

Universidade de Brasília
Mestrado em Direito, Estado e Constituição

**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**

Maurício Azevedo de Araújo

Brasília
2007 Maurício Azevedo de Araújo

**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**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição.

Orientador: Professor Doutor Miroslav Milovic

TERMO DE APROVAÇÃO

Maurício Azevedo de Araújo

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

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, pela seguinte banca examinadora:

Professor Doutor Miroslav Milovic
Orientador

José Geraldo de Sousa Júnior
(co- orientador)

Professor Doutor Hélio Santos Silva
Membro

Professora Doutora Ela Wiecko Volkmer Castilho
Membro

Brasília
2007

PADÊ DE EXU LIBERTADORÓ Exu

ao bruxoleio das velas
vejo-te comer a própria mãe
vertendo o sangue negro
que a teu sangue branco
enegrece
ao sangue vermelho
aquece
nas veias humanas
no corrimento menstrual
à encruzilhada dos
teus três sangues
deposito este ebó
preparado para ti

Tu me ofereces?

não recuso provar do teu mel
cheirando meia-noite de
marafo forte
sangue branco espumante
das delgadas palmeiras
bebo em teu alguidar de prata
onde ainda frescos bóiam
o sêmen a saliva a seiva
sobre o negro sangue que circula
no âmago do ferro
e explode em ilu azul

Ó Exu-Yangui
príncipe do universo e
último a nascer
receba estas aves e
os bichos de patas que
trouxe para satisfazer
tua voracidade ritual
fume destes charutos
vindos da africana Bahia
esta flauta de Pixinguinha
é para que possas chorar
chorinhos aos nossos ancestrais
espero que estas oferendas
agradem teu coração e
alegrem teu paladar
um coração alegre é
um estômago satisfeito e
no contentamento de ambos
está a melhor predisposição
para o cumprimento das
leis da retribuição
asseguradoras da
harmonia cósmica

Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e ma roubaram
sobre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o
botão da voz para
que o botão desabroche
se abrindo na flor do
meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras
preñas do teu fundamento dinâmico
e cavalgarei o infinito
sobrenatural do orum
percorrerei as distâncias
do nosso aiyê feito de
terra incerta e perigosa

Fecha o meu corpo aos perigos
transporta-me nas asas da

tua mobilidade expansiva
escandalizemos os puritanos
desmascaremos os hipócritas
filhos da puta
assim à catarse das
impurezas culturais
exorcizaremos a domesticação
do gesto e outras
impostas a nosso povo negro

Teu punho sou
Exu-Pelintra
quando desdenhando a polícia
defendes os indefesos
vítimas dos crimes do
esquadrão da morte
punhal traiçoeiro da
mão branca
somos assassinados
porque nos julgam órfãos
desrespeitam nossa humanidade
ignorando que somos
os homens negros
as mulheres negras
orgulhosos filhos e filhas do
Senhor do Orum
Olorum
Pai nosso e teu
Exu
de quem és o fruto alado
da comunicação e da mensagem

Ó Exu
uno e onipresente
em todos nós
na tua carne retalhada
espalhada por este mundo e o outro
faça chegar ao Pai a
notícia da nossa devoção
o retrato de nossas mãos calosas
vazias da justa retribuição
transbordantes de lágrimas
diga ao Pai que nunca
no trabalho descansamos
esse contínuo fazer
de proibido lazer
encheu o cofre dos exploradores
à mais valia do nosso suor
recebemos nossa
menos valia humana
na sociedade deles
nossos estômagos roncam de
fome e revolta nas cozinhas alheias
nas prisões
nos prostíbulos
exiba ao Pai
nossos corações
feridos de angústia
nossas costas chicoteadas
ontem
no pelourinho da escravidão
hoje
no pelourinho da discriminação

Exu
tu que és o senhor dos
caminhos da libertação do teu povo
sabes daqueles que empunharam
teus ferros em brasa
contra a injustiça e a opressão
Zumbi Luiza Mahin Luiz Gama
Cosme Isidoro João Cândido
sabes que em cada coração de negro
há um quilombo pulsando
em cada barraco
outro palmares crepita

os fogos de Xangô iluminando nossa luta
atual e passada

Ofereço-te Exu
o ebó das minhas palavras
neste padê que te consagra
não eu
porém os meus e teus
irmãos e irmãs em
Olorum
nosso Pai
que está
no Orum

Laroiê!

Búfalo, 2 de fevereiro de 1981

Abdias do Nascimento

AGRADECIMENTOS

RESUMO

Esta dissertação pretende reconstruir a trajetória das religiões de matriz africana pelo reconhecimento jurídico de sua alteridade, estabelecendo a relação entre o racismo, intolerância e negação de direitos destas comunidades e resgatando as práticas sociais e políticas desses atores na proteção e afirmação de seu universo religioso. O racismo é apresentado a partir de uma reconstrução histórico-social, que procura compreender como se consolidou o dispositivo de racialidade/biopoder sobre o Candomblé, detectando os dois obstáculos ao reconhecimento jurídico destas religiões, o racismo institucional e o fascismo sócio-racial, refletidos na intolerância e violação de direitos relacionados a livre manifestação da religiosidade africana no país. Em seguida, retrata a emergência do movimento negro contemporâneo e sua articulação com a luta por reconhecimento das religiões de matriz africana, para apreender a ação política desses sujeitos e sua influência na redefinição da questão racial na esfera pública democrática no Brasil, e refletir sobre as experiências da comunidade negra enquanto práticas instituintes de novos direitos. Promove, então, uma reconstrução teórica e social da tolerância e do direito a liberdade religiosa, inspirado na proposta investigativa do direito achado na rua, suscitando caminhos para um multiculturalismo emancipatório como projeto político e teórico de reconhecimento da alteridade religiosa de matriz africana no Brasil.

Palavras Chaves: Tolerância - Direito Alteridade Religiões de matriz africana.

ABSTRACT

This work tries to reconstruct the African matrix religions trajectory for the legal recognition of its alterity, establishing the relation between racism, intolerance and these communities rights denial and getting back their social and politic practices for the protection and affirmation of their religious universe. The racism is resented from one historic and social reconstruction that intents to understand how the racial/biopower device consolidated upon Candomblé, identifying two obstacles for these religions legal recognition, the institutional racism and the social-racial fascism reflected on intolerance and rights violation facing the African religions liberty of manifestation. Afterwards, it presents the present Negro movement emergence and its articulation with the fight for the African matrix religions recognition to perceive its politic actions and its influence on the racial matter redefinition in Brazil democratic public field, and think over the Negro communities experiences as practices to institute new rights. At that time, inspired in the investigative propose of the “found in the street rights”, it proposes one theoretical and social reconstruction of tolerance and religious freedom rights, looking for the way for one emancipator multiculturalism as a theoretical and politic project for the recognition of African matrix religions in Brazil.

Key-words: Tolerance Right Alterity African Matrix Religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E A LIBERDADE RELIGIOSA: DOS DISCURSOS E PRÁTICAS RACISTAS AS PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DO POVO NEGRO NA AFIRMAÇÃO DE SUA RELIGIOSIDADE.	18
1.1 A FORMAÇÃO DA REPÚBLICA NO BRASIL E A EMERGÊNCIA DO BIOPODER JUNTO ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS.	19
1.1.1 Os discursos racialistas e a Biopolítica de branqueamento no Brasil. As religiões africanas como o outro a ser superado.	21
1.2 O DIREITO DE LIBERDADE RELIGIOSA NO DISCURSO LIBERAL DA ELITE BRASILEIRA E A CAMPANHA DO ESTADO E DA SOCIEDADE PELA CRIMINALIZAÇÃO E ELIMINAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA	37
1.3 SALVADOR: MUITAS HISTÓRIAS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA-RACIAL E DE RESISTÊNCIAS DO CANDOMBLÉ.	44
1.4 - A DEMOCRACIA RACIAL: UM PROJETO ASSIMILACIONISTA DAS IDENTIDADES NEGRAS NO BRASIL: A MÁSCARA DA MESTIÇAGEM COMO INSTRUMENTO DE NÃO RECONHECIMENTO PLENO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA;	51
1.4.1 Da negação do racismo à falta de reconhecimento jurídico: a trajetória das religiões de matriz africana no itinerário da democracia racial.	58
1.5 - CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	65
CAPÍTULO 2	68
DE UMA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS PARA UMA SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS: O MOVIMENTO NEGRO E O CANDOMBLÉ NA LUTA POR IGUALDADE NA DIFERENÇA, UMA RADICALIZAÇÃO DA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DE DIREITOS.	69
2.1 - O MOVIMENTO NEGRO E A POLÍTICA ANTI-RACISTA NO BRASIL: DESESTABILIZANDO O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL.	76
2.2 - O PROTESTO NEGRO SOB A PERSPECTIVA DE UMA DEMOCRACIA RADICAL E PLURAL	93
2.3 - DA COLONIALIDADE DO PODER AO PODER DAS RUAS: AFIRMANDO A NEGRITUDE E RADICALIZANDO OS DIREITOS DEMOCRÁTICOS	99
2.4 - AS NOVAS MANIFESTAÇÕES DO RACISMO INSTITUCIONAL E DO FASCISMO SÓCIO-RACIAL E A RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: PARA UMA NOVA CARTOGRAFIA DO CONFLITO RELIGIOSO NO BRASIL	109
2.4.1 Resgatando experiências e alimentando esperanças: Dois casos exemplares	115
2.4.1.1 - Museu Estácio de Lima: a exposição da imagem negativa da religiosidade negra.	116
2.4.1.1.1 As ações do movimento negro e das comunidades-terreiros na superação da herança do racismo científico	118
2.4.1.2 - O Caso Mãe Gilda: Dimensões do conflito religioso entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Candomblé.	123
2.4.1.2.1 - A entrada em cena do Movimento Contra a Intolerância Religiosa	125
2.4.1.2.2 - Quando Xangô adentra o Fórum Rui Barbosa erguendo seu machado da Justiça.	128
CAPÍTULO 3	134
A TOLERÂNCIA E O DIREITO DE LIBERDADE RELIGIOSA EM UMA SOCIEDADE MULTICULTURAL: POR UMA DESCONSTRUÇÃO EM PROL DA DIFERENÇA	135
3.1 DELINEANDO AS POSSIBILIDADES DE UM MULTICULTURALISMO EMANCIPATÓRIO: AFIRMANDO A DIFERENÇA NA DIREÇÃO DO RECONHECIMENTO DA RELIGIOSIDADE DE MATRIZ AFRICANA NA SOCIEDADE BRASILEIRA.	138
3.2- DESLOCANDO OS SENTIDOS DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA: POR UM VISÃO MULTICULTURAL E EMANCIPATÓRIA COMO PRESSUPOSTO DO RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA.	151
3.2.1-A tolerância religiosa e a experiência colonialista: Do acordo entre cristãos a negação das identidades religiosas do outro colonizado.	153
3.2.2. As religiões de matriz africana e a tolerância religiosa no Brasil: Desvelando o racismo e reconhecendo a história de intolerância na busca de caminhos para uma prática multicultural da tolerância.	165
3.3 ENTRANDO EM CENA, REESCREVENDO O ROTEIRO E INSTITUINDO DIREITOS: AS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA ENQUANTO SUJEITOS COLETIVOS DE DIREITO E O DESAFIO DE UMA NARRATIVA MULTICULTURAL DO DIREITO A LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL.	177
3.3.1-Rompendo com o paradigma da Casa-Grande: A rua como palco de afirmação da alteridade religiosa do Candomblé.	183
3.3.2-Para além do direito individual a liberdade religiosa: Em direção a um reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana a luz de uma concepção multicultural do direito brasileiro.	188
4. CONCLUINDO	196
REFERÊNCIAS	201
ANEXO 1 - Museu EstÁCio de Lima: A exposiÇÃO da imagem negativa da religiosidade negra.	208
ANEXO 2 - Caso MÃE Gilda: DimensÕEs do conflito religioso entrem a Igreja Universal do Reino de Deus e o CandomblÉ.	209

