele manteria com aquilo de chamamos de força, poder ou violência, uma relação mais interna e mais complexa. (DERRIDA, 2007, p. 24).

Só podemos insinuar novamente que se trata aqui de uma mitologia da violência fundadora, expressa, aliás, em termos muito próximos aos das religiões afro-brasileiras:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito

prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. (DERRIDA, 2007, p. 24).

Seria essa “violência performativa” a pedra de toque do mito de Xangô? Poderia ser esse o “golpe de força” dramatizado no outro golpe, o que abate o primeiro animal do sacrifício? Toda comunidade política tem um quê sacrificial. Burkhert é incisivo ao associar as primeiras formas de isonomia aos direitos dos participantes do sacrifício em relação à distribuição da carne:

[...] todas as formas essenciais de comunidade não só foram ornamentadas, mas também forjadas pela religião. A definição de pertença a um coletivo é em toda parte a participação num culto. (BURKERT, 1993, p. 487).

A Nietzsche (2009), outrossim, não escapa que o direito apareceu como um abuso, uma inovação, como violência. Sacrifício físico ou simbólico e violência que fundam a ordem, a regra em inúmeras tradições, mesmo a cristã. Derrida tem, ainda aqui, algo a dizer:

Como tentei mostrar em outro lugar, o sacrifício carnívoro é essencial para a estrutura da subjetividade, isto é, também para o fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito. (DERRIDA, 2007, p. 35).

Mas a violência e o (auto)sacrifício comparecem também em outros sentidos da mitologia de Xangô, como rituais políticos mesmo. Seu ciclo narrativo, em certa medida, termina onde começa sua divindade. Quer dizer, o final de sua existência no *ayê*, como herói ilustre, marca o início do seu culto como ancestral mítico. E é um dos momentos mais controvertidos de sua história. Conta-se que, insaciável como era, Xangô subiu certa feita num monte

próximo à cidade de Oió para testar seus poderes com o fogo e, num lance de azar, acabou incendiando seu próprio palácio. O povo, então, revoltou-se contra ele e, na versão de Nina Rodrigues (2008, p. 205) que se fundamenta em Ellis, “[...] enviou-lhe a cuia com os ovos de papagaio”, costume próprio da tradição iorubá, sinal de que o *Obá* deveria renunciar ao poder:

Cumprindo a sentença imposta pela tradição, Xangô se retirou para a floresta e numa árvore se enforcou. ‘*Oba so!, Oba so!* ‘O rei se enforcou!’, correu a notícia. Mas ninguém encontrou seu corpo e logo correu a notícia, alimentada com fervor pelos seus partidários, que Xangô tinha sido transformado num orixá. O rei tinha ido para o Orum, o céu dos orixás. Por todas as partes do império os seguidores de Xangô proclamavam: ‘*Oba ko so*’, quequer dizer ‘O rei não se enforcou!’. ‘*Oba ko so!, Oba ko so!*’. Desde então, quando troa o trovão e o relâmpago risca o céu, os sacerdotes de Xangô entoam: ‘O rei não se enforcou!’, ‘*Oba ko so! Obá Kossô*’. (PRANDI; VALLADO, 2010, p. 144).

Como em muitas questões centrais da tradição afro-brasileira, o jogo, em sua dimensão linguística, mantém uma reserva semântica: a expressão “*Oba ko so*” (“O rei não se enforcou”) confunde-se com outro título do deus: “Senhor da cidade de Cossô”, *Obá Kossô*, lembrado nos candomblés brasileiros, nos quais se canta: “*Oba koso aráayé/ Mhá inón inón*” – “rei de Kosô que governa a humanidade, não mande o fogo [o raio]” (BARROS, 2009, p. 132). Nas versões reproduzidas por Verger (1997, 2012), o caráter violento e agressivo de Xangô teria gerado descontentamentos e inimigos que o teriam levado a exilar-se e enforçar-se. De toda sorte, é de maneira trágica que o reinado de Xangô se encerra.

Igualmente trágico fora seu início. Xangô, um jovem estrangeiro vindo das terras de *Tapa*, reino não de iorubás, mas dos

nupes como sua mãe, assumira o poder num potencial golpe de Estado que destrona seu irmão mais velho, *Ajaká* (BARROS, 2009). A remissão à sua origem de *outsider* é crucial, no sentido de substituir o fundamento de autoridade por um fundamento de alteridade na perspectiva descolonial da filosofia de matriz africana. Sob o signo da inversão, Xangô teria mesmo chegado a se transformar em um menino pequeno e, ao ver o rei em seu trono lhe teria dito cedesse o lugar, pois o rei era ele. Depois de muitas peripécias, o menino enganara o rei vivo e tomara seu posto alegando que “comera o rei.” (VERGER, 2012, p. 309).

No Brasil, um símile enredo é mantido, alterando-se levemente os personagens. Aqui se conta que, por ocasião de uma festa importante, Xangô, sem roupa apropriada, procurou Nanã, a avó dos orixás, que com seus restos e trapos lhe costurou um saiote multicolorido, com o qual o deus conseguiu angariar a atenção e as graças do povo:

Ele ficou tão bonito que a todos conquistou.
Assim, todos o aclamaram e o escolheram rei,
só por causa de sua formosura, seu encanto.
Sentou-se com muita graça e beleza na cadeira de
Ogum.
Ganhou o trono sem ter direito de primogenitura,
ludibriando todo mundo com seu charme.
Xangô sentou-se no trono que pertencia a Ogum e
ninguém nunca mais teve coragem de tirá-lo de lá.
(PRANDI, 2001, p. 256).

Xangô, nitidamente, rompe a regra de sucessão. Novamente, a mitologia política veicula um discurso do povo-de-santo sobre a justiça: realizá-la não é necessariamente seguir a regra mas, por vezes, ousar quebrá-la, derrotá-la. Outra passagem torna ainda mais evidente o princípio de ruptura que acompanha o encaço da justiça. Existe um território sobre o qual Xangô não governa: o “quarto de balé”, onde moram os *eguns*, espíritos dos mortos. Depois de ter sido

convidado pelos *ojês*, sacerdotes do culto dos ancestrais ilustres, a conhecer seus segredos, ele os teria revelado, sendo expulso dali:

Foi assim que Xangô perdeu todos os seus privilégios na sociedade dos eguns e ficou proibido de pronunciar seu nome no quarto de balé, porque ele agiu como um “ofidã” [alguém que não acredita, alguém que duvida]. Desde então sua patente [de rei] não significa nada lá dentro.²⁴ (SEGATO, 1995, p. 398).

No entanto, o significado dessa oposição entre Xangô e Egun extrapola o já indicado repúdio pela morte que sente o orixá. Ela tem um sentido político mais complexo, que apenas podemos alcançar compreendendo em que âmbito atuam, no culto, os espíritos dos antepassados: “[...] os Egungun têm participação ativa na vida dos *araiyê* [os humanos], se constituem em protetores da comunidade, guardiães da tradição e da moralidade.” (LUZ, 2010, p. 79). Essa função de “guardar a tradição” estabelece um corte entre os orixás e os Egungun (“*Oto ni Ègun, oto ni Orisá*” – “uma coisa é o Egun, outra coisa é o Orixá”), fazendo dos primeiros, regentes das forças naturais e, dos últimos, patronos das relações sociais: “[...] nesse último aspecto, o *Egúngún* representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e são os guardiães de herdados costumes e tradições.” (SANTOS, 2008, p. 120). No Brasil, são cultuados em contextos distintos: há terreiros *l'èsè ègún* e terreiros *l'èsè òrisà*, com práticas litúrgicas e hierarquias específicas.²⁵

O tema da expulsão de Xangô do culto de Egun, devido a uma transgressão, um afastamento da norma prescrita pela tradição, pode lançar um pouco de luz também sobre a história de seu suposto suicídio e da usurpação do trono. Enquanto Egun requer manter a

²⁴ Confirmado por Prandi (2001, p. 276-277).

²⁵ A tradição dos cultos *l'èsè ègún*, ou “terreiros de Babá Egun”, como são popularmente conhecidos, estabeleceu seu centro irradiador na Ilha de Itaparica, Salvador, expandindo-se mais restritamente que o culto de orixá, conquanto às vezes conjugados (SANTOS, 2008, p. 103).

ordem, o *status quo*, Xangô quer rompê-la. Enquanto Egun é “um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem” o orixá, e especialmente Xangô, “atravessa a barreira dos clãs e das dinastias.” (SANTOS, 2008, p. 104). Diferente da regra posta (tradição), a justiça carrega a teleologia de extrapolar-se, no sentido de uma expansão cada vez maior da Totalidade na História, para incluir os fatores da Exterioridade (os excluídos). Assim, o mito de Xangô relembra que o próprio devir histórico da justiça exige um certo nível de rejeição, de desconstrução, de suspensão (*epokhé*²⁶) da tradição e do *nómos* herdado da tradição. Nos episódios descritos, o que se observa é essa propensão do deus da justiça a ignorar, a rechaçar a convenção social estabelecida (o direito) e a ordem vigente para instaurar uma nova ordem. Assim, Xangô carrega consigo uma propensão revolucionária, e não evolucionária. Noutros termos, a justiça de Xangô, então, pode ser entendida como uma justiça de ruptura, desconstrução e revolução.

Ora, toda ruptura revolucionária pretende, ao menos, instaurar uma ordem nova. Daí a participação de Xangô nos atos fundacionais, isto é, seu papel indispensável como instituidor de novas ordens sociais, conforme pudemos observar no exercício que faz da violência inaugural do sacrifício. Mas não é só ao nível do rito que essa condição se evidencia. Pois existe no mito um momento singular, e mesmo algo inquietante, em que Xangô (a violência revolucionária/fundadora) se encontra com Egun (o guardião/mantenedor da ordem vigente/direito), sendo aquele, condição deste:

Égún é o nono filho de Oya e de Sàngó [...] o mito conta que Oya era a mulher de Ògún e não podia ter filhos. Ela consultou um Babaláwo [adivinho] que revelou que ela só poderia ter uma criança de um homem que a possuísse com violência. E assim foi que Sàngó a tomou. Oya teve nove filhos dele. Os

²⁶ “É um momento de suspensão, aquele tempo da *epokhé* sem o qual, com efeito, não há desconstrução possível” (DERRIDA, 2007, p. 38).

oito primeiros nasceram mudos. Novamente, *Oya* foi consultar o *Babaláwo* que lhe disse que fizesse sacrifícios. O resultado foi o nascimento de *Égún* ou *Égúngún*, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz inumana. (SANTOS, 2008, p. 104).

Assim, é a revolução (Xangô) que, ao abolir a antiga ordem, deixa, paradoxalmente, sua própria ordem (Egun) como legado, o que leva J. E. Santos, em sua etnografia/iconografia a afirmar que, “[...] se bem que pertençam a categorias diferentes [...] *Égún* herda características de *Sàngó*.” (SANTOS, 2008, p. 122). Obviamente, o que Egun herda de Xangô, o que toda ordem nova herda, não da antiga, mas do próprio instante de absurdo que é a revolução/fundação, é nada mais que aquilo que permite o nascimento do novo direito (Egun), aquela marca, aquela uma coisa na ausência da qual é impossível a passagem: sua estrutural *violência*. E neste instante que a “força de lá” se converte em “força de lei”.

Essa configuração pode ter consequências catastróficas. Pois o tipo de paradoxo que está aí consubstanciado (Xangô – a revolução – engendra Egun – a tradição –, sua própria *quizila*, seu mais completo avesso) é o mesmo enunciado por G. Agamben com relação à crise intrínseca ao conceito de poder constituinte,²⁷ já que “[...] o poder constituinte como poder onipotente é, com efeito, a própria revolução.” (AGAMBEN, 2002, p. 9). É, portanto, nos mesmos termos que podemos ler a “crise” desse ritual político levado a cabo por Xangô, uma vez que “o poder constituinte resiste à constitucionalização”, ou seja, “o poder constituinte permanece sempre estranho ao direito.” (AGAMBEN, 2002, p. 7). Assim como Xangô, o poder constituinte tem de dar origem precisamente àquilo que o consome:

²⁷ “Em suma, o conceito de poder constituinte precisamente enquanto conceito de uma crise” (AGAMBEN, 2002, p. 8). O que o autor evidencia, assim, é que não se trata de uma *crise do conceito*, externa a ele, mas do *conceito de uma crise*, isto é, do fato de a crise constituir o próprio núcleo do poder constituinte.

O poder constituinte deve ser reduzido à norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído [...] uma fortíssima parafernália jurídica cobre e desnatura o poder constituinte. [...] O que significa isso senão a negação da própria realidade do poder constituinte, sua fixação num sistema estático, a restauração da soberania tradicional contra a inovação democrática?. (AGAMBEN, 2002, p. 10-11).

A tensão entre o direito posto/tradicional (Egun) e a constituição/inovação democrática (Xangô) é irreduzível, como é irreduzível o evento, o fato constituinte, pois essa é a conversão que descaracteriza a potência em poder. A potência exige, como a justiça, a imediatez, o absoluto e a explosão do relâmpago: “[...] o paradigma do poder constituinte [...] é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo o equilíbrio preexistente e toda a continuidade possível.” (AGAMBEN, 2002, p. 21). Ressurge, outrossim, o absurdo dessa erupção de justiça, presa na e da velocidade do *agutã* (carneiro):

[...] o poder constituinte representa igualmente uma extraordinária aceleração do tempo. A história concentra-se num presente que se desenvolve com ímpeto, as possibilidades são comprimidas num fortíssimo núcleo de produção imediata. Sob este ponto de vista o poder constituinte está estreitamente ligado ao conceito de revolução. (AGAMBEN, 2002, p. 22).

Dessa intensificação do tempo da fundação da ordem, nasce a inércia do *ajapá* (jabuti), o que se traveste novamente na oposição entre a lentidão do tempo passado (Egun) e a “abertura ontológica radical” do presente e do futuro, pois o tempo de Xangô, como enfrentamos, “não é necessidade, mas desejo” (AGAMBEN, 2002, p. 29):

O constitucionalismo é uma doutrina jurídica que conhece somente o passado, é uma referência contínua ao tempo transcorrido, às potências consolidadas e à sua inércia, ao espírito que se dobra sobre si mesmo – ao passo que o poder constituinte, é sempre tempo forte e futuro. (AGAMBEN, 2002, p. 21-22).

No entanto, a dúvida persiste: “Como manter aberta, embora controlando-a, a fonte de vitalidade do sistema?” (AGAMBEN, 2002, p. 11) (e é fundamental que Agamben fale aqui em vitalidade, tendo em vista o que significa o primado da vida concreta em Xangô, como enfrentamos anteriormente). Será que o mito de Xangô pode propor uma terceira via, ou um desvio diferencial para a “tese das duas revoluções”²⁸ de Arendt e Habermas? O desfecho de Xangô nos auxiliará a dar uma resposta à questão se, afinal, é possível manter aberta, embora controlando-a, a fonte de vitalidade do sistema.

Se é de carnalidade, de vida e de manutenção do mundo da vida que fala toda a mitologia da justiça afro-brasileira, como conceber-se que seu próprio protagonista empreenda um ato tão descabido como o suicídio? A *clavi interpretandi* dessa, neste caso aparente, aporia está disponível na concepção afro-brasileira do *ebó*, o sacrifício, a oferenda (do mesmo tipo da realizada por Oyá para dar à luz Egun):

O sacrifício implica no extermínio simbólico da acumulação e num movimento de redistribuição (princípio, portanto, visceralmente antitético ao do capital). No período clássico da acumulação do

²⁸ Se Arendt trabalha com uma hipótese sobre a diferença entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, “Habermas elabora uma teoria que pode ser chamada de ‘inversão da tese das duas revoluções’. Vale dizer, ele aceita a ideia das duas revoluções, a americana e a francesa, derivadas de interpretações diferentes do direito natural. Ora, a francesa assume o direito natural como ideal a realizar, enquanto a americana o assume como um estado real que a intervenção política pode somente deformar. Assim, a produtividade da política está totalmente ao lado da Revolução Francesa, a única revolução moderna. A americana é uma revolução conservadora, é pré-moderna e corporativa, portanto antimoderna e antipolítica.” (AGAMBEN, 2002: 32-3).

capital no ocidente, homem íntegro era o que se integrava na ética de produção e de acumulação. Para melhor caracterizar a oposição nagô, se poderia dizer que nagô íntegro é o que restitui, o que devolve. O que simbolicamente não deixa resto. (SODRÉ, 1983, p. 128).

A violência fundadora, a potência revolucionária e o poder constituinte partilham justamente o fundamento absoluto da violência e do sacrifício inaugural:

[...] o que significa esse caráter absoluto, considerado dessa forma, senão o caráter absoluto de uma ausência, de um vazio infinito de possibilidades, ou de uma abundância de possibilidades negativas? [...] A radicalidade do princípio constituinte é absoluta. Vem do vazio e constitui tudo. (AGAMBEN, 2002, p. 25-28).

Assim como no *awô* (segredo) e no *ebó* (sacrifício) é a ausência a grande qualificadora das potencialidades e das possibilidades da justiça, de modo que a tarefa impreterível de Xangô, mais do que ocupá-lo, é a de esvaziar o trono, deixar o trono vazio. O *outsider* transformou-se no próprio *establishment*. Mas todo o inaugural envelhece, e a força revolucionária do instante fundador vai fenecendo. Enfim, Xangô se dá conta de que ele mesmo se fez *excessivo*, totalizou-se em sua ambição (não por dinheiro, mas pelo fogo, pelo poder), flagelando seu próprio povo (incendeia não só o palácio, mas toda a cidade). Não há alternativa senão, como o povo mesmo indica com os ovos de papagaio, abandonar o poder, suprimir-se. Essa é a única opção que pode, efetivamente, realizar a justiça (nessa sentença, tanto como sujeito quanto como objeto da realização). Para não impedir seu próprio devir histórico, o excesso de violência que está adormecido, recalçado, em todo o direito posto deve anular a si mesmo. Para permitir a produção e reprodução da

vida, da vida em geral, da vida comunitária na voz de Agamben (2002, p. 38): “É assim que a potência se forma como poder constituinte, não para ser institucionalizada, mas para construir mais ser – ser ético, ser social, comunidade”, é preciso abrir a história (e abrir mão da história) para um outro momento, uma nova ordem. Não deve restar pedra sobre pedra (a pedra e a montanha são, na tradição afro-brasileira, os símbolos de Xangô, os quais ele “abala”, no dizer do povo-de-santo, quando exerce sua violência-justiça), há que se começar do zero (*start from scratch*). É preciso restaurar a harmonia perdida, dissipar o excesso, o que só pode ser feito, segundo a tradição nagô, por meio de um *ebó*, o sacrifício que “implica no extermínio simbólico da acumulação”. Xangô deve empreender esse último sacrifício, cruzando o limiar infinito que separa um mero rei histórico de um ancestral mítico. Xangô, sentinela da vida, violência revolucionária. Xangô, o “pai que impõe o direito” (*Babá tenu mó rê*), não resolve a aporia insanável entre o direito e a justiça, assim como recusa a dicotomia vida/morte: ao fazer(-se) justiça, ainda em vida, se encanta, vencendo a morte. Xangô ensina a levar às últimas consequências o imperativo máximo da justiça – desconstruir o direito – ao oferecer a si mesmo como seu último e mais radical *ebó*.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A fogueira de Xangô, orixá do fogo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, Roger. **Le candomblé de Bahia (rite nagô)**. Paris: Plon, 2000.

BEAINI, Thais Curi. **A memória, medida ontológica do cosmos**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **Carne do sagrado, Edun Ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Rio de Janeiro: Koinonia; Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BURKERT, Walter. **Religião grega na era clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

CARVALHO, José Jorge de. **A tradição mística afro-brasileira**. Brasília, DF: Ed. UnB, 1998.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 4, p. 57-77, 1981.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008,

DANÇA das cabaças: Exu no Brasil. Direção de Kiko Dinucci, Produção de Kiko Dinucci. [S.l.]: Cine Baquira Filmes, 2007. Mini DV (54 min.). Disponível em: <<http://dancadascabacas.blogspot.com.br/2008/07/assista-o-filme-agora.html>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Les ruses de l'intelligence**: la métis des grecs. Paris: Flammarion, 1974.

FERRETI, Sérgio F. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp; São Luis: Fapema, 1995.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HOSHINO, Thiago A. P. O Atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras. In: GEDIEL, José A. P.; SILVA, Eduardo Faria; TRAUZYNSKI, Silvia C. (Org.). **Direitos humanos e políticas públicas**. Curitiba: Editora UP, 2014. p. 371-411.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 397-413, 2004.

LODY, Raul. **O povo de santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LODY, Raul. Oxé de Xangô: um estudo de caso da cultura material afro-brasileira. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, p. 15-21, 1983.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: Edufba, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. Xangô, Rei de Oió. In: FILHO, Aulo Barreto (Org.). **Dos Yorùbá ao candomblé de Kétu**: origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista da USP**, São Paulo, n. 28, p. 14-39, dez. 1996/fev.1997.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed. 34, 2007.

ROSENMANN, Marcos Roitman. **Las razones de la democracia en América Latina**. La Habana: Editorial de Ciências Sociales, 2007.

ROULAND, Norbert. **Anthropologie juridique**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**: antropologia jurídica da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: “um discurso sobre as ciências” revisitado. São Paulo: Cortez, 2006. p. 777-821.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Identidade racial e direito à diferença**: Xangô e Thémis. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SBRICCOLI, Mario. La benda della giustizia: iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all’età modernai. In: SBRICCOLI, Mario. **Storia del diritto penale e della giustizia**: scritti editi e inediti (1972-2007). Milano: Giuffrè, 2003. (Coleção Per La Storia Del Pensiero Giuridico Moderno).

- SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília, DF: Ed. UnB, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé de Bahia. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- TRINDADE, Liana. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.
- VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012.
- VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1997.

Segunda Parte

ENCRUZILHADAS DO DIREITO: DO SILÊNCIO DOS JURISTAS ÀS VOZES DA INSURGÊNCIA

O SILÊNCIO DOS JURISTAS: IMUNIDADE TRIBUTÁRIA SOBRE TEMPLOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA À LUZ DA CONSTITUIÇÃO DE 1988

*Evandro Piza Duarte
Guilherme Martins do Nascimento
Marcos Vinícius Lustosa Queiroz*

A promulgação da Constituição Federal de 1988 impulsionou verdadeira transformação paradigmática quanto à percepção de direitos individuais e coletivos no Brasil. Todavia, ainda que estabeleça as orientações fundamentais para dar ênfase na concretude de novos direitos, há casos em que a aplicação de normas constitucionais não vem se apresentando no mundo fático de forma efetiva, principalmente dentro do contexto institucional das diversas esferas do poder executivo, legislativo e judiciário.

Novos direitos são, muitas vezes, “velhos novos direitos” de “velhos novos sujeitos” que, sistematicamente, foram negados e perseguidos, ao longo de toda história nacional (BERTÚLIO, 1989). Na trajetória constitucional brasileira, esses “sujeitos de ontem e de hoje” representam o outro, como propôs Dussel (1993), consubstanciado na imagem dos povos da diáspora africana (negros) e dos povos originários das américas (indígenas). O outro, sujeito histórico de fundamental importância para o próprio devir da construção da humanidade e dos direitos no mundo ocidental, em especial da historiografia constitucional das Américas, está envolto em representações negativas construídos pelo seu opressor e pelas práticas de opressão que negam a expansão da cidadania (DUARTE; QUEIROZ, 2016).

Nesse contexto, as expressividades de matriz africana e da diáspora negra, mesmo tendo a sua importância na própria formação plural do Brasil, integrante dos diferentes “processos civilizatórios” aqui gestados, acabam por ser preteridas no acesso a direitos. Os terreiros, os povos de santo, o candomblé, a umbanda, o tambor de mina, as pajelanças, a encantaria, a macumba, o batuque, as moças de branco etc, fazem parte do cotidiano das culturas, da religiosidade e da fé existentes no país. No entanto, segundo Bertúlio, não é difícil procurar e perceber a grande disparidade que reina na aplicação normativa quando o conteúdo coloca como polo a imagem do negro (1989).¹

As religiões de matriz africana se situam em um mundo de constantes violências, tanto sociais como institucionais. A base para essas condutas encontra-se fundada na intolerância para com a simbologia e expressividades dessas religiões, pois são representações que carregam consigo as marcas da África. São características que “[...] se associam à língua, aos códigos comportamentais, às expressões e instrumentos musicais, às danças, à culinária e à arte de um modo geral.” (IPHAN, 2012, p. 26). O povo de santo,² portanto, está sendo constantemente marcado por diversos ataques, uma vez que sua religiosidade faz parte das expressividades da diáspora africana.

De fato, em nossa história, o ódio às religiões negras foi uma política incentivada pelo Estado durante quase trezentos anos e foi elemento central da ideologia escravista, pois integrante da dialética do senhor (branco) e do escravo (negro), força motriz da história

¹ A ideia de uma “imagem do negro” deve remeter não somente às características fenotípicas, mas a uma série de estratégias discursivas que implicam em noções estratificadas do “eu” e do “outro”, as quais podem ser alocadas dentro do conceito de racismo (BERTÚLIO, 1989). É neste sentido que expressividades culturais afro-brasileiras, como determinadas práticas religiosas, são alvos de violência e tratamento desigual.

² Povo de santo pode ser entendido como uma coletividade que tece relações sociais, interna e externamente, de modo a expressar patrimônios culturais afro únicos, em diversas conjunturas inerentes, pelos quais terreiros se apresentam como verdadeiros polos produtores e mantenedores de histórias, civilizações, arte, memória e ancestralidade.

colonial (MOURA, 1988).³ A dimensão institucional do racismo⁴ tornou-se a marca das relações entre Estado brasileiro e populações negras. Isso se torna mais evidente quando se trata da supressão de direitos no que tange à imunidade dos templos de qualquer culto, malgrado a tutela constitucional conferida às diversas religiões existentes no país.

No passado, esse distanciamento entre texto constitucional e arcabouço jurídico-institucional era ainda mais marcante. No século XIX, essa dissociação foi, de fato, gerida e gestada como uma resposta ao fim da escravidão e à possibilidade de ascensão do negro à condição de cidadão. O direito serviu à inferiorização e à submissão do ser negro, ao construir a categoria do liberto que, por ser frágil diante das estratégias de reescravidão de fato, situava-se entre a condição de livre e de alvo potencialmente instável, um integrante do Estado sem sequer os direitos de primeira geração. Em outras palavras, enquanto houve escravidão, diante de um sistema jurídico conivente com a escravidão negra, inclusive ilegal, nenhum integrante da população negra poderia se sentir efetivamente livre, ou sentir-se seguro de sua liberdade. Logo, não se pode falar em liberdade de culto para aqueles que não gozavam dessa segurança essencial (DUARTE, 2011).

A condição de cidadão foi ainda impedida pela implantação da política de embranquecimento de forma institucional, a partir da segunda metade do século XIX, seja através da substituição

³ Esse tratamento está presente em razão do próprio plano histórico no qual o Brasil se encontra, qual seja, um processo que prioriza a marginalização de cultos de matriz africana. A presença majoritária do catolicismo, por ser uma religião oficial na época, aliada a prática de benesses e restrições estatais para com a mesma (SABBAG, 2011), fez com que outras práticas religiosas ficassem limitadas ao contexto doméstico.

⁴ Essa dimensão não trabalha com a ideia de uma vítima perfeitamente definida. Leva-se em conta a multiplicidade e a interseccionalidade nas quais as pessoas estão inseridas, ambiente em que a opressão estrutural se articula por arranjos coletivos executores da desigualdade de poder. Portanto, implementar políticas ou criar leis em uma postura neutra é uma maneira sutil de perpetuar injustiças (HASLANGER, 2005).

dos corpos negros pelos indivíduos europeus,⁵ seja adotando-se um processo de manutenção da posição subalterna por meio de constantes espoliações e privações (FLAUZINA, 2006). Por meio das normas jurídicas, sobretudo aquelas relativas ao cotidiano e à vida nas cidades (leis de contravenção penal, posturas municipais, atribuição das polícias etc.) se consagrou um conjunto oficial de normas (inclusive, desde sempre, inconstitucionais), ainda vivas no período republicano, responsáveis por aumentar o mandonismo local e condenar essa população a suportar diversas formas de violência física e simbólica, especialmente em relação a suas crenças religiosas (BERTÚLIO, 1989).⁶

Mesmo diante da previsão expressa de liberdade religiosa a todos os cultos, houve uma negação da própria possibilidade de praticar cultos de religião de matriz africana em razão do racismo institucional. No período imperial, por exemplo, o Código Criminal de 1830, em seu artigo 276, de fato, punia o simples exercício de uma religião negra quando celebrado fora da máscara do catolicismo, religião oficial do Estado, pois os “cultos negros” ofenderiam, segundo os parâmetros da elite da época, os “bons costumes e a moral” (BERNARDO, 2006).