INTRODUÇÃO

Devo pedir a benção e licença aos mais velhos que, contra todas as tentativas de eliminação da cosmovisão africana no Brasil, resistiram e preservaram os valores e as práticas religiosas de nossos ancestrais, permitindo sua transmissão a novas gerações. Também devo pedir licença a todas as mulheres negras e homens negros que, durante a trajetória da diáspora africana no Brasil, contribuíram para a construção da luta contra o racismo, fator de exclusão social que ainda hoje constitui um obstáculo à efetivação da igualdade e da liberdade da população negra.

Cabe ressaltar que esta pesquisa surgiu de minha experiência pessoal enquanto membro da religião, militante e advogado, principalmente na assessoria jurídica a terreiros de Candomblé e na participação no Movimento Contra a Intolerância Religiosa. Durante este processo, foram surgindo alguns questionamentos sobre os limites e possibilidades do reconhecimento jurídico da alteridade das religiões de matriz africana, no contexto das relações de poder inscritas nas práticas racistas no país.

Mas é a realidade de intolerância e discriminação que permeia o cotidiano dessas comunidades religiosas que requer de nós pesquisadores uma reflexão sobre o papel do direito na superação destes obstáculos. Mesmo garantido constitucionalmente o princípio da pluralidade religiosa, o Candomblé sofre diariamente os ataques das igrejas neopentecostais e os efeitos do racismo institucional, refletidos na precarização de direitos e no preconceito dos órgãos públicos. Logo, torna-se necessária uma incursão pelos contextos sociais que permearam a trajetória destas religiões, na busca do respeito a suas identidades religiosas-raciais e pela garantia do direito de liberdade religiosa. Nesse sentido que faço minhas as palavras de Abdias do Nascimento “[...] não adianta fingir 'esquecer' o legado racista ou fazer de conta que ele perdeu sua influência. É preciso examiná-lo, identificá-lo nas suas novas sutilezas, e sobretudo desvelá-lo no silêncio que reforça a exclusão discriminatória”.

Diante destas premissas, o trabalho está circunscrito ao campo da sociologia jurídica crítica, pois entendemos que, através de uma análise sociológica, será possível compreender os fatores que levaram à construção de uma imagem distorcida e preconceituosa da religiosidade negra. Ademais, é na análise do processo de formação da sociedade brasileira que poderemos cartografar os mecanismos de exclusão do Candomblé, bem como as estratégias de resistência e proteção do seu universo simbólico e cultural.

Contrariando o senso comum de que vivemos em um país caracterizado pela convivência tolerante entre as religiões, pretendemos demonstrar que, em todos os períodos da história brasileira, as religiões de matriz africana foram alvo da intolerância e da discriminação racial presentes no seio da sociedade e nas ações do Estado. Logo, uma pesquisa que se proponha pensar a tolerância e o direito de liberdade religiosa do Candomblé deve refletir sobre o papel dos discursos e práticas racistas que foram forjados e consolidados frente à população negra no Brasil.

Devemos salientar que este trabalho não pretende discorrer sobre as características do universo religioso do Candomblé, tema que provoca súbito de curiosidade exótica e racista de boa parte da Universidade brasileira. Em se tratando de assuntos religiosos, as pessoas aptas a falar e transmitir os ensinamentos da religião são os mais velhos, as Yalorixás e Babalorixás. O que pretendemos aqui é estabelecer uma narrativa do papel político dessas comunidades religiosas, enquanto atores protagonistas de sua história e responsáveis pela consolidação da alteridade negra no país.

Outra observação se faz necessária. Mesmo ciente da superação da categoria raça enquanto critério biológico, utilizaremos o conceito “raça” tanto como categoria socialmente construída e indispensável para uma análise das relações sociais que estão inseridas as religiões de matriz africana, como também como categoria essencial para articular a política anti-racista do movimento negro no Brasil. Nesse sentido, não precisamos discorrer um sem número de páginas para defender a plausibilidade de uma conceito aceito e praticado socialmente, ou, como bem sinaliza Stuart Hall:

A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas - cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. - como marcas simbólicas, a fim de diferenciar um grupo do outro. Naturalmente o caráter não científico do termo 'raça' não afeta o modo como a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas conseqüências.

Nessa perspectiva, dividimos o trabalho em três capítulos:

O primeiro consiste no resgate histórico da formação da república, com a emergência da política de branqueamento, a qual tinha como fundamento ideológico a inferioridade da raça negra, que impulsionou a perseguição e tentativa de eliminação da religiosidade negra na primeira metade do século vinte. Procuramos demonstrar como os discursos científicos e políticos construíram uma imagem dessas religiões como a do outro primitivo e anormal, contribuindo para a negação do caráter religioso dessas comunidades, e conseqüentemente, o não reconhecimento do direito de liberdade religiosa previsto nas Constituições republicanas.

Na segunda parte do primeiro capítulo, demonstramos como este racismo explícito da política de branqueamento é substituído pelo mito da democracia racial, mais uma construção discursiva e ideológica que, ao negar o caráter racista das relações sociais no país, oculta as práticas discriminatórias e impossibilita uma política de combate à marginalização das religiões de matriz africana. Desta forma, impõe um modelo sincrético e hierárquico que se torna o maior obstáculo à luta pelo reconhecimento jurídico da religiosidade negra.

No segundo capítulo, procuramos refletir sobre o papel do movimento negro na desconstrução da idéia de harmonia racial, inscrita na sua política anti-racista e de afirmação da alteridade negra como pressupostos da luta por direitos em uma sociedade democrática. Rompendo com o modelo de racionalidade moderna, vamos buscar, na experiência desses sujeitos coletivos, elementos para pensar o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana no contexto de uma democracia

radical e plural, resgatando as conquistas de direitos dessas comunidades religiosas e os limites de sua efetivação.

Entendendo que o racismo é uma prática longe de ser expurgada das relações sociais, intentamos, ao final do capítulo, a análise de dois casos representativos dos obstáculos atuais enfrentados pelas comunidades de Candomblé, permitindo uma compreensão do processo atual de luta destas comunidades contra a intolerância religiosa e o racismo institucional.

No terceiro e último capítulo, esboçamos algumas possibilidades de um multiculturalismo emancipatório como pressuposto para reconstrução do modelo liberal de tolerância e liberdade religiosa. Seguindo a orientação de uma sociologia jurídica crítica, procuramos retirar das experiências das religiões de matriz africana enquanto sujeitos coletivos de direitos, subsídios para uma reflexão acerca das possibilidades de superação dos obstáculos raciais ao reconhecimento jurídico dessas comunidades religiosas. Ressaltando o papel desses atores na criação de direitos e reorientação cognitiva e política da tolerância e do direito a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural.

Portanto, a presente pesquisa tem como objetivo refletir sobre as possibilidades de uma política de reconhecimento das religiões de matriz africana que possibilite a superação dos modelos universalistas de identidade nacional e direitos individuais, possibilitando que, a partir das experiências dessas comunidades religiosas enquanto sujeito coletivo de direitos, seja possível dispensar o modelo ocidental e liberal de tolerância e liberdade religiosa em busca de soluções concretas e possíveis para um verdadeiro reconhecimento da religiosidade negra no Brasil.

CAPÍTULO 1

SOU NEGRO

A Dione Silva

Sou Negro
meus avós foram queimados
pelo sol da África
minh'alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gonguês e agogôs
Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.

Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
escreveu não leu
o pau comeu
Não foi um pai João
humilde e manso

Mesmo vovó não foi de brincadeira
Na guerra dos Malês
ela se destacou
Na minh'alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de libertação

Solano Trindade

AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E A LIBERDADE RELIGIOSA: DOS DISCURSOS E PRÁTICAS RACISTAS AS PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DO POVO NEGRO NA AFIRMAÇÃO DE SUA RELIGIOSIDADE.

Existe um consenso generalizado de que no Brasil não existem conflitos religiosos, que a tolerância e a liberdade religiosa sempre estiveram presentes desde a implementação da República, porém, em relação às religiões de matriz africana, o que observamos são os ataques constantes das religiões neopentecostais e a falta de reconhecimento de direitos por parte do Estado. Esta realidade encontra sua explicação na forma peculiar de como se dá o racismo no país, uma prática determinante da desigualdade sócio-econômica e da negação da alteridade negra na sociedade brasileira, e é em relação às manifestações religiosas de parte da população negra que o racismo afirma-se como elemento determinante da intolerância e da precarização de direitos.

Daí a urgência de uma narrativa que possa des-pensar o sentido liberal e metafísico da liberdade religiosa e

afirmar no solo das práticas societárias as condições sociais e as possibilidades teóricas de uma reflexão sobre a tolerância e o reconhecimento jurídico da alteridade religiosa de matriz africana. Este percurso é tortuoso, as verdades produzidas, difundidas e aclamadas de nossa singularidade harmoniosa provocam súbitos de cegueira e impossibilitam enxergar o terreno em que brotam os obstáculos ao direito de liberdade religiosa do Candomblé.

Logo, uma pesquisa em sociologia jurídica que se aventure a dialogar com o problema da intolerância religiosa e do racismo frente essas religiões deve, necessariamente, reconstruir os contextos sociais e promover uma análise dos discursos que fundamentaram a emergência do racismo como fator de exclusão das identidades religiosas-raciais da população negra. E é nesse sentido que este capítulo pretende promover uma incursão genealógica na trajetória da luta por reconhecimento do Candomblé durante o período republicano, possibilitando detectar os mecanismos de exclusão da religiosidade africana no país. Para tanto, farei uma pequena expedição pelos discursos e projetos de construção de uma identidade nacional e sua repercussão sobre as religiões de matriz africana.

Entendo que só uma análise da articulação entre racismo e intolerância religiosa poderá fornecer subsídios para uma reflexão sobre a o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana. Ademais, só levando em conta o contexto de conflito e exclusão é que poderemos re-pensar o direito à liberdade religiosa destas religiões sob a perspectiva de uma sociedade multicultural.