Como constata Marton (2013, p. 10):

É interessante enfatizar as ressalvas à liberdade de culto: ‘uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública’ (1824); ‘observadas as disposições do direito comum’ (1891), ‘desde que não

⁵ O sistema de mão de obra escrava encontrava-se, à época, em declínio. Algumas das razões para a substituição pode ser levantada, como propõe Azevedo, no medo de um levante escravo contra seus senhores e na própria dificuldade de se comercializar os corpos vindos da África. Conforme a autora, essa mudança de relação trabalhista sempre teve como base, durante as discussões parlamentares levantadas, fundamentos racistas (AZEVEDO, 2004).

⁶ Bordieu (2010) aborda o papel das normas jurídicas que atuam como mecanismo de dominação simbólica e de legitimação de uma determinada ordem social. Sob a abstração e a universalidade, o direito consagra o estilo de vida simbolicamente dominante. Assim, pela promoção ontológica de transformar certa regularidade em regra geral, impõe uma normalidade em relação à qual todas os hábitos diferentes se colocam como desviantes.

contravenham à ordem pública e aos bons costumes' (1934), 'observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes' (1937), 'salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes' (1946, 1967 e 1969). Essas ressalvas podem ter consequências tributárias, eis que se discute na doutrina, para efeito de reconhecimento da imunidade tributária, a amplitude que deve ser admitida na expressão 'qualquer culto'.

Essas ressalvas feitas em todas as Constituições anteriores poderiam ser facilmente sentidas no ordenamento infraconstitucional. Práticas institucionais de inibição da cultura negra, bem como de sujeição de indivíduos negros à esfera penal foram atos que forneceram todo o amparo de perseguição discriminatória. Como pode ser visto, a negação de garantias constitucionais, utilizando-se de normas infraconstitucionais e competências ordinárias como modelo de aplicação, foi prática constante na história da ordem constitucional pátria.

Nota-se que essa inter-relação entre normas supostamente abstratas (que não se dirigem especificamente à população negra) e práticas institucionais cotidianas de violências contra as religiões de matriz africana coaduna-se perfeitamente com a ideologia da democracia racial. Como aponta Sovik, tal ideologia, junto com o discurso da mestiçagem, procura criar zonas do indizível sobre as relações e desigualdades raciais no Brasil. Aqui, todo mundo seria "mestiço" ou simplesmente "[...] brasileiro, afastando-se, assim, da discussão pública a problematização do padrão branco como ordenador das estruturas de poder na sociedade brasileira." (SOVIK, 2004, p. 371).

Esse discurso oficial (NASCIMENTO, 1978), ao retratar um Brasil sem tensões raciais, harmonioso e pacífico, impede a emergência de narrativas alternativas sobre a história nacional e sobre outros padrões de justiça, contribuindo para a manutenção da colonialidade no presente, percebida na continuidade de estruturas

extremamente desiguais de poder no que se refere a raça, gênero, sexualidade e classe (BERNARDINO-COSTA, 2015). Portanto, ao invisibilizar e silenciar a presença negra por meio dos artifícios da universalidade e da abstração, afastando a percepção de uma história de violações e negações que tem raiz na estrutura do complexo colonial (FANON, 2008), o discurso jurídico serve de legitimação ao estado desigual das coisas e de freio aos anseios de democratização. Onde há discriminação negativa, o ato de nomeá-la é imprescindível para sua superação.

Nesse contexto, o presente trabalho pretende cumprir duas tarefas. A partir da ideia de que o sistema normativo é moldado por práticas acadêmicas e decisões do Poder Judiciário, intenta, ao analisar os discursos doutrinários e judiciais, demonstrar como a imunidade tributária é discutida pelos juristas, nos tribunais e na academia. A partir disso, aborda como o tom universalista desses discursos exclui, de modo inconstitucional, templos que remetam às religiões de matriz africana. Portanto, coloca em destaque a tradição colonial sob a qual se escora o pensamento jurídico hegemônico. Opõe-se ao fato de que tal tradição não historiciza ou problematiza o fenômeno do racismo como balizador das práticas institucionais dirigidas às expressividades negras, mesmo quando o Estado é identificado como um dos perpetradores dessas violações.

AS BASES DO SILÊNCIO: OS DISCURSOS DA DOUTRINA JURÍDICA SOBRE A IMUNIDADE TRIBUTÁRIA DE TEMPLOS DE QUALQUER CULTO

O discurso contido nos manuais de direito é um dos pilares da formação do pensamento jurídico no ensino superior do país, estando também presente na fundamentação das decisões do Poder Judiciário. O manual jurídico acaba por reproduzir determinadas interpretações e aplicações de normas jurídicas e, sobretudo, ensina um modo de considerar a realidade, marcando simbolicamente o

que é relevante, o que deve ser negado socialmente, as permissões e interdições de um discurso tido como válido, ou melhor, jurídico. E neste caso há uma distinção sutil, mas importante. Os manuais treinam seu leitor não apenas para aceitar determinado argumento, mas, sobretudo, induzem-no a aceitar que determinada forma de argumento não pode ser utilizada como juridicamente válida. Os exemplos, os problemas, os casos relevantes, as referências à história e à realidade são filtros ideológicos essenciais da formação, condicionando o aprendizado de valores e posturas diante de situações futuras. (DUARTE, 1998; FOUCAULT, 2006).

Como seria possível identificar os manuais de direito tributário mais relevantes na formação dos juristas? O tema vem sendo debatido em alguns trabalhos. Poder-se-ia utilizar, por exemplo, os programas de disciplinas existentes nos cursos jurídicos (públicos, privados, mais conceituados etc.), a ocorrência em buscas de bibliotecas especializadas (tribunais superiores, órgãos de classe etc.), a referência feita por operadores jurídicos (advogados, promotores, defensores, juízes etc.) à determinados autores, a indicação dada por um grupo específico (professores renomados, integrantes de determinado instituto de pesquisa), padrões de consumo no mercado editorial ou em um grupo restrito de editoras etc. Cada uma dessas opções possui seus limites, suas peculiaridades e corresponde a determinada finalidade (DUARTE, 1998).

De qualquer forma, é preciso considerar que, ao tratarem de Direito Tributário, no que se refere a imunidades tributárias, o Supremo Tribunal Federal e o Superior Tribunal de Justiça dão uma significativa importância a determinados títulos, ante a quantidade de citações realizadas em seus respectivos acórdãos. Logo, tendo em vista que o problema tratado neste texto é bem específico e se pretende observar os padrões de decisão judicial, optou-se por uma análise prévia dos acórdãos desses tribunais, a partir de pesquisa realizada nos respectivos sítios eletrônicos utilizando como argumento de

pesquisa “imunidade de templos”. Desse conjunto, identificamos a “doutrina majoritária” sobre o tema.⁷

A cobrança tributária goza de papel central na estruturação do Estado, tendo em vista que é por meio dela que serviços essenciais são disponibilizados (AMARO, 2011; CARRAZA, 2010). No entanto, esse poder de tributar é limitado pelo ordenamento, tendo o instituto da imunidade tributária como um dos mecanismos dessa autocontenção. Nele, é limitado o lastro de tributação estatal com vistas à valorização e proteção de liberdades abarcadas constitucionalmente, entre elas a liberdade de religião (COÊLHO, 2009).

A imunidade tributária em questão apenas tomou essa forma na Constituição de 1946. Até então, não se vislumbrava o alargamento da imunidade a todas as religiões, mesmo sendo adotada uma suposta laicidade estatal, uma vez que a expressão “templos de qualquer culto” não existia (MARTON, 2013). As Constituições posteriores adotaram a mesma expressão, chegando até a atual, onde se verifica um tratamento próprio a respeito de cultos religiosos, expresso no art. 5º, VI a VIII. Diante de uma necessidade de se convencionar a inviolabilidade e a liberdade de crença, além de reforçar a laicidade estatal, a imunidade tributária sobre templos de qualquer culto apresenta-se como garantia para plena efetivação do exercício religioso, independentemente do culto (SABBAG, 2011).

Segundo a doutrina majoritária, a aplicação do instituto deve levar em conta a entidade mantenedora do templo religioso, desonerando os impostos que recaiam sobre patrimônio, renda e serviços relacionados às finalidades das instituições religiosas (SABBAG, 2011; COSTA, 2001). Neste sentido, a falta de acesso de um grupo de religiões a essa garantia resulta, na prática, em ônus maior para sua sobrevivência, bem como em um grave risco

⁷ Coletamos um total de 16 acórdãos no STF e sete acórdãos no STJ. Desse total, depurado o argumento pela leitura dos conteúdos, ficamos apenas com 13, tendo em vista a própria argumentação utilizada na deliberação acerca do objeto presente nos casos. Desse conjunto, foram selecionados os autores que se faziam presentes nas fundamentações jurídicas dos Ministros, totalizando 11 juristas.

à liberdade religiosa, podendo implicar, inclusive, a ausência de condições financeiras para continuidade da atividade.⁸

Tratando especificamente do discurso contido nos manuais de direito, percebe-se que nas principais obras contemporâneas há como padrão um silêncio sobre as religiões de matriz africana. Existe, assim, uma clara perpetuação da reprodução de um contexto jurídico voltado para a valoração de determinadas religiões e, paralelamente, a exclusão de outras. Neste sentido, poucos doutrinadores discutem a respeito da garantia sobre templos, pois, para eles, a simples expressão “qualquer culto” já abrange a liberdade religiosa como um todo.

Como regra, a doutrina majoritária coloca a necessidade dessa imunidade tributária como uma forma de assegurar a liberdade religiosa, de modo a facilitar a manifestação de religiões livremente, sem constrangimentos estatais e privados. No entanto, apesar dessa ampla aceitação, o conjunto de aplicação normativa para esses juristas se encontra vinculado apenas a algumas religiões e não a todas. Basta observarmos os tipos de entidades citadas para que se perceba a existência de uma interdição (fundada num esquecimento injustificável) em relação às religiões de matriz africana (BASTOS, 2001; CARRAZZA, 2010; CARVALHO, 2009; COSTA, 2001; MENDES; BRANCO, 2011; SABBAG, 2011; TORRES, 2010).

Carrazza (2010), ao tratar do tema, aponta que a imunidade tributária sobre templos deve ser interpretada amplamente, assim como o conceito de templo. Todavia, essas interpretações só carregam consigo expressões que remetem a um conjunto específico de religiões, quais sejam, o catolicismo e os cultos evangélicos.

Mais que templo propriamente dito – isto é, o local destinado a cerimônias religiosas –, o benefício alcança a própria entidade mantenedora (a Igreja), além de se estender a tudo quanto vinculado às

⁸ Por outro lado, nota-se uma expansão cada vez maior de segmentos religiosos que exploram a dimensão econômica das práticas religiosas, em que os campos da fé e do empreendedorismo se inter-relacionam sobre uma zona ainda fluida no que tange a aplicação normativa. (MARIANO, 2011; SOUZA 2013).

liturgias (batizados, celebrações religiosas, vigílias etc.). (CARRAZZA, 2010, p. 786).

Em outro momento, o autor fala em presunção *a priori* das religiões, a partir da qual todas são legítimas, porém, em seguida, diz ser necessário o atendimento de requisitos mínimos de espiritualidade e transcendentalidade. Além disso, refere-se explicitamente às comunidades judaicas e muçulmanas, consideradas semelhantes à religião católica e evangélica, por terem uma fé comum (CARRAZZA, 2010). No entanto, nada fala a respeito de outras religiões, principalmente àquelas de matriz africana.

Esse posicionamento possui amplo lastro entre os juristas, embora não seja uma orientação pacificada. A grande maioria segue a mesma linha: dar uma grande abrangência à aplicação da imunidade tributária sobre templos para, logo em seguida, ressaltar algumas religiões enquanto silencia e apaga outras (justamente aquelas perseguidas na história constitucional brasileira).

Para Machado, a imunidade tributária sobre templos abarca “[...] missas, batizados ou qualquer outro ato religioso. [...]. Mas, pode incidir imposto sobre bens pertencentes à Igreja, desde que não sejam instrumentos desta.” (MACHADO, 2011, p. 289). Sabbag (2011) apresenta um grande leque de possibilidade de reconhecimento, porém busca exemplificar a amplitude da garantia constitucional utilizando-se de ilustrações que remetem à religião católica, usando termos como Igreja e dízimos.

Costa (2001) afirma que o patrimônio, a renda e os serviços, objetos da imunidade em questão, dizem respeito às finalidades essenciais da própria igreja. Moraes (2008) acrescenta que o instituto alcança não só os imóveis para realização do culto, mas também aqueles que estejam relacionados com a atividade essencial, a exemplo dos seminários, as sacristias e a residência oficial dos ministros religiosos. Da lição de Meirelles (1998), retira-se o entendimento de que apenas as igrejas possuem o direito a esse benefício, uma vez que são consideradas como templos onde se realizam cultos religiosos.

Nota-se, assim, que em todos esses autores há o estabelecimento da igreja como grande símbolo de templo religioso.

Enquanto esses últimos mostram-se preocupados com uma delimitação do que deveria receber a garantia de imunidade, há outros que se valem de falas universais em razão da existência de uma norma abstrata. É o caso de Mendes (2011) ao tratar do instituto como um instrumento que visa assegurar a liberdade religiosa, colocando o templo como “local onde se pratica toda a manifestação organizada de religiosidade, ainda que não seja um prédio. A proteção é válida para qualquer religião lícitamente praticada.” (MENDES, 2011, p. 1483). De outro modo, Amaro (2011) não chega a se debruçar sobre a imunidade tributária sobre templos religiosos em si, posto que apenas faz menção ao dispositivo constitucional.

Em contraste com esses autores, há tão somente uma única vertente doutrinária que, de fato, amplia a abrangência da imunidade tributária, fugindo de possíveis restrições mínimas que remetam às religiões católica e evangélica. Coêlho (2009, p. 269), à exceção dos cultos que geram abuso da religião,⁹ delimita que templo:

[...] não é só a catedral católica, mas a sinagoga, a casa espírita kardecista, o terreiro de candomblé ou de umbanda, a igreja protestante, shintoísta ou budista e a mesquita maometana. Pouco importa tenha a seita poucos adeptos. Desde que uns na sociedade possuam fé comum e se reúnam em lugar dedicado exclusivamente ao culto da sua predileção, este lugar há de ser um templo e gozará de imunidade tributária. [...]. Imune é o templo, não a ordem religiosa. Esta pode gozar de isenções quanto a seus bens, rendas, serviços, indústrias e atividades, se pias, caritativas, filantrópicas.

⁹ Aqui a autora aponta os casos de abuso que acabam dando ensejo ao poder de polícia com intuito de fundar os atos considerados religiosos. Ela entende por abuso os sacrifícios humanos ou fanatismo visionário, além da prática de comércio, com *animus lucrandi*, sob a capa da fé (COÊLHO, 2009).

Encontramos, portanto, um certo padrão nos manuais passados para a formação jurídica. Trata-se de uma orientação que tende, paradoxalmente, a ampliar o rol de garantias e direitos ao passo que é silente ao acesso a esses mesmos direitos por grupos historicamente marginalizados e perseguidos. São justamente esses grupos os mais interessados não só na proteção tributária, mas também em uma mudança efetiva na posição histórica do Estado como agente perpetrador de violências contra as expressividades da diáspora negra.

Assim, além da doutrina majoritária entender que os templos estão sempre ligados a um modelo de religião cuja liturgia está pautada nas igrejas católica e evangélica, o problema se apresenta de maneira mais profunda. Pois a ausência de menções às religiões de matriz africana ocorre justamente em um contexto constitucional que exige um compromisso jurídico e institucional ativo perante os grupos historicamente marginalizados e perseguidos pelo Estado brasileiro, dando efetividade ao pluralismo e à memória constitucional consagrados no texto magno de 1988 (DUARTE, 2011).

Essa construção doutrinária hegemônica acaba legitimando e instrumentalizando a aplicação do direito, fazendo com que se utilize uma base argumentativa que nega, silencia ou afasta garantias às religiões dos povos de santo.

A LEGITIMAÇÃO DO SILÊNCIO: PODER JUDICIÁRIO E A CAPACIDADE DE MARGINALIZAR

O poder judiciário detém importante função de estabilização do discurso jurídico, pois, enquanto esfera de imposição por meio da autoridade (DERRIDA, 2010), realiza atos de nomeação e de instituição que legitimam a atuação estatal e homogeneizam as estruturas fáticas, reduzindo, no plano simbólico (e de maneira violenta), a complexidade das relações sociais (BOURDIEU, 2010).

Assim, do mesmo modo que foi verificado na doutrina, as decisões dos órgãos superiores do judiciário, quanto ao tema imunidade tributária sobre templos, evidenciam um silêncio atinente às religiões de matriz africana. Isso se dá, em grande medida, pelo próprio uso de uma doutrina jurídica, que é omissa ao tratar dessa questão.

No Recurso Extraordinário nº 325.822-2/SP, por exemplo, de relatoria do Ministro Ilmar Galvão, foi abordada a questão do reconhecimento da imunidade tributária sobre templos a determinados imóveis, tratando da extensão da garantia constitucional a outros bens imóveis onde não se realizam os cultos propriamente ditos, em que figuravam como recorrentes uma diocese e três paróquias (BRASIL, 2004).

Na fundamentação apresentada pela relatoria, foram utilizadas as argumentações dos doutrinadores Hugo de Brito Machado, Aliomar Baleeiro, Hely Lopes Meirelles e Sacha Calmon Navarro Coêlho para delimitar o campo ampliativo da imunidade em questão. Entendeu o Ministro Ilmar Galvão que a imunidade não poderia ser estendida a outros bens imóveis, vinculados indiretamente às mitras e às paróquias, posto que se exerciam ali atividades cuja finalidade essencial não encontra respaldo no culto religioso no caso (BRASIL, 2004).

O Ministro Gilmar Mendes divergiu do relator, fazendo uso do pensamento de Roque Antonio Carraza, e Ives Gandra Martins, além de reforçar a orientação de Hugo de Brito Machado e Aliomar Baleeiro. Para ele, verifica-se que, por uma lógica de equiparação dada pelo § 4º do art. 150 da CF, todos bens imóveis colocados como objeto da lide deveriam receber a imunidade tributária, uma vez que é garantido a aplicação do instituto sobre o patrimônio, renda e serviços dos templos religiosos (BRASIL, 2004).

Desse modo, a garantia constitucional será aplicada quando se aferir que determinados espaços, por exemplo, se destinam a finalidades essenciais da entidade religiosa. (BRASIL, 2004, p. 12-19). Seguindo esse pensamento, diversos julgados, tanto do STJ quanto STF, também apontaram que a extensão da imunidade tributária sobre

templos é um instituto que deve ser interpretado de forma ampla, de modo que alcance bens vinculados indiretamente ao culto.¹⁰

Outro caso de relevância, em relação à abrangência da imunidade, tendo como consequência a própria discussão acerca da definição jurídica de templo e de culto religioso, é o julgamento do Recurso Extraordinário nº 562.351/RS, tendo como relator o Ministro Ricardo Lewandowski. Em síntese, a controvérsia girava em torno da possibilidade, ou não, da aplicação da garantia constitucional nos espaços em que se desenvolvia a maçonaria (BRASIL, 2012).¹¹

Em sua fundamentação, o Ministro Ricardo Lewandowski, para saber se a maçonaria é alcançada pela garantia constitucional da imunidade tributária, utiliza a doutrina de Sacha Calmon Navarro Coêlho e, principalmente, Roque Antonio Carraza. O Ministro afirmou que o dispositivo constitucional em questão, art. 150, VI, *b*, deve ser interpretado de forma restritiva,¹² onde a imunidade tributária se encontraria limitada a lugares nos quais se exerçam cultos religiosos, como propõe o segundo doutrinador citado, porém discordando desse último por considerar a maçonaria mais como uma filosofia de vida (BRASIL, 2012).

Além disso, nos termos dos acórdãos relacionados, a comprovação de que determinado imóvel estaria ou não exercendo a atividade essencial da entidade religiosa deveria ser feita pela própria

¹⁰ Ver também os seguintes julgados: STF – RE nº 578.562-9/BA, Rel. Min. Eros Grau, Tribunal Pleno, DJe de 11 set. 2008; STF – AgR no AI nº 690.712-8/RJ, Rel. Min. Ricardo Lewandowski, Primeira Turma, DJe de 13 ago. 2009; STF – AgR no RE nº 658.080/SP, Rel. Min. Luiz Fux, Primeira Turma, DJe de 14 fev. 2012; STF – AgR no AI nº 651.138-1/RJ, Rel. Min. Eros Grau, Segunda Turma, DJe de 16 ago. 2007; STF – AgR no AI nº 595.479/SC, Rel. Min. Ayres Britto, Primeira Turma, DJe de 05 ago. 2010; STJ – AgR no AREsp nº 671.921/RJ, Rel. Min. Assusete Magalhães, Segunda Turma, DJe de 01 jul. 2015.

¹¹ Dentre todos os julgados levantados, o Recurso Extraordinário 562.351/RS foi o único que se debruçou acerca do conceito de culto para fins de enquadramento ou não de templos à hipótese de imunidade tributária.

¹² A exegese a ser utilizada no aspecto restritivo dado pelo Ministro diz respeito a limitação de patrimônio, renda e serviços, ligados a finalidades essenciais da entidade religiosa, ou seja, a restrição diz respeito a esferas religiosas. A interpretação que é utilizada nos julgados, supostamente, é sempre extensiva, em consonância com a liberdade religiosa preconizada no art. 5º da Constituição Federal.

Administração Pública do ente político em que se situa o bem.¹³ Como se percebe, não se trata de garantir os direitos constitucionais, onde o particular poderia atestar as finalidades essenciais, mas deixar à margem da discricionariedade de um Estado que ainda persegue a população negra em diversos âmbitos sociais, especialmente quando se constata a fragilidade do modelo de Estado Laico no país.¹⁴

Da análise desses julgados, constatamos algumas constantes que merecem consideração. Em primeiro lugar, nenhum acórdão teve como polo algum templo de matriz africana. Tanto o STF quanto o STJ buscaram solucionar conflitos jurídicos envolvendo templos de religiões cristãs. Em segundo lugar utilizam-se vastamente da doutrina jurídica que mantém uma omissão acerca das religiões de matriz africana.

Portanto, mesmo com a predominância da vedação de tributar “templos de qualquer culto”, prevista no art. 150, VI, *b*, da Constituição, a jurisprudência, ao ter a doutrina como grande elemento de fundamentação das decisões, acaba por dar continuidade ao quadro de silenciamento e apagamento da presença das religiões de matriz africana no país. Ratificando um histórico de violência e exclusão, discursos doutrinários e judiciais entrelaçam-se de modo a perpetuar uma posição subalterna das expressividades negras, enfraquecendo as garantias constitucionais e o princípio do pluralismo cultural e político.

¹³ Ver os seguintes julgados: STF – AgR no RE nº 841.212/RJ, Rel. Min. Luiz Fux, Primeira Turma, DJe de 05 dez. 2014; STF – AgR no ARE nº 788.666/RJ, Rel. Min. Roberto Barroso, Primeira Turma, DJe de 06 mar. 2015; STF – AgR no ARE nº 800.395/ES, Rel. Min. Roberto Barroso, Primeira Turma, DJe de 13 nov. 2014; STJ – AgR no AREsp nº 444.193/RS, Rel. Min. Mauro Campbell, Segunda Turma, DJe de 10 out. 2014; STJ – AgR no AREsp nº 417.964/ES, Rel. Min. Herman Benjamin, Segunda Turma, DJe de 15 abr. 2014

¹⁴ No Distrito Federal, diversas práticas institucionais encontram-se alicerçadas em fundamentos racistas. Por meio de interdições, a Agência de Fiscalização do Distrito Federal (Agefis) conseguiu fechar diversas casas de religião de matriz africana. Ver em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Perseguição-institucional-aos-terreiros-do-DF-pode-acabar-nesta-segunda-/4/24681>>. Acesso em: 20 maio 2015.

UMA HERMENÊUTICA QUE LEVE O PLURALISMO A SÉRIO: RECONHECIMENTO COMO MEIO PARA PERCEPÇÃO DE DIREITOS

Durante toda a história do Brasil, as práticas dos cultos de matriz africana tiveram papel importante não só na constituição de uma comunidade afro-brasileira, mas também na articulação ampla de grupos oriundos da África, na catalização de movimentos políticos e no fornecimento de assistência básica para diversos grupos populacionais (PARÉS, 2007). Mesmo com os ataques e violências perpetrados por grupos privados ou pelo poder público, essas expressividades deixaram um legado vivo de valores, laços de solidariedade e princípios socialmente internalizados pela sociedade brasileira (IPHAN, 2012).

Foi a partir, justamente, dessa concepção mais ampla dos povos de santo que iniciativas e movimentos sociais, da década de 70 em diante, colocaram na arena política a necessidade do reconhecimento de direitos já previstos na Constituição da época (GUIMARÃES, 2014). É em decorrência dessas lutas que hoje verificamos que o Estado brasileiro tem buscado, minimamente, reorientar suas ações institucionais com vistas a combater o racismo e promover o pluralismo social (IPHAN, 2012). Neste contexto, a Constituição de 1988 surge e serve como eixo essencial para articular todo um novo campo de disputa política e jurídica, pois foi através dela que expressões, nunca antes tratadas pelo ordenamento jurídico brasileiro, chegaram a ser explicitamente mencionadas.

Como aponta Duarte (2011), ao tratar dos artigos 215 e 216 do texto constitucional, a Constituição de 1988 estabelece uma noção de patrimônio brasileiro que não é definido pela busca da identidade homogênea de uma suposta brasilidade. Pelo contrário, é rechaçado um modelo simplista, individualista, binário ou de uma cultura oficial, passando ao reconhecimento do pluralismo das instituições promotoras de cultura, as quais não podem ser subsumidas nas matrizes culturais dominantes.

Ademais, o texto constitucional, como expresso nos artigos citados, traz com ela uma concepção de “memória constitucional”, em que a própria ideia de Constituição é ampliada, passando a expressar uma história de longa duração da qual o contemporâneo (o tempo presente) é parte (a presença das noções de quilombos, sítios arqueológicos, diversos participantes do processo civilizatório nacional etc. evidenciam essa perspectiva). Diante disso, é preciso ler a Constituição a partir dessas narrativas, experiências e vivências que foram historicamente negadas, excluídas, apagadas, silenciadas e violentadas, o que significa realizar uma hermenêutica constitucional que enxergue os direitos constitucionais não como ahistóricos ou “dados” abstratamente, mas frutos de lutas diversas, entre as quais as travadas pelos povos de santo.

A “memória constitucional”, assim, é elemento que historiciza a Constituição e os próprios direitos, evitando anacronismos interpretativos, travestidos de silêncios e omissões, que representam um Brasil contemporâneo irreal, simplificado e homogeneizado, muito mais condizente com as antigas visões e projetos coloniais das elites senhoriais de um passado nem tão distante, em que religião é sinônimo de cristianismo e a expressividade negra não faz parte da “paisagem nacional”.¹⁵

Assim, a Constituição, em uma sociedade evidentemente precária quanto ao reconhecimento de direitos aos grupos “minoritários” e ainda permeada pela prática do racismo institucional, exige uma postura ativa da hermenêutica jurídica no que se refere à proteção e à efetivação dos direitos dos grupos historicamente subalternizados.

A previsão constitucional de normas que enunciam esses “novos sujeitos constitucionais” deve vir, então, acompanhada de

¹⁵ O retrato dessa permanência colonial pode ser vista em decisão do Poder Judiciário. O magistrado arguiu que manifestações religiosas de matriz africana não possuem traços essenciais que formam uma religião de fato. Justiça Federal. 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro. Sentença de 1º Grau da Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101. Disponível em: < <http://www.migalhas.com.br/arquivos/2014/5/art20140519-06.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2015.

uma exegese do princípio da igualdade ligada ao direito à diferença. Significa interpretar o direito como um processo que busque agregar concepções de igualdade formal e material, de modo a fortalecer arranjos institucionais-coletivos orientados para o reconhecimento e não mais para a exclusão (DUARTE; CARVALHO NETTO, 2012). Portando, dá-se ênfase a uma hermenêutica jurídica atenta à contemporaneidade, em que novos sujeitos e demandas habitam a esfera pública para recompô-la estruturalmente. Não almejam a ordem, mas outras ordens diversas e plurais.

A diferença, nesse caso, não é apenas o que se pretende corrigir com políticas de desigualdade, mas aquilo que se pretende ver manifestado como forma também constitutiva da vida social. (DUARTE, 2011, p. 86).

Esse tipo de percepção do princípio da igualdade ligado à diferença pode ser verificado em ações recentes adotadas pelo Estado brasileiro, como o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e o mapeamento dos locais onde há o exercício de culto de matriz africana como resultado do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), consagrando o terreiro como um templo religioso no aspecto regional (GUIMARÃES, 2014). Por meio de políticas de reconhecimento, criam-se, assim, instrumentos necessários para confrontar as constantes discriminações e violências perpetradas contra as expressividades negras no país.

No entanto, toda essa dinâmica, que vem ocorrendo na esfera pública brasileira e no âmbito institucional, parece não ter ainda alcançado os palácios de mármore do direito, os quais se mantêm encastelados à pluralidade e às expressividades da diáspora negra existentes no Brasil, mesmo com as mudanças profundas e sensíveis trazidas pela Constituição de 1988. Evidencia-se, portanto, a necessidade sempre premente de abertura do direito perante a realidade histórica, sob pena de o silêncio dos juristas, expresso

nos manuais e decisões judiciais, continuar a ser fundamento de continuidade das relações desiguais e coloniais ainda reatualizadas no presente.