1.1 A FORMAÇÃO DA REPÚBLICA NO BRASIL E A EMERGÊNCIA DO BIOPODER JUNTO ÀS RELIGIÕES DE MATRIZAFRICANAS.

A abolição da escravatura e a proclamação da república são os marcos iniciais desta reconstituição dos contextos históricos que permearam o caminho dessas religiões na luta pelo reconhecimento jurídico de suas identidades religiosas-raciais. 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 sob a influência liberal, a exemplo da liberdade religiosa e sua respectiva negação, quando relacionada às manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil.

Ao tempo que se revogava o instituto da escravidão, instaurava-se no Brasil o regime republicano, sob influência do liberalismo positivista, quando ocorreram algumas mudanças representativas, como a separação entre igreja católica e Estado e a ampliação do direito à liberdade de crença e culto. Porém, em relação às religiões de matriz africana, o que se viu foi uma repressão desenfreada e a tentativa de eliminação. Aí reside a necessidade de uma genealogia dos mecanismos de poder que incidiram sobre a população negra recentemente liberta.

Após a abolição e com a garantia da liberdade e igualdade formal características dos Estados Liberais contida na Constituição de 1891, tudo levaria a crer que o Brasil tinha consolidado os princípios de uma democracia republicana. Ledo engano. O fato é que o Brasil foi o último a abolir a escravidão e os

fatores que realmente contribuíram para isso foram as pressões externas de um capitalismo de mercado em que o trabalho escravo consistia em uma anomalia, aliadas ao medo da elite branca de uma rebelião negra no país.

Era preciso se adiantar e suprimir a escravidão, antes que reconhecer que a população negra a fizera com suas próprias mãos. A revolta dos Malês em Salvador e os diversos quilombos que surgiram demonstravam que a população negra sempre reagiu à dominação a que era submetida. Enfim, diante do medo de um onda negra, a exemplo do Haiti, a elite brasileira decidiu ratificar a extinção do regime escravocrata.

Como bem coloca o professor Hélio Santos:

Aqui, quando as elites decidiram dar fim ao regime, cuidaram de dar os anéis para preservarem os dedos. Considerando, no entanto a forma com que se pôs fim à escravidão, sem uma única medida que beneficiasse os negros, permitiu que não só os dedos fosse preservados pela elites,. Estas preservaram tudo para si e, após 350 anos de superexploração das forças de trabalho negra, passaram a optar pela mão-de-obra importada da Europa.

A decadência e as fissuras na estrutura do sistema escravocrata foram acompanhadas de uma nova tecnologia de dominação sobre a população negra. A abolição já era uma questão de tempo, era necessária uma nova fundamentação para a manutenção da desigualdade entre brancos e negros. Este é o contexto em que tentaremos, a partir da breve análise dos discursos racalista que permearam as primeiras décadas da República, demonstrar como emergiu o biopoder e o dispositivo de racialidade sobre a população negra, mais especificamente sobre as religiões de matriz africana.

1.1.1 Os discursos racialistas e a Biopolítica de branqueamento no Brasil. As religiões africanas como o outro a ser superado.

Em meio aos processos políticos que permearam a abolição da escravidão e a proclamação da república, surge, nos discursos científicos e nas práticas governamentais, a preocupação com a influência negra sobre a formação da população brasileira. A aliança entre as idéias positivistas de ordem e disciplina e os discursos racialistas justificadores da supremacia da raça branca em relação a negros e indígenas permearam as instituições políticas, pedagógicas, médicas e jurídicas da primeira metade do século XX.

A preocupação acerca do futuro da recente nação se abateu na elite, era tempo do engatinhar de uma possível modernidade no Brasil, as recentes instituições de produção do saber nacional partiram em busca de soluções para o progresso do país, e como tomados de encanto pelos discursos racalista do darwinismo social, elegeram a população negra como obstáculo ao futuro do Brasil.

As Faculdades de Direito e as Escolas de Medicina imbuíam-se da tarefa da produção de um saber-poder que possibilitasse a superação da herança negra como a solução dos problemas da nação. Dão início à construção da

ideologia do branqueamento e suas políticas de eugenia da população, onde os discursos jurídicos e da medicina se entrelaçam como fundamentação da necessidade de reprimir as manifestações religiosas e culturais do negro, entendidas como primitivas e fetichistas.

O discurso científico brasileiro deste período, frente a inevitabilidade da presença negra no Brasil, estabeleceu uma adaptação das teorias deterministas da Europa, muito bem representadas no pensamento de escritores como o Conde de Gobineu e Lombroso. O positivismo racialista com inspiração nos estudos de Darwin e Spencer afirmava as diferenças entre as raças, com base na adaptação dos princípios da evolução da espécie e da seleção natural, entendia que a raça branca superior e pura, portanto mais forte e civilizada, prevaleceria no processo de seleção natural, restando à raça negra inferior, primitiva e sem a capacidade da razão o futuro inexorável do desaparecimento, como bem coloca Munanga:

[...] a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamentos na ciência européia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também, e sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial.

Porém, reproduzido no contexto brasileiro, este discurso teve que ser reorientado, já que a presença da população negra era uma realidade e só um processo de branqueamento como produto da miscigenação poderia levar a um futuro de uma nação branca e apta a seguir o curso natural do progresso humano. Portanto, a política funde-se com o biológico, a emergência do projeto de purificação racial da população brasileira afirma a biopolítica do branqueamento como política de Estado.

Skidmore descreve a política de branqueamento como a que tinha por pressuposto a superioridade da raça branca como mais evoluída em relação à raça negra, conseqüentemente, a diminuição demográfica da população negra seria produto da miscigenação, pois sendo o gene branco mais forte, este prevaleceria. Este fator aliado a uma política de incentivo à imigração européia, transformaria o Brasil em um país branco, apto a adentrar ao clube das nações “civilizadas”. Daí a afirmação do representante do Brasil no I Congresso Universal de Raças, João Batista Lacerda, de que, em cem anos, os negros e mestiços desapareceriam devido ao processo de branqueamento, demonstrado que este projeto não ficava restrito às aventuras pseudocientíficas da academia, mas representava um projeto de nação das elites dominantes e do Estado brasileiro.

Influenciados pelo positivismo evolucionista, os discursos autorizados assumiram a tarefa de produção de um poder-saber que possibilitasse a superação da herança negra na formação da nação. Neste contexto, emerge a construção da ideologia de branqueamento e sua política de eugenia da população, refletida na imigração européia para o Brasil, com fundamento na idéia de incapacidade dos ex-escravos para o trabalho assalariado e para a edificação de uma nação civilizada, ou seja, a construção de uma identidade nacional passava pela eliminação da influência africana na formação do país. Daí o caráter racializado da forte campanha de imigração praticada pelo Estado brasileiro durante décadas, como bem assinalou Abdias do Nascimento:

A predominantemente racista orientação da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecente, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue negro-africano.

As preocupações da elite dominante quanto ao destino da nação viam na mestiçagem da população o fator de atraso do país e, mais ainda, tinham na herança africana-negra de sua formação a marca da degeneração do povo brasileiro. Alicerçados em pressupostos biológicos da diferenciação e hierarquização racial, intelectuais como Nina Rodrigues, Silvio Romero e Oliveira Viana vão intentar construir as “soluções” para o problema da herança africana na constituição da identidade nacional.

É nesse período que o negro é deslocado da condição de simples máquina econômica do sistema escravocrata, para a de objeto da emergente ciência brasileira, num deslocamento de controle que podemos perceber no clamor de Silvio Romero, no prefácio à obra de Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*:

É uma vergonha para a ciência do Brasil, que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo da língua e das religiões africanas [...] nós vamos levemente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.

Imbuído do espírito positivista da época, Romero vai utilizar as categorias do determinismo biológico para tentar uma solução do “problema do negro” no Brasil. Através da idéia de seleção natural, vai afirmar que o processo de mestiçagem levará à formação de uma nação branca, visto que, na luta entre as espécies, a raça branca prevaleceria por ser superior. O autor chega a projetar de cinco a oito séculos para o desaparecimento natural da população negra e sua cultura.

Romero lança as bases para uma política de branqueamento da população através do processo de mestiçagem, tendo em Oliveira Viana o mais célebre dos seguidores desta ideologia. Viana acreditava que era necessário um processo de arianização da nação, sendo a eugenia um instrumento necessário para a biopolítica do branqueamento. Para Viana a composição racial da população brasileira era considerada um problema central para o desenvolvimento da nação, devendo o estado levar a cabo o projeto de branqueamento do povo brasileiro como instrumento mais eficaz de uma limpeza étnico-racial do sangue negro, sanando o que ele considerava como influência negativa para a formação da sociedade brasileira, ou seja, a degenerescência moral e física da população negra.

Contemporâneo da corrente culturalista, com a qual estabeleceu permanente embate, Viana vai retomar o discurso racialista com outras nuances, pois, contrário à idéia de unidade racial representada pelas três raças formadoras da nação, vai expor a idéia de existência de uma diversidade de grupos raciais oriundos da mestiçagem, idéia que originou sua classificação entre os mestiços superiores e inferiores. Para Viana, a política de branqueamento baseada no darwinismo-social era o instrumento mais eficaz para a obtenção de um tipo étnico nacional. Assim, em algumas gerações, o Brasil seria um país branco, pois, através da eugenia, os estoques sanguíneos negros e índios desapareceriam diante da superioridade da raça branca.

Mas é o médico Raimundo Nina Rodrigues a figura mais emblemática do discurso racialista brasileiro, o maranhense tornou-se uma das principais figuras da ciência no Brasil no início da república. Professor da Faculdade de Medicina do Bahia, intentou diversas pesquisas com o objetivo de aplicar sua teoria da diferenciação racial. Para tanto, enveredou pela medicina legal, principalmente os estudos dos aspectos anatômicos que definiriam o caráter criminoso ou atrasado da raça negra, sendo um dos pioneiros nos estudos sobre os povos africanos que vieram para o Brasil, tendo como obras principais *Os Africanos no*

Uma pequena passagem pelas idéias deste cientista pode demonstrar o sentido dos discursos autorizados da elite política e intelectual frente à população negra e às religiões de matriz africana. Influenciado pelo pensamento racista da Europa, Nina Rodrigues vai exaltar a idéia de uma política positivista alicerçada nas teses das diferenças naturais entre as raças que compunham a formação do Brasil. Para tanto, compreendia que as raças possuíam graus de evolução, cultura, inteligência e desenvolvimento diferentes, sendo a raça negra o fator maior de degeneração nacional.

Para fundamentar a sua ciência determinista, Nina Rodrigues elegeu as manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil um dos campos de sua pesquisa que tinha como objetivo a tentativa de estabelecer através dos estudos da religiosidade o atavismo e inferioridade da raça negra, pois, segundo Nina Rodrigues:

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontáveis serviços a nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os exageros dos seus turiferários, Há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo

Em *O animismo fetichista do negro baiano*, imprime seu método positivista ao utilizar os instrumentos científicas da época, tanto da psiquiatria como do evolucionismo racial, com a pretensão de demonstrar as influências sociais da raça negra no Brasil. Através dos estudos da mentalidade religiosa de herança africana, considerada por ele “atrasada”, “patológica” e incapaz de manipular as elevadas abstrações de uma religião monoteísta, vai postular a confirmação de sua tese de que, a partir do estado mental atrasado dos grupos negros no Brasil, poderia ser explicado o incipiente desenvolvimento do país.

Em suas obras podemos perceber perfeitamente como o discurso biológico e determinista de caráter racista articular-se com a política. É em Rodrigues que podemos encontrar latente a biopolítica do branqueamento, baseada na argumentação biológica de inferioridade do negro e no projeto de negação de sua capacidade civilizatória. Afirma o próprio autor:

O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor.

Esta lógica evolucionista e racista vai imperar em seus estudos sobre as religiões de matriz africana. Ao intentar uma incursão “etnográfica” sobre a prática religiosa da população negra, Nina Rodrigues pretendia justificar a inferioridade da raça negra, pois, como o mesmo afirma, “As múltiplas e variadas manifestações do sentimento religioso dão a mais segura medida da situação mental de cada povo”.

E é desta forma que vai fundamentar a inferioridade das religiões de matriz africana em relação ao cristianismo. O fenômeno religioso passa a ser aferido por critérios biológicos e

evolucionistas. Diante do contexto religioso brasileiro, o autor sentencia a superioridade do monoteísmo cristão frente o “animismo fetichista” das religiões africanas.

Para Nina Rodrigues, a inferioridade da raça negra era um dado irreversível, visto que, de acordo com o autor, ocorria devido ao “produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade”, sendo o campo religioso uma das expressões do atraso mental da população negra. De acordo com seu esquema evolutivo das religiões no Brasil, o Candomblé estaria na base inferior da evolução religiosa a qual tinha no cristianismo o seu mais alto grau de civilização, sendo mesmo o Candomblé considerado um estágio anterior ou inferior da evolução humana e fator de degenerescência da população.

É no rastro desses discursos e práticas próprios da biopolítica de branqueamento que vão se estabelecer os mecanismos de controle e normalização sobre as religiões de matriz africana, seja através da repressão desenfreada do Estado e da sociedade, ou do anseio da elite científica do país na eleição das religiões negras como objeto de estudo. Dando início à prática do epistemicídio que, ao tempo que elege o candomblé como a anormalidade a ser pesquisada e normalizada, impõe um duplo processo de dominação caracterizado pela tentativa de eliminação dessas manifestações religiosas ou pelo controle médico de suas práticas até que a evolução natural determine o desaparecimento das mesmas, ou, nas palavras de Sueli Carneiro:

Considerando a descartabilidade social que caracteriza a situação do negro no Brasil pós abolição, fundada na convicção de sua inaptidão para a sociedade disciplinar, a condição de incorrigível aparece inerente ao ser negro, determinando as formas de controle e punição que sobre ele se exercerão bem como o estado de suspeição permanente em que será socialmente apreendido e as formas de normalização que lhe corresponderão a partir da atribuição de suspeição e incorrigibilidade.

Portanto, perseguindo a construção da inferioridade civilizatória da população negra no Brasil, as religiões de matriz africana foram eleitas como objeto preferencial de controle. Os saberes produzidos no campo da medicina, psiquiatria e da criminologia elegeram essas religiões como símbolos da patologia, do atraso e da incapacidade do negro articular as elevadas abstrações de uma religião monoteísta, no caso, o cristianismo.

Outro aspecto importante do mecanismo de controle sobre essas religiões é o fato de não ser possível, com o discurso liberal, justificar a repressão e a falta de reconhecimento jurídico por parte das instituições governamentais, na medida em que a Constituição de 1891 garantia a igualdade formal e o direito de liberdade de crença e culto. Desta forma, a elite, a igreja católica e os centros de produção do saber-poder no país arquitetam o discurso de anormalidade e inferioridade racial das manifestações culturais e religiosas do negro como fundamento da vigilância e da repressão, utilizando-se, para as religiões negras no Brasil, de um discurso que corrobora o que Abdias do Nascimento denomina Genocídio cultural.

A análise dos autores racialistas permite perceber a rede de poder que se instaurou na sociedade brasileira frente às religiões de matriz africana. A construção “científica” de sua inferioridade, a emergência de uma nova tecnologia de dominação o Biopoder sobre estas comunidades religiosas aliadas à ideologia racista disseminada na sociedade contribuíram decisivamente para negação da religiosidade negra, na medida em que, só eliminando a influência africana é que a comunidade negra poderia adentrar na ordem do discurso oficial da nação brasileira.

São procedimentos construídos no sentido de selecionar os discursos, criar as condições de

seu aparecimento, no caso do Brasil, de negar o olhar da população negra, ou melhor, branquear o Brasil, esta ordem do discurso em que, segundo Foucault:

Trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; **ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo.**

A hegemonia racialista nos discursos e práticas institucionais imprimiu uma biopolítica que tinha no branqueamento da população um instrumento de melhoria da espécie. O evolucionismo racial justifica a política, uma política marcada pela afirmação da cosmovisão eurocêntrica e cristã e tendo no racismo a justificativa para promover a eliminação da influência negra na formação da nacionalidade brasileira.

Torna-se necessária uma análise dos mecanismos de poder que permearam a trajetória das religiões de matriz africana pelo reconhecimento jurídico de sua identidade religiosa-racial, uma vez que o modelo jurídico institucional de abordagem do poder não consegue captar a capilaridade das formas de exclusão e normalização que incidiram sobre essas comunidades religiosas. É desta premissa que, inspirado na Sugestão de Sueli Carneiro, entendo que só uma reconstrução do dispositivo de racialidade/Biopoder que emergiu como controle e negação das manifestações religiosas na diáspora poderá nos fornecer os fatores de dominação e exclusão que caracterizam a relação entre racismo e intolerância religiosa no Brasil.

Partindo do conceito de dispositivo de sexualidade trabalhado por Foucault, Sueli Carneiro vai sustentar que, no Brasil, também emergiu um tipo peculiar de dispositivo, o da racialidade, ou seja, durante a formação da idéia de nação no Brasil republicano, a negação da identidade negra surgiu como alvo privilegiado do projeto da elite branca. Todas as instituições do Estado e da sociedade tinham na eliminação da racialidade negra o modo de ser de suas práticas. A autora, ao construir as bases do conceito de dispositivo de racialidade/biopoder vai intentar, como ela mesma afirma, “[...] demonstrar que o dispositivo de racialidade vem se constituindo historicamente em elemento estruturador das relações raciais no Brasil”.

É nessa orientação que o conceito de dispositivo pode oferecer pistas na reconstrução do processo de racismo e intolerância religiosa que esteve presente na trajetória das religiões de matriz africana, como bem coloca Carneiro:

Nosso pressuposto é que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se alimentam ou se re-alinha, para cumprir um objetivo estratégico.

Enfim, é a partir desta proposta de análise das relações raciais suscitada por Sueli Carneiro que vamos tentar reconstruir os mecanismos de exclusão racial que permearam o debate sobre o direito de liberdade religiosa no país. Para tanto, temos que demonstrar as formas de poder que incidiram sobre as religiões negras, que têm no Biopoder a tecnologia de sua conformação.

Foucault insere o conceito de Biopoder na sua analítica como uma nova tecnologia que se instaura na sociedade a partir do século XVIII. Diferentemente do poder disciplinar, o qual se dirigia ao controle anatômico dos corpos, objetivando a transformação em corpo dócil para produção capitalista, o Biopoder vai eleger uma nova preocupação a população. Esta será o objeto de ação dessa nova tecnologia de poder que vai se caracterizar pela emergência de mecanismos massificantes de controle, ou melhor, pela regulamentação da vida e seus fatores biológicos e culturais.

O acontecimento da governamentalidade tinha na população o alvo de sua política, e no Biopoder a nova tecnologia de dominação da vida, ou melhor, da espécie, e é nesta junção entre os discursos da biologia e da política que pôde emergir o racismo enquanto afirmação do moderno Estado-Nação. A partir da análise do dispositivo de sexualidade, Foucault vai esboçar a articulação deste tipo de poder político com o racismo:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política de povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça

O Biopoder, segundo Foucault, constitui-se de mecanismos, técnicas e saberes investidos sobre a população para potencializar a vida, controlar os acidentes e as deficiências, ou melhor, o biológico insere-se na política. O Biopoder consiste nesta maneira pela qual o poder se transforma e que, articulado ao governo dos indivíduos e dos corpos por intermédio dos dispositivos disciplinares, vai produzir novas técnicas de poder levando em consideração o conjunto de viventes constituído em uma população, passando a se preocupar com os procedimentos de regulação da vida, da sexualidade, da saúde coletiva, da natalidade, da higiene e também das raças.

Na análise dos discursos dos autores racialistas e da tentativa de construir uma idéia de nação e modernidade no Brasil, podemos perceber a emergência dessa tecnologia de poder denominada de Biopoder a que Foucault se refere. A articulação entre a política de construção da nação brasileira e o racismo constituiu o alicerce de uma biopolítica de branqueamento junto à população negra e, mais especificamente, perante suas práticas religiosas.

Nos discursos das autoridades do início do século vinte, a população brasileira era o grande desafio na construção de uma nação civilizada. A conjunção entre a biologia e a política possibilitou uma prática ostensiva de afirmação da branquitude e dos valores eurocêntricos, só assim entendiam que evitariam a degeneração do povo brasileiro. E era sobre a população negra que esta nova tecnologia de poder atuava, como diz Foucault: “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”.

Outro aspecto fundamental da análise do Biopoder é a ascensão do racismo de Estado na formação do Estado nacional moderno. Em uma sociedade de normalização, ou seja, corretiva, disciplinar e

reguladora é o racismo a senha de permissão para matar. No caso brasileiro é a condição do genocídio do negro ou como salienta Sueli Carneiro, a negritude no signo da morte. Pois, como menciona a autora:

O biopoder não precisa da raça enquanto categoria socialmente institucionalizada para matar. Basta-lhe uma hostilidade e/ou desprezo socialmente consolidados em relação a um grupo social. Como uma espécie de automatismo associativo, esses sentimentos e representações tornam-se suficiente para orientar a distribuição das benesses sociais.

E é na articulação dos discursos acerca da inferioridade e do atraso mental da raça negra junto com o racismo que orientavam as ações de Estado, que a biopolítica do branqueamento vai agir sobre as religiões de matriz africana. Para potencializar a branquitude, era necessário matar o outro, naturalizar a inferioridade do outro como fundamento da negação da influência africana, procedimento que estabelece os mecanismos de poder não como algo negativo, mas como produtor de uma positividade, da afirmação do modo de viver branco, cristão e eurocêntrico, em contraposição ao genocídio do negro brasileiro.