CONCLUSÃO

O presente trabalho apresentou o discurso dos juristas, na doutrina e na jurisprudência, no que se refere à garantia da imunidade tributária sobre templo de qualquer culto, tendo como recorte as expressividades religiosas de matriz africana. Como pôde ser visto, as narrativas hegemônicas compartilham de um profundo silêncio a respeito dos povos de santo, retratando um Brasil no qual o catolicismo ou o neopentecostalismo aparecem como únicas realidades possíveis, quando não param em posicionamentos abstratos e universalistas que nada dizem. Essa visão se torna mais problemática diante do histórico de violações perpetradas contra as manifestações da diáspora africana no Brasil, sobretudo aquelas cometidas pelo próprio Estado brasileiro. Justamente as religiões, as quais necessitam uma maior proteção em termos de direitos, são apagadas, silenciadas e excluídas do discurso dos juristas.

Percebe-se, portanto, o descompasso do debate no âmbito do direito tributário diante das demandas, movimentos e complexidade da realidade brasileira, não acompanhando, sequer, as inovações e a perspectiva trazidas pela Constituição. Essa, por meio da memória constitucional, procurou historicizar o direito e colocar o presente como parte de uma história de longa duração, em que as violências, lutas, exclusões e narrativas do passado expressam-se na contemporaneidade e exigem uma postura do Estado, do ordenamento jurídico e de seus respectivos operadores.

Ratificando uma determinada ordem como única possível, vinculada a um tipo de história oficial com raízes no passado colonial, em que a cruz e a espada foram os símbolos da opressão contra os povos originários e da diáspora africana, a doutrina e a jurisprudência

brasileiras, em relação às imunidades tributárias sobre os templos religiosos, afastam-se de uma perspectiva que compreenda o princípio da igualdade como direito à diferença. Acabam, assim, restringindo as possibilidades da hermenêutica jurídica, indo contra o espírito de democratização expresso na Constituição, fruto de longas lutas sociais dos povos de santo e outros grupos subalternizados. Somente um movimento inverso, que explicita, dê voz e reconheça as diversas histórias negadas e violentadas durante o processo civilizatório brasileiro, poderá contribuir para a diminuição do estrutural quadro de desigualdade e ausência de direitos de determinados grupos.

O primeiro passo, portanto, é romper o silêncio e trazer, expressamente, as religiões de matriz africana como beneficiárias da imunidade tributária, reconhecendo-as como parte do patrimônio histórico-cultural brasileiro. Passo este que, pela sua transparência e simplicidade, já demorou tempo demais a ser dado. O segundo é concluir que os direitos de liberdade religiosa desse grupo para serem exercidos necessitam de políticas públicas e modelos institucionais que garantam e promovam a construção de espaços de reconhecimento, diferentemente do que requerem as demais religiões.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?:** e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AMARO, Luciano. **Direito tributário brasileiro.** 17. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

AZEVEDO, Celia M. M. de. **Onda negra, medo branco:** o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de direito financeiro e de direito tributário.** São Paulo: Saraiva, 2001.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Saberes subalternos e decolonialidade**: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil. Brasília, DF: Ed. UnB, 2015.

BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos S. **Identidade racial e direito à diferença**: Xangô e Thémis. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. 1989. 249 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 20 mai. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário nº 325.822/SP. Rel. Min. Ilmar Galvão, Tribunal Pleno, Brasília, DF, 14 maio 2004. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=260872>>. Acesso em: 3 mar. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário nº 562.351/RS. Rel. Min. Ricardo Lewandowski, Primeira Turma, Brasília, DF, 13 dez. 2012. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3195619>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

CARRAZZA, Roque Antonio. **Curso de direito constitucional tributário**. 26. ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

CARVALHO, Paulo de Barros. **Curso de direito tributário**. 21. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de direito tributário brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

COSTA, Regina Helena. **Imunidades tributárias: teoria e análise da jurisprudência do STF**. São Paulo: Malheiros, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DUARTE, Evandro C. Piza. **Criminologia e racismo: introdução ao processo de recepção das teorias criminológicas no Brasil**. 1998. 398 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

DUARTE, Evandro C. Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários**. 2011. 431 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

DUARTE, Evandro C. Piza; CARVALHO NETTO, Menelick. A indeterminação dos conceitos nas políticas de acesso ao ensino superior. In: COSTA, Hilton; PINHEL, André; SILVEIRA, Marcos Silva (Org.). **Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados**. Ponta Grossa, PR: Ed. UEPG, 2012.

DUARTE, Evandro C. Piza; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Para inglês ver: a cidadania na Constituinte Brasileira de 1823 e as tensões sociais do Império Português no Atlântico Negro**. Brasília, DF, 2016. No prelo.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro.** 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 13. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro.** Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. “**ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ**”: análise do I Plano nacional de inclusão dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. 2014. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

HASLANGER, Sally. Opressão racial e outras. In: LEVINE, Michael; PATAKI, Tamas (Org.). **Racismo em mente.** Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2005.

IPHAN. *INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.* **Terreiros do Distrito Federal e entorno: Inventário Nacional de Referências Culturais.** In: BESSONI, Giorge; RAMASSOTE, Rodrigo; REIS, Marcelo (Coord.). Brasília, DF: IPHAN, Superintendência do Distrito Federal, 2012.

- LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de direito tributário**. 32. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.
- MARTON, Ronaldo Lindimar José. **A imunidade tributária dos templos de qualquer culto na interpretação da Constituição adotada pelo Supremo Tribunal Federal**. Brasília, DF: Consultoria Legislativa da Câmara dos Deputados, 2013.
- MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito municipal brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Malheiros, 1998.
- MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- MORAES, Alexandre de. **Direito constitucional**. 23. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.
- SABBAG, Eduardo. **Manual de direito tributário**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- SOUZA, André Ricardo de. O Estado frente às práticas econômico-assistenciais de grupos religiosos no Brasil e outros países Latino-americanos. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN

LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 29., 2013, Santiago del Chile. **Acta Científica...** Santiago del Chile: FACSO; SOCIERD; ALAS, 2013.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil. In: WARE, Vron. **Branquidade:** identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

TORRES, Ricardo Lobo. **Curso de direito financeiro e tributário.** Rio de Janeiro: Renovar, 2010.

DIFICULDADES E LIMITES DA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE TERRITÓRIOS DOS POVOS DE TERREIRO

Bruno Barbosa Heim

O Estado brasileiro deve assegurar a proteção dos territórios dos povos de terreiro, consoante os diplomas internacionais assinados e ratificados internamente. Entretanto, o que tem sido vivenciado como política de Estado é a negação de direitos a esses povos. Pensar a situação dos povos e comunidades tradicionais no espaço urbano e a proteção de seus territórios é um desafio para gestores públicos, acadêmicos e militantes do campo do direito ambiental e urbanístico.

Aceitando este desafio, reflete-se sobre a prática cultural e identitária de povos afro-brasileiros, que têm na religiosidade uma ferramenta de manutenção de traços socioculturais, cerceados no período de aculturamento na formação da sociedade brasileira. O território desses povos surge como algo que deve ser analisado com cautela, pois ele se expande a todos os locais de culto ao sagrado, não se restringindo ao próprio terreiro, templo da religião.

Damos destaque à dificuldade e limites que a política de regularização fundiária pode encontrar para proteger os territórios de povos e comunidades tradicionais e apontamos para a necessidade de refletir sobre a aplicação de outros instrumentos, distintos daqueles que resguardem, com exclusividade, determinado direito real sobre a área ocupada, usualmente utilizados.

POVOS DE TERREIRO E SEUS TERRITÓRIOS

Povos de terreiro ou povo de santo, entre outras denominações, designam os membros de religiões afro-brasileiras. Conforme

adotado no Decreto nº 15.671, de 19 de novembro de 2014, do Estado da Bahia, povos de terreiro são:

[...] os grupos ligados aos espaços de culto de religiões afro-brasileiras, segundo critérios de auto atribuição, que utilizam espaços comuns para a manutenção das tradições de matriz africana, respeito aos ancestrais e forças da natureza, e mediante relações pautadas pelo conceito de família ampliada, também denominados de povos de terreiros, povos de religião de matriz africana, povos de terreiros de religiões de matriz africana, comunidades tradicionais de terreiros, povos de santo ou comunidades de religiões afro-brasileiras. (BAHIA, 2014).

A história do povo de terreiro tem origem no processo de colonização brasileira, quando Portugal impôs aos povos originários e povos africanos o regime de escravidão. Dos portos africanos foram retirados, contra sua vontade, sujeitos de diferentes localizações, com distintas línguas, culturas, organizações políticas e religiosas.

Na África, ou seria melhor, nas Áfricas não existiam uma unidade. Só na “África Negra” se organizam mais de mil grupos étnicos, com suas religiões. As religiões, distintas entre povos, também sofrem variações dentro de um mesmo povo (KOCH-WESER, 1976 apud BERKENBROK, 2007). Esta realidade pode ser observada, por exemplo, entre os iorubás, que ocupavam a Nigéria, Togo e a antiga Daomé, atual Benin. Pierre Verger¹ explica que, primeiramente, o termo iorubá significou um grupo linguístico compartilhado por milhões, com culturas e tradições comuns. Em que pese a adoção de língua única, diferenças dialetais existiam e nunca foi constituída uma unidade política na região. Cada grupo, como aqueles da cidade de Ifé, ou os Egbá, preferia manter sua identidade própria, e uma constituição de identidade comum (nagô ou iorubá) só foi possível

¹ As informações sobre os iorubás na África foram retiradas de Verger (1997).

depois do século XIX. Mais tarde o termo iorubá passou a designar também um povo, nação ou território.

Entre os iorubás não havia um panteão de orixás – deuses – hierarquizado e único. Certas divindades como Xangô, primeira em Oyó, não existe em Ifé, onde uma divindade local, Oramfé, ocupa seu lugar com os poderes do trovão. Outros orixás seriam cultuados em quase todos os territórios iorubás, como Oxalá,² o deus da criação.

Isto porque a religião dos iorubás é marcadamente uma religião ligada à família, onde um antepassado libertou-se da materialidade corporal e passou a existir em forma de energia, axé, e se tornou um bem familiar. Este ato de transmutação da matéria em energia não coincide com a morte do membro da família que para os iorubás seria o abandono do corpo pelo *èmi*,³ era antes uma possibilidade sublime de deixar o mundo profano e tornar-se um ser divino.

O culto aos orixás, que mesmo entre os iorubás possuía múltiplas variações, sem estabelecimento de hierarquia ou padronização de divindades, não era a única religião presente na África, tampouco foi a única transportada para o Brasil. Na mesma região coabitada pelos iorubás desenvolveram-se os jêjes, que ao invés de orixás cultuavam voduns, e povos islamizados.⁴

A estratégia do colonizador foi dividir os diferentes povos, o que acontecia já na África e também ao desembarcar os negros em diferentes portos brasileiros, e se aprofundava no momento da venda dos escravos para senhores locais. Ao dividir os negros de origem comum, reduziam-se as possibilidades de entendimento mútuo

² Verger opta pela escrita iorubá para se referir aos termos desta língua. Porém, constatando que inexistia uma padronização dos termos iorubás em publicações brasileiras, utilizaremos as terminologias adaptadas ao português e já consagradas no uso cotidiano.

³ Para o Baba Guido Omo Ajagunnà (2013, p. 1, grifo do autor), “[...] na *Concepção Filosófica dos Iorubá, èmi* [...] tem a conotação de *Àse Nlánlà* – a *Força Divina Vital*, contida no interior de cada Ser. O *Mito da Gênese Iorubá*, exalta O Ser Supremo – *Olódùmarè*, toda a responsabilidade pela criação. [...] insuflado no exato momento do nascimento, em que cada ser absorve uma porção do *Divino*, dando-lhe dessa forma, vida e existência própria.”

⁴ A pesquisa foi realizada com o candomblé nagô, mas suas reflexões sobre territorialidades também são válidas para sujeitos que cultuam outras religiões afro-brasileiras.

e, conseqüentemente, de organização, enfraquecendo a resistência e possibilidades de levantes. Isso fez com que negros de diferentes povos, línguas e com expressões religiosas distintas, muitas vezes inimigos entre si, fossem agrupados na senzala ou nas casas urbanas dos senhores.

A religião foi a melhor forma de reprodução do modo de vida africano antes do contato com o colonizador (TOMÁZ, 2013), porque

[...] o africano é um ser profunda e incuravelmente crente, religioso. Para ele, a religião não é simplesmente um conjunto de crenças, mas, um modo de vida, fundamento da cultura, da identidade e dos valores morais. (TSHIBANGU et al, 2010, p. 605).

Durante séculos não existiu uma religião africana no país, apenas uma mistura de experiências de cultos que alguns negros traziam e iam se misturando a outras, advindas de novas remessas de escravos.⁵ Em apertada síntese, pode-se afirmar que foi através do culto às divindades que o negro encontrou forças para resistir ao processo de opressão da escravidão e, com a devida sapiência, encontrou formas de burlar a fiscalização da igreja e dos senhores, mesclando seus deuses aos deuses católicos, o que permitia, no dia do santo, bater tambor e dançar para seu orixá.

Se as primeiras atividades religiosas ocorreram nas matas ou sob cerrada vigilância nas fazendas, posteriormente, os negros libertos das cidades, junto com outros escravos urbanos, como os escravos de ganho, tiveram melhores condições de organização religiosa. Era na privacidade dos sobrados, habitados coletivamente, que se praticavam as liturgias, o que introduziu uma característica ainda hoje encontrada nos candomblés, seus templos sagrados são locais de moradia e culto (SILVA, 2005).

⁵ Para as condições em que se desenvolveu o candomblé no país, ver Bastide (1985).

A reprodução do modelo religioso originalmente existente nas Áfricas era impossível no Brasil, pois, se os deuses eram, em geral, entes familiares que teriam se transmutado em energia e a religião uma organização essencial familiar, como fazer isso com famílias dilaceradas e grupos distintos coabitando o mesmo local?

Os laços familiares que não poderiam mais ter origem biológica se transformaram em laços afetivos, as famílias de santo. Sustenta-se que os primeiros terreiros foram criados por negros de mesma origem étnica (SILVA, 2005), mas os seus iniciados e sucessores na condução do terreiro não necessariamente eram de uma mesma origem na África, porém as diferenças do passado n'outro lado do mar haveriam de ser superadas pela necessidade de criar laços identitários e propagar a fé.

No que tange às divindades, a alternativa encontrada foi reunir, em um único espaço, o culto a deuses de distintas origens. Se “[...] na África, a cada região corresponde a um Orixá” (ROLNIK, 2003, p. 65), no Brasil, diferentes Orixás foram reunidos em um único culto.

Neste aspecto, o terreiro, *locus* central do território do candomblé, assumiu papel de destaque, pois, como afirma Raquel Rolnik (2003, p. 65),

[...] através do terreiro transferir-se-ia para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro-africano, flexível o suficiente para poder responder à situação concreta vivida na diáspora.

Continua ainda a autora:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro afirmou-se no Brasil como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de reterritorializar na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à

institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (ROLNIK, 2003, p. 65).

Os terreiros se constituíram como uma recriação da África, adotando padrões de organização arquitetônica semelhante a dos templos africanos. O modelo dos *compounds*, moradias coletivas dos iorubás, constituídas por quartos em torno de uma área comum, foram adotados em diversos terreiros, com quartos individualizados para os orixás (SILVA, 2005). Quando são pequenos e não possuem estrutura para individualização dos espaços, os terreiros podem reunir em um único *peji* as divindades urbanas, mas como afirma Bastide (2001, p. 76), “[...] de qualquer forma, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral”, de tal sorte que a religião do candomblé “[...] é uma África em miniatura”.

Bastide (2001) ainda vocaciona que seria uma mera caricatura o terreiro que tentasse imitar a África sem participar do mundo sobrenatural, o que se dá através da consagração dos terreiros, da prática de enterrar o axé – força que anima todas as coisas. Somente após o enterro dos axés de cada orixá, ritual que consiste em um segredo restrito a alguns dos iniciados do candomblé, o templo assumirá a condição do local sagrado.

Os territórios do candomblé, porém, não se resumem ao espaço físico do templo religioso, o terreiro. Dias (2003) denomina “territórios descontínuos” os espaços ambientados para rituais complementares àqueles do templo.

Estes territórios se constituem das matas, fontes, rios, praias, encruzilhadas, qualquer lugar que seja evocativo de uma simbologia para o candomblé e onde se desenvolvam atividades ritualísticas, como o despacho para exu ou o depósito de oferendas a determinado Orixá.

Neste espectro, as matas cumprem função primordial, pois diversos ritos de consagração e de culto a orixás requerem o uso de folhas específicas. Nas palavras que Bastide (2001, p. 126) reproduz de um informante: “[...] todo segredo do candomblé reside em suas

ervas”. Estas folhas podem até existir no quintal do terreiro, mas não devem ser utilizadas no culto, pois vigora a dicotomia do mundo da cultura e selvagem, este localizado nas matas não plantadas pelos homens. As matas compõem o reino do orixá Ossain, só ele tem o domínio das ervas e é nas matas que elas devem ser encontradas. A própria coleta é um ritual, praticado com procedimentos e horários determinados.

DIFICULDADES PARA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE TERREIROS

A proteção dos territórios de diversos povos e comunidades tradicionais perpassa pelo reconhecimento e titulação da área, tendo como titular a comunidade, por meio de associação, ou o poder público. Assim é o caso das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas, reservas indígenas, dos remanescentes de quilombos e comunidades de fundo de pasto⁶.

O povo de terreiro vive em constante ameaça de desterritorialização, muitas vezes promovidas pelo próprio poder público – como foi o caso do terreiro Oyá Onipo Neto, demolido pela Prefeitura Municipal de Salvador em 2008 (ARAÚJO, 2008) – e tem reforçada a demanda pela titulação dos terreiros de candomblé (SANTOS, 2009).

Mas, a regularização fundiária de terreiros de candomblé não é tão simples como a regularização fundiária de uma unidade habitacional. Isto porque, como grupos com identidade e cultura distinta, organizados sob normas arraigadas na tradição, o tratamento do povo de terreiro pelo poder público deve buscar respeitar suas peculiaridades.

⁶ As duas primeiras são propriedade pública, com posse dos povos indígenas; os remanescentes de quilombos são titulados com propriedade coletiva da terra em benefício da associação e as comunidades de fundo de pasto recebem concessão de direito real de uso em benefício também da associação.

Compreender e respeitar seu padrão organizativo é um imperativo ético e jurídico, pois a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011), diploma devidamente incorporado à ordem jurídica pátria com posição hierárquica supralegal, determina que ao se aplicar a legislação pátria aos povos e comunidades tradicionais sejam levados em consideração seus costumes e direitos consuetudinários.

Como constatado, em regra, os terreiros são locais que acumulam a função de moradia com a função litúrgica, por vezes englobando diversas moradias, áreas verdes, fontes e espaços de uso coletivo, como os barracões.

Ademais, a noção de propriedade destes sujeitos, conforme sua cosmovisão, é distinta daquela arraigada na sociedade brasileira e reconhecida pela ordem jurídica. Segundo Baptista (2008), que realizou estudos etnográficos no Rio de Janeiro e Salvador, encontram-se duas peculiaridades na concepção de propriedade do povo de terreiro. Primeiro, os praticantes do candomblé, como sujeitos que incorporam entidades – orixás, inquices, voduns, e entidades que foram incorporadas aos cultos, como caboclos e ciganos – são objeto destas entidades, “cavalos” a serem montados. Se são objeto destas entidades, não poderiam reivindicar para si a propriedade dos demais objetos presentes no terreiro, como roupas e instrumentos. Segundo, porque tudo no terreiro pertenceria ao axé, as pessoas, as coisas, tudo ali é desta força de vida que habita e anima as coisas do mundo.

Assim, nem mesmo os Babalorixás ou Iyalorixás seriam proprietários do terreiro, ainda que construído em terreno próprio e com seus recursos. No momento de consagração do terreiro, este passaria a ser apenas um “zelador”, encarregado de distribuir o axé, mas não o titular do mesmo.

Isto aponta questões de grande relevância para o processo de regularização fundiária dos terreiros. Se o Babalorixá ou Iyalorixá não é proprietário do terreiro, não deveria ser ele o sujeito a ser titulado

na regularização, mas a entidade regente, a quem foi consagrado o terreiro no momento em que se enterrou o axé.

Ocorre que, segundo o sistema jurídico pátrio, somente podem titular direitos, como o direito de propriedade ou posse, sujeitos de direito, categoria que engloba as pessoas e entes despersonalizados. Pessoas, segundo a doutrina civilista, são todas aquelas que possuem personalidade jurídica, atributo genérico que viabiliza a titularização de direitos e que conferiria o status de pessoas aos entes. Mas, o sistema jurídico não reconhece a possibilidade de entidades sagradas de alguns povos, ainda que para estes sejam tão presentes neste mundo quanto os humanos que aqui habitam, gozarem de personalidade jurídica. Este atributo é conferido pela lei aos seres humanos e entidades criadas pela sociedade, como associações, sociedades empresariais e até mesmo a um patrimônio afetado a determinado fim, as fundações, mas não aos deuses africanos ou de outras religiões, o que inviabiliza a regularização fundiária titularizar o templo em benefício destas entidades.

Neste sentido, tem-se apresentado como melhor alternativa para a regularização fundiária dos terreiros a constituição de uma pessoa jurídica que represente a comunidade de praticantes do candomblé, seja uma associação ou organização religiosa.

A constituição e titulação de associações ou organizações religiosas, além de alternativa à impossibilidade de regularização em nome do Orixá ou outra entidade, é capaz de sanar um segundo problema vivenciado pelos povos de terreiro. Quando o terreiro é propriedade do Babalorixá ou Iyalorixá e vindo este a óbito, o terreiro, também pela cosmovisão e regras próprias do candomblé, deveria ser assumido por um filho ou filha de santo, escolhido pela divindade. Ocorre, porém, que a sucessão de bens quando do falecimento de seu titular é amplamente normatizada no Brasil, não se reconhecendo a possibilidade de um ente “escolher” o destino daquele patrimônio. Para o direito civil, com o falecimento da pessoa o patrimônio é automaticamente transferido para os sucessores, como os filhos, cônjuge ou aqueles previstos em testamento.

O conflito entre a sucessão do terreiro segundo a “lei do santo” e a lei civil tem feito com que herdeiros do pai ou mãe de santo assumam a propriedade do terreno e das construções e já levou inúmeros terreiros a serem fechados. Por esta razão, povos de terreiro têm buscado regularizar a entidade religiosa através de uma pessoa jurídica, transferindo-lhe a propriedade do terreiro.

LIMITES DA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE TERRITÓRIOS DO POVO DE TERREIROS

Além dos terreiros, os povos de terreiro constituem seus territórios naquilo que denominamos, emprestando expressão de Dias (2003), “territórios descontínuos”. Estes locais, principalmente quando inseridos no espaço urbano, não são controlados unicamente pelo povo de terreiro. Ao contrário, é comum que os territórios tradicionais do candomblé sejam também espaços vivenciados por outros sujeitos, membros de famílias de santo, ou não, que ali se territorializam (FARIA; SANTOS, 2008). Esta disputa de poder pelo espaço pode se constituir desde a pressão de ocupação das matas pela expansão urbana formal e informal até o combate às práticas religiosas e destinação de certas áreas a atividades de lazer.

Em grandes cidades, como Salvador, onde a expansão da malha urbana tem ocupado todo o território municipal, os povos de terreiro têm se mobilizado pela preservação de matas e fontes. “*Kó si ewé, kó sí Òrisà*” e “*Kó si omi, kó sí Òrisà*” são expressões em ioruba que significam “sem folha, não há orixá” e “sem água, não há orixá” e estão sendo amplamente difundidas, tendo sido musicalizada na letra de Gerônimo e Ildásio Tavares, com voz de Maria Bethânia:

[...] Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem festa
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada

Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
[...]
(GERÔNIMO; TAVARES, 1989).

Neste sentido, Bastide (2001), cuja obra foi publicada pela primeira vez em 1958, já afirmava que algumas entidades não mais “descem”, como o Xangô de Ouro, pois as ervas necessárias para sua encarnação não são mais localizadas.

Diante deste cenário, é possível proteger os territórios descontínuos do povo de terreiro, em especial quando existente a sobreposição de territórios, através da regularização fundiária? A regularização, como intervenção que visa garantir segurança jurídica à posse, é realizada através da outorga de um direito real sobre a área ocupada e os direitos reais gozam da característica de “oponibilidade” ou “eficácia absoluta”, o que impõe à coletividade o dever de respeito à utilização que o titular faz com a coisa.

A outorga de direito real sobre determinado espaço da cidade que constitua território descontínuo do povo de terreiro não parece ser uma hipótese aplicável sem amplos conflitos, pois demandaria direitos exclusivos sobre áreas multiplamente utilizadas. Não se vislumbra a outorga de direito real para posse da praia do rio vermelho em Salvador, onde são realizadas oferendas à Iemanjá no dia 2 de fevereiro, do Dique do Tororó, Parque de São Bartolomeu ou das diversas encruzilhadas da cidade.

Ainda que a política urbana desenvolvida no país venha adotando cada vez mais ações de regularização fundiária, como determina a diretriz da lei nº 10.257/01, o Estatuto da Cidade, e a proteção territorial de outros povos e comunidades tradicionais perpassa pela titulação territorial, os instrumentos que garantem direito real sobre o bem não são os únicos que podem ser utilizados pelo poder público.

Neste sentido a Convenção nº 169 da OIT (2011), marco internacional da afirmação dos territórios tradicionais, afirma o

dever de reconhecer aos povos interessados o direito à propriedade e à posse das terras que tradicionalmente ocupam, porém reconhece que em casos apropriados, como quando não ocupem efetivamente o território, dever-se-á salvaguardar o direito de utilização do território não exclusivo.

O Estatuto da Cidade apresenta uma série de instrumentos jurídicos, políticos e de planejamento – tombamento, unidades de conservação, zonas especiais de interesse social, zoneamento e o próprio plano diretor, entre outros – que podem ser estudados com objetivo de pensar mecanismos eficazes de garantir a plena salvaguarda dos territórios de povos de terreiro em áreas urbanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até pouco tempo invisibilizados, diferentes povos e comunidades tradicionais, como os povos de terreiro, têm emergido no cenário político nacional com a reivindicação de seus territórios. O Brasil possui marcos legais para tratar de povos e comunidades tradicionais, mas é importante que os grupos localizados nas cidades tenham a devida atenção do poder público, no sentido de proteger suas peculiaridades culturais.

Através do estudo dos povos de terreiro buscamos demonstrar que é imperativo compreender a dinâmica territorial dos povos para promover uma ação de salvaguarda territorial que respeite suas peculiaridades.

Neste sentido, apresentamos algumas reflexões acerca das dificuldades enfrentadas na regularização fundiária dos terreiros, pois a noção de propriedade e dos sujeitos que titularizam o direito sobre o terreiro, na perspectiva das normas costumeiras locais dos povos de terreiro, não coincide com a concepção adotada pelo sistema jurídico pátrio. Para os povos de terreiro são os Orixás ou outras entidades os donos do local, mas estes não são sujeitos de direito para o sistema jurídico pátrio e não podem titularizar

direitos. Necessário se fez, portanto, perquirir quem deve figurar como formal proprietário ou possuidor do terreiro. Novamente é encontrada dificuldade, pois o pai ou mãe de santo, muitas vezes responsável pela aquisição da área e construção das edificações, pode não ser a pessoa mais adequada a permanecer como titular do bem. Isto porque, com o óbito deste ou desta, o patrimônio é transferido aos herdeiros, que podem não coincidir com o sucessor na linha do axé. Neste sentido, como possibilidade de compatibilizar a lei do santo com a lei civil, recomenda-se a constituição de pessoa jurídica para titularizar a posse ou propriedade do terreiro.

Ademais, foram apresentados os limites da política pública de regularização fundiária, geralmente adotada para salvaguarda de territórios de povos e comunidades tradicionais, tendo em vista que os territórios dos povos de terreiro se expandem para além dos limites físicos do terreiro, abarcando áreas onde outros sujeitos sociais se territorializam, o que impede o estabelecimento de um direito exclusivo sobre o bem ser conferido à comunidade de santo e nos impõe buscar outros instrumentos hábeis a proteger seu território.

Referências

AJAGUNNÀ, Baba Guido Omo. **Uma breve análise do vocábulo emí.** <http://www.okitalande.com.br/forum/forum_posts.asp?TID=476>. Acesso em: 29 jan. 2013.

ARAÚJO, Gláucio. Demolição de terreiro provoca polêmica em Salvador. **G1**, Rio de Janeiro, 18 mar. 2008. Brasil/religiosidade. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL353993-5598,00-DEMOLICAO+DE+TERREIRO+PROVOCA+POLEMICA+EM+SALVADOR.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

BAHIA. Decreto nº 15.671, de 19 de novembro de 2014. Regulamenta o Capítulo III, do Título II, da Lei nº 13.182, de 06 de junho de 2014, que dispõe sobre o Estatuto da Igualdade Racial do Estado da Bahia. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil - Estado da Bahia**, Poder Executivo, Salvador, 20 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/index.php?pag=pesqavanc>>. Acesso em: 1 jan. 2016.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 138-155, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERKENBROK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BRASIL. Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm>. Acesso em: 1 jun. 2016.