O dispositivo de racialidade/biopoder ativado em diversos setores da sociedade legitima a campanha de elite, imprensa e igreja pela eliminação das manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil. Entendidas como uma anomalia social a serem normalizadas, prática perfeitamente compatível com o Biopoder e a emergência do racismo de Estado na construção de um discurso de nação, pois, como afirma Foucault:

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

Inscritas nos mecanismos de Biopoder, as religiões de matriz africana serão o outro a ser superado, negado, reprimido, pois suas práticas religiosas representavam, para elite, um dos fatores do atraso da nação frente os valores civilizatórios eurocêntricos e cristãos. Desta forma, sob a euforia do evolucionismo racial, surgem, no Brasil, um racismo de Estado e um fascismo social sobre as manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil, produtos da lógica de poder inscrita no dispositivo de racialidade. Como afirma Sueli Carneiro:

[...] entendemos que onde não há para o dispositivo de racialidade interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento subordinado da relação de poder construída pela racialidade, passa a atuar o biopoder como estratégia de eliminação do outro indesejável. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver

Diante de uma analítica das relações de poder que permearam a luta destas religiões pelo reconhecimento jurídico de suas identidades religiosas-raciais, este primeiro capítulo tem como objetivo reconstruir o processo de intolerância e racismo que marcou os discursos e práticas do Estado, da imprensa e de setores privilegiados da sociedade. Também pretendo demonstrar como essas comunidades religiosas resistiram ao controle e perseguição e hoje tornaram-se uma referência na luta contra as desigualdades raciais no país.

Diferente da maioria das abordagens acerca da liberdade religiosa no Brasil, a reconstrução dos contextos de falta de liberdade religiosa das religiões de matriz africana pretende provocar uma fissura no senso comum de que vivemos em um país tolerante e sem conflitos religiosos. A partir da análise de como o dispositivo de racialidade/biopoder reverberou nas práticas sociais, tentaremos levantar algumas indagações acerca da tolerância e do direito à liberdade religiosa.

1.2 O DIREITO DE LIBERDADE RELIGIOSA NO DISCURSO LIBERAL DA ELITE BRASILEIRA E A CAMPANHA DO ESTADO E DA SOCIEDADE PELA CRIMINALIZAÇÃO E ELIMINAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Durante todo o período colonialista, o Brasil tinha na religião católica sua religião oficial. Com o advento da independência, foi estabelecida a primeira Constituição do Estado Brasileiro, porém não houve uma separação entre igreja e Estado, pelo contrário, o que notamos foi a manutenção do catolicismo como religião oficial do império, mais ainda, afirmava-se no país um regime denominado padroado, onde o Estado tinha relação direta de ajuda econômica e interferência na administração da igreja católica.

Porém, sob a influência do liberalismo europeu, ainda que reconhecendo uma religião oficial, a Constituição de 1824, em seu artigo 5º, garantia a liberdade de culto, desde que exercido em ambiente doméstico sem a exteriorização do templo. Esta liberdade religiosa limitada beneficiava os protestantes, visto que já iniciava o processo de incentivo à imigração européia no país, mas, até a república, a realidade do Brasil consistia na de um Estado confessional. Só diante do processo republicano é que a idéia de Estado Laico vai tomar força, sendo efetivado com o advento do decreto 119A do governo provisório e consolidado o princípio de separação entre o Estado e a Igreja na Constituição de 1981.

Quanto às religiões de matriz africana, o processo de tentativa de eliminação destas manifestações religiosas já tinha começado no empreendimento colonialista-escravagista europeu, que tinha na religião cristã o seu instrumento de controle, através de conversão e catequese dos povos conquistados. Durante o período escravocrata, aquelas religiões sofreram um duplo processo de opressão: dos senhores de escravos e sua ânsia totalitária e da igreja católica, que via no elemento negro o sinal do atraso e da demonização, ou melhor, nos termos de Abdias do Nascimento, junto à escravidão física, presenciamos no Brasil uma escravidão espiritual:

A escravidão espiritual constituía parte intrínseca da escravidão física. Tanto assim que era uma prática normal do catolicismo se associar com o tráfico e o sistema escravista, que seu proselitismo tinha o amparo dos traficantes, do Estado e da força suasória da polícia. Pode-se afirmar, assim, que o procedimento da Igreja católica e dos seus sacerdotes ajudou a marcar o sentimento cristão brasileiro com uma indelével característica de tirania e sadismo

Porém, foi com o advento da República e do liberalismo no país que a discussão em torno do

direito de liberdade religiosa foi elevado a um debate nacional. Convém ressaltar que nestes debates só participou uma parcela privilegiada da população, pois, como bem coloca José Murilo de Carvalho, a população viu a chegada da República bestializada, ou seja, não houve a mínima participação popular neste processo, a população era vista pela elite como uma massa degradada, ignorante e doente.

A primeira Constituição republicana trouxe mudanças significativas no instituto jurídico da liberdade religiosa. A primeira consiste na separação entre Estado e Igreja Católica, que fora determinada antes da Constituição, através do decreto 119A do Governo Provisório, dando termos finais ao sistema de padroado, e transformando o Estado Brasileiro em um regime laico em oposição ao Estado Confessional da época do Império. A outra consistiu na ampliação do direito à liberdade religiosa, revogando a limitação aos cultos não católicos, instaurava-se em termos normativos constitucionais a liberdade de crença e culto, também já prevista no decreto aludido.

Os principais grupos de defesa do Estado Laico eram os Republicanos, os protestantes e o apostolado Positivista. Sob o manto liberal, estes setores contribuíram para que a primeira Constituição da República afirmasse de forma categórica a separação entre o Estado e a Igreja Católica, mas ainda, segundo Hédio Silva, podemos considerar o texto da Constituição de 1891 o mais rigoroso entre os de todas as Constituições republicanas, referindo-se aos limites desta separação em relação ao princípio da colaboração que prevaleceu nas Constituições futuras.

Porém, eram segmentos pertencentes à elite política do país que, ao tempo que propalavam os ideais liberais, construíram os discursos de inferioridade da raça negra e programaram uma verdadeira mágica discursivo-normativa de exclusão legal da religiosidade negra, através dos pressupostos do racismo científico que marcaram os estudos sobre as relações sociais nas primeiras décadas do século XX.

É neste cenário que o dispositivo de racialidade/biopoder estabelece a exceção sobre as religiões de matriz africana, articula os discursos racistas com a política do Estado para a eliminação do Candomblé. Este, em vez de ver garantida a liberdade religiosa, o que vivenciou foi uma verdadeira teia de controle sobre o povo de santo representada na afirmação de uma discriminação racial-religiosa generalizada como também na ostensiva repressão jurídico-policial.

Percebemos os efeitos sócio-jurídicos do dispositivo de racialidade/biopoder sobre as práticas culturais e religiosas de origem africana na constatação que, junto com os princípios liberais de igualdade e liberdade da Constituição de 1891, surgiram diversos instrumentos legais que representavam o sentido racista dos legisladores pátrios. O Código Penal de 1890 fixava como práticas criminosas a mendicância, a capoeiragem, o espiritismo e o curandeirismo, estes últimos servindo de fundamentação legal para a repressão ao Candomblé.

Podemos observar que a biopolítica do branqueamento tinha na criminalização das manifestações culturais e religiosas da população negra o instrumento da tentativa de normalização ou negação da cosmovisão africana no país. Inscritos no dispositivo de racialidade, a capoeira, o samba e as

religiões de matriz africana são considerados “caso de polícia” e objeto da ânsia da elite branca em remover qualquer influência da população negra na formação da nacionalidade brasileira. Ou como bem menciona Hédio Silva:

[...] por muito tempo, incluída a primeira metade deste século, a função da lei, especialmente da lei penal, e também do Poder Judiciário, foi basicamente legitimar e institucionalizar os interesses brancos brasileiros, ao mesmo tempo que servia de instrumento de controle sobre o corpo e a mente da população negra brasileira.

Enquanto assistia-se à exaltação da tolerância e do direito à liberdade religiosa no Brasil, os discursos e práticas das religiões cristãs, da academia, do aparelho estatal e de setores da sociedade imprimiam uma verdadeira cruzada pela eliminação das religiões de matriz africana. A convergência do racismo científico que analisamos anteriormente com a política de branqueamento via nas religiões da diáspora africana o símbolo do primitivo, do atraso e do selvagem, levando o Estado e a sociedade a uma campanha ostensiva de repressão e controle sobre essas comunidades religiosas.

É neste cenário que emergem os dois principais obstáculos ao reconhecimento jurídico das identidades religiosas-raciais no país: o racismo de Estado ou racismo institucional e o fascismo sócio-racial que ainda hoje fundamentam o preconceito frente às religiões de matriz africana. Boaventura de Souza Santos define o fascismo social não como um regime político e sim um regime civilizacional, segundo o autor “é um fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado”. Em relação ao Candomblé, o que percebemos é a ação de uma forma deste fascismo social que Boaventura denomina fascismo do apartheid social, e eu acrescentaria apenas uma modificação conceitual: em relação às religiões negras, o que ocorreu foi um verdadeiro fascismo do apartheid racial brasileiro.

Segundo o sociólogo português, este tipo de fascismo consiste na “[...] segregação social dos excluídos mediante a divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas [...]”. No caso da religiosidade no Brasil, a zona civilizada era representada pela matriz cristã-ocidental, e a zona selvagem pela cosmovisão africana. Foi este fascismo sócio-racial que orientou as ações da igreja católica, da imprensa e de outros setores privilegiados da sociedade na sistemática campanha pela eliminação das manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil.

Ademais, quanto ao papel do Estado, esta divisão materializa-se em duas formas assimétricas de intervenção estatal, de acordo com Boaventura:

Nas zonas civilizadas, o Estado atua de forma democrática, comportando-se como um Estado protetor, ainda que muitas vezes ineficaz e não fiável. Nas zonas selvagens, ele atua de uma forma fascizante, comportando-se como um Estado predador, sem a menor consideração, nem sequer na aparência, pelo Estado de direito.

Então, a liberdade religiosa no início da república estava circunscrita ao universo simbólico do cristianismo e da racionalidade eurocêntrica, o direito teria a função de mediar as garantias constitucionais às outras religiões não católicas, principalmente o protestantismo e o judaísmo. Já em relação às religiões de matriz africana, a realidade foi de intensa exclusão, eram submetidas a todas as formas de repressão e discriminação. Na onda eufórica do projeto de branqueamento, era a religião uma

das principais frentes na afirmação do modo de viver da branquitude e na negação das identidades religiosas-raciais da população negra.

Foi especialmente em relação às religiões de matriz africana que o dispositivo de racialidade/biopoder foi acionado na primeira metade do século passado. Na ânsia de “purificar a população brasileira”, ou melhor, branquear, o universo simbólico religioso oriundo da diáspora africana no Brasil fora eleito como alvo preferencial da polícia e das disciplinas médicas que surgiam no país.

É em meio a esse processo de branqueamento, que detectamos a configuração do outro obstáculo ao reconhecimento jurídico dessas identidades religiosas-raciais, que até hoje representa um entrave na conquista de direitos por parte dessas comunidades religiosas, o racismo institucional. O racismo institucional se dá no momento que o Estado e suas instituições contribuem decisivamente para a desigualdade racial, e o Estado brasileiro foi um elemento central na construção da assimetria social entre negros e brancos no acesso à educação, à saúde, ao mercado de trabalho, ou seja, o racismo institucional contribuiu ativamente para a exclusão com base no critério racial. No caso da religiosidade, o Estado figurou como elemento decisivo na perseguição e discriminação da religião, e, mais tarde, na manutenção da desigualdade de tratamento em relação às outras religiões.

Porém, no período de auge do racismo científico e da biopolítica do branqueamento, a eliminação das identidades religiosas-raciais significava o próprio passaporte do Estado e da nação para o ambiente civilizatório da modernidade eurocêntrica, a garantia da soberania da nação passava pela incorporação das idéias racialistas nas políticas de Estado, orientando as ações do Estado frente às religiões de matriz africana. O racismo torna-se o fundamento último do poder de morte sobre a religiosidade negra, a mesma característica moderna de ativação do Biopoder, ou, em termos foucaulteanos:

Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação das raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano de morte do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza

Portanto, foram esses dois elementos que materializaram os discursos racialistas em ações concretas de racismo e intolerância por parte do Estado e da elite branca contra o Candomblé. O fascismo social transmutado em uma discriminação racial generalizada e o Racismo Institucional legitimaram toda uma complexa rede de poder e exclusão racial que marcou a luta das religiões de matriz africana pelo direito de liberdade religiosa.

O trabalho de reflexão não pode estar separado da perspectiva da experiência, e é nesse sentido que uma reflexão sobre a tolerância e o direito à liberdade religiosa das religiões de matriz africana no Brasil deve passar necessariamente por uma reconstituição das práticas intolerantes do Estado e da sociedade. Para tanto, vou me limitar ao contexto da cidade de Salvador para reconstrução da luta do povo de santo pelo reconhecimento da sua identidade religiosa-racial, ressaltando que esta realidade esteve presente em todo o país, ou melhor, a perseguição, discriminação racial e violação de direitos

perpassam a realidade de todas as comunidades religiosas de matriz africana no território nacional.

1.3 SALVADOR: MUITAS HISTÓRIAS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA-RACIAL E DE RESISTÊNCIAS DO CANDOMBLÉ.

Com a abolição tardia da escravidão, as comunidades religiosas de matriz africana encontraram nos centros urbanos espaços propícios ao seu crescimento, principalmente junto à população negra, na sua maioria vivendo em estado de pobreza devido a inexistência de qualquer política pública de inclusão social, política, econômica e cultural dos negros e negras. Aliás, em vez de ações inclusivas, o período pós-abolição foi marcado por uma desvalorização racial da população negra e a construção de um modelo eurocêntrico de cultura e desenvolvimento.

Ademais, a ânsia pela consolidação de uma identidade nacional passou pela afirmação do modelo branco, cristão e ocidental, é desta forma que o dispositivo de racialidade/Biopoder foi acionado diante do Candomblé. Daí a necessidade de uma contextualização de como esse dispositivo se estabeleceu frente às religiões de matriz africana.

E é a cidade de Salvador o cenário que escolhemos para uma tentativa de reconstrução da intolerância e repressão frente às religiões africanas, pois só uma reflexão de como se deu a luta concreta dessas religiões pode fornecer pistas para o debate em torno do reconhecimento jurídico de suas identidades religiosas-raciais.

Salvador, a primeira capital da colônia brasileira, é cidade de maioria da população negra, por isso mesmo palco da mais terrível assimetria social entre brancos e negros. Muito propalada enquanto a terra da convivência pacífica, da integração racial e da alegria, mas por trás desta narrativa encontra-se uma história de racismo e segregação. Então, só é possível pensar a trajetória das religiões de matriz africana revivendo a memória, deslocando alguns mitos, desenterrando estórias “esquecidas” e rearticulando os elos camuflados da relação entre racismo e intolerância religiosa.

Nas primeiras décadas do século XX, com o fim da escravidão, a cidade de Salvador pode presenciar a afirmação dos elementos civilizatórios de uma cosmovisão africana, tendo no Candomblé o espaço privilegiado de reconstituição da religiosidade e da africanidade na diáspora. Porém, ao lado da expansão dessas comunidades religiosas, a cidade assistiu a uma complexa teia de vigilância e repressão sobre o Candomblé, a elite soteropolitana via na ascensão destas religiões de negros um perigo à afirmação de seu modelo de civilização, calcado na afirmação da branquitude e do cristianismo.

Diante da impossibilidade de catequizar e normalizar a prática religiosa negra na cidade, o projeto hegemônico da elite pôde ativar o dispositivo de racialidade/biopoder que se materializou no clamor e ação do Estado, da sociedade católica e da imprensa local em uma sistemática perseguição ao povo de santo. A discriminação racial e a conseqüente intolerância frente essas religiões poderia ser

encontradas no noticiário diário dos jornais locais, como nas batidas policiais nos terreiros de Candomblé, enfim, uma verdadeira cruzada contra a religiosidade negra.

Através do estudo de Julio Braga sobre a repressão e resistência dos Candomblés no início do século XX, podemos detectar por meio da análise das matérias de jornais, alguns aspectos que fundamentaram a onda de violência e autoritarismo que marcou a cidade neste período. Assim, poderemos suscitar como foi construída a complexa rede de negação do Candomblé enquanto religião, e sua criminalização, ao tempo que daremos ênfase à capacidade de resistência destas comunidades religiosas.

Diante do crescimento da influência africana na conformação da sociedade e da cultura baiana, a elite viu no Candomblé uma ofensa aos “bons costumes” (católicos) e à construção de uma identidade cultural eurocêntrica. A política repressiva diante das religiões de matriz africana em Salvador tinha, nos discursos de inferioridade e selvageria do negro e de suas manifestações religiosas, o fundamento para rejeição de qualquer influência africana na formação da sociedade soteropolitana.

O Candomblé passa a ser classificado como feitiçaria, charlatanismo e baixo espiritismo crimes tipificados no Artigo 157 do Código Penal de 1890, sendo negado seu status de religião e acusado de práticas ilegais, notadamente sob o argumento de exercício ilegal da medicina e de curandeirismo, previstos no mesmo diploma legal. Esse é o tipo de discurso, que encontramos no noticiário da época em relação ao Candomblé, a exemplo desta reportagem do Jornal A Noite, de 26 de Maio de 1926:

O grau de civilização a que felizmente atingimos, não comporta mais a prática de uns tantos atos, próprios dos indivíduos totalmente ignorantes. A Bahia, por exemplo, muito embora o seu progresso material, conserva ainda a prática de umas tantas cousas, originárias de africanos imbecis. Há tempos a polícia desta capital, encetou contra tais exploradores uma séria e saneadora campanha, que produziu os melhores resultados. Faltou, porém, a persistência na perseguição e dali o incremento que agora esta tomando a feitiçaria, sob a falsa capa de espiritismo.

Até o próprio centro da cidade, aparecem todas as manhãs, os tais 'despachos', os pacotes, o azeite e quanta bugiganga existe, contribuindo fortemente para o emporcalhamento das ruas, já pobrememente assejadas [...]. **Convenhamos que, devemos extinguir do seio do povo essa crença condenável, que não condiz com a civilização .A polícia precisa quanto antes volver-se para os feiticeiros, perseguindo-os, extinguido-os.” (Grifo meu)**

A reportagem demonstra perfeitamente o ambiente hostil em que a imprensa, a igreja católica e a elite soteropolitana colocam-se frente essas religiões. O jornal enaltece os benefícios da repressão policial, ao tempo que conclama a intensificação da perseguição diante da evidente sobrevivência dessas práticas na cidade. Ademais, afirma a religião como prática de feitiçaria, cabendo à polícia direcionar suas ações até a total extinção dos Candomblés na cidade.

Outras reportagens trazem o mesmo teor preconceituoso e racista que embalam esta epopéia desvairada da luta da elite branca contra o “dragão da maldade” representado pelas religiões de matriz africana. De outro jornal da cidade, Diário da Bahia, Braga transcreve outra reportagem muito significativa da Biopolítica de branqueamento sobre as religiões da diáspora africana em Salvador:

A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de 'mucambos e candomblés' - o

baixo espiritismo vai fazendo cada dia maior número de vítimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprováveis como a Bahia. [...] Temos em primeiro lugar, a assinalar os prejuízos causados pela exploração torpe do baixo espiritismo. São práticas feitichistas, oriundas das tradições africanas para aqui transplantadas com a escravatura. Este fetichismo, associado aos processos deturpados do espiritismo e da magia negra, é praticado nos candomblés que acham espalhados por todos os recantos escusos da cidade [...] A polícia de costumes deve organizar patrulhas afim de apreender esses antros de perdição chamados “candomblés”, prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa indústria de exploração à ingenuidade e à ignorância das almas fracas.

Percebemos, no clamor da imprensa, os elementos que compõem a tecnologia do Biopoder sobre as manifestações religiosas de parte da população negra, o fascismo racial apresentando-se na exaltação de um universo simbólico eurocêntrico em contraposição à barbárie e selvageria das “práticas feitichistas” das tradições africanas, e é na exaltação da repressão policial que vemos emergir o racismo institucional na relação do Estado e o Candomblé. Foi por meio deste que o Estado e seu aparelho de controle a polícia promoveram uma série de batidas sobre os terreiros, apreendendo objetos sagrados do culto, prendendo adeptos da religião e fechando os templos sagrados do Candomblé.

São esses fatores que estabeleceram as condições do não reconhecimento do Candomblé enquanto Religião, ou melhor, através dos fundamentos biológicos do racismo científico, as práticas estatais e sociais colocaram essas comunidades religiosas em um permanente “estado de exceção”. Ou eram alvo da aparelhagem repressiva do Estado através de sua criminalização, ou eram objetos do controle médico, científico e das disciplinas sociais aflorando no país. Práticas e discursos de poder próprios da tecnologia do biopoder sobre a população negra, ou, como afirmam Negri e Cocco, “O bloco biopolítico apóia-se, portanto, nesse estado de exceção e, sempre no Brasil, é um arbítrio que apenas as modulações racistas conseguem tornar toleráveis para as elites”.