DIAS, Jussara Cristina Rêgo. **Territórios do candomblé: desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, 2003.

FARIA, Arley Haley; SANTOS, Rosselvelt José. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**,

Fortaleza, v. 7, n. 13, p. 19-27, 2008. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/issue/view/M13/showToc>>. Acesso em: 19 jan. 2012.

KOCH-WESER, M. R. M. **Yoruba-Religion**. Die Yoruba-Religion in Brasilien. Boon: [s.n.], 1976.

GERÔNIMO; TAVARES, Ildásio. Salve as folhas. In: BETÂNIA, Maria. **Memória da pele**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1989. 1 LP. Faixa 6.

OIT. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília, DF, 2011. 1 v.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei**: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp, 2003.

SANTOS, Normando Baptista. **Candomblé: da resistência à politização**. *Le Monde Diplomatique Brasil, São Paulo*, v. 2, n. 22, p. 36-37, maio 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TOMÁZ, Alzení de Freitas. **O direito e o sagrado no território afro-brasileiro de Mãe Edneuz**a. 2013. 123 f. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade Sete de Setembro, Paulo Afonso, 2013.

TSHIBANGU, Tshishiku; AJAYI, J. F. de; SANNEH, Lemin. **Religião e evolução social. História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília, DF: Unesco, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo**. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

PATRIMÔNIO CULTURAL E PODER LOCAL: NORMAS DE PRESERVAÇÃO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR ENTRE 1981 E 2010

André Luiz de Araújo Oliveira

Salvador, a capital da Bahia, notoriamente se constitui como um dos principais territórios de matriz africana no mundo, não só pela sua expressiva densidade populacional negra, mas, sobretudo, pelos significativos elementos simbólico-culturais que delineiam a identidade desta cidade: sons, cores, cheiros, danças, vocabulários, vestes, credos, festas, todos traduzidos numa perspectiva geográfica e social por quase todo seu território urbano. Nesse sentido, os terreiros de candomblés surgem como espaços urbanos que sintetizam os elementos dessa cultura ancestral africana, distribuindo-se por todo o território do município, desde o século XVIII.

A implantação dos primeiros terreiros de candomblé na Bahia remete à fundação do Terreiro da Casa Branca, na Barroquinha, aos auspícios da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios. Ainda sob a égide da suposta permissividade litúrgica cristã-católica, o sincretismo religioso funcionaria como estratégia de resistência cultural, associando as divindades africanas aos santos católicos. Desse modo, nascia o Candomblé da Barroquinha, sagradamente denominado de Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Casa Branca, há aproximadamente 300 anos, fundado por três africanas de origem nagô. Por dissidências internas na Casa Branca, dois outros grandes terreiros de Salvador vieram a se originar: o Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê, Terreiro do Gantois, ainda em 1849, localizado hoje no bairro da Federação; e o Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910, no atual bairro de São Gonçalo do Retiro.

Grandes terreiros de candomblé consolidaram-se ao longo do século XX sob os preceitos de suas nações de origem: Banto, Jeje, Ijexá

e Angola. Segundo o último levantamento realizado na capital baiana pelo CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais, em 2006, 1.408 terreiros foram identificados, ao passo que 1.162 foram cadastrados.

Assim, os terreiros de candomblé, construção baiana, pela sua singularidade ou excepcionalidade, são uma reunião resistente da imaterialidade e materialidade de uma cultura afro-brasileira, constituindo-se num dos mais ricos elementos simbólicos da identidade cultural da cidade do Salvador. De modo que a crescente patrimonialização dos bens culturais brasileiros de matriz africana vem redesenhando uma nova identidade cultural ao estado, onde se testemunha na cidade de Salvador um objeto inegavelmente emblemático e soberbo na compreensão desse fenômeno.

CRONOLOGIA DA PRESERVAÇÃO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ PELO MUNICÍPIO DE SALVADOR

Os instrumentos de proteção aos terreiros de candomblé resumem-se, no município de Salvador, ao Tombamento, comum às instâncias federal e estadual; e às APCP – Áreas de Proteção Cultural e Paisagística. Enquanto instrumentos de proteção do terreiro de candomblé como um bem cultural, ambos possuem limitações preservacionistas, seja no alcance conceitual, seja na compreensão de sua dinâmica simbólica. Contudo, esses instrumentos configuram-se importantes pela possibilidade de proteção que se estende ao bem cultural, como também, pela construção ideológica recente na preservação do patrimônio brasileiro, com a inserção do bem que é de matriz africana enquanto elemento de identidade cultural.

Importa salientar ainda que, mesmo não intencionalmente, a proteção aos terreiros de candomblé através de Áreas de Proteção, tal qual ocorre no município de Salvador, pode facilitar a preservação do bem, uma vez que não atende às limitações impostas pelo tombamento, permitindo a construção de uma política e uma ação preservacionista mais livre, ampla e próxima da realidade do bem-monumento, enxergando-o numa visão mais totalizante, englobando suas características materiais e imateriais.

O MAMNBA

O Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), cujo relatório técnico de atividades remete-se ao ano de 1981, foi coordenado pelo Professor Ordep Serra e realizado como uma ação da Casa Civil através do Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais, com o objetivo de mapear os sítios e monumentos religiosos negros da Bahia (SALVADOR, 1981).

O MAMNBA seria permeado ideologicamente pela necessidade de se preservar o patrimônio de matriz africana de Salvador, não só pela sua importância enquanto elemento identitário cultural numa cidade eminentemente negra, mas também como forma de proteger um bem cultural que vinha tendo sua importância reconhecida, equivocadamente, sob os pilares do exotismo e do folclore-mercadológico-turístico.

Mesmo não sendo possível a implementação do criterioso mapeamento proposto, que contaria com o apoio da extinta Fundação Nacional Pró-Memória, o MAMNBA indubitavelmente legou às políticas municipais de preservação valiosos estudos nesta área, sobretudo, no Decreto Municipal que declarou tombado o conjunto de edificação, áreas e paisagens do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, para fins de preservação de sua memória histórica e cultural.

TOMBAMENTO DO CONJUNTO DE EDIFICAÇÃO, ÁREAS E PAISAGENS: ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ

Assim, o marco protecionista das Casas de Santo no Brasil ocorre em Salvador através do tombamento municipal do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, em 1982, antes do tombamento deste mesmo conjunto pelo IPHAN, em 1986. O Decreto Municipal nº 6.634 de 08 de agosto de 1982, que instituiu o tombamento, amplia a proteção do bem para além das edificações existentes no sítio, constituindo também, como patrimônio

municipal, as áreas e paisagens que compõem o Axé da Casa Branca (SALVADOR, 1982).

Desse modo, a ideia de proteção aos terreiros é concebida para além da proteção edilícia, compreendendo que as áreas verdes também deveriam ser tuteladas por um instrumento de proteção, conquanto indissociáveis na leitura monumental e, sobretudo, na manutenção e sobrevivência da Casa de Santo. A proteção ao monumento assume, pois, um caráter de proteção paisagística, o que inclui preservar a paisagem da antiga Roça para além dos elementos construídos e áreas verdes: a leitura do Ilê. Por conseguinte, é conferido ao tombamento municipal da Casa Branca um caráter inovador, não só pelo objeto patrimonializado, como também pela ampliação dos elementos a serem tutelados pelo tombamento: as edificações, as áreas verdes e a paisagem da Roça.

ÁREAS DE PROTEÇÃO CULTURAL E PAISAGÍSTICA – ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ

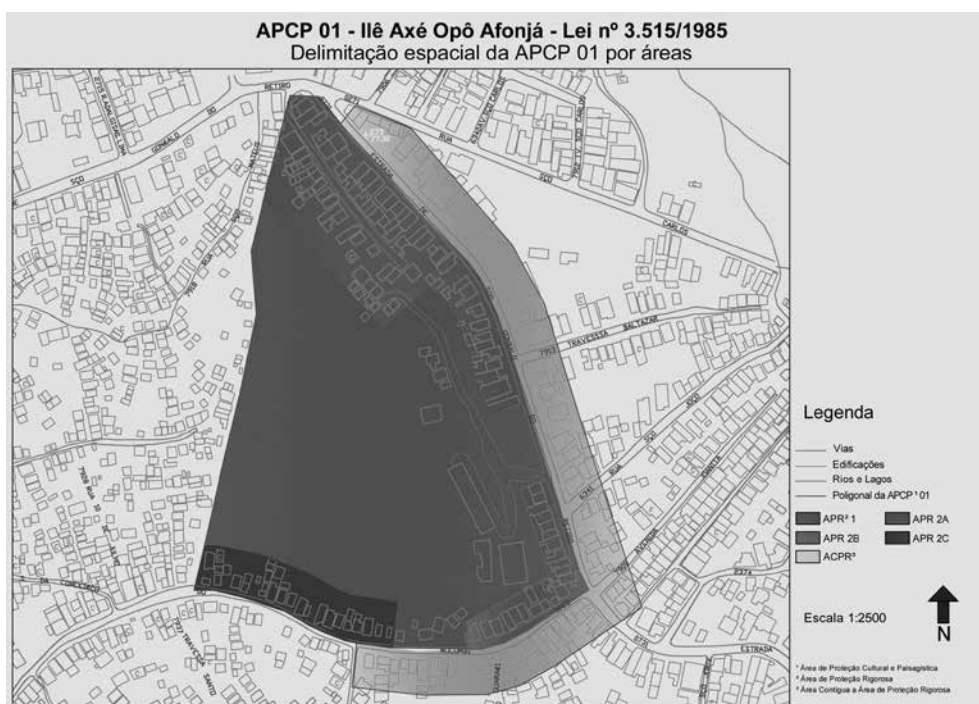
A Lei nº 3.515 de 22 de julho de 1985 cria, institucionaliza e delimita a Área de Proteção Cultural e Paisagística do Candomblé do Axé Opô Afonjá, sob o nº APCP – 001. Esta seria compreendida por uma APR – Área de Proteção Rigorosa – e uma ACPR – Área Contígua à Área de Proteção Rigorosa –, caracterizando-se como instrumentos de proteção diferenciados numa distribuição espacial, tendo em vista o grau de vulnerabilidade e especificidade dos bens, conforme dispõe o art. 2º da citada Lei (SALVADOR, 1985a).

A APR seria subdividida em duas áreas. A APR 1 compreenderia: as edificações de uso religioso e seu entorno, as árvores isoladas e seu entorno e a área verde contígua; a APR 2, por seu turno: as áreas de uso residencial, compondo-se de três subáreas: APR2a, APR2b e APR2c, todas com restrições de uso e ocupação.

No que tange as restrições impostas ao Terreiro do Afonjá, especificamente aquelas conferidas aos edifícios, percebemos uma

preocupação com a restrição de novas edificações na casa que não sejam destinadas às práticas litúrgicas, bem como, a adequação das novas edificações à tipologia pré-existente.

Figura 1 – Áreas de Proteção Cultural e Paisagística – Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê



Fonte: Elaborado por André Araújo, Jamile Brito, Patrício Frota e Yasmine Midlej, com base no software de Lei de Ordenamento e Uso do Solo de Salvador (LOUOS) e na Base Cartográfica SICAR (2002, 2010).

A APCP 02, institucionalizada pela Lei nº 3.590 de 16 de dezembro de 1985, cria e delimita a Área de Proteção Cultural e Paisagística do Candomblé do Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê, mais conhecido como Terreiro do Gantois. Semelhante à APCP 01 em distribuição espacial de proteção, conforme dispõe o art. 2º da referida Lei, como APCP 02 o Gantois compreende uma APR e uma ACPR (SALVADOR, 1985b).

A APR estaria dividida em APR 1, compreendendo as edificações de uso religioso e seu entorno, as árvores isoladas e seu entorno e a área verde contínua do candomblé; e APR 2, com a área de entorno imediato à área do candomblé e à área verde contínua. Desse modo, em relação às restrições impostas aos elementos edificados da Casa situados na APR 1, podemos apreender: proibição de novas edificações que não sejam exclusivas ao uso religioso, bem como a adequação destas à tipologia e volumetria das edificações implantadas com o limite máximo de 01 (um) pavimento. Quanto à APR 2, as limitações restringem-se ao uso residencial da área, bem como, quando em nova edificação ou reforma, estas não poderão ultrapassar a altura de 01 (um) pavimento. A ACPR indica restrição quanto à sua ocupação, não permitindo que qualquer nova construção ou reforma ultrapasse 03 (três) pavimentos para ACPR 01 e 02 (dois) pavimentos para ACPR 02.

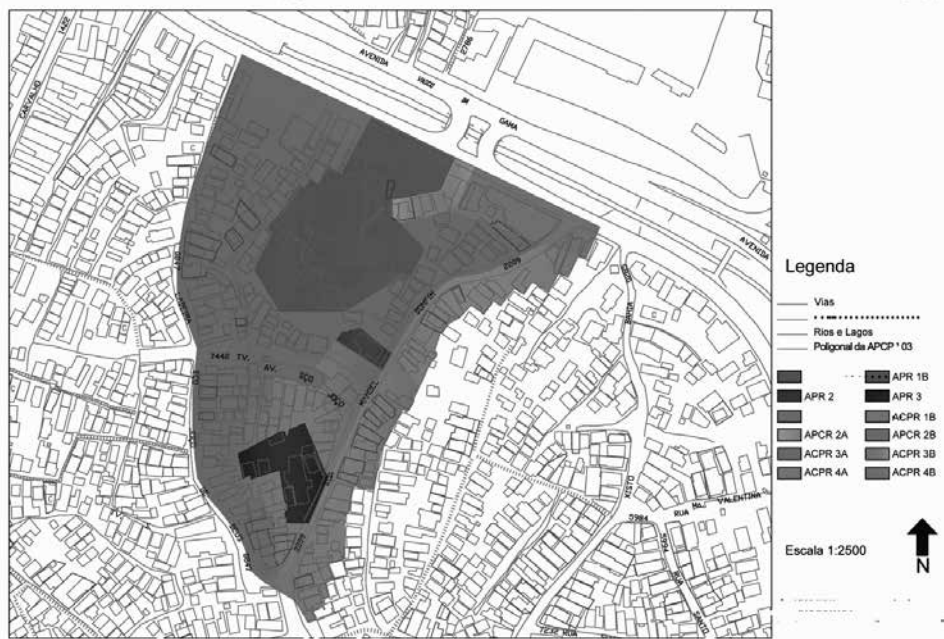
A proteção aos terreiros da Casa Branca, São Jerônimo e o Bogum, através da APCP, seria institucionalizada pela Lei nº 3.591 de 16 de dezembro de 1985 (SALVADOR, 1985c). A peculiaridade desta APCP reside no fato de que as três Casas de Santo seriam enquadradas numa mesma poligonal, conquanto da proximidade entre as três Casas, no Engenho Velho da Federação. A APCP 03 divide-se em 03 (três) APR, que indicam as construções principais dos terreiros da Casa Branca, Bogum e São Jerônimo, e 04 (quatro) ACPR.

A APR1a compreende o Terreiro da Casa Branca. As restrições impostas aos elementos edificados da Casa situados na APR1a seriam a proibição de novas edificações que não sejam exclusivas ao uso religioso, bem como a adequação destas à tipologia e volumetria das edificações já implantadas. As restrições aplicadas à APR1b restringem a área ao uso religioso e residencial e, quando em nova edificação ou reforma, estas não poderão ultrapassar a altura de 01 (um) pavimento, devendo respeitar a harmonia das edificações já existentes. A APR2, compreendida pelo Terreiro de São Jerônimo, e a APR3, compreendida pelo Terreiro do Bogum, possuem as mesmas restrições de uso e ocupação.

Quanto às 04 áreas que compõem a ACPR para a ACPR1, as limitações impostas restringem-se ao uso, e a ocupação da área com no máximo 03 (três) pavimentos; à ACPR2, 01 (um) pavimento; à ACPR3, 02 (dois) pavimentos; e à ACPR4, 01(um) pavimento.

Figura 3 – Áreas de Proteção Cultural e Paisagística – Ilê Asipá

APCP 03 - Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Ipatitió Gallo - Zoôgodô Bogum Male Rundô - Lei nº 3.591/1985

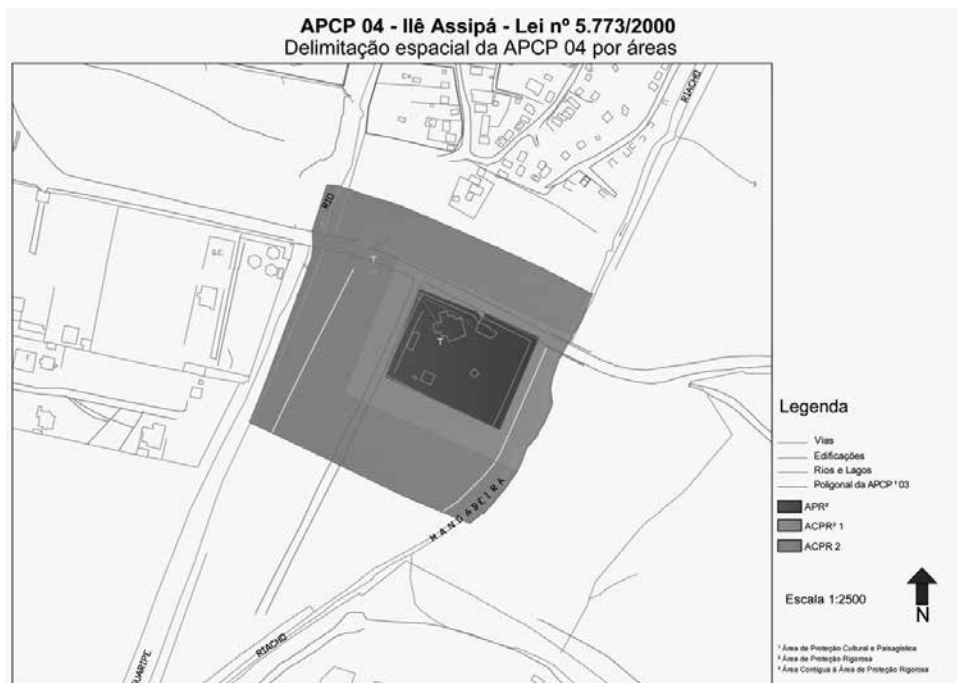


Fonte: Elaborado por André Araújo, Jamile Brito, Patrício Frota e Yasmine Midlej, com base no software de Lei de Ordenamento e Uso do Solo de Salvador (LOUOS) e na Base Cartográfica SICAR (2002, 2010).

O Terreiro Ilê Matriz Ilê Assipá, localizado no bairro de Piatã, seria institucionalizado como APCP em 22 de agosto de 2000, pela Lei Municipal nº 5.773, estabelecendo um intervalo de 15 anos entre a aplicação do último instrumento municipal de proteção ao patrimônio afro-brasileiro de Salvador e o seu patrimônio de forma geral (SALVADOR, 2000). A APCP do Assipá compreende uma APR e duas ACPR denominadas de ACPR1 e ACPR2.

Percebemos que as limitações impostas ao patrimônio edificado e sua ambiência na APCP do Ilê Assipá reiteram aquelas estendidas às demais APCP's: restrições quanto ao uso, com a exceção de não permitir na APCP em questão o uso residencial, mas somente o uso religioso; a ocupação da área restrita a altura de um pavimento; e quanto à tipologia das possíveis construções religiosas, adequando-se às pré-existentes. A ACPR é compreendida como área *non aedificandi*, admitindo-se a implantação de áreas verdes de empreendimentos e vias de circulação de veículos.

Figura 4 – Áreas de Proteção Cultural e Paisagística – Onzô Ngunzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo e Bate Folha Manso Banduquemqué



Fonte: Elaborado por André Araújo, Jamile Brito, Patrício Frota e Yasmine Midlej, com base no software de Lei de Ordenamento e Uso do Solo de Salvador (LOUOS) e na Base Cartográfica SICAR (2002, 2010).

A institucionalização dos candomblés do Mocambo e do Bate Folha em Áreas de Proteção Cultural e Paisagística do Município de Salvador é estabelecida através de uma Lei com destinação não específica à proteção do patrimônio cultural, mas sim, pela Lei nº 7.400 de 20 de fevereiro de 2008, do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de

Salvador (SALVADOR, 2008). A precariedade deste reconhecimento reside na inexistência de qualquer mecanismo jurídico que defina a área de proteção, se rigorosa ou contínua; bem como as restrições quanto ao uso e ocupação do sítio e sua área vizinha.

PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL DE ORIGEM AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA NO MUNICÍPIO DE SALVADOR

A Lei Municipal nº 7.216 de 26 de janeiro de 2007¹ orienta-se pelo intuito de preservar o patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira no Município de Salvador. No entanto, a sua orientação acaba tornando-se intenção, quer pela ausência de institucionalização municipal dos mecanismos jurídicos de proteção elencados no art. 2º da lei, quer pela indecisão, no corpo legal, sobre qual órgão da administração municipal seria responsável pelo sistema de preservação desse patrimônio, conforme atesta o § 1º do art. 2º da Lei 7.216/07:

- I – Tombamento de bens móveis e imóveis;
- II – Levantamento, inventário, catálogo, registro, recolhimento e, se for o caso, restauração das obras e dos monumentos, dos objetos e de outros bens de valor histórico, artístico e cultural;
[...]
- IV – conservação das áreas reconhecidas de interesse histórico, científico e cultural;
[...]
- VII – por outras formas de acautelamento e preservação julgadas convenientes e necessárias pelos órgãos institucionalmente responsáveis. (SALVADOR, 2007b).

¹ A Lei Municipal nº 7.216/07 dispõe sobre a preservação do patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira no Município de Salvador e dá outras providências (SALVADOR, 2007b).

Percebamos, portanto, que a referida legislação enumera uma série de instrumentos de proteção e salvaguarda aos bens culturais, mesmo não existindo nenhuma legislação que estabeleça ou regulamente boa parte desses instrumentos. As recentes ações preservacionistas em torno do patrimônio cultural afro-brasileiro de Salvador articularam-se verticalmente, conforme consequência do quadro de alianças entre os governos municipal, estadual e federal. Ações articuladas entre a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPIR), a Fundação Cultural Palmares (FCP), a Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) e a Secretaria Municipal de Reparação (SEMUR) resultaram na Lei nº 7.216/07 e no Decreto nº 17.917/07 (SALVADOR, 2007a). Este último, efeito de uma ação elaborada para a preservação das Casas de Santo e suas áreas em Salvador, teve como resultado o reconhecimento municipal daqueles 55 sítios urbanos de origem africana e afro-brasileira, caracterizados em sua totalidade por terreiros de candomblé; juntamente com a liberação de recursos da Caixa Econômica Federal para reforma destas Casas, com gestão dos recursos pelo Governo do Estado da Bahia.

Contudo, alguns questionamentos surgiram, inclusive entre o próprio Povo de Santo, quanto aos critérios de seleção destes monumentos e, conseqüentemente, das ações de proteção e salvaguarda que se estabeleceriam. Por exemplo, alguns terreiros-matrizes não foram contemplados pelo instrumento municipal de proteção ou ações de salvaguarda, apesar de seus caracteres de excepcionalidade cultural terem sido reconhecidos pelos órgãos preservacionistas estadual e federal.

RECONHECIMENTO E CADASTRO DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA DA CIDADE DO SALVADOR

O Decreto nº 17.917, de 12 de novembro de 2007, anuncia em seu *caput* que reconhece 55 (cinquenta e cinco) sítios urbanos

no município de Salvador como patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira (SALVADOR, 2007a). Convém indicarmos que este mesmo decreto cria o Cadastro Geral das Comunidades Religiosas da Cultura Afro-brasileira da Cidade de Salvador que, *per si*, funcionaria como uma ação preservacionista, caracterizando-se como um inventário destas comunidades, o que incluiriam os dados de suas respectivas áreas e edificações.²

Surpreendentemente, o reconhecimento do patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira, através de tão importante dispositivo legal, não extrapola a ação pública do reconhecimento, deixando descobertos quaisquer instrumentos jurídicos de proteção ao bem, a exemplo do tombamento ou mesmo das APCP's. Nesse sentido, o bem é reconhecido como patrimônio, no entanto, encontra-se desprovido dos elementos que delinham os instrumentos de proteção ao patrimônio edificado: as restrições de uso, ocupação, destinação, volume, tipologia, ambiência etc. Isto é, constata-se a precariedade do título de patrimônio histórico e cultural concedido aos sítios urbanos de matriz africana e afro-brasileira pelo Município de Salvador.

² Lista dos 55 (cinquenta e cinco) sítios urbanos reconhecidos pelo Decreto nº 17.917, de 12 de novembro de 2007: Terreiros Bate Folhinha (Manso Banduquemquim N'Saba; Caboclo Catimboiá; Casa Branca do Engenho Velho; Casa dos Olhos do tempo que fala da Nação Angolão Paquetan; Ilê Axé Obá Tadê Patiti Oba; Ilê Axé Oiô Bomin; Ilê Axé Abassá de Ogum; Ilê Axé de Oya; Ilê Axé Giocan; Ilê Axé Jitolu; Ilê Axé Kalé Bokum; Ilê Axé Maré Lewi; Ilê Axé Maroiá Laji (Alaketu); Ilê Axé Maroketu; Ilê Axé Oba Fé Konfé Olorum (Casa Maria de Xangô); Ilê Axé Oba Yná; Ilê Axé Obanirê; Ilê Axé Ode Mirin; Ilê Axé Ode Tola; Ilê Axé Olorum Oyá; Ilê Axé Olufá Anassidé Omim; Ilê Axé Omim Funjê Loiassi; Ilê Axé Omim Jobá; Ilê Axé Omo Ewa; Ilê Axé Oninjá; Ilê Axé Opô Afonjá; Ilê Axé Oxumaré; Ilê Axé Oyá; Ilê Axé Oyá Deji; Ilê Axé Oyá Leci; Ilê Axé Oyá Tunjá; Ilê Axé Oyassiadê; Ilê Axé Togum; Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé (Terreiro do Gantois); Ilê Oba do Cobre; Ladê Padê Omin; Manso Dandalunda Cocuazenza; Mansubamdu Kuêkuê Doinkuabebe; Mocambo - Unzu Ngunzo Dandalunda Ye Tempo; Ninfa Omim; Nzo Kwa Mpaanzu; Ogum Kariri com Iansã; Oxalá (Babakan Alafim); Oxossi Mutalambo; Senzala Religiosa Mukunnidewa; Sogboadã (Guerebetã Jume Sogboadã); Terreiro de Ogunjá; Tumba Junssara; Unzó de Angorô; Unzó Indebwa Kaamumzambi; Unzó Ngonzo Kwa Kayongo; Unzó Tumbancê: Vintém de Prata; Yaominide (SALVADOR, 2007a).

PRÁTICAS PRESERVACIONISTAS NAS CASAS DE SANTO: DILEMAS TÉCNICOS

As práticas preservacionistas aplicadas aos terreiros de candomblé encontram-se, atualmente, num processo de reavaliação e readequação técnica dos instrumentos de seleção, proteção e salvaguarda. A singularidade desse patrimônio imprime aos órgãos de proteção a necessidade de questionar os procedimentos e critérios técnicos empregados em sua preservação. O que faz de um terreiro de candomblé um patrimônio cultural? Sua história, o traçado de seu espaço físico ou seus elementos etnográficos? Sua materialidade ou sua imaterialidade?

No que tange ao processo de *seleção* de início, deparamo-nos com a dúvida do *o quê, ou qual Casa proteger*. Decerto a seleção tradicional de bens culturais está diretamente ligada ao caráter de excepcionalidade do bem. A ideia de que tal monumento possui características singulares e excepcionais, devendo, portanto, servir de referencial artístico, histórico, paisagístico, etnográfico à formação da identidade de um dado povo, constitui o elemento determinante na patrimonialização de um bem cultural.

A reiterada prática, no entanto, não esconde a preocupação quanto à aplicação do tombamento como instrumento de proteção, sobretudo quando nos deparamos com a necessidade de proteger a imaterialidade que, simbioticamente, reside na materialidade tombada. Contudo, na aplicação do tombamento, os estudos realizados e os dossiês técnicos para proteção dos terreiros, no âmbito federal e estadual, têm sido sustentados tecnicamente através de um estudo etnográfico, espacial, e pela indicação das ações preservacionistas às Casas de Santo. Ou seja, os estudos para o tombamento dos terreiros de candomblé são balizados por um criterioso estudo etnográfico, onde os elementos históricos e antropológicos possuem destaque.

No que tange aos estudos históricos, busca-se, principalmente: estabelecer as genealogias da Casa e dirigentes; o processo de implantação do sítio; as principais relações que se estabeleceram entre

a Casa de Santo e a sociedade. Para tanto, a história oral configura-se como principal elemento de suporte na pesquisa, seja pela recente historiografia sobre os terreiros ou pela própria composição dos saberes e fazeres no Axé.

A pesquisa antropológica é, pois, baseada na compreensão dos elementos simbólicos que envolvem um terreiro, sua religiosidade enquanto fundamento da Casa e razão do Povo de Santo. Contudo, os elementos litúrgicos carregam diversos constituintes simbólicos, tais como a música, dança, comida, cores, dentre outros. Estes constituintes seriam os traços da cultura de um povo, absorvidos, inclusive, pela religião, sendo constituintes etnográficos de uma nação africana e de seu terreiro na cidade de Salvador.

São, portanto, objetos dos estudos antropológicos: a etnografia religiosa em relação à ancestralidade da casa; se é matriz de uma religião africana ou se descende de uma Casa de Santo de Salvador; se a nação é de origem Nagô, Jêje, Angola e Ijexá, no caso dos candomblés; o panteão religioso de Orixás, Voduns, Inkisís e Caboclos; a hierarquia administrativa nas Casas de Santo; entre outros. Bem assim a etnografia da própria Casa de Santo e da relação que ela estabelece com a sociedade, seus filhos de santo, sucessões no comando, suas lutas e conquistas etc.

Quando o bem passível de tornar-se um patrimônio são os terreiros de candomblé, a eleição das *casas matrizes*³ ou diretamente descendentes destas, delinea o compasso dos processos de seleção destes bens. Outro elemento marcante neste processo, atualmente, ao menos no Estado da Bahia, diz respeito ao reconhecimento das Casas de origem não Nagô.⁴

O reconhecimento e a atuação de grandes candomblés Ketu, sobretudo em Salvador, ensejaram a patrimonialização inicial destes bens, a exemplo da Casa Branca do Engenho Velho, do Afonjá e do Gantois. Desse modo, os candomblés ketu, representantes do

³ Informação baseado na pesquisa aos dossiês de Tombamento de Terreiros de Candomblé realizados pelo IPHAN e pelo IPAC.

⁴ Comumente chamados de Candomblés Ketu.

povo nagô, acabaram ocupando um lugar de destaque no processo de preservação das casas de santo, restringindo o entendimento do candomblé aos espaços e rituais dos candomblés desta nação. No entanto, outros povos/nações que originaram a população negra na Bahia também estabeleceram seus terreiros. Assim sendo, os candomblés Jêje, Angola e Ijexá, representantes de outras culturas africanas e outros povos desejariam e necessitariam, portanto, dos instrumentos de proteção patrimonial.

Os questionamentos e dúvidas que seguem a aplicação dos instrumentos jurídicos de proteção e salvaguarda aos terreiros de candomblé residem, então, na dificuldade em estabelecer a proteção do axé e sua imaterialidade. Pois, quando atentamos que o tombamento é aplicado ao bem de natureza material, sendo ele móvel ou imóvel, percebemos que apenas os elementos construídos e seus bens móveis e integrados estariam sujeitos à tutela da proteção legal. No entanto, é toda uma imaterialidade que dá vida aos bens materiais. Sem o xirê⁵ o abassá,⁶ vira-se um barracão; sem o som correto do alagbê⁷ sobre o run,⁸ o santo não desce, nem tampouco sobe.

O espaço físico permaneceria como principal elemento a ser preservado às futuras gerações. Todas as imaterialidades que compõem o axé do terreiro, de certo modo, estariam sujeitas às limitações materiais impostas pela proteção do bem, ensejando grandes discussões sobre como e o que preservar em um terreiro de candomblé. As limitações impostas pelo tombamento às estruturas físicas das Casas de Santo, a dificuldade dos órgãos protecionistas em compreender as necessidades de mudanças/adequações estruturais no Axé, bem com as complexas relações de domínio que residem

⁵ Xirê é um termo utilizado para denominar a sequência na qual os Orixás são reverenciados ou invocados durante os cultos a eles destinados.

⁶ Abassá é o barracão litúrgico onde ocorrem as cerimônias religiosas públicas.

⁷ Alagbês (nação Ketu), Xicarangoma (nações Angola e Congo) e Runtó (nação Jeje) são responsáveis pelo Rum (o atabaque maior) nas cerimônias religiosas.

⁸ O Rum (atabaque maior) comanda o Rumpi e o Le (atabaques menores), estes últimos tocados pelos Ogãs.

sobre o espaço do terreiro engendram alguns questionamentos quanto à aplicação do instituto do tombamento aos terreiros de candomblé. No entanto, a aplicação do referido instrumento através das limitações impostas ao bem, permite um maior controle sobre o espaço a ser preservado, não apenas no perímetro a ser protegido, mas também em sua ambiência.

O valor do tombamento dos terreiros é notório e necessário, uma vez que, além de impedir a invasão das roças pelo adensamento dos espaços urbanos, possibilita um controle da sua área vizinha (limitação de gabarito dos lotes vizinhos, conservação da mata etc.), elemento fundamental para o exercício das práticas religiosas: manutenção do sigilo ritualístico e dos elementos sagrados para as práticas litúrgicas.

O PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO DE SALVADOR E A NORMA PRESERVACIONISTA

A preservação municipal do patrimônio edificado de matriz africana de Salvador, apesar de se configurar como pioneira no Brasil, ainda necessita compreender quais mecanismos de proteção podem ser utilizados sob tão complexo bem cultural.

A utilização do instituto de tombamento e das Áreas de Proteção Cultural e Paisagística na proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro de Salvador decerto permitiram a preservação de ricos elementos simbólicos dessa cultura, no entanto, atrelam-se diretamente à proteção das características materiais das Casas de Santo.

A proteção dos terreiros de candomblé necessita não apenas de um mecanismo que tutele a proteção dos elementos tangíveis, mas de toda a imaterialidade que os mantém vivos. Nesse sentido, a utilização das APCPs permite uma maior proteção das Casas, porque preservam o sítio e seus elementos numa perspectiva mais totalizante, percebendo o patrimônio não somente em seu

aspecto edificado, como em toda a área que comporia o Axé do Ilê, preservando as práticas litúrgicas.

Percebamos também que, desde a aplicação do primeiro instrumento de proteção ao bem, em 1982, com o tombamento municipal da Casa Branca do Engenho Velho, até os desdobramentos recentes, quando do reconhecimento de cinquenta e cinco Casas de Santo como patrimônio afro-brasileiro de Salvador, em 2007, o exercício do poder político-ideológico da população negra em Salvador e em todo País modificou-se substancialmente.

As lutas do povo negro pelo reconhecimento estatal de sua cultura, enfatizada pelos movimentos de reparação, culminando em diversas ações afirmativas influenciaram na adoção de mecanismos preservacionistas pelo Estado Brasileiro. Em Salvador, no entanto, essas práticas, acabam ocorrendo antecipadamente em relação ao resto do Brasil, pelas peculiaridades que marcam o município: uma população eminentemente negra e a existência marcante na religião, música, culinária, portanto, nos saberes e fazeres do povo negro, compondo um território delineado e apreendido pelo traço desta cultura.

Desse modo, a utilização de mecanismos preservacionistas à cultura afro-brasileira do município de Salvador configura-se como um dispositivo de poder a serviço das administrações públicas municipais, ao legitimar sua governabilidade democrática através da proteção desse segmento identitário, e do próprio povo negro, na busca pelo reconhecimento de sua cultura através de mecanismos legitimadores do Estado.

Outro fator importante que se estabelece nesse dispositivo patrimonialista reside na desconstrução exótica e folclórica da cultura negra ao ser reconhecida como um patrimônio cultural, imprimindo ao município de Salvador um maior cuidado quando na *venda* de seus atributos culturais, bem como no apelo ao consumo desta *mercadoria*, sobretudo, no recente *turismo étnico*, que desponta como mais uma vertente da exploração mercadológica estatal sobre a cultura de matriz africana.

O processo atual de apropriação e expropriação da cultura pela lógica de mercado, assinalado pelo interesse de diversos mecanismos sociais que perpassam pela atuação do Estado, da mídia, da indústria cultural e do próprio povo negro, por exemplo, indicam uma tensão de diversos pontos na composição da trama normativa preservacionista.

Pode-se, assim, perceber como uma norma é resultado de uma atuação permeada por interesses diversos, imprimindo, portanto, um caráter mais amplo e complexo às normas preservacionistas, isto é, para além do imperativo categórico, do comando e imposição legal.

Referências

SALVADOR. Decreto nº 6.634, de 04 de agosto de 1982. Declara tombado o conjunto de edificação, áreas e paisagens do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, para preservação de sua memória histórica e cultural e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 1982.

SALVADOR. Decreto nº 17.917, de 12 de novembro de 2007. Reconhece como patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira os sítios urbanos indicados, cria o cadastro Geral das Comunidades Religiosas da Cultura afro-brasileira da Cidade de Salvador e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 2007a.

SALVADOR. Lei nº 3.515, de 22 de julho de 1985. Cria, institucionaliza e delimita como área sujeita a regime específico, na subcategoria Área de Proteção Cultural e Paisagística, a área do Candomblé do Axé Apô Afonjá e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 1985a.

SALVADOR. Lei nº 3.590, de 16 de dezembro de 1985. Cria, delimita e institucionaliza, como Área de Proteção Cultural e Paisagística, a área do Candomblé Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê

(Terreiro do Gantois) e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 1985b.

SALVADOR. Lei nº 3.591, de 16 de dezembro de 1985. Cria, delimita e institucionaliza, como Área de Proteção Cultural e Paisagística, as áreas do Candomblé Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), do Candomblé Ipatitió Gallo (Terreiro São Jerônimo), do Candomblé Zoôgodô Bogum ale Rundô e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 1985c.

SALVADOR. Lei nº 5.773, de 22 de agosto de 2000. Cria, delimita e institucionaliza como área sujeita a regime específico na subcategoria área de proteção cultural e paisagística a área do Terreiro Ilê Asipá e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 2000.

SALVADOR. Lei nº 6.586, de 03 de agosto de 2004. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Salvador – PDDU. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 2004.

SALVADOR. Lei nº 7.216, de 26 de janeiro de 2007. Dispõe sobre a preservação do patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira no Município de Salvador e dá outras providências. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 2007b.

SALVADOR. Lei nº 7.400, de 20 de fevereiro de 2008. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município do Salvador – PDDU 2007. **Coletânea Procuradoria Geral do Município**, Salvador, 2008.

SALVADOR. Prefeitura Municipal de Salvador. Casa Civil. **MAMNBA**: projeto de mapeamento de sítios e monumentos religiosos negros da Bahia: Relatório I. Salvador, 1981.

ATIVIDADE CURRICULAR EM COMUNIDADE E SOCIEDADE (ACCS) E A PROTEÇÃO DO POVO DE SANTO

*Júlio Cesar de Sá da Rocha
Roberta Nascimento da Silva*

A partir de 2013, a atividade é denominada Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS), sendo um componente curricular, modalidade disciplina, de cursos de graduação e de pós-graduação, com carga horária mínima de dezessete horas semestrais, em que estudantes e professores, em uma relação com grupos da sociedade, desenvolvem ações de extensão no âmbito da criação, tecnologia e inovação.

A atuação promove o intercâmbio, a reelaboração e a produção de conhecimento sobre a realidade com perspectiva de transformação, em conformidade com a Resolução nº 01/2013 do CONSEPE. Com a aprovação da Resolução pelo Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal da Bahia, o aproveitamento da Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS) para integralização curricular dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação da UFBA foi regulamentado como requisito obrigatório nos currículos.

Este trabalho busca aprofundar reflexões iniciadas sobre experiências da Ação Curricular em Comunidade e em Sociedade (ACCS) “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos” (ROCHA; NASCIMENTO, 2015) do Curso de Direito da Universidade Federal da Bahia e diálogo com o povo de santo. Sublinhou-se no referido texto as origens das atividades de extensão universitárias

e as experiências de diálogos com as comunidades tradicionais, especialmente as comunidades de terreiro, possibilitando que o Curso de Direito pudesse ser permeado por práticas pedagógicas diferenciadas que revelam negação sistemática de direitos e valores dos grupos vulneráveis e assumem a dimensão pluriétnica e multicultural da sociedade brasileira.

A atividade de extensão universitária é utilizada nas Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras e insere-se na compreensão da indissociabilidade entre ensino-pesquisa-extensão. A atividade de extensão pode ser entendida como “processo educativo, cultural e científico que articula o ensino e a pesquisa de forma indissociável e viabiliza a relação transformadora entre Universidade e Sociedade, conforme indica o Plano Nacional de extensão Universitária”.¹ O conceito de extensão universitária é resgatado do Fórum Nacional de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras (FORPROEX, 1987) como tipo de prestação de serviço à comunidade ou como caminho recíproco (duplo) de interação entre universidade e comunidade. Em 1998, este mesmo Fórum Nacional elaborou o Plano Nacional de Extensão Universitária (FORPROEX, XXVI Encontro Nacional); em 2009, formulou uma prévia do que seria a Política Nacional de Extensão Universitária que foi concluída como proposta em 2012 (XXXI Encontro Nacional).²

A origem da Universidade Federal da Bahia advém das faculdades isoladas no século XIX, (Medicina, Engenharia, Direito), da posterior unificação destas unidades com a constituição da Universidade da Bahia em 1946, federalizada em 1956. A extensão universitária possui suas raízes na primeira experiência do projeto “UFBA em Campo”, na década de oitenta, especialmente em 1987, que possibilitou a acumulação de experiência na relação com comunidades e nasce como proposta da Pró-Reitoria de Extensão

¹ UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA). Proext divulga resultados do Edital ACC 2011.2. Salvador, Bahia, 20 jun. 2011. Disponível em: <<https://www.ufba.br/noticias/proext-divulga-resultados-do-edital-acc-20112>>. Acesso em: 1 fev. 2017.

² Sobre o tema ver Almeida e Caputo (2014, p. 18).

da UFBA, resultando no instrumento atual a atividade curricular em comunidade (ACC), atividade inserida nos currículos da graduação da UFBA em 2001.

A LUTA DO POVO DE SANTO OU DO CANDOMBLÉ POR DIREITOS

O termo *candomblé* constante na clássica literatura etnográfica designava “[...] os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás.” (COSTA LIMA, 1976, p. 66). Os registros sobre religiões africanas em terras brasileiras, segundo Santos (2008), surgem por volta de 1680 nos Arquivos da Inquisição.

Na história da afirmação da religiosidade afro-brasileira remete-se a fases de perseguição, tolerância e diversidade religiosa. A fase inicial de ataque às manifestações da religiosidade africana tem direta relação com a interferência do poder eclesiástico fundamentadas no regime do padroado (período Colônia e Império). Existem registros de “[...] dura repressão, em terras baianas, entre 1805 e 1809” dos cultos africanos do governo do Conde da Ponte (SANTOS, 2008).

Com a instauração da República, apesar da afirmação da laicidade estatal, as perseguições continuaram, como indica Reis (2005), citando como exemplo, um juiz de paz que prendeu mulheres africanas e crioulas, “dançando para os deuses africanos em Salvador, na freguesia de Brotas”. Também na Bahia, no final do Império, atividades do Ilê Axê Iyá Nassô Oká, mais conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho sofreram perseguições da sociedade e por parte da Polícia; no período da República, o Candomblé fora proibido de exercer as suas atividades e os terreiros ficaram subjugados à Delegacia de Jogos, Entorpecentes e Lenocínio. Na década de 70, a invasão feita pelo posto da companhia Esso que tomou parte do Terreiro da Casa Branca contou com a conivência

de autoridades públicas da época, sendo que, somente em 1987 decorrente de ação judicial e articulações com o Governo Estadual, “[...] a área sagrada do terreiro voltou a ser da Casa Branca” e em 1993, “[...] a Casa Branca conseguiu inaugurar a Praça de Oxum.” (BRANDÃO, 2015, p. 160).

No momento atual, ainda persistem ataques aos cultos de matriz africana. A intolerância religiosa é a prática usual e relatos têm sido sistematizados pelo poder público, revelando que a discriminação racial persiste e intensifica-se, por outro lado, ações de movimentos neopentecostais que nos últimos anos têm atuado de forma preconceituosa para constituir perseguição ao povo de santo. Aliás, o preconceito contra o povo de santo pode ser percebido até no Poder Judiciário, como observa-se em manifestação do juiz titular da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, Eugenio Rosa de Araújo que, em a decisão promulgada no dia 28 de abril de 2014, negou a retirada de vídeos que discriminam os cultos de matriz africana de sites, sob a argumentação de que Umbanda e Candomblé não eram religiões. A decisão do magistrado foi alvo de críticas de diversos setores ligados às religiões de matriz africana, ao movimento negro e a organizações de direitos humanos, além do Ministério Público Federal, autor da ação que pede a remoção dos vídeos. O magistrado também voltou atrás na consideração dos elementos que faltam para umbanda e candomblé serem considerados religiões, ao descrever que “suas liturgias, deidade e texto-base são elementos que podem se cristalizar”. Antes ele havia escrito que faltam às religiões de matriz africana um texto-base (Corão, Bíblia etc.), uma estrutura hierárquica e a veneração de um deus único. Contudo, o magistrado negou o pedido liminar de remoção dos vídeos, fundamentando que, apesar do “mau gosto”, são o exercício regular do direito à liberdade de expressão.

O DIREITO E COMUNIDADE: REFLEXÃO SOBRE A ATIVIDADE DE EXTENSÃO

Em outra oportunidade, foi salientada a existência de atividades de extensão na Faculdade de Direito, mesmo sem a denominação como tal, desde o início do século passado (ROCHA; NASCIMENTO, 2015). Coube registro de aula fora da sede da Faculdade e participação de estudantes em peças teatrais e outras atividades culturais em teatros. Contudo, os marcos referenciais das atividades extensionistas universitárias remontam aos cursos de extensão oferecidos no ensino superior dispostos no Decreto nº 19.851/1931, que dispõe sobre o ensino superior no Brasil. Em meados do século XX, (1963), inegavelmente, a atividade de extensão mais marcante da Faculdade de Direito, o Serviço de Assessoria Jurídica (SAJU) foi criado por estudantes da Faculdade. Há mais de 50 anos, com trajetória de experiência em diálogos com setores sociais diversos, suas atividades compreendem a assessoria jurídica coletiva e a assistência judiciária individual. Como contribuição ao debate, Luz (1999) aponta elementos para a formação de novos paradigmas para o ensino jurídico com os serviços de assessoria jurídica coletiva e Oliveira (2003) salienta que o SAJU representa uma opção de “práxis de um direito crítico”, ressaltando a prática da assessoria jurídica popular como espaço de pesquisa e extensão na Faculdade de Direito da UFBA. Ressalta Oliveira (2003, p. 12):

Em 1950, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, surge o Serviço de Assistência Judiciária – SAJU/RS, tornando-se o primeiro serviço de atendimento jurídico estudantil no Brasil. Na Bahia, em 1963, os estudantes da Universidade Federal da Bahia iniciam atividade semelhante, ocupando o abandonado porão ao lado do Auditório Raul Chaves. A criação do SAJU/BA refletia uma insatisfação dos acadêmicos com o ensino jurídico tradicional, ressaltando que “a inefetividade da ‘prática forense’ foi elemento

motivador fundamental do grupo originário do SAJU-UFBA.

Cabe registrar que também na década de 60, a Faculdade de Direito representava local de referência para segmentos da cultura e intelectualidade na universidade na denominada “Era Edgar Santos” (Reitor da Universidade Federal da Bahia, 1946/1961). A participação dos estudantes em atividades culturais como a produção artística e debates é destacada. Cabe registrar a atuação da comunidade acadêmica nos debates políticos e na contestação ao regime civil-militar instaurado a partir de 1964. O próprio SAJU é resultante desta efervescência e em sua história registra-se seu fechamento durante parte da Ditadura. No início dos anos 1980, estudantes decidem reabrir o serviço.

Na contemporaneidade, cabe pontuar a realização das atividades do “UFBA em Campo” e a participação de estudantes de direito na extensão em turmas formadas por estudantes de diversos cursos da universidade. Em 2011 foi iniciada a atividade “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos”, coordenada pelo primeiro autor. A atividade foi proposta com o objetivo de realizar análise sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais, através da identificação e mapeamento de conflitos socioambientais, relacionados às demandas coletivas dos grupos vulneráveis no estado da Bahia, em especial povo de santo, povos indígenas, remanescentes de quilombos, marisqueiras e pescadores e povos do campo. A metodologia aplicada está baseada no diálogo entre práxis e teoria, com articulação da pesquisa-ação e da abordagem etnográfica, combinando aportes teóricos da história do direito, antropologia, sociologia e geografia com mapeamento de conflito socioambiental. A experiência pedagógica tem levado o discente a vivências de convívio social, onde o mesmo faz correlação com os aportes teóricos sugeridos na referência bibliográfica, vídeos e nos debates em sala de aula da atividade de ensino/extensão e na visita de campo como momento de contato com a realidade.

A metodologia pode abranger tanto a pesquisa quanto a extensão, isto é,

[...] em todas as áreas onde o conhecimento possa ser efetivamente mobilizado, orientado para analisar problemas reais e para buscar soluções, tendo em vista transformações úteis para a população (a curto ou médio prazo). (THIOLLENT, 2002, p. 2).

O conhecimento da ACCS é construído com os grupos sociais e passa pela reflexão-na-ação e propõe-se crítico e emancipatório, possibilitando a apropriação de direitos pelas comunidades.

Visitas técnicas da ACCS, notas para um diário de campo e a defesa do povo de santo

Nos semestres de Atividade Curricular em Comunidade diversas comunidades foram visitadas. A prioridade de diálogo da ACCS “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos” tem sido o estudo e a interlocução com grupos vulneráveis, especialmente povos e comunidades tradicionais. Os povos e comunidades tradicionais podem ser conceituados como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. De 2011 a 2017 a ACCS dialogou com segmentos diversos e realizou atividades de extensão com discentes matriculados na disciplina. Aqui salienta-se a experiência com o povo de santo.

Em novembro de 2011 a primeira ida a campo foi organizada para acontecer em um final de semana, entre outras atividades, ocorreu a visita ao povo de santo do *Terreiro Jeje Zogbodo Male*

Bogum Seja Unde mais conhecido como a Roça do Ventura na Cidade de Cachoeira, Bahia. A ocupação histórica do Terreiro da Roça do Ventura, remonta ao ano de 1858, sendo depositário e responsável pela preservação de umas das tradições religiosas de matriz africana, mais particularmente da liturgia do Candomblé de nação Jeje-Mahi baseada nos cultos às divindades chamadas Vodum. Dessa maneira foi possível entender a dinâmica da comunidade em seu espaço sagrado que é o terreiro e como esse espaço pode sofrer influências da expansão urbana desordenada. E como atos administrativos do Estado podem preservá-lo para que toda a sociedade possa ter acesso a esse conhecimento tradicional. Estreitaram-se laços com essa comunidade com a participação na IIª Caminhada do Povo de Santo do Recôncavo na qual foram ouvidos relatos de intolerância. Como ações decorrentes da visita, ocorreram iniciativas de reuniões com o Ministério Público Estadual e Federal para denúncia de invasão do território do terreiro e que teve como consequência a realização de audiência pública para apuração das ocorrências e propositura de ação judicial em defesa da comunidade do povo de santo.

Continuando o diálogo com o povo de santo, em Salvador, em 2013 foi realizada visita ao Ilê Axê Iyá Nassô Oká, mais conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho. O Ilê Axê Iya Nassô é o primeiro Templo de Culto Religioso Negro no Brasil e é o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil desde o dia 31 de maio de 1984 (Tombamento do Terreiro do Engenho Velho). Nesse espaço sagrado o grupo foi recebido por Gersonice Euede Sinha Azevedo Brandão (Mãe Sinha de Xangô) que explicou as diferentes nações do Candomblé, de que forma era o funcionamento e a dinâmica de um terreiro; tratou das árvores sagradas, das antigas fontes de água que existiam na região da Vasco da Gama e que atualmente, às custas de um crescimento desenfreado e sem harmonia com o meio ambiente, foram aterradas. Ela apresentou o barracão, local em que são realizadas as festividades dos Orixás. Ficou claro que o povo de santo ainda é extremamente perseguido e atacado de várias formas, desde a imposição de pagamento de impostos a que estão isentos,

invasão dos terreiros e retirada e destruição de imagens sagradas, até mesmo a relatos de violência a praticantes e sacerdotes por segmentos intolerantes à religião.

Durante o período de 2014 e 2015, a ACCS e o núcleo de defesa do direito de povos e comunidades tradicionais apoiaram iniciativa do Professor Doutor e antropólogo Ordep Serra, no tombamento do terreiro Oxumaré, Ilê Ósumaré Aràkà Àse Ógòdó, um dos mais antigos e tradicionais terreiros de Candomblé da Bahia (Salvador, Bahia) como bem cultural nacional no Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN).

Em suma, a ACCS tem feito aproximação com o povo de santo em diversas iniciativas: apoio ao terreiro de Oxumaré, Ilê Ósumaré Aràkà Àse Ógòdó, um dos mais antigos e tradicionais terreiros de Candomblé da Bahia (Salvador, Bahia) no IPHAN; apoio na demanda de audiência pública com Ministério Público Federal e Ministério Público Estadual sobre violações e esbulho no território sagrado do Terreiro do Ventura, *Seja Hundé* (Cachoeira, Bahia); diálogo permanente e sistemático com lideranças do primeiro terreiro tombado como patrimônio nacional do Brasil, o *Ilê Axê Iyá Nassô Oká*, mais conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho (Salvador, Bahia) e conhecida como “mãe de todas as casas” (SERRA, 2008). Além das atividades de visita técnica, o ACCS tem gerado outros produtos de relevância como a organização da Especialização “Estado e direito dos povos e comunidades tradicionais”, modalidade Ensino a distância (EAD), da CAPES/UAB/UFBA em atividades presenciais contempladas em três polos no Estado da Bahia iniciadas em maio/2017; a produção de capítulos do livro “Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais” (Edufba, 2015) e do livro “Direito, sustentabilidade ambiental e grupos vulneráveis” (Eduneb; Edufba, 2016); mapeamentos de conflitos, apresentação de resumos em encontros acadêmicos, apoio aos I, II e III Congressos de Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais (Salvador, UFBA, 2012, 2014 e 2016); apoio no curso livre de Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais (MAM – Museu de Arte

Moderna, 2013). Ademais, a ACCS articula-se o com o “Grupo de Pesquisa Historicidade do Estado e do Direito: interações sociedade, comunidades tradicionais e meio ambiente” (UFBA) e com o Núcleo de extensão de defesa de direitos dos povos e comunidades tradicionais (UFBA).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da atividade de extensão parte da concepção da noção da dimensão de aprendizado recíproco e proximidade entre instituição de ensino e comunidade. Não pode ser compreendida como atividade “assistencialista”, mas formativa e inclusiva, crítica e emancipatória. A ACCS “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos” iniciou suas atividades em 2011, contabilizando em 2017 sua nona edição.

A proposta tem analisado os direitos dos povos e comunidades tradicionais por meio de referenciais teóricos e experiências de visita de campo. Por fim, a ACCS representa o oportunidade de conhecimento do direito numa perspectiva não-dogmática, construindo a percepção de que as comunidades e povos tradicionais possuem muito a ensinar à comunidade universitária. Por sua vez, possibilita a compreensão de que o direito incorpora a realidade social subjacente. É prudente, por conseguinte, ressaltar, nas escritas finais que compreendem este encaminhamento conclusivo, a importância da construção de teoria e prática pedagógica contra hegemônica. Em suma, esta é uma construção em temporalidade não-linear, com caráter dialético e que incorpora a dimensão de cidadania plena a ser efetivada com os grupos vulneráveis, em especial aqui ressaltado com o povo de santo, povo do Candomblé.

Referências

ALMEIDA, Daisy Santos de; CAPUTO, Maria Constantina. Extensão universitária e cidadania: conceitos, histórico e práticas no Brasil e na UFBA. In: CAPUTO, Maria Constantina; TEIXEIRA, Carmen Fontes (Org.). **Universidade e sociedade**: concepções e projetos de extensão universitária. Salvador: Edufba, 2014.

BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha. **Equede**: a mãe de todos. Organização de Alexandre Lyrio e Dadá Jaques. Salvador: Barabô, 2015.

COSTA LIMA, Vivaldo. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 107-115, 1976.

LUZ, Vladimir de Carvalho. O SAJU e sua paidéia: elementos para a formação de novos paradigmas para o ensino jurídico. **Revista do SAJU**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 169-190. 1999.

OLIVEIRA, Murilo Carvalho Sampaio de. **Serviço de apoio jurídico - SAJU**: a práxis de um direito crítico. 2003. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas: dossiê África reinventada. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 1, n. 6, dez. 2005.

ROCHA, Julio Cesar de Sá; NASCIMENTO, Roberta. Atividade curricular em comunidade e sociedade (ACCS) e os povos tradicionais: experiência de campo do curso de direito da Universidade Federal da Bahia. **FIDES**, Natal, v. 6, n. 2, p. 40-48, jul./dez. 2015.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu aos primeiros terreiros de Candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**, v. 1, n. 1, maio 2008. Disponível em: <<http://www.africaeaficanidades.com.br/>

documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2016.

SERRA, José Trindade Ordep. **Ilê Axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho**: laudo antropológico. Salvador: UFBA, 2008.

THIOLLENT, Michel. Construção do conhecimento e metodologia de extensão. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA, 1., 2002, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa: UFPB-PRAC, 2002.