Não sendo reconhecida enquanto sujeitos de direito, a não ser quando tipificadas como falsa medicina, curandeirismo e baixo espiritismo, as religiões de matriz africana tiveram que construir mecanismos de resistência em um contexto onde se estabeleceu uma profunda aliança entre o Direito e a política de branqueamento. Portanto, a capacidade de resistência e ativação da cosmovisão africana por parte das religiões da diáspora no Brasil constitui um elo essencial na compreensão da luta pelo reconhecimento de suas identidades religiosas-raciais.

Porém, é necessário romper com a velha narrativa histórica que reifica o negro como vítima e não protagonistas no processo de conquista de suas liberdades, pois foi o espírito guerreiro e a habilidade de negociar da comunidade negra que, desde a escravidão, criaram táticas e estratégias para sobreviver e preservar a herança de seus antepassados e de sua terra, a mãe África, que ainda hoje permeiam os sentimentos do negro na diáspora africana. Ou, de acordo com João Reis:

[...] o escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, as vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Esse verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental

O Candomblé construiu mecanismos peculiares de resistência. Segundo o professor Julio

Braga, as comunidades-terreiros sempre souberam usar dos meios possíveis para garantir sua religiosidade, primeiro na aparente aceitação do sincretismo religioso com a igreja católica, quando, na verdade, impossibilitados de cultuar os orixás, inquices e Voduns, essas comunidades religiosas utilizaram-se da analogia aos símbolos católicos para, no fundo, continuar vivenciando sua religiosidade na diáspora. Contexto bem sintetizado por Abdias do Nascimento:

[...] o sincretismo católico-africano decorre da necessidade de que o africano e seu descendente teve de preservar suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante. As religiões africanas efetivamente postas fora da lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização. [...] Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente deuses estranhos, mas sob o nome dos santos católicos guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os Orixás. [...] Os negros fizeram uma inversão na fórmula e sacaram dela resultado positivo à preservação e continuidade da sua religião.

Além da estratégia do disfarce sincrético, as comunidades religiosas construíram diversas formas de resistência, refletidas na construção de uma rede de solidariedade entre o povo de santo, simbolizada na proteção mútua das comunidades-terreiros o que possibilitou a consolidação de um sentimento de identidade e colaboração entre as diversas nações Jeje, Angola e Ketu. Ademais, tiveram a capacidade de negociar com as autoridades políticas, estabelecer alianças estratégicas com setores da sociedade que pudessem intervir contra a repressão policial e, em alguns casos relatados, utilizando-se do próprio direito positivado para garantia de sua liberdade religiosa sem sucesso no judiciário, a exemplo da impetração de hábeas corpus contra a falta de liberdade por parte de algumas autoridades religiosas.

A capacidade de resistir por parte das religiões de matriz africanas diante da rede de poder estabelecida neste período na cidade de Salvador reflete a ação contra-hegemônica dessas comunidades religiosas que possibilitou a afirmação da identidade religiosa-racial da população negra inscrita no dispositivo de racialidade/bioboder. Pois, como bem disse Foucault, todo poder tem em seu germe a resistência, ou melhor, “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa”.

Inicia-se o caminho contraditório da liberdade e tolerância religiosas, ambas alçadas a valores e normas jurídicas de orientação da sociedade, porém o que vimos na primeira metade do século XX foi a formação de um conjunto complexo de práticas repressivas, racismo científico e discriminação racial frente às religiões de matriz africana, rede de poder que possibilitou a emergência dos dois obstáculos ao reconhecimento jurídico da religiosidade negra, o fascismo racial e o racismo institucional.

Mas foi através da capacidade de negociar e construir as estratégias de sobrevivência que estas comunidades religiosas puderam preservar os elementos da identidade religiosa-racial dos negros na diáspora africana no Brasil. Portanto, refletir sobre o direito à liberdade religiosa das religiões

de matriz africana no Brasil, inevitavelmente deve passar por uma reconstrução histórica e sócio-jurídica da falta de reconhecimento jurídico e da intolerância contra o Candomblé, bem como de suas práticas emancipatórias, ou como diz Julio Braga:

As investidas da igreja e da sociedade não foram capazes de reduzir os anseios de liberdade religiosa da comunidade negra na Bahia. Ao contrário, cristalizou-se entre o povo-de-santo um verdadeiro sentimento religioso capaz de superar, nos dias atuais, as adversidades oriundas das intransigências de segmentos da sociedade que relutam em aceitar a identidade cultural diferenciada da população negra no Brasil. Esses anseios de liberdade religiosa aparecem frequentemente em diferentes momentos históricos da presença do negro na Bahia, e promovem diferentes formas de reação contra impedimentos do livre exercício dessa liberdade.

1.4 - A DEMOCRACIA RACIAL: UM PROJETO ASSIMILACIONISTA DAS IDENTIDADES NEGRAS NO BRASIL: A MÁSCARA DA MISTIÇAGEM COMO INSTRUMENTO DE NÃO RECONHECIMENTO PLENO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA;

A partir da década de trinta, as teorias racialistas do racismo científico começam a cair em desuso como interpretação das relações raciais abrindo, desta forma, uma lacuna na compreensão da sociedade brasileira, devidamente preenchida pela vertente culturalista que passa a orientar os estudos sociais no Brasil. Surge então uma nova concepção do fenômeno racial no país, visto que, procurando apagar o passado racista da nação, alguns teóricos, a exemplo de Gilberto Freire, constroem uma interpretação da formação do Brasil enquanto uma sociedade miscigenada, produto da fusão entre as três raças fundadoras (branca, indígena e africana).

Propondo uma interpretação das relações sociais no Brasil contrária às idéias racialistas, Freire vai intentar uma meta-narrativa da formação da sociedade brasileira, que tem na elaboração da idéia de democracia racial a singularidade da formação do país. Deslocando o eixo de discussão da identidade nacional através da passagem do conceito de raça como categoria explicativa para o conceito de cultura, vai afirmar a idéia de uma meta-raça mestiça que seria o produto da convergência das três culturas que compõem a população brasileira.

A emergência dessa nova verdade discursiva sobre as relações raciais no país convergiu com o projeto nacional-desenvolvimentista, era tempo de desenvolver a nação, mas para tanto seria preciso fomentar um mito que ao mesmo tempo superasse a imagem negativa da miscigenação no Brasil e permitisse o enraizamento, no senso comum, da idéia de que aqui, diferente de outros países, a formação da sociedade brasileira foi marcada pela harmonia e tolerância racial. É neste momento que o mito da democracia racial é alçado à condição de discurso oficial do Estado. De acordo com Jocélio Santos:

O que é singular a partir do final dos anos cinquenta é a legitimação do Estado, através da elaboração de políticas públicas, cujo *leitmotiv* é a convivialidade racial como matéria prima na implementação dessas políticas, tanto em termos políticos e econômicos quanto culturais stricto sensu. É a convivialidade racial, vista pela ótica da cultura, ou seja, um sistema de valores que organiza as relações de socialidade e fornece o tom da política [...]

No entanto, a miscigenação entre as três culturas fundantes da identidade nacional não se constituía propriamente na colaboração em igualdade de condições, na medida em que o modelo civilizatório branco afirmava-se como marco de referência, mantendo, assim, a biopolítica de

branqueamento da sociedade e a negação das diferentes identidades negras e indígenas. Neste caso, a exaltação da mestiçagem transformada em valor dava continuidade ao percurso das idéias que naturalizavam a inferioridade da população negra, já que, em sua narrativa da conformação social da sociedade brasileira, Freyre vai exaltar a superioridade e flexibilidade da matriz portuguesa, ou melhor, exaltar seu luso-tropicalismo, discurso este que encontramos no seguinte comentário de Gilberto Freyre sobre seu livro *Casa Grande e Senzala*:

O livro procurava enfatizar o fato de a formação brasileira representar um misto de impacto civilizador e cristianizante, traduzido pelo colonizador português, e uma espontaneidade, um caráter telúrico, ecológico, primitivo, porém capaz, tanto em música como em arte, de afirmar essa primitividade. Daí minha insistência em considerar o afro-negro co-colonizador do Brasil, ao lado do português e do europeu.

Portanto, o novo discurso e a prática hegemônica que florescem no Brasil tinham na democracia racial o novo fundamento do dispositivo de racialidade/biopoder. A construção do ideário de paraíso racial enraizou-se na sociedade brasileira sobre o seguinte pressuposto: a colonização Portuguesa fora diferenciada das demais devido à plasticidade do colonizador português este era um dos pilares do lusotropicalismo de Gilberto Freyre - o que provocou uma escravidão mais humana e suportável, justamente pelo fato de que não existia barreira racial para o relacionamento social e sexual entre negros e brancos. Deste modo, sob a exaltação da mestiçagem, foi camuflado o abuso sexual que atingiu a mulheres negras na formação do país, negando o seu caráter violento e o enaltecendo como elemento da democratização social e racial do país.

Ademais, alegavam os defensores da democracia racial que, não existindo qualquer instrumento normativo de segregação racial e tendo a Constituição garantido a igualdade entre cidadãos, não poderia se falar de racismo no Brasil. Surgia o mito que orientou durante décadas a representação das relações raciais no país, tornando-se o maior obstáculo à política de reconhecimento das identidades religiosas-raciais de matriz africana.

A construção do ideário da mestiçagem e da democracia racial no país contribuiu para o enraizamento, no senso comum de diversos setores da sociedade e do próprio Estado, da compreensão de que o país não possuía qualquer desigualdade baseada no critério da raça, já que depois da abolição da escravidão também foi abolido o racismo enquanto prática social. Esta construção ideológica possibilitou a configuração do racismo no Brasil de maneira peculiar, como uma realidade dissimulada presente no seio das relações sociais. Logo, falar de discriminação racial representava um verdadeiro sacrilégio, pois, diferente da experiência americana e da África do Sul, no Brasil não existiria racismo, realidade que o sociólogo Florestan Fernandes sintetizou na seguinte expressão: “o brasileiro tem preconceito de ter preconceito”.

Porém, a desigualdade social entre a elite branca e a população negra, bem como a política de eliminação das identidades africanas demonstravam perfeitamente o objetivo do grupo dominante de normalizar as experiências e símbolos da alteridade negra em prol da formação de uma identidade nacional miscigenada. O elogio do mestiço como síntese da hibridação das culturas que formaram a

nação tinha na assimilação cultural da população negra o novo mecanismo de incidência da biopolítica do branqueamento, ou melhor, a afirmação da matriz eurocêntrica que pôde adquirir alguns traços positivos da influência indígena e africana principalmente, ou, como menciona Gislene Santos ao se referir à obra de Gilberto Freyre:

Ele coloca o negro em foco, ele rompe com o silêncio que recobria a questão racial, ele 'denuncia' o racismo de outrora e inventa um novo racismo, como ele mesmo diz, apoiado em uma antropologia cultural. Ele inventa uma cultura da mestiçagem, uma apologia da mestiçagem, que pode ser valorizada ao se opor aquilo que é legitimamente negro

O imaginário da democracia racial que passou a orientar as relações raciais e as políticas do Estado brasileiro sob o argumento de valorização da influência negra no país construiu uma imagem folclorizada, exótica e reificada das religiões de matriz africana. Diante do manto da exaltação pitoresca dessas religiões, mantinha em constante movimento o processo de eliminação das identidades religiosas-raciais, desta vez não mais um genocídio declarado e ostensivo, mas através de uma política de assimilação da negritude à identidade nacional miscigenada.