POSSÍVEIS ATUAÇÕES DO MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL NA PROMOÇÃO DE DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO

*Paulo Cesar Vieira Tavares
Mariana Seifert Bazzo*

O Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010) define a discriminação racial ou étnico-racial como:

[...] toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada e a desigualdade racial como toda situação injustificada de diferenciação de acesso e fruição de bens, serviços e oportunidades, nas esferas pública e privada, em virtude de raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica (art. 1º, parágrafo único). (BRASIL, 2010a).

A população negra é a principal vítima da desigualdade étnico-racial no Brasil. Tal conclusão está baseada em dados estatísticos que apontam, por exemplo, para sua pequena representação política e para seus baixos salários em relação à população branca.

Os praticantes da religião afro-brasileira, por conseguinte, são as principais vítimas de crimes de racismo fundamentados na intolerância religiosa, bem como, de práticas de racismo institucional que ignoram o princípio da laicidade do Estado Brasileiro.

O Ministério Público, na esfera estadual e federal, deve atuar no sentido de evitar tais violações de direitos.

IGUALDADE ÉTNICO-RACIAL ENQUANTO DIREITO A SER GARANTIDO PELO MINISTÉRIO PÚBLICO

A Constituição Federal de 1988 prevê em seu art. 3º que:

Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: [...] IV – Promover o bem-estar de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação [...]. (BRASIL, 1988).

No art. 4º, tem-se que:

A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] II - prevalência dos direitos humanos; VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo. (BRASIL, 1988).

No importantíssimo art. 5º, afirma-se que:

[...] todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à prosperidade [...]. (BRASIL, 1988).

Deve ser ainda ressaltado o que contém seu inciso XLII: “[...] a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito de reclusão nos termos da lei” e no inciso XLI que “[...] a lei punirá a qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais.” (BRASIL, 1988).

Ainda, o Estado brasileiro é signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Convenção Americana de Direitos Humanos e da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (todas promulgadas por Decreto). No âmbito do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos, o Brasil assinou, recentemente, a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Conexas de Intolerância e a Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância.

Finalmente, enquanto diplomas infraconstitucionais, temos a Lei nº 7.716/1989 (que prevê crimes de racismo), a Lei nº 9.459/97 (que prevê o crime de injúria racial), a Lei nº 10.639/2003 (que prevê a obrigatoriedade de ensino de cultura e história afro-brasileiras nos currículos oficiais), o próprio Estatuto da Igualdade Racial já citado, Estatutos Raciais de âmbito estadual, como o do estado na Bahia a Lei nº 13.182/2014 (BAHIA, 2014), além das diversas legislações que preveem o sistema de cotas em âmbito federal e estadual.

Destarte, leis não faltam no sentido de obrigar o Estado e a sociedade a promoverem a efetiva igualdade étnico-racial, direito principalmente à população negra brasileira.

De acordo com a Carta Magna,

[...] o Ministério Público é instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado, incumbendo-lhe a defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis (art. 127). (BRASIL, 1988).

Entre suas funções encontram-se diversas formas de atuação que garantem o cumprimento da legislação supracitada.

Assim disserta o art. 129 da Constituição da República que: “São funções institucionais do Ministério Público: I - promover, privativamente, a ação penal pública, na forma da lei; [...]” (BRASIL, 1988).

Nesse primeiro caso, o combate ao racismo se dá de forma mais elementar. Principalmente após a reforma legislativa de 2009, o Ministério Público (MP) se tornou o único órgão a processar criminalmente alguém que comete o crime de racismo propriamente dito ou enquanto injúria racial, uma vez que a lei obriga o processamento de todos os crimes raciais por meio da ação penal pública (condicionada no caso da injúria racial).

II - zelar pelo efetivo respeito dos Poderes Públicos e dos serviços de relevância pública aos direitos assegurados nesta Constituição, promovendo as medidas necessárias à sua garantia; [...]. (BRASIL, 1988).

O MP deve fiscalizar os demais poderes quanto à aplicação da constituição federal e leis dela decorrentes, quando tratam do tema da promoção da igualdade étnico-racial, a partir da exigência de que os agentes públicos implementem políticas públicas previstas no Estatuto da Igualdade Racial e leis que o regulamentam.

III - promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos; [...]. (BRASIL, 1988).

Talvez aí resida o maior poder de transformação do Ministério Público quanto à promoção da igualdade étnico-racial. Necessário ressaltar que, recentemente, no ano de 2014, houve alteração da lei de ação civil pública que incluiu em seu art. 1º o inciso VII, vejamos:

Art. 1º Regem-se pelas disposições desta Lei, sem prejuízo da ação popular, as ações de responsabilidade por danos morais e patrimoniais causados: [...]

VII – à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos. (Incluído pela Lei nº 12.966, de 2014). (BRASIL, 2014).

O Ministério Público é o principal autor de uma ação civil pública para a defesa de tais direitos, sendo que, em caso de ser iniciado o processo por outros legitimados a proporem (Defensoria Pública, Associações etc.), o órgão ministerial sempre atuará como interveniente, opinando sobre o deslinde do feito. Ressalta-se que, no Estatuto da Igualdade Racial, há o mecanismo da propositura de ação civil pública para a concretização do que ali vem previsto (art. 55 da Lei nº 12.288/2010): “V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas; [...]” (BRASIL, 2010a).

No inciso V, houve priorização da proteção à população indígena, contudo, pelo mesmo fundamento que determina a especial proteção à população negra e outros grupos étnicos.

VI - expedir notificações nos procedimentos administrativos de sua competência, requisitando informações e documentos para instruí-los, na forma da lei complementar respectiva; [...]. (BRASIL, 2010a).

Nesse inciso, torna-se possível a investigação direta em procedimentos administrativos, os quais, por vezes, impulsionam o poder público a trazer prioridade à questão da igualdade racial, conforme ordena a lei, sem que se torne necessária, muitas vezes, a própria inclusão da questão junto ao Poder Judiciário.

VII - exercer o controle externo da atividade policial, na forma da lei complementar mencionada no artigo anterior; [...]

VIII - requisitar diligências investigatórias e a instauração de inquérito policial, indicados os fundamentos jurídicos de suas manifestações processuais; [...]. (BRASIL, 2010a).

Aqui, novamente, entra-se no papel do MP de bem impulsionar as investigações criminais que envolvem as questões raciais, bem como punir eventuais policiais que pratiquem, no âmbito de

suas funções, condutas racistas, ainda que no âmbito do racismo institucional,¹ ou seja, deixando de registrar ou apurar condutas que se enquadram como crimes raciais² ou realizando abordagens e mesmo agindo com violência física contra a população negra estigmatizada.

Nítida, portanto, é a obrigação do Ministério Público³ de intervir em toda e qualquer causa que implique violação dos direitos relacionados à promoção da igualdade étnico-racial no Brasil.

DADOS QUE REVELAM O PROBLEMA DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA POVOS DE TERREIRO

Em média, a cada três dias, uma denúncia de intolerância religiosa chega à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Entre 2011 e 2014, 504 queixas desse tipo foram relatadas à pasta pelo Disque 100 – canal de denúncias para violações dos direitos humanos, que são repassadas à polícia e ao Ministério Público. Reconhece-se que a intolerância religiosa, na prática, tende a ser maior do que aquela denunciada, e que situações como a da

¹ O racismo institucional é o fracasso coletivo de uma organização em fornecer um serviço adequado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica. Uma das principais expressões do racismo institucional é o fenômeno da subnotificação de crimes raciais.

² No caso Simone Diniz (Relatório N° 66/06, de 21 de outubro de 2006, Caso 12.001), o Brasil já foi recomendado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA, por não trazer respostas criminais eficazes aos crimes raciais. Entre as Recomendações impostas ao Estado brasileiro, houve justamente a de que se adotassem e instrumentalizassem medidas de educação dos funcionários de justiça e da polícia a fim de evitar ações que impliquem discriminação nas investigações, no processo ou na condenação civil ou penal das denúncias de discriminação racial e racismo.

³ Deve o promotor de justiça, da área criminal e/ou com atuação em direitos humanos, zelar pelo correto registro de crimes raciais desde sua formalização junto à Delegacia de Polícia local, garantindo que não sejam capitulados como injúria comum (art. 140, caput, do CP) e erroneamente processáveis pela via do Juizado Especial Criminal. Ainda, deve ser garantida que sua investigação judicial se inicie por meio de ação pública (condicionada, no caso de injúria racial).

menina de 11 anos agredida em junho de 2015 com uma pedrada na cabeça, ao sair de um terreiro de candomblé na Vila da Penha, zona norte do Rio, estão muito longe de ser casos isolados. Essa garota foi atacada na ocasião por dois homens, que gritaram “Sai demônio, vão queimar no inferno, macumbeiros.” (SANT’ANNA, 2015, p. 1).

Apenas em 2013, nada menos que 45 episódios relatados de intolerância religiosa envolveram violência física (20% dos casos do ano). Até julho de 2014, outros 18 haviam sido registrados (12%). Fiéis de religiões de matriz africana (Candomblé e Umbanda) constituem-se nos alvos mais comuns dos relatos de intolerância recebidos pelo serviço, o que equivale a um terço dos episódios em que há esse detalhamento (SANT’ANNA, 2015).

De acordo com reportagem do jornal alemão Deutsche Welle, há fortes evidências desse aumento da intolerância religiosa no Brasil. Foram registrados, em 2013, um total de 231 denúncias por discriminação religiosa, mais que o dobro do ano anterior. O “Coletivo de Entidades Negras”, entidade nacional do Movimento Negro, representando várias comunidades religiosas afro-brasileiras, estando presente em 17 (dezessete) estados brasileiros e 23 (vinte e três) municípios baianos, fundado em 2005, pediu ao Ministério Público, em março de 2015, que fossem adotadas providências em relação a casos de intolerância religiosa ocorridos em 26 dos 27 Estados do Brasil (CAULYT, 2015).

A gota d’água dessa iniciativa foi a criação dos “Gladiadores do altar”, organização de militantes da Igreja Universal do Reino de Deus, cujos membros podem ser vistos, pela internet, marchando em sincronia, e saudando como soldados em grande estilo e entoando orações e frases em uníssono (CAULYT, 2015).

Além disso, dados levantados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) evidenciam que mais de 70% dos 1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado, entre 2012 e 2015, são contra praticantes de religiões de matriz africana. Essa estatística confirma que os

seguidores da umbanda e do candomblé, e suas variações, ainda são os mais atacados por conta de sua religião (PUFF, 2016).

Em 2015, no mês de novembro, um terreiro de candomblé foi incendiado em Brasília, sem deixar feridos. Na época, a imprensa local já registrara 12 incêndios semelhantes desde o início daquele ano somente no Distrito Federal (PUFF, 2016).

A propósito, a BBC Brasil ouviu especialistas sobre os motivos da hostilidade contra as religiões de origem africana e que medidas podem ser adotadas para combater essa onda de violência. Para eles, há duas explicações. Por um lado, o racismo e a discriminação que remontam à escravidão e que desde o Brasil Colônia rotulam tais religiões pelo simples fato de serem de origem africana, e, por outro, a ação de movimentos neopentecostais que, nos últimos anos, teriam se utilizado de mitos e preconceitos para “demonizar” e insuflar a perseguição a umbandistas e candomblecistas (PUFF, 2016).

Os entrevistados destacam que, pela primeira vez, a CCIR, criada em 2008, aliou os dados estaduais a números nacionais, informações de outros institutos e relatos de três diferentes pesquisas acadêmicas (PUFF, 2016).

Os dados do Disque 100, criado pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos, apontam nada menos que 697 casos de intolerância religiosa entre 2011 e dezembro de 2015, sendo que a maioria desses casos foi registrada nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. No Estado do Rio, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR), criado em 2012, registrou 1.014 casos entre julho de 2012 e agosto de 2015, sendo 71% contra adeptos de religiões de matriz africana, 7,7% contra evangélicos, 3,8% contra católicos, 3,8% contra judeus e sem religião e 3,8% de ataques contra a liberdade religiosa de forma geral (PUFF, 2016).

Dentre essas pesquisas, um estudo da PUC-Rio sugere que há subnotificação no tema. Foram ouvidas lideranças de 847 terreiros, que revelaram 430 relatos de intolerância, sendo que apenas 160 foram legalizados com notificação. Do total, somente 58 levaram a algum tipo de ação judicial (PUFF, 2016). Além de subnotificações,

outras são as formas de racismo institucional verificadas quando do tratamento das violações de direitos dos povos de terreiro no âmbito da Justiça. Merece destaque, nesse caso, a decisão do Juiz Federal Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, na qual afirmou que os cultos como candomblé e umbanda não são religiões. Essa infeliz frase foi usada na sua justificativa para indeferir um pedido do Ministério Público Federal (MPF), que pleiteava a retirada, por motivos de preconceito religioso, de vídeos postados pela Igreja Universal na internet. Apesar de, dias depois, o magistrado reconhecer que as manifestações religiosas afro-brasileiras constituem, de fato, uma religião, houve manutenção da decisão pela não retirada dos vídeos no Youtube/Google, com fundamento na liberdade de expressão de uma parte (Igreja Universal).

Para Francisco Rivas Neto, sacerdote e fundador da Faculdade de Teologia com Ênfase em Religiões Afro-Brasileiras (FTU), baseada em São Paulo e a única reconhecida pelo Ministério da Educação como formadora de bacharéis no tema, é impossível dissociar a intolerância do preconceito contra o africano, o escravo e o negro. Em suas palavras:

Os afro-brasileiros são discriminados, tratados com preconceito, para não dizer demonizados, por sermos de uma tradição africana/afrodescendente. Logo, estamos afirmando que o racismo é causa fundamental do preconceito ao candomblé e demais religiões afro-brasileiras. (PUFF, 2016).

Por outro lado, a pesquisadora Denise Pini Fonseca, historiadora, ex-professora da PUC-Rio e coautora do estudo, tendo visitado os mais de 800 terreiros fluminenses, acredita que a origem da intolerância esteja muito mais conectada à crescente influência de alguns grupos neopentecostais no país. Diz:

É claro que o racismo tem influência, mas acredito que é muito mais forte o discurso de alguns movimentos

neopentecostais que são na realidade um projeto teopolítico, que se apropria de símbolos muito poderosos para atingir seus interesses, e que elegeram as religiões de matriz africana como alvo. (PUFF, 2016).

Por sua vez, João Luiz Carneiro, doutor em ciências da religião pela PUC-SP, especialista em teologia afro-brasileira pela FTU e autor do livro *Religiões afro-brasileiras: Uma construção teológica*, publicado pela Editora Vozes, defende que os dois fatores estariam completamente conectados:

A ligação entre esses dois fatores está muito bem resolvida na academia. As razões profundas na questão racial e o discurso neopentecostal, que reforçam no imaginário popular que é o macumbeiro, o sujo, o que faz o mal. (PUFF, 2016).

Para ele, é evidente que o processo histórico em que boa parte do que é produzido pelo negro brasileiro é desumanizado, desvalorizado ou considerado estranho, exótico, folclórico, e que a ascensão do discurso de alguns neopentecostais estimula a visão da religião africana como ligada ao culto ao demônio, diabo, satanás, rituais satânicos, macumba ou que fazem o mal (PUFF, 2016).

Ed René Kivitz, pastor da Igreja Batista, formado em Teologia e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, integrante do movimento Missão Integral que congrega diferentes lideranças evangélicas, acredita que os casos de intolerância no país são localizados e “fazem parte de um recorte de tempo muito específico que estamos vivendo”;⁴

“Não faz parte da índole do povo brasileiro e nem da índole cristã, quer seja católica ou evangélica e, evidentemente, não faz parte da índole do Evangelho” (PUFF, 2016), disse ele à BBC Brasil em junho de 2015, após o ataque à menina Kaylane, no Rio.

⁴ Fonte: Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150622_entrevista_pastor_pai_jp>. Acesso em: 19 jul. 2018.

E continuou:

Acho que é algo isolado, mas preocupante também para a imagem da Igreja Evangélica, que está sofrendo muito por conta de lideranças radicais que estão construindo no imaginário da sociedade brasileira uma ideia do ser evangélico que não corresponde à grande parcela da nossa população que se identifica como tal. (PUFF, 2016).

Em relação a casos de intolerância, Luiz Fernando Barros, de 52 anos, já experimentou diversos exemplos de intolerância ao longo dos 37 anos em que atua como religioso da umbanda. Relata:

Já coloquei minha roupa branca religiosa no trabalho e vi que as pessoas queriam caçoar, fazer pouco dos meus valores espirituais. Temos filhos que frequentam escola pública e não podem usar as contas (colares religiosos). Já tive estátuas quebradas no meu templo, tentativas de invasão. Uma irmã nossa foi demitida de um hotel na Zona Sul do Rio quando a gerente descobriu que ela era de umbanda. Não foi o argumento oficial, mas ficou nítido para ela. (PUFF, 2016).

Ele foi um dos vários pais de santo que revelaram à BBC Brasil que se viu forçado a aumentar a segurança de seu terreiro após repetidas invasões. Um deles, Pai Costa, de 63 anos e há 45 atuando como líder religioso, já tinha sofrido três invasões na época e teve de gastar R\$ 4.500 em sistemas de vigilância.

Outro exemplo é o de Pai Márcio de Jangun, babalorixá, advogado e escritor, iniciado há 36 anos no candomblé e com terreiro aberto há 15 anos. Ele diz que a intolerância pode ser sutil e parte do cotidiano, o que também configura discriminação e crime, apesar de não envolver violência física. Jangun afirma:

Já me recusaram vender flores quando perceberam que seriam usadas em terreiro de candomblé.

No transporte público, a pessoa se levanta por não querer ficar sentada do seu lado, se benze. É algo que infelizmente faz parte do cotidiano e que os praticantes de religiões africanas lidam todos os dias no Brasil. (PUFF, 2016).

No relatório da CCIR há casos como a invasão e depredação do centro de Umbanda “A Caminho da Paz”, no Cachambi, na Zona Norte do Rio, em fevereiro de 2015, assim como incêndios e destruição de estátuas no Distrito Federal (PUFF, 2016).

Também são documentados xingamentos contra crianças judaicas num clube de elite da Zona Sul do Rio, na Lagoa, durante as Mascabadas, olimpíadas de colégios judaicos de todo o país, e o ataque a uma professora de teatro que recebeu uma pedrada na perna aos gritos de “muçulmana maldita”, uma semana após os atentados à sede da revista *Charlie Hebdo*, em Paris, no início 2014 (PUFF, 2016).

Diante desse quadro de violência e de intolerância aos seguidores das religiões de matriz africana, conclui-se que a situação continua praticamente a mesma de quatro séculos atrás, principalmente no caso do candomblé, verdadeiro sistema politeísta de origem africana, constituindo-se numa forma de resistência histórica no Brasil, e que sobreviveu, com seu legado, mesmo não sendo permitido (no período colonial ou imperial) ou sofrendo perseguição pelas polícias ou elites políticas durante o período republicano, a partir do século XIX (LANZA et al., 2010).

Como ensina Silva (2006, p. 197):

[...] a religião é um dos instrumentos que o negro utiliza para sentir-se melhor aceito na sociedade brasileira, sobretudo nos espaços dos terreiros de candomblés e umbanda. Esses espaços são de resistência, mas também locais em que o negro pode sentir-se prestigiado.

Para a autora, esses espaços dos terreiros sempre foram perseguidos ao longo da história, o que explica o estigma que os envolvem perante a sociedade.

Moraes (2013) defende que apesar dos avanços em relação aos povos de terreiros, há uma contínua produção de velhos preconceitos que expõem os praticantes à violência verbal e física – e institucional.

Segundo a autora, dois exemplos dessa intolerância aconteceram em Pernambuco no ano de 2012: o assassinato de uma criança em Brejo da Madre de Deus, agreste, motivou ataques a terreiros, num total de sete, e outro em Olinda, no Bairro do Varadouro.

O primeiro ocorreu em julho daquele ano, logo após o crime, ocasião em que moradores do Bairro de São Domingos invadiram e destruíram sete terreiros de Umbanda e um centro espírita. Não fosse a intervenção policial, o último local teria sido incendiado. Dias depois, o terreiro de Pai Jairo de Iemanjá Sabá, em Olinda, recebeu dezenas de evangélicos portando faixas, evocando o nome de Deus e repudiando as atividades do terreiro.

De acordo com Moraes (2013, p. 125):

[...] o fato é que estes locais são ainda confundidos como espaços onde ocorre ‘magia negra’ (um termo que pode perigosamente abarcar tudo aquilo que simplesmente foge à nossa compreensão) e sacrifícios humanos, uma ‘confusão’ muitas vezes instrumentalizada no sentido de deslegitimar as religiões de base africana e torná-las menos simpáticas aos olhos do outro.

Para Maria Bernadete Figueiroa, Coordenadora do GT Racismo do Ministério Público Estadual de Pernambuco, o combate ao preconceito em relação às casas de matriz africana é uma constante,

[...] é um assunto de enorme complexidade, já que envolve práticas seculares que muitas vezes são vistas simplesmente como anacrônicas, e não como algo que diz respeito à cultura de um povo, de um grupo. (MORAES, 2013, p. 126).

PREVISÕES LEGAIS ESPECÍFICAS SOBRE LAICIDADE DO ESTADO E DIREITOS DE POVOS DE TERREIRO

As intervenções ministeriais pela busca da garantia do direito de crença, e de não crença, são fundamentadas pelo disposto na Constituição da República, em seus arts. 127, 129, III – atribuições ministeriais já mencionadas – e também enquanto guardião de alguns princípios constitucionais a seguir elencados.

Isonomia significa igualdade de todos perante a lei. Refere-se ao princípio da igualdade previsto no art. 5º, *caput*, da Constituição Federal, segundo o qual todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza. O princípio da isonomia “[...] impõe ao legislador e à administração pública o dever de dispensar tratamento igual a administrados que se encontram em situação equivalentes.” (MAZZA, 2013, p. 189). O dever estatal de tratamento isonômico, como advertiu o Supremo Tribunal Federal no Agravo Regimental de Suspensão e Tutela Antecipada 389/MG, proíbe que o Estado “[...] assuma determinada concepção religiosa como a oficial ou a correta, que beneficie um grupo religioso em detrimento dos demais ou conceda privilégios” (BRASIL, 2010b). Tendo como prisma o princípio da isonomia,

[...] não devem ser excluídas de representatividade no Estado todas as outras etnias e minorias religiosas, cuja relevância pode ser substancial para todo indivíduo que delas fazem parte. (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 127).

A neutralidade do espaço público, transfigurada na não-predileção por crenças religiosas, é a única possibilidade de trato isonômico aos diversos grupos religiosos que compõem a sociedade. Cabe ao Estado o dever de assegurar e proteger todas as manifestações religiosas, sem que realize uma opção qualquer delas.

A Constituição Brasileira apresenta o caráter laico do Brasil no artigo 19, I, ao descaracterizar o caráter teocrático, já que não

permite a subvenção, a aliança ou a dependência, via de regra, do Brasil com qualquer instituição religiosa. Adotada na maioria das democracias ocidentais contemporâneas, a laicidade é um princípio que opera em duas direções. Por um lado, ela salvaguarda as diversas confissões religiosas do risco de intervenções abusivas do Estado nas suas questões internas, concernentes a aspectos como os valores e doutrinas professados, a forma de cultuá-los, a sua organização institucional, os seus processos de tomada de decisões, a forma e o critério de seleção dos seus sacerdotes e membros etc. Mas, do outro lado, pode-se dizer que a laicidade também protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa, impedindo todo o tipo de confusão entre o poder secular e democrático, em que estão investidas as autoridades públicas, e qualquer confissão religiosa, inclusive a majoritária (SARMENTO, 2007).

Nesta perspectiva, a laicidade estatal não pode ser confundida com o laicismo, que envolve certa animosidade contra a expressão pública da religiosidade por indivíduos e grupos, e que busca valer-se do Direito para diminuir a importância da religião na esfera social (LOREA, 2008). O laicismo, diferentemente da laicidade, não envolve neutralidade, mas hostilidade diante da religião, e tende a resvalar para posições autoritárias, de restrição a liberdades religiosas individuais.

No que tange ao dever de neutralidade, destaca-se que

[...] não está em discussão a conduta de qualquer indivíduo, mas sim a postura que deve ser assumida pelo Estado em matéria religiosa – que só pode ser de neutralidade, tendo em vista o princípio constitucional da laicidade. (SARMENTO, 2007).

A liberdade de crença também possui no Brasil *status* constitucional, conforme se vê no art. 5º, VI, da Constituição Federal: “[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida,

na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1988).

Trata-se de liberdade pública, que se estabelece num aspecto positivo, assegurando que o indivíduo possa escolher a própria religião e noutro negativo, consubstanciado no direito de não escolher religião nenhuma, como agnósticos e ateus (BULOS, 2007).

Não por outro motivo, o censo demográfico realizado em 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, apontou a seguinte diversidade religiosa no Brasil: 64,6% dos brasileiros (cerca de 123 milhões) declararam-se católicos; 22,2% (cerca de 42,3 milhões) declararam-se protestantes (evangélicos tradicionais, pentecostais e neopentecostais); 8,0% (cerca de 15,3 milhões) declararam-se irreligiosos: ateus, agnósticos, ou deístas; 2,0% (cerca de 3,8 milhões) declararam-se espíritas; 0,7% (1,4 milhão) declararam-se testemunhas de Jeová; 0,3% (588 mil) declararam-se seguidores do animismo afro-brasileiro como o candomblé, o tambor-de-mina, além da umbanda; 1,6% (3,1 milhões) declararam-se seguidores de outras religiões, tais como: os budistas (243 mil), os judeus (107 mil), os messiânicos (103 mil), os esotéricos (74 mil), os espiritualistas (62 mil), os islâmicos (35 mil) e os hoasqueiros (35 mil) (IBGE, 2010).

Para se contemplar todos os credos, em um contexto de pluralismo religioso, como o brasileiro, diz-se que todo litígio que envolve o princípio liberdade de crença, “[...] não deve ser resolvido segundo o princípio majoritário na medida em que o direito fundamental à liberdade de crença visa a proteção, de maneira especial, das minorias” (VECCHIATTI, 2008).

No âmbito do Direito Internacional, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, aprovado pelo Brasil em 12/12/91, ratificado em 24/01/92 e promulgado em 06/07/92, veda, em seu artigo 2º, primeiro parágrafo, a discriminação por motivo de religião. Mais adiante, no art. 18, preceitua:

ARTIGO 18

1. Toda pessoa terá direito a liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Esse direito implicará a liberdade de ter ou adotar uma religião ou uma crença de sua escolha e a liberdade de professar sua religião ou crença, individual ou coletivamente, tanto pública como privadamente, por meio do culto, da celebração de ritos, de práticas e do ensino.
2. Ninguém poderá ser submetido a medidas coercitivas que possam restringir sua liberdade de ter ou de adotar uma religião ou crença de sua escolha.
3. A liberdade de manifestar a própria religião ou crença estará sujeita apenas a limitações previstas em lei e que se façam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas.
4. Os Estados Partes do presente Pacto comprometem-se a respeitar a liberdade dos países e, quando for o caso, dos tutores legais de assegurar a educação religiosa e moral dos filhos que esteja de acordo com suas próprias convicções. (BRASIL, 1992).

No âmbito interno, a já citada Lei n. 12.288/2010, Estatuto da Igualdade Racial, buscando proteger cultos religiosos de matriz africana, em seus artigos 24 e 26, prevê medidas para a garantia de seu exercício desembaraçado e do direito à liberdade de consciência, bem como medidas para combater a intolerância religiosa.

Destarte, o Ministério Público, também enquanto Estado, deve se pautar pelo respeito e garantia da laicidade, da liberdade de crença e especialmente da proteção aos povos de terreiros.

CASOS CONCRETOS DE ATUAÇÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL DO PARANÁ

Na noite do dia 3 de agosto de 2013, na cidade de Londrina/PR, ocorreu uma tragédia que abalou não somente a referida cidade paranaense, mas todo o Brasil. Diego Ramos Quirino invadiu a casa onde moravam Vilma Santos de Oliveira (63 anos), Olívia Santos de Oliveira (10 anos) e Allial de Oliveira dos Santos (86 anos), e, demonstrando brutalidade incomum, desferiu-lhes vários golpes de faca, matando-as. Na denúncia oferecida pelo Ministério Público, ficou consignado que o assassino cometeu os homicídios por motivo torpe, impelido por fanatismo religioso cristão e intolerância relativamente a crenças diferentes, uma vez que as vítimas eram notórias adeptas do candomblé, sendo que a primeira, Yá Mukumby,⁵ destacava-se por sua ativa e engajada militância nas lutas pela promoção da igualdade racial e da tolerância religiosa, dentre outras causas de nobre e vultosa importância.⁶

Ressalte-se que, na fase de elaboração do inquérito policial sobre esses homicídios, o Grupo de Trabalho (GT) de Combate ao Racismo de Londrina, Coordenado pela Promotoria de Justiça dos Direitos Humanos e do qual fazem parte representantes do movimento negro, das universidades e da sociedade civil, convidou o então Promotor de Justiça que atuava junto à 1ª Vara Criminal da Comarca e responsável por atuar nos casos de crimes dolosos contra a vida, para uma reunião, na qual lhe foram repassadas informações sobre Dona Vilma Santos de Oliveira e sua importância para o movimento negro e as religiões de matriz africana. Esse contato com

⁵ Yá: Mãe de Santo (ou como ela gostava de ser chamada: Zeladora de Santo); Mukumby: nome único dado a uma pessoa que incorpora o Orixá Ogum. Ela estava no candomblé há 49 anos, incorporava o orixá Ogum (Deus do Ferro e do Caminho) e foi assassinada no seu terreiro.

⁶ O réu, entretanto, foi absolvido de forma imprópria, já que, à época dos fatos, exame psiquiátrico e psicológico concluiu que o mesmo era totalmente incapaz de entender o caráter ilícito de sua conduta; sendo-lhe aplicada medida de segurança, consistente em internação no Manicômio Judiciário do Estado, onde permanece.

o movimento negro foi fundamental para que o Promotor de Justiça incluísse na peça acusatória a questão da intolerância religiosa que havia motivado a prática desses brutais homicídios contra Dona Vilma e seus familiares.⁷

O referido GT de Combate ao Racismo, juntamente com a Câmara de Vereadores de Londrina, promoveu, no dia 22 de novembro de 2014, Audiência Pública para discutir o “Genocídio da Juventude Negra”, na qual foram discutidas todas as formas de violência sofrida pelos jovens negros da cidade, que vem aumentando a cada ano, principalmente nas periferias.

Também em Londrina, o GT de Combate ao Racismo, no dia 26 de novembro de 2015, realizou reunião histórica com 72 pessoas, com destaque para a presença de vários representantes de terreiros e do Delegado Chefe da Polícia Civil e representante da Guarda Municipal, ocasião em que os religiosos puderam expressar a violência, inclusive a institucional, sofrida pelos praticantes das religiões de base africana. No encontro, o representante da Associação de Ogãs de Londrina mencionou algumas situações envolvendo os praticantes de religiões de Matriz Africana, como assassinatos, intolerância e racismo, somente pelo fato das vítimas seguirem uma religião diferente da maioria da população, e sustentou que a violência e negligência por parte da polícia é generalizada e que há muitas casas procurando ajuda, devido a uma série de ameaças. Além disso, abordou a questão educacional, no que tange ao despreparo das escolas para o atendimento e recebimento de pessoas de religiões de base africana. Os representantes da Polícia Civil e da Guarda Municipal se comprometeram a adotar providências no sentido de capacitar melhor seus agentes nas questões étnico-raciais.⁸

⁷ Muito embora o movimento negro tenha se frustrado com a absolvição imprópria do assassino, em face de sua inimizabilidade penal, porque se esperava que o mesmo fosse a Júri Popular e fosse condenado a uma pena rigorosa.

⁸ O GT de Combate ao Racismo de Londrina vem participando da formação dos novos policiais militares e guardas municipais, proferindo palestras nesses cursos, com ênfase nos malefícios do racismo institucional.

No ano de 2013, o Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Proteção aos Direitos Humanos, na área de Direitos Constitucionais, através do seu Núcleo de Promoção da Igualdade Étnico-Racial (NUPIER), instaurou Procedimento Administrativo para acompanhamento e monitoramento de provável caso de Injúria Racial e/ou Racismo, em que foi vítima a Senhora MARIA de tal (nome fictício). Na ocasião, um abaixo-assinado, elaborado e assinado por um grupo de moradores vizinhos, continha termos de injúria racial, bem como de intolerância religiosa, além de solicitar a retirada da Sra. Maria da sua própria residência pelo motivo de ser seguidora de religião de matriz africana.

Em 11 de setembro de 2013, a Sra. MARIA confeccionou Boletim de Ocorrência, no qual está capitulada como natureza do crime “calúnia” e “difamação”, tendo sido gerado, em decorrência, o Termo Circunstanciado e encaminhado ao Juizado Especial Criminal de Curitiba. Trata-se de exemplo evidente do racismo institucional que se manifesta pelo fenômeno do erro de capitulação e consequente subnotificação. Ainda que motivado pelo preconceito religioso, o crime foi considerado comum e não especializado (crime racial). A partir de intervenção do Ministério Público, o 4º Juizado Especial Criminal da Capital entendeu pela declinação de competência para processar e julgar com remessa dos autos à Promotoria de Justiça Criminal e, posterior encaminhamento à Corregedoria Geral da Polícia Civil do Estado do Paraná, para instauração de Inquérito Policial pelo crime corretamente capitulado.

Em 7 de outubro de 2015, o referido núcleo também realizou atendimento de adolescente que, no dia 31 de agosto de 2015, dentro da sala de aula da sexta série, de uma escola pública de Curitiba, sofreu agressão física em virtude de discussão anterior com uma outra aluna que dizia que a vítima deveria ter vergonha por cultivar o Candomblé, uma “*coisa do diabo*”. Ressalta-se que houve muita dificuldade por parte da genitora da adolescente de registrar ocorrência de crime de preconceito, razão pela qual houve instauração de Notícia de Fato,

encaminhada à 1ª Promotoria do Adolescente em Conflito com a Lei para instauração de Inquérito Policial.

Em 19 de abril de 2016, o Núcleo de Promoção da Igualdade Étnico-Racial recebeu solicitação de atendimento para suposta vítima de preconceito que se viu impedida de alugar um barracão, após declinar à imobiliária que o objetivo da locação seria para um terreiro de umbanda, instituição religiosa. Tendo em vista a possível ocorrência de crime previsto no art. 5º da Lei 7716/89, o Centro de Apoio Operacional instaurou a Notícia de Fato e encaminhou às Promotorias de Justiça Junto às Varas Criminais para instauração de Inquérito Policial para apuração de crime especializado.

Em 1º de abril de 2016, JOÃO de tal (nome fictício) compareceu ao Centro de Apoio Operacional, especialmente no NUPIER, para prestar termo de declaração sobre a ocorrência de suposto crime de preconceito religioso, ocorrido na data de 26 de março de 2016, em relação à sua pessoa e ao terreiro localizado no município de Araucária/PR, em que é *babalorixá*. Relatou que durante um ritual religioso, sofreu ameaça de morte e lesão corporal por parte de vizinhos, por não concordar com a retirada de oferenda colocada na esquina da rua em que está localizado o Terreiro. Na sequência, cerca de 30 (trinta) homens foram ao local com pedaços de pau, tijolos e quebraram o seu carro afirmando que se tratava de “AC” se referindo a “*anticristo e coisa do demônio, nunca mais vão tocar saravá aqui, nós vamos matar vocês*”. Nesse episódio, vários filhos de santo do terreiro sofreram lesões corporais sérias e precisaram ser atendidos no hospital, sendo constantes as ameaças de morte por parte da vizinhança.

Apesar de nítida motivação preconceituosa, em 28 de março de 2016, JOÃO DE TAL realizou o Boletim de Ocorrência, junto à Delegacia de Polícia de Araucária, no qual está capitulada como natureza do crime apenas “*lesão corporal – constatada – crimes contra a pessoa*”. Por esse motivo, mais uma vez, o Ministério Público Estadual teve de instaurar procedimento para acompanhamento e

monitoramento dos fatos, de forma a adequar a tipicidade do crime erroneamente registrado.

Além de intervenções especializadas na seara criminal em tais casos emblemáticos,⁹ o Ministério Público do Estado participa das discussões do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial do Estado do Paraná, criado pela Lei nº 17.726/2013, onde se deliberam políticas públicas de promoção de direitos de povos de terreiros.

Finalmente, todas as promotorias de justiça com atribuições nas áreas de educação e/ou direitos humanos do Estado do Paraná vêm fiscalizando a concreta aplicação da Lei nº 10.639/2003, a qual prevê a inclusão, no currículo oficial da Rede de Ensino, em caráter de obrigatoriedade, da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, sendo essa política pública essencial para que, a partir da educação, seja desconstruído o preconceito que afeta as religiões de matriz africana.

CONCLUSÕES

As constantes violações de direitos de povos de terreiros estão diretamente relacionadas às práticas racistas que afetam de forma inquestionável a população negra, representante de mais da metade da população brasileira atual.

A legislação prevê que uma das missões do Ministério Público é o enfrentamento ao racismo e a fiscalização de políticas públicas que, efetivamente, promovam uma igualdade étnico-racial ainda bastante distante da realidade de nosso país. Ainda, os órgãos ministeriais devem se pautar pelos princípios de laicidade do

⁹ Os quais não são, por óbvio, os únicos atendidos pelo MPPR para fins de apuração de intolerância religiosa, sendo que, a partir de pesquisa realizada no ano de 2014 pelo NUPIER, mais de metade dos registros de ocorrência policiais nessa temática apresentavam-se incorretos tecnicamente e encaminhados ao Juizado Especial Criminal, razão pela qual, houve elaboração de notas técnicas pelas Corregedorias das Polícias Civil e Militar, bem como do próprio Ministério Público no sentido de efetuar a correção de tal problemática. O resultado do trabalho foi um aumento de mais de 500 por cento de notificações envolvendo crimes raciais no Estado nos anos seguintes (KOWALSKI, 2015).

Estado e liberdade de crença da população, garantindo, assim que, nos serviços públicos, não exista supremacia ou privilégio de uma religião sobre outra.

Pesquisas demonstram que as religiões de matriz africana são alvo de crimes que envolvem violência verbal e física em índices completamente desproporcionais a eventuais discriminações contra demais religiões cultuadas no Brasil. Nesse sentido, o Ministério Público deve estar atento para priorizar a proteção aos povos de terreiro, os quais, muitas vezes, têm suas pretensões obstadas no Sistema de Justiça, a partir de manifestações do próprio racismo institucional.

Casos concretos ocorridos no Paraná, nos últimos anos, demonstram que há dificuldade de correto registro e adequada investigação de crimes de preconceito, quando as vítimas são adeptas de religiões afro-brasileiras. Ainda, a Lei nº 10.639/2003 e outras políticas públicas de promoção da igualdade étnico-racial não vêm sendo devidamente implementadas, o que demanda a fiscalização e consequente ajuizamento de ação pelo Ministério Público do Estado para a cobrança de tais mudanças na realidade.

Referências

BAHIA. Lei nº 13.182, de 6 de junho de 2014. Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil - Estado da Bahia**, Poder Executivo, Salvador, 7 jun. 2014. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/index.php?pag=pesqavanc>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 7 jul. 1992. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio-ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico (vetado) e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 25 jul. 1985. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 6 jan. 1989 e retificado em 9 jan. 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 maio 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 10

jan. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 jul. 2010a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 12.966, de 24 de abril de 2014. Altera a Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985 (Lei da Ação Civil Pública), para incluir a proteção à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 25 abr. 2014. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112966.htm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Agravo Regimental em Suspensão de Tutela Antecipada STA 389 MG**. Partes: Centro De Educação Religiosa Judaica e União, Rel. Min. Gilmar Mendes (Presidente), Brasília, Julgamento 03 dez. 2009, DJe 086 Divulgação 13 maio 2010, Publicação 14 maio 2010. Brasília DF, 2010b. Disponível em: <<http://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/14711403/agreg-na-suspensao-de-tutela-antecipada-sta-389-mg>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2007.

CAULY, Fernando. A intolerância religiosa cresce no Brasil. Tradução de Marcos Romão. **Brasil 247**, 5 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/favela247/175932/Intoler%C3%A2ncia-religiosa-cresce-no-Brasil.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

KOWALSKI, Rodolfo Luis. Denúncias de racismo no Paraná crescem 511% em dois anos. **Bem Paraná**, Curitiba, 4 nov. 2015. Caderno Paraná. Disponível em: <<https://www.bemparana.com.br/noticia/413714/denuncias-de-racismo-no-parana-crescem-511-em-dois-anos>>. Acesso em: 11 nov. 2015.

LANZA, Fabio et al. **Yá Mukumby**: a vida de Vilma Santos de Oliveira. Londrina, PR: UEL, 2010. (Coleção Presença Negra em Londrina).

LOREA, Roberto Arriada. **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

MAZZA, Alexandre. **Manual de direito administrativo**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

MORAES, Fabiana. **No país do racismo institucional**: dez anos de ações do GT Racismo no MPPE. Recife: Procuradoria Geral de Justiça, 2013.

NUTO, João Vianney Cavalcanti; ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. O uso de símbolos religioso em repartições públicas: uma análise histórica sobre o alcance da laicidade. In: CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. **Ministério Público em defesa do Estado laico**. Brasília, DF, 2014. 1 v. Disponível em: <http://www.cntp.gov.br/portal/images/stories/Destaques/Publicacoes/ESTADO_LAICO_volume_1_web.PDF>. Acesso em: 16 jun. 2016.

PARANÁ. Lei nº 17.726, 23 de outubro de 2013. Cria o CONSEPIR – Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial. Disponível em: <<http://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto>>.

do?action=exibir&codAto=106923&indice=1&totalRegistros=1>. Acesso em: 16 jun. 2016.

PUFF, Jefferson. Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil? **BBC Brasil**, Rio de Janeiro, 21 jan. 2016. p. 1. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160120_intolerancia_religioes_africanas_jp_rm>. Acesso em: 16 jun. 2016.

SANT'ANNA, Emilio. A cada 3 dias, governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 27 jun. 2015. Cotidiano, p. 1. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do Estado. **Revista Eletrônica PRPE**, v. 5, 13 maio 2007. Disponível em: <<http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/Legislacao-e-Revista-Eletronica/Revista-Eletronica/2007-ano-5/O-Crucifixo-nos-Tribunais-e-a-Laicidade-do-Estado>>. Acesso em: 9 nov. 2015.

SILVA, Maria Nilza da. **Nem para todos é a cidade**: segregação urbana e racial em São Paulo. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. Tomemos a sério o princípio do Estado laico. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, v. 3, n. 1850, 5 jul. 2008. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/11457>>. Acesso em: 11 nov. 2015.

OS SENTIDOS DA PROBLEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA SACRIFICIAL AFRO-RELIGIOSA DESDE A CONTROVÉRSIA LEGISLATIVA NO RIO GRANDE DO SUL

Jorge Scola

Espécie de calcanhar de Aquiles das religiões de matriz africana em contextos urbanos, marcados por sensibilidades localizadas em direção aos animais e promovidas por agentes heterogêneos, tanto públicos como privados, a prática de imolação animal durante os ritos das diferentes apresentações destas religiosidades (o batuque afro-gaúcho, o candomblé em suas distintas matrizes e, em outras localidades como a América Central, as *Santerías*) que compõem o complexo afro-religioso têm experienciado um momento que visibiliza um duplo movimento. De outro lado, temos uma problematização que prescinde da abordagem propriamente religiosa, ou seja, recusa-se a perscrutar, à maneira de outras (cosmo) lógicas religiosas – como no catolicismo e pelos neopentecostais, tradicionais opositores destas, até mesmo na aproximação histórica com setores do Estado – os princípios afro-religiosos, os fundamentos de sua visão religiosa, seu sistema cosmológico e as relações entre suas deidades. Esta problematização, ao situar como seu recorte a proposição de projetos de lei que obstaculizam a prática sacrificial de animais deste modo autorreverenciado, intenta, assim, tangenciar o debate a respeito dos fundamentos das práticas dos afro-religiosos – e por isso, também, os ignorando –, o que venho enquadrando, na esteira de trabalhos anteriores (GIUMBELLI, 2008, 2014) como uma modalidade de regulação indireta do religioso. Segundo essa ideia, a administração das prerrogativas, direitos e liberdade dos coletivos

religiosos se baseiam em aspectos que não dizem respeito estritamente a universo religioso. Neste sentido, a dinâmica da “natureza” e as representações atinentes a ela e na busca da sua salvaguarda, num contexto urbano, em flagrantes projeções da ontologia naturalista, parecem funcionar como formas de problematização das práticas afro-religiosas mais “legítimas”, seja no caso do uso ritualístico de animais, como no sacrifício, seja no caso do depósito de “despachos” no espaço público, em meio a acusações de poluição e degradação do “meio ambiente” (analisadas, por exemplo, em GUEDES, 2012; HEBERLE, 2014; LEISTNER, 2013).

Além desta sobreposição de lógicas que condenam a prática sacrificial, a partir de uma moralidade específica e que lhe é externa, a reverberar em proposições legislativas sobre o ora disputado estatuto ontológico dos animais, é também possível identificar nelas, vestígios das velhas lógicas condenatórias das práticas afro-religiosas, dentro do que é comumente designado como “intolerância religiosa”. Assim, a narrativa hegemônica que identifica os diferentes momentos (SILVA JR., 2007) de intolerância religiosa promovida pelo Estado em associação com religiosidades majoritárias contra os afro-religiosos (até um período de relativa tranquilidade durante a restituição democrática e promulgação da nova Constituição de 1988 e, nos anos seguintes, a entrada dos atores neopentecostais no debate público, produzindo instrumentos obstaculizantes e persecutórios às religiões afro-brasileiras) parece ganhar mais uma etapa, a partir da confluência de lógicas calcadas na intolerância religiosa e no fortalecimento público destes atores mais recentes, promotores de uma sensibilidade específica para com os animais, em meio a espaços de poder, como o legislativo e o judiciário.

É justamente no encontro destes universos discursivos heteroglóssicos¹ e politicamente motivados de forma heterogênea que reside, no caso destas controvérsias específicas sobre a prática de

¹ No sentido bakhtiniano do termo, ou seja, o de uma linguagem compósita e não-heterogênea, informada e constituída a partir de diferentes experiências sociais, como as de classe, personalidade, comunidades morais etc.

imolação de animais, um ponto de resposta pelos afro-religiosos: afinal é contra diretamente estes sujeitos que se pretende atingir e criminalizar na forma de regulações “a respeito do estatuto dos animais”.

Como podemos entender esta tradução tão rápida, em termos de debate público, trânsito institucional e de encaminhamento dos projetos de lei escritos com as mãos de parlamentares ligados especificamente à causa animal?² Este texto é o esforço de pôr em relação algumas destas questões a partir do acompanhamento etnográfico desta controvérsia, a partir dos agenciamentos e das controvérsias públicas ensejadas pelo Projeto de Lei Estadual 21/2015, de autoria de Regina Becker Fortunatti, deputada na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e primeira-dama do município de Porto Alegre, cuja redação objetivava proibir “o sacrifício de animais em rituais religiosos”.

É interessante perceber como este debate retoma, tanto em sua formulação como na “memória” dos agentes que se posicionam a respeito dele, uma controvérsia de teor próximo, encenada na mesma casa legislativa, na década anterior, entre os anos de 2003 e 2004. Afinal, o PL 21/2015 justamente intenta sustar a eficácia da lei vigente, que produzia a exceção que autorizou o abate religioso no Código Estadual de Proteção aos Animais³ (Lei Estadual nº11.915/2003), de autoria do Deputado Manoel Maria dos Santos (PTB/RS), também pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, que lhe dera a seguinte redação:

Art. 2º - É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

² Ou, como prefiro, ligados às intenções do “animalitário”, uma ideia de ampliação do “governo humanitário” em direção aos animais, como o formula Digard (2003).

³ Ver, sobre o caso em detalhe, Gomes (2016), Oro (2005) e Tadvald (2007).

- II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;
- III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;
- IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;
- V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;
- VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;
- VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva. (PORTO ALEGRE, 2003).

Promulgada em maio de 2003, a Lei seria revista em agosto do mesmo ano, através da proposição do Deputado Edson Portilho (PT/RS). Pelo seu Projeto de Lei 282/2003, o artigo 2º do Código ganha nova redação:

Art. 2º [...]

Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

Com efeito, após sua aprovação, a luta passou para o terreno do Poder Judiciário, quando o Procurador-Geral de Justiça do Estado moveu uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) sobre o projeto de lei de Edson Portilho, em nome dos princípios de igualdade com que o Estado deveria se relacionar com as religiões, donde não faria sentido produzir exceção para uma denominação específica.

Nestes termos, provocado pelo Ministério Público Estadual, coube ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul⁴ o julgamento do caso, por meio de seu Órgão Especial formado pelos 25 desembargadores mais antigos. Como apontei em outro lugar, defendo que, mais do que uma controvérsia jurídica sobre “controle de constitucionalidade” (GOMES, 2016), o que as posições dos desembargadores do Tribunal de Justiça do Estado revelaram foi uma capacidade do Estado para periciar fatos e administrar as capacidades de coletivos religiosos, bem como para reverberar processos sociais de valorização/desvalorização (ou digamos “compreensão”) de necessidades cosmológicas específicas, e recortar/recordar sentidos e práticas dignas de serem alçadas ao nível do “universal” e do tolerado. Após amplo debate e uma série de tensionamentos internos, decidiu-se por suprimir a especificidade de denominações religiosas, ficando a redação do dispositivo sem prever religiosidades específicas, mas salientando a diferença que a religião produz no trato com os animais, no que foi importante produzir paralelismos com outras denominações (como o judaísmo e o islamismo). Tal situação levara os analistas a, uma vez constatada a legalidade do sacrifício ritual de animais, entenderem esta conquista como, “pelo seu simbolismo, uma vitória judicial emblemática.” (SILVA JR., 2007, p. 319).

Em 2015, contudo, dez anos após a resolução judicial da controvérsia a respeito da prática sacrificial, assistimos à nova investida praticamente nos mesmos termos e pelos mesmos instrumentos legislativos. Trata-se do PL 21/2015, proposto durante os primeiros dias do ano útil do legislativo gaúcho, pela deputada Regina Becker Fortunatti, cuja redação pleiteava sustar a eficácia da lei anterior, que produzia a exceção religiosa para o sacrifício de animais. Neste sentido, nas falas dos religiosos afro-gaúchos

⁴ A Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, em seu art. 95, estabelece que compete ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul o julgamento de ação direta de inconstitucionalidade de lei ou ato normativo estadual em face do texto constitucional estadual. O Regimento Interno do TJ/RS delega a um Órgão Especial, composto por 25 de seus membros (os XII mais antigos e 13 eleitos pelos demais desembargadores), o julgamento das ações diretas de inconstitucionalidade acima referidas (art. 8º, IV, “j”).

parecem ressoar um sentimento de incompreensão pelo recurso à memória: o que ainda pode haver a ser discutido? Quantas batalhas precisam ser ganhas? De fato, destes conflitos emergem, às vezes, significados mesmo segundo o próprio sistema cosmológico destas religiosidades, na forma de uma nova “demanda dos orixás” pela luta pela religião. Com efeito, um dos méritos de tais controvérsias – que Leistner (2013) já havia salientado – é a capacidade de reagenciar sujeitos tradicionalmente tidos como desagregados politicamente e dispersados em meio a uma estrutura de autoridades religiosas não-centralizadas, ante uma questão que põe em risco toda a sobrevivência do complexo afro-religioso.

Dito isso, o texto articula-se em duas seções, desdobrando a controvérsia acerca do sacrifício de animais: uma pensando a produção de universalismos e seus efeitos enquanto normas culturais; outra, com base na compilação de material etnográfico já levada a cabo, diz respeito às formas de inscrição da controvérsia, de modo a pensar, como, dentro do próprio espaço legislativo, e segundo que traduções políticas os afro-religiosos passaram de “*law-breakers*” a “*law-makers*” (PALMIÉ, 1996, p. 184).

A NEGOCIAÇÃO DOS UNIVERSALISMOS

Escrevendo sobre o caso da proibição do sacrifício de animais envolvendo a casa de Santeria afro-cubana Lukumi Babalu-Ayé no Estado da Flórida, nos Estados Unidos, Palmié (1996) situa uma série de atores envolvidos no intumescimento do ódio local em relação aos afro-religiosos (como o aumento das migrações e a mudança da paisagem social, que a mídia caracterizou como “*hispanización*”) em meio à produção de imagens da cidade como “atacada” pelos estrangeiros em meio à permissividade das legislações vigentes. Nesse cenário, os *santeros* foram até mesmo acusados de ser um vetor de disseminação do vírus HIV em razão da aproximação com o sangue de suas práticas rituais. Em relação

aos animais propriamente ditos, o autor ressalta que a prática de imolação “enfurecia” a população, que temia ter o Rio Miami tornado vermelho do sangue dos animais sacrificados. Em meio à tamanha dissensão social e ao reavivamento de tensões inter-raciais na região (a partir da identificação, por meio de discursos públicos veiculados na ocasião, da Santeria como uma religião de negros e pobres), o poder público municipal editou legislação proibindo o sacrifício de animais em 1987. Como consequência, em pouquíssimo tempo após a promulgação da lei municipal, a cidade recebeu uma visita pública da União Norte-Americana de Liberdades Civis a respeito do exercício de liberdade religiosa, defendendo a Santeria. Após algumas batalhas judiciais, enfim, o caso chegou à Suprema Corte norte-americana, que pronunciou a decisão ‘*Church of the Lukumi*’ vs *City of Hialeah*, onde os *santeros* sagraram-se vencedores com base nos princípios legais de liberdade religiosa e em premissas a respeito da noção de aplicabilidade irrestrita das resoluções (uma das categorias de normas municipais), na tradição jurídica norte-americana. Nesta acepção, portanto, uma resolução ou legislação tem de abranger a prática que pretende regular determinada questão, sem pretender a especialização de um grupo ou costume específico. Neste sentido, a prática sacrificial, segundo os *experts* que avaliaram o caso, encontrava duas brechas do ponto de vista legal: uma delas seria a legislação que permite o abate judaico de animais, a chamada “*kosher law*”; a segunda é a própria prática de “abate”, em termos mais gerais e não religiosos, dentro do cotidiano majoritário da população (como na alimentação) ou na caça, tolerada na legislação vigente.

Espécie de referência, pelo menos entre os juristas, no posicionamento para fundamentar o debate sobre a legalidade do sacrifício religioso, o caso ‘*Church of the Lukumi*’ vs *City of Hialeah* parece dispor de uma série de razões, já que aparentemente se trata da primeira forma de problematização, de justificação e de trânsito e mediação institucionais dentro de um universo legal totalmente centrada na prática do abate de animais dentro de um sistema religioso. Traçar o seu percurso, com efeito, também dá mostras de

uma forte intersecção entre contextos nacionais, políticos, raciais, de classe e religiosos em meio à negociação de imaginários e alteridades relacionados a práticas dissidentes ou não-hegemônicas. Utilizo esse caso como análogo ao que estamos tratando aqui para demonstrar também como, ainda antes dos anos 1990, problematizações específicas em direção à prática sacrificial pululam em diferentes lugares e com diferentes agenciamentos. Mais especificamente, gostaria de chamar atenção para esta dimensão do universalismo presente na negociação atinente aos deslocamentos e às disputas dentro do que cabe na ideia de “universal” e seus efeitos de abrangência, reconhecimento e regulação dentro destas controvérsias.

Conforme exposto anteriormente, os desembargadores do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul procederam algumas mudanças no texto da lei, que restou, ao cabo, assim redigida: “Não se enquadra nesta vedação o livre exercício de cultos e liturgia das religiões”, sem prever denominações específicas. Com efeito, uma série de disputas foram travadas nos termos do que seria aceitável dentro das normas do Estado. No quadro daquele contexto não estávamos tão longe assim do caso norte-americano ocorrido na virada dos anos 1980 para 1990 se pensarmos no que fora publicizado não só pelos agentes do Estado (como desembargadores, procuradores e legisladores), mas também em termos da discussão pública mais geral. Entre os recursos discursivos identificados estão: a produção de uma associação entre a prática litúrgica e um “atraso cultural”; a acusação constante de crueldade contra os animais; e o recurso a imagens exotizantes sobre os rituais afro, de modo depreciativo.

Neste sentido, embora os afro-religiosos tenham saído vitoriosos do litígio em questão, cumpre dizer que as representações que circularam nas decisões que escrutinavam as suas práticas poderiam ser interpretadas como o que Fassin e colaboradores (2013) chamaram de “economias morais”. Entendendo a moral enquanto um dispositivo avaliativo do bem e do mal (e portando diferenciando moral e moralidade), Fassin procura na análise

dos processos institucionais do Estado os valores associados à produção da desigualdade. Assim, a ideia de “economias morais” corresponderia à macroquestão dos valores e afetos, os sentimentos em si, que circulam socialmente entre e sobre os grupos sociais; enquanto as “subjetividades morais” seriam os processos pelos quais os indivíduos desenvolvem práticas éticas enquanto operadores do Estado em momentos de tensão. Na análise fassiniana, as subjetividades morais gozariam de margem de manobra: ou seja, os operadores do Estado teriam margens de decisão para decidir – inclusive para não decidir, o que Strathern em outro debate chamou de “*fabrication by default*.” (STRATHERN, 2005, p. 116).

Representantes dessas “margens” da institucionalidade, os sujeitos que praticam as religiões do complexo afro-gaúcho (Batuque, Candomblé, Quimbanda) seriam mais promissores para o estudo do exercício do poder justamente pela sua distância em relação ao Estado: parafraseando Das e Poole (2004), certa verdade sobre o Estado pode ser dita a partir das suas “margens”. No que tange à disputa sobre a aceitabilidade a respeito do universal, podemos ver como estas religiosidades tiveram que “fazer-se Estado” em meio à controvérsia. Quanto à violência ínsita na imposição dos universais, a filósofa Butler (1998, p. 16) chamara atenção para a seguinte pergunta: “Que tipo de imperialismo cultural insidioso legisla para si mesmo sob o signo do universal?”