É neste momento que o Candomblé é usado como elemento simbólico da harmonia racial do país e instrumento para uma política externa de aproximação com os países africanos. Ao tempo em que era exaltado como elemento exótico e atração para o turismo, permaneciam as idéias de inferioridade do seu universo religioso em relação ao cristianismo e à falta de reconhecimento jurídico.

Portanto, a democracia racial possibilitava a continuidade do racismo institucional e fascismo racial frente às religiões da diáspora africana, era a nova arquitetura dos mecanismos de poder da biopolítica de branqueamento, agora não mais com o discurso da desigualdade inata entre as raças, mas na exaltação da idéia de cultura sincrética como instrumento para a superação do “atraso” das manifestações culturais negras através da mestiçagem, ou como observa Guimarães:

[...] a grande novidade que representou a vulgarização do conceito de 'cultura', cunhado pelas ciências sociais, em detrimento do conceito biológico de 'raça' será a de negar o caráter irreversível da inferioridade intelectual, moral e psicológica dos negros. Não de negar tal inferioridade, senão de transferi-la para o plano da cultura, tornando-a passageira e reversível

Ora, esta crença na harmonia das relações raciais no Brasil, mais conhecida como Democracia Racial, trouxe diversos obstáculos para a população negra e suas manifestações religiosas, visto que construiu um modo peculiar de racismo no país, um racismo à brasileira, ou cordial, como ficou conhecido. Na verdade um manto de invisibilidade das práticas racistas que obstruía a possibilidade de afirmação da alteridade negra no país, aliado ao projeto de elite refletido na idéia de uma civilização futura miscigenada assimilar as identidades religiosas-raciais do povo negro. O antropólogo Kabengele Munanga descreve este modelo racista universalista::

Ele se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnicos-raciais diferentes na 'raça' e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica como cultural teria entre outras conseqüências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio [...]

O mito da democracia racial tornou-se o vetor de explicação das relações raciais no país, mas trouxe em si uma contradição interna, surgiu como uma crítica às concepções oriundas do racismo científico das primeiras décadas da república, porém carregou em seu bojo a nova conformação do dispositivo de racialidade/biopoder sobre a população negra. Diferente do racismo que via na mestiçagem um fator de atraso do país, vai exaltar o caráter mestiço da população brasileira, elevado à identidade singular do Brasil, processo que possibilitou a continuidade da desigualdade racial, agora dissimulada pela força persuasiva e ideológica disseminada no senso comum de que viveríamos em um país tolerante e caracterizado pela inexistência de racismo.

Ou seja, a disseminação de um discurso ideológico que possibilitou a permanência da hierarquia econômica, social, religiosa, política e cultural calcada no racismo enquanto fator de desigualdade e discriminação da população negra e mais especificamente das manifestações religiosas na diáspora africana no Brasil. Na exaltação da democracia racial, floresce uma tolerância assimilacionista e paternalista no discurso, porém racista nas práticas sociais que permanecem disseminadas na capilaridade do fascismo sócio-racial e do racismo institucional.

Esta pequena reflexão sobre a democracia racial é essencial para que possamos enfrentar algumas indagações fundamentais para discussão acerca do reconhecimento jurídico das identidades religiosas-raciais das comunidades-terreiros. Daí a necessidade de questionar em que medida a idéia de democracia racial representou um obstáculo à demanda por reconhecimento do direito à liberdade religiosa das religiões de matriz africana. Quais os novos mecanismos de projeção do racismo institucional e do fascismo racial frente o Candomblé? Até que ponto a tentativa de construção de uma identidade nacional mestiça contribuiu para falta de reconhecimento jurídico das diferenças?

1.4.1 Da negação do racismo à falta de reconhecimento jurídico: a trajetória das religiões de matriz africana no itinerário da democracia racial.

O dispositivo de racialidade/biopoder passa a operar sob a hegemonia do discurso da harmonia racial e da tolerância assimilacionista, porém o caráter biológico da política em relação à população negra permanece e é estendida para os aspectos culturais. A mestiçagem mantém o percurso da biopolítica do branqueamento no Brasil, agora não mais pela tentativa de eliminação através da repressão, mas por intermédio de um projeto estratégico de integração ao ideário do Estado-Nação e da identidade mestiça do povo brasileiro, resultado da assimilação de influências negras e indígenas à matriz eurocêntrica hegemônica. O contexto é sinalizado por Muniz Sodré:

A idéia de mestiçagem aparecia no horizonte de modernização e homogeneização do Estado nacional como um recurso ideológico para a neutralização da força fragmentadora do pluralismo etnocultural e reforçamento da unidade orgânica do Estado

Em relação às religiões de matriz africana, os novos mecanismos de controle e

normalização que se moldam na esteira da exaltação do Brasil como modelo de convivência racial podem ser sintetizados em duas táticas de dominação: a reificação do universo religioso africano agenciado pela folclorização e a construção de imagem exótica do Candomblé, que, ao tempo em que atende aos interesses do mercado de turismo e da imagem do Estado brasileiro no cenário internacional, alimenta a discriminação e falta de reconhecimento jurídico e social de seu status de religião.

A outra tática consiste na consolidação do entendimento de que no Brasil não existe conflito racial, portanto somos uma sociedade tolerante, logo falar em intolerância religiosa e racismo como realidade presente nas relações sociais e nas instituições públicas era um verdadeiro sacrilégio na ordem do discurso marcada pela idéia de consenso racial. A demanda por reconhecimento da liberdade religiosa e da alteridade africana dessas religiões, que tinha no racismo um elemento de negação de direitos, tornava-se uma ameaça ao projeto de nacionalidade em curso, já que, segundo Elisa Larkin, “A africanidade é vista como 'exótica' no sentido de ser estrangeira, antibrasileira, exógena ao contexto social nacional”.

Esses fatores vão manter o déficit de efetividade entre o direito á liberdade religiosa de cunho liberal garantido nas Constituições republicanas, e a realidade de intolerância que atinge essas comunidades-terreiros no contexto da democracia racial. Enquanto no plano formalista e enunciativo de direitos a liberdade religiosa consolida-se como um direito fundamental, o dispositivo de racialidade/biopoder produz os interditos sobre as religiões africanas enquadrando as mesmas como práticas religiosas residuais, primitivas e cuja anormalidade deve ser controlada e vigiada pelos aparelhos de disciplinamento e controle da sociedade e do Estado brasileiro, fundamentando a falta de reconhecimento jurídico e incapacidade desses sujeitos de tornarem-se titulares do direito a liberdade religiosa.

Paralelo a essas práticas de poder, os discursos oficiais promovem uma retórica performática de democracia marcada pela harmonia e livre manifestação das raças que compõem a identidade miscigenada do Brasil, camuflando os mecanismos de exclusão das manifestações culturais negras e impedindo a articulação de uma demanda por direitos. Neste cenário a narrativa sobre a tolerância frente às religiões de matriz africana toma outra dimensão, diferente de uma campanha ostensiva de repressão da primeira metade do século XX, vai intentar um conjunto de práticas normalizadoras assentadas em um suposto sincretismo racial e cultural, e é neste contexto que emerge a prática difundida de uma tolerância assimilacionista.

Assimilacionista, visto que a possibilidade de existência da religiosidade africana estava sujeita aos usos e abusos de seus símbolos, enquadrados pela racionalidade eurocêntrica como fenômeno exótico, essas religiões tornavam-se um campo propenso à satisfação dos interesses do Estado e de parte da intelectualidade branca ávida pela celebração culturalista da liturgia africana. Porém, esta descoberta do universo religioso africano no Brasil não

representou de forma alguma uma mudança na falta de reconhecimento jurídico da liberdade religiosa e de suas identidades, pelo contrário, o Candomblé fora alçado à condição de folclore nacional.

Ao enquadrar a religiosidade negra enquanto folclore nacional, permanecia a negação de seu caráter religioso só admitido a partir do suposto sincretismo com o catolicismo, sempre em uma relação de subordinação à matriz religiosa colonizadora. Aí residia o fator de desqualificação das comunidades-terreiros enquanto grupos sociais com demandas identitárias diferenciadas.

O sincretismo religioso exerceu papel preponderante na tentativa assimilacionista das religiões de matriz africana, elas só poderiam adentrar na esfera pública se aceitassem as regras de convivência tolerante determinadas pelo modelo cristão-ocidental hegemônico no Brasil. Ademais, o sincretismo constituía uma das facetas da biopolítica de branqueamento, agora sob a égide da exaltação mestiça do país: por meio do argumento da facilidade de interação e fusão dos símbolos religiosos do catolicismo e o Candomblé foi fundamentada e consolidada a imagem falseada de que no Brasil não existiria conflito religioso.

Logo, o debate público sobre a liberdade religiosa tornava-se desnecessário, naturalizando o racismo e a intolerância religiosa sobre as manifestações religiosas africanas já que, nas palavras de Sodré, “A palavra 'sincretismo' serve em geral como biombo 'harmônico-pluralista' para esconder a realidade de discriminação”

O discurso de tolerância religiosa é representativo de como ocorre essa mutação no agir do dispositivo de racialidade /Biopoder procurando responder a nova urgência do projeto hegemônico da branquitude. Depois de erguidos os pilares da inferiorização e anormalidade das identidades da diáspora africana no país, era preciso consolidar uma meta-narrativa que mantivesse a hierarquia entre brancos e negros e garantisse a domesticação da resistência negra.

A construção ideológica de um consenso pautado pela harmonia racial possibilitou dissimular as práticas racistas frente às religiões de matriz africana. Paralelamente, os dois mecanismos de atuação do dispositivo de racialidade sobre o Candomblé o fascismo racial e o racismo institucional determinavam as condições de estigmatização, preconceito e negação das comunidades religiosas. Foi por meio desta lógica que a democracia racial contribuiu para a invisibilidade das demandas por direitos das identidades religiosas-raciais de matriz africana, em um modelo bem sinalizado por Sueli Carneiro:

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

Retomando o contexto da trajetória das religiões de matriz africana na cidade de Salvador, poderemos perceber como se deram os novos mecanismos de poder e as suas correlatas resistências por parte das comunidades religiosas. Desta forma, será possível reconstruir os processos de exclusão

operados pelo dispositivo de racialidade/biopoder bem como sua influência na precarização da cidadania e do direito à liberdade religiosa do Candomblé.

A partir da década de cinquenta, a repressão frente às religiões de matriz africanas foi se arrefecendo, as batidas policiais nos terreiros, a prisão de membros da religião e a apreensão de objetos sagrados deram lugar a um discurso oficial de uma cidade marcada pela convivência tolerante