Gostaria de pensar com estes autores e autoras as implicações que as práticas de governo calcadas na formulação de valores universais têm em meio às práticas políticas e religiosas dos afro-religiosos, continuamente escrutinados por instâncias estatais. Adotando, assim, uma perspectiva pós-colonial para entender os sentidos e ressentimentos da problematização do sacrifício animal no bojo da produção de valores universais, surge como referência incontornável para este debate o provocativo ensaio *Pode o subalterno falar?*, de Spivak (2010). Neste inquietante texto, a autora aborda a proibição de um ritual religioso ligado ao autossacrifício de viúvas dentro do sistema hinduísta pelos colonizadores britânicos. Sei

que o paralelismo entre os dois debates parece distante, mas destas inquietações de Spivak gostaria de reter a sugestão da passagem dos rituais religiosos, tidos como “atrasados” do ponto de vista do desenvolvimento cultural e moral dos sujeitos governados, da esfera privada para a esfera pública das instâncias estatais. (SPIVAK, 2010, p. 96).

A inteligibilidade que atravessa a forma de governo, mesmo com vistas à “proteção” dos sujeitos, novamente faz referência a categorias *a priori* e etnocêntricas, a respeito do que pode ser tolerado numa dada sociedade. Se isto nos coloca no cerne do debate entre universalismo e relativismo legal em meio a leituras a respeito de “culturas” (DEMBOUR, 2001) – e a subsunção do religioso ao cultural não é de forma alguma um efeito neutro aqui –, gostaria de sugerir que as discussões no âmbito legal, como em Spivak e Butler, parecem desconsiderar um elemento crucial na mediação que operam com e em face às práticas de governo: a desestabilização dos fundamentos que informam a discussão a respeito da admissibilidade de costumes, práticas e rituais.

Sob esta ótica, não é de se surpreender que, entre os desembargadores que “permitem” a prática sacrificial, por exemplo, apareçam com frequência sugestões “contra os excessos” no abate – no lugar, por exemplo, de um diálogo com afro-religiosos, de modo a depreender como tal ocorre na prática.⁵ Contudo, um novo movimento na agenda, que tensiona a dinâmica entre “direitos” e “cultura”, parece ter raiz, como aponta Dembour (2001, p. 41), na formulação dos “direitos culturais” enquanto desdobramento dos direitos humanos. Tem-se aí uma chave distinta de acesso ao debate já que, em sua origem, os direitos humanos dizem respeito à primazia do indivíduo e suas garantias. Uma série de atores relacionados à

⁵ Uma operação análoga à realizada, enfim, desde há séculos e em diferentes lugares: “[...] um dos primeiros e mais importantes princípios do sistema de Governo Britânico na Índia de todas as classes de pessoas tinham assegurada a observância de seus costumes religiosos, desde que não pudessem aderir a esse sistema sem violar os preceitos soberanos de justiça e de humanidade [...]” (SPIVAK, 2010, p. 106).

ampliação desta acepção parece ter concorrido para que a própria expressão “direitos humanos culturais” faça mesmo sentido, a partir de sujeitos coletivos. Neste sentido, tornar-se legível aos fóruns de governo estatais e supranacionais passa pela redefinição e negociação dos “direitos culturais” como uma maneira específica de politizar a cultura (WRIGHT, 1999), o que também envolve auto-objetificação dos sujeitos (COMAROFF; COMAROFF, 2009; CUNHA, 2014). Isto também parece aferível dentro da controvérsia em questão, nos termos de uma celebração da “cultura afro-religiosa” e mesmo de uma “cultura afro-brasileira” em sua relação com o Estado.

DINÂMICAS DA PARTICIPAÇÃO EM MEIO À PRODUÇÃO DE DIREITOS DIFERENCIADOS

A participação em meio à produção de direitos diferenciados enseja um duplo movimento e é do segundo, espécie de desdobramento do primeiro, que gostaria de falar agora. Trata-se, com efeito, das legibilidades contingentes da controvérsia, tramadas deslocando-nos de um quadro de referência de bases autorreferenciadas, como nas discussões normativas a respeito do lugar do religioso pelo Estado segundo as discussões sobre laicidade e secularização. Abrir mão, portanto, de uma análise que parta de uma discussão de teor normativo, a respeito do que a laicidade deve ser enquanto arranjo entre Estado e religião ou que se centre em narrativas de secularização: tudo isto para pensar, dentro de dinâmicas locais, específicas, como diferentes atores fazem mediações e constroem sentidos a respeito das relações localizadas entre Estado e religião/ões, reconhecendo a prerrogativa estatal em administrar coletivos religiosos.⁶ Assim, uma análise a partir da *regulação do religioso* entende que o secularismo não se faz apenas de normas e de agentes estatais, mas depende de configurações que se constituem de relações, mais amplas e mais

⁶ Sobre a ideia de regulação do religioso, ver Giumbelli (2013, 2014).

infinitesimais, entre atores sociais de várias naturezas (GIUMBELLI, 2014).

O que quero dizer com isso não é que os agentes chamados a falar durante a tramitação do projeto de lei nas Comissões e Audiências em que ele fora apreciado passam por cima de discussões a respeito do que é um Estado laico, mas constroem o seu entendimento dentro das práticas de governo deste. Tudo isto aponta, muito produtivamente, para entendimentos dessubstancializadores do Estado como ente homogêneo, salientando as suas clivagens internas e as disputas na construção das categorias que informam a sua ação (BOURDIEU, 1996). Mais ainda, demonstra a produção por atores heterogêneos e particulares do “efeito estrutural de abstração” que Mitchell (1999) chamara de “efeito-Estado”. Neste sentido, embora certamente apareçam nestes debates os arranjos constitucionalmente propostos de relação entre Estado e religião – analisados, por exemplo, por Oro e Ureta (2007) – parece mais interessante perceber as práticas de regulação do religioso no estabelecimento de prerrogativas e direitos a coletivos religiosos.

Nesta seção, enfocarei a dimensão do trânsito institucional na tramitação do Projeto de Lei 21/2015 a partir de sua análise pela Comissão de Saúde e Meio Ambiente da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, no dia 25 de março de 2015.⁷ Cumpre salientar, inicialmente, que esta Audiência fora chamada pela Frente Parlamentar contra o Racismo e nomeada como “Mesa em Defesa das Religiões de Matriz Africana do Rio Grande do Sul”. Trata-se, enfim, de uma mediação importante e em nada desprezível se pensarmos que a mesa foi composta por afro-religiosos e representantes do Movimento Negro local, além de políticos autoidentificados como “simpáticos à causa”, de modo que nenhum representante dos movimentos dos animais chegou a compor a mesa.

⁷ Estes dados dizem respeito ao acompanhamento da recepção pública do PL 21/2015 e ao trabalho de campo com lideranças batuqueiras na cidade de Porto Alegre, relacionados à minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, entre 2015 e 2016.

Mais representativo ainda, me parece, que o auditório tenha sido tomado pelos afro-religiosos num dia de semana, à tarde, enquanto os movimentos animalitários faziam performances do lado de fora da Assembleia Legislativa.

Uma série de instituições públicas se fizeram presentes nesta “Mesa de Defesa”, como a Ordem dos Advogados do Brasil, a Fundação Palmares, o Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública da União com possibilidade de fala. Observe-se que a Fundação Palmares representava oficialmente o Governo Federal, através de um advogado que qualificava o instrumento ali analisado como orientado por uma “ética etnocêntrica”.

Salientarei abaixo as falas por ocasião da Audiência que me parecem mais pertinentes, do ponto de vista do argumento aqui desenvolvido:

Só os cultos afro-religiosos são citados na lei. Eu queria saber o que a família Fortunatti tem contra nossos cultos? Será que a Sra. Fortunatti é racista? Isto é caso de polícia, porque ela está fomentando o ódio religioso, que é crime no Brasil. Ela deveria sair algemada daqui! Eu quero meu direito de ir e vir... está assegurado na Constituição, é a liberdade de religião. Estamos aqui na casa do povo em relação a uma negação dos nossos direitos. Ogun chamou vocês para vencer essa demanda! (Yá Vera Soares).

Se trata de puro racismo e de intolerância religiosa. Todo batuqueiro maltrata animal? Não! Assim como nem todo padre é pedófilo. (Babalorixá Paulinho de Ode).

Em todo país pipocam projetos como este... É perseguição, de novo a perseguição, a negros e pobres. Mas nós fomos vitoriosos da outra vez e vamos ser de novo. Não há o que discutir. É o nosso direito. (Pai Jorge Verardi).

O Rio Grande do Sul também é de matriz africana... Esse projeto de lei é inconstitucional porque ele cita a Bíblia! Aqui é a terra do churrasco, aqui é a terra do batuque também. Nós queremos dizer a Sra. Fortunatti que nós comemos carne e não somos primitivos. Isso se chama racismo ambiental. Eu quero dizer que o nosso ebó não maltrata o meio-ambiente. (Baba Diba de Iemanjá).

Esse projeto significa afrontar o Estatuto da Igualdade Racial e a Fundação Palmares... nós não podemos permitir esse retrocesso. Faz lembrar o que fez depois da Abolição, nas leis de vadiagem: que as praças públicas ficavam sujas por causa das casas de terreiro e por isso se prendiam pessoas... Querem prender os batuqueiros, de novo. Mas ninguém mexe no setor agropecuário desse país. E não me venham dizer que todos os abates desta indústria são humanitários, porque não são! O nome dessa preferência por nomear as religiões afro é racismo, é ódio e é intolerância religiosa. Só tem uma saída para esse projeto de lei: é ser arquivado! (Dr. Alexandre Reis, representante da Fundação Palmares).

Não tenho espaço aqui para desenvolver em profundidade estas ideias, mas observe-se que os sentidos que a prática sacrificial ganha, bem como os paralelismos e traduções que são operados na sua inteligibilização em cada uma destas falas, ressitua e acrescentam camadas semânticas à discussão. Deslocam-se, desta forma, centros e margens do que é passível de disputa e debate, ordenando quadros de orientação para um correto entendimento sobre prática sacrificial por afro-religiosos, a qual pode ser alocada a uma discussão sobre alimentação ou sobre identidade regional, e dali para a identidade nacional, sem que se incorra em qualquer mal-entendido – justamente, talvez, porque se está a defender a prática segundo a *lógica do cultural*, o que tem valor em si mesmo e que é significativo

para um coletivo de pessoas. Outras questões situam o problema no plano das legalidades (garantias constitucionais) e do registro étnico e discriminatório, o que a insere no âmbito moral, de que falarei mais adiante. Antes disso, contudo, gostaria de grafar essa questão da lógica do cultural em meio à mediação de conflitos, porque, como Palmié (1996) já havia sugerido, parecem ser, via de regra, as religiões minoritárias a se debaterem em polos de controvérsia diante da sua diferença em relação às normas culturais majoritárias. O exemplo oferecido pelo autor de um casamento muçulmano poligâmico em meio às leis de Estado que celebram a união entre dois indivíduos, assim, é lido como “cultural” e, portanto, admissível no marco de políticas culturais de reconhecimento específicas, do mesmo modo que a prática sacrificial pode ser admitida como “cultural” em meio a disputas legais localizadas, constatada a sua centralidade para uma determinada religião. Formular “políticas culturais” a respeito de “práticas religiosas”, contudo, não é uma prática de governo sem implicações de sentido e de poder, como se pode facilmente verificar.

Por sua vez, a respeito da discussão do projeto de lei em análise, cumpre dizer que em uma série de falas, políticos presentes se colocaram, na ocasião, em favor dos afro-religiosos, não havendo sequer uma voz dissonante no debate público. O Projeto de Lei 21/2015, ainda antes do final do primeiro semestre daquele ano, seria arquivado ante à sua falta de recepção política, o que não se acha desatrelado de outros aspectos do fazer político, como o fato de haver sido proposto pela primeira-dama da cidade em meio a um governo reeleito, mas que enfrentou várias oscilações em relação à sua própria popularidade.

Analisando o caso norte-americano, Palmié (1996) constata que, pela decisão judicial em nome da aceitabilidade da prática sacrificial da Santeria afro-cubana, a Iglesia Babalu-Ayé e os Estados Unidos tornaram-se constitutivos um do outro na forma de uma convergência moral-legal: trata-se, enfim, de uma pertença que a legalidade proclama, chamando atenção para como legalidades acionam comunidades.

Creio que sou menos otimista em relação ao trânsito institucional e ao encaminhamento da controvérsia sobre o abate de animais nesta configuração que estudo, no Rio Grande do Sul. Em parte porque, tomando contato com partidários dos direitos dos animais, fica a sinalização de que esta luta não acabou, pela impressão em entrevistas de que é preciso que “a sociedade evolua” de modo a entender os animais como sujeitos de direitos também. Neste sentido, identificando o discurso da “cultura” como a “racionalidade do inimigo”, como o formula Sordi (2011), os defensores dos animais encontram um impasse na sua promoção de novas moralidades em nome dos valores que advogam. Causa surpresa, também, entre os “protetores” (como os defensores da causa animal se chamam emicamente) a “força do movimento negro” nestas discussões, bem como os efeitos destas articulações e o peso que a questão étnica traz ao encaminhamento e ao tratamento público que tais questões ganham do ponto de vista das ações do Estado. Tal tendência já havia sido salientada por Lewgoy (2004, p. 80) em meio aos debates entre ofensivas neopentecostais às práticas afro-religiosas e na identificação da eficácia de uma economia moral que equaciona “[...] cultura, raça e religião num todo a tal ponto amalgamado que o ataque a uma das dimensões constitui uma ofensa à outra”.

“Culturalizar-se” e fazer-se Estado, portanto, tornam-se as palavras de ordem para os afro-religiosos na tentativa de driblarem problematizações em direção aos fundamentos de sua prática. Se tal situação aponta para uma continuidade em relação à forma “culturalizante” e diferencialista com que o Estado se relaciona com as religiões afro-brasileiras (GIUMBELLI, 2008) e também demonstram a facilidade com que há o acoplamento das frentes discursivas de ancestralidade, tradicionalidade e religiosidade afro-brasileira na forma das “armas da cultura”, na formulação de Mafra (2011), também acredito que estejamos diante de uma inflexão importante, a qual tem sido alvo de menos atenção pela literatura.

Chamo atenção, por fim, para a forma não-institucionalizada com que as reações ocorrem. Como salientam uma série de

trabalhos (DE BEM; DEROIS; ÁVILA, 2006; LEISTNER; DE BEM, 2010) os afro-religiosos não têm facilidade de se colocarem como atores políticos legítimos e eleitos nas arenas do legislativo enquanto representantes políticos – diferentemente de seus pares religiosos, especialmente os neopentecostais. Tal situação os deixa particularmente vulneráveis às problematizações e ofensivas legais de variadas ordens, como a de que estamos diante. Ao mesmo tempo, diferentes “coletivos” no sentido latouriano se agregam na medida em que se faz necessário defender os interesses destas denominações em momentos de litígio.

Gostaria, por fim, de oferecer uma visão menos pessimista a respeito da inserção das práticas políticas afro-religiosas, mas sem recair em alguma ingenuidade, prevendo que “o jogo está ganho” ante a cada problematização. Muito ao contrário, sugiro que as associações com o movimento negro e as conexões parciais com outras frentes discursivas apontam para uma ciborguização da política (HARAWAY, 2000) e um alargamento dos fundamentos que informam estes sujeitos políticos (BUTLER, 1998), apontando para outras formas de legibilidade destes conflitos. Uma reconstituição enquanto sujeitos políticos fortemente articulada com representantes do Movimento Negro local em meio a políticas e tecnologias da diferença já que, como Eduardo Restrepo defende, a diferença não estaria esperando que as políticas a tornem visível, mas é constituída por essas políticas, com base na materialidade do mundo (RESTREPO, 2014).

Na esteira dos argumentos de Restrepo (2014), entendo que a articulação junto ao Estado nesta controvérsia com forte participação do Movimento Negro local coloca os afro-religiosos neste debate entre políticas e tecnologias da diferença que o

inscrevem *em meio a*⁸ uma lógica culturalizante (coletivizadora e ligada a ideias de tradicionalidade e autenticidade) e um pleito de sujeitos racializados, que visibilizam o acesso desigual ao Estado e às suas políticas e se tornam dele demandantes de reparação a partir de “indexações de comunalidades e historicidades de diferentes subalternizações raciais”. Articulações entre raça e religião que apontam, portanto, para outras clivagens e outras legibilidades do conflito. Legibilidades, enfim, que parecem operar uma politização étnica potente das religiões afro-brasileiras e que não são ingênuas frente aos parcos reconhecimentos operados por instâncias estatais que ainda parecem ligadas a celebrações da diferença ligadas aos ideais de um multiculturalismo incapaz de levar a alteridade para além dos universalismos. Incapaz, portanto, de levar o outro sério.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 9. ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11-42, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

⁸ Estou sugerindo – como o faz Restrepo (2014, p. 199) – que se trata de uma posição ambígua e disputada e não de uma passagem entre um modelo mais culturalista e outro mais racializado. O lugar que políticas para “populações tradicionais”, com efeito, recortam para esses sujeitos políticos do ponto de vista da constituição da sua outridade não é nem de longe neutro. Dito de outro modo, o debate sobre cultura e suas implicações em pleitos de direitos, assim como suas ligações com discussões sobre raça e etnia, parece incontornável para os estudos sobre religião, em contextos onde as disputas sobre diferença são a todo tempo rearticulados, para além dos sujeitos “*ready-made*” de que fala Butler (1998, p. 21).

- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Questions of theory. In: COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Ethnicity, Inc.** Chicago; London: University of Chicago Press, 2009.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the margins of the state.** Santa Fe: School of American Research Press, 2004, p. 3-33.
- DE BEM, Daniel F. de; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cíntia. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. **Debates do NER**, v. 7, n. 10, p. 39-50, jul./dez. 2006.
- DEMBOUR, Marie-Benedicte. Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism. In: COWAN, Jane; WILSON, Richard; DEMBOUR, Marie-Benedicte (Ed.). **Culture and rights.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DIGARD, Jean-Pierre. **Les français et leurs animaux.** Paris: Fayard, 2003.
- FASSIN, Didier et al. **Juger, réprimer, accompagner:** essai sur la morale de l'État. Paris: Éditions Du Seuil, 2013.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença da religião no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 81-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos religiosos em controvérsias.** São Paulo: Terceiro Nome, 2014. p. 209-229.
- GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BELIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (Coord.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI.** Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

GOMES, Jorge H. S. Controle de constitucionalidade em uma perspectiva socioantropológica: legibilidade pública de uma controvérsia e implicações do “efeito-estado”. **Revista Contrapontos**, v. 3, n. 1, p. 176-198, 2016.

GUEDES, Lucía Copelotti. “**Porque a natureza é o altar de todos nós**”: uma etnografia das práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. 2012. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; HUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HEBERLE, Fernanda. **Quando imagens e assentamentos não habitam os templos**: controvérsias em torno da presença de símbolos afro-religiosos no espaço público. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. **Debates do NER**, v. 14, n. 23, p. 219-243, jan./jun. 2013.

LEISTNER, Rodrigo Marques; DE BEM, Daniel F. de. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, v. 11, n. 18, p. 129-148, jul./dez. 2010.

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR., Veriano;

ALVES, Caleb Faria (Org.). **Antropologia, diversidade e direitos humanos**: diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004. p. 69-85.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana**, v. 17, n. 3, p. 607-624, dez. 2011.

MITCHELL, Timothy. Society, economy and the state effect. In: STEINMERTZ, George (Ed.). **State/culture: state-formation after the cultural turn**. New York: Cornell University Press, 1999.

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. **Religião & Sociedade**, v. 25, p. 11-31, 2005.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, n. 27, p. 281-310, jan/jun. 2007.

PALMIÉ, Stephan. Which center, whose margin?: notes towards an archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993. In: HARRIS, O. (Org.) **Inside and outside the law**. Londres: Routledge, 1996. p. 184-209.

PORTO ALEGRE. Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003. Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/seda/usu_doc/lei_estadual_11.915.pdf>. Acesso em: jun. 2016.

RESTREPO, Eduardo. Articulações da negridade: políticas e tecnologias da diferença na Colômbia. **Revista de Estudos e pesquisas sobre as Américas**, v. 8, n. 1, p. 190-204, 2014.

SILVA JUNIOR, Hédio. Notas sobre o sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-323.

SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. **Cadernos IHU Ideias**, v. 9, n. 145, p. 3-28, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **Kinship, law and the unexpected**: relatives are always a surprise. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. **Caminhos**, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 129-147, jan./jun. 2007.

WRIGHT, Susan. The politicization of 'culture'. **Anthropology Today**, v. 14, n. 1, p. 7-15, 1999.

SOBRE OS/AS AUTORES/AS

André Luiz de Araújo Oliveira

Doutor e Mestre em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bacharel em Direito pela Universidade Católica do Salvador. Atualmente professor do colegiado do Curso Superior em Gestão Pública na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Pesquisador nos grupos Lugar Comum/FAUFBA, e Organizações, Gestão e Políticas Públicas/CAHL-UFRB. Atua nas áreas de Direitos Culturais, Direito à Cidade, Gestão e Políticas Públicas para o patrimônio cultural e para as culturas populares e identitárias. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4256238H4>>. E-mail: araujandre@gmail.com

Andréa Letícia Carvalho Guimarães (Ominfasina)

Omoorisá do Ilé Egbé Ifá (Uberlândia, MG), filha de Iyá Cristina Ifatoki e Awofá Jair Ifabero. Consultora da UNESCO no projeto de fortalecimento das instâncias de participação social para a promoção do respeito à diversidade religiosa nos estados e DF em cooperação com o Ministério dos Direitos Humanos. Mestre em Direito, Estado e Sociedade na Universidade de Brasília (UNB). Graduada em Direito. Universidade Federal de Uberlândia (UFU). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4248468Z3>>. E-mail: andreacarvalhoguimaraes@gmail.com

Bruno Barbosa Heim

Bruno Barbosa Heim é professor de Direito da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus VIII/Paulo Afonso. Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB. Especialista

em Direito Público. Membro do Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico. Coordenador da comissão de povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais e conflitos socioambientais da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana. Presidente do Instituto Velho Chico de Defesa do Meio Ambiente e Direitos Transindividuais. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4232375D7>>. E-mail: brunoheimadv@gmail.com

César Augusto Baldi

Doutor em Ciências Jurídicas y Políticas, Universidad Pablo de Olavide. Mestre em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA-RS). Servidor do Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Pesquisador do Núcleo de Estudos para Paz e Direitos Humanos da Universidade de Brasília (UnB). Editor dos livros Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita (Renovar, 2004) e Aprender Desde o Sul (Fórum, 2015). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4778465E2>>. E-mail: cesarbaldi@msn.com

Evandro Piza Duarte

Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Coordenador do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB), do Maré: Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro e do Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras (IDCARÁN) da Universidade Nacional da Colômbia. Autor de Criminologia e Racismo (ed. Juruá). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4737416H7>>. E-mail: evandropiza@gmail.com

Guilherme Martins do Nascimento

Graduado em Direito pela Universidade de Brasília. Pesquisador do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4835926D3>>. E-mail: guiggas89@gmail.com

Isan Almeida Lima

Mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Especialista em Direito do Estado pela Faculdade Baiana de Direito/Jus Podivm. Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor efetivo e Coordenador do Núcleo de Prática Jurídica do Curso de Direito, Departamento de Educação, Campus VIII, da UNEB. Advogado sócio da Lima e Lima Advogados Associados. Atua nas áreas de Direito Constitucional, Direito Processual Civil e Direito Administrativo. C. Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/4540917961435509>>. E-mail: isan.lima@limaelima.com

Jorge Helius Scola Gomes

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e aluno do Mestrado em Antropologia Social pela mesma instituição. Atualmente, desenvolve pesquisa junto ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/PPGAS - UFRGS), onde é pesquisador associado. Também participa do Grupo de Pesquisa (CNPq) Religião, arte, materialidade e espaço público: grupo de antropologia. C. Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/8411249594985029>>. E-mail: jhsgomes@gmail.com

Julio Cesar de Sá da Rocha

Professor Adjunto da UFBA. Vice-Diretor eleito da FDUFBA (2013/2017). Mestre e Doutor em Direito pela PUC São Paulo. Pós-Doutor em Antropologia pela FFCH UFBA. Professor coordenador da ACCS “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos”. Coordenador do Grupo de Pesquisa Historicidade do Estado e do Direito (CNPq). Do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA (Mestrado e Doutorado). Coordenador da Especialização em Estado e Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais (CAPES/Universidade Aberta do Brasil/PPGD UFBA). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4706293E6>>. E-mail: julior@ufba.br

Luciana de Souza Ramos

Doutoranda e Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UNB). Especialista em Direito Penal e Processual Penal pelo Instituto de Direito Público (IDP). Pesquisadora dos Grupos de pesquisa O Direito Achado na Rua, Grupo Candango de Criminologia, Nova Cartografia Social da Amazônia e do MARÉ. Secretária Nacional de Políticas de Ações Afirmativas da SEPPIR-PR. Advogada popular e da Rede Nacional de Advogad@s Populares (RENAP-Marieta Baderna). C. Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1023148491666492>>. E-mail: luciana.adv.mab@gmail.com

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz

Mestrando em Direito pela Universidade de Brasília. Integrante do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB) e do Maré: Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4307784P6>>. E-mail: marcosvlq@gmail.com

Mariana Seifert Bazzo

Especialista em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito de Coimbra. Promotora de Justiça do Ministério Público do Estado do Paraná (MP-PR). Designada para coordenar o Núcleo de Promoção de Igualdade Étnico-Racial do MPPR. Designada para atuar como integrante do Grupo de Trabalho de Enfrentamento ao Racismo e Respeito à Diversidade Étnica e Cultural (GT-4), da Comissão de Defesa dos Direitos Fundamentais do Conselho Nacional do Ministério Público. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4764303D5>>. E-mail: msbazzo@mppr.mp.br

Maurício Azevedo de Araújo

Doutorando em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Direito e Estado pela Universidade de Brasília (UnB). Professor Assistente da Faculdade de Direito da Universidade do Estado da Bahia, Campus I. Professor Assistente da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA). C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4581487T4>>. E-mail: araujo_mauricio@hotmail.com

Paulo Cesar Vieira Tavares

Mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Especialista em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Graduado em Direito pelo Instituto Toledo de Ensino de Bauru. Promotor de Justiça do Estado do Paraná, atuando como Promotor de Justiça da 24ª Promotoria de Justiça de Defesa dos Direitos e Garantias Constitucionais, da Saúde Pública e da Saúde do Trabalhador. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4472103E9>>. E-mail: pcvtavares@mppr.mp.br

Roberta Nascimento da Silva

Graduanda em Ciências Sociais pela UFBA. Bacharela Interdisciplinar em Humanidades com concentração em Relações Internacionais pela UFBA e Bacharela em Direito pela FABAC (Faculdade Baiana de Ciências). Foi Bolsista-Monitora da ACCS “História do Direito, meio ambiente e comunidades tradicionais: historicidade e afirmação de direitos”. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4773353Z9>>. E-mail: betanascimento@hotmail.com

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino

Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador do Núcleo de Constitucionalismo e Democracia do PPGD/UFPR, do INCT Observatório das Metrôpoles e do MALOCA – Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul. Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO e do Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana. C. Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4296349T7>>. E-mail: hoshino.thiago@gmail.com

Formato: 150 x 210mm
Fonte: Mion Pro, 11
Papel: Pólen 80 g/m²
Impresso em 2018

Bruno Barbosa Heim Bruno Barbosa Heim é professor de Direito da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus VIII/Paulo Afonso. Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental pela UNEB. Especialista em Direito Público. Membro do Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico. Coordenador da comissão de povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais e conflitos socioambientais da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana. Presidente do Instituto Velho Chico de Defesa do Meio Ambiente e Direitos Transindividuais.

Maurício Azevedo de Araújo é professor assistente da Faculdade de Direito da Universidade do Estado da Bahia, Campus I, professor assistente da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, mestre em Direito e Estado pelo programa de pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília e doutorando em Direito pelo programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná.

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino é mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná e doutorando do mesmo programa. Pesquisador do Núcleo de Constitucionalismo e Democracia do PPGD/UFPR e do INCT Observatório das Metrôpoles. Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO e do Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana.

A obra reúne trabalhos que, a partir de diferentes perspectivas críticas, abordam a relação entre o(s) direito(s) e os povos de terreiro, com vistas ao reconhecimento das comunidades tradicionais de matriz africana em sua diversidade sociocultural. O diálogo entre o universo das religiões afro-brasileiras e a gramática das instituições estatais, marcado por históricos silenciamentos, injustiças e mal-entendidos, precisa ser restabelecido em termos não de autoridade, mas de alteridade, num contexto pluralista. Para além de salvaguarda dos direitos à identidade, à igualdade na diferença, ao território, ao patrimônio cultural e ambiental, à liberdade e à vida, todos temas que atravessam as discussões deste livro, estão em jogo, hoje, acima de tudo, o sentido e o futuro de nossa democracia.



<http://eduneb.uneb.br>

ISBN 978-85-7887-344-8



9 788578 873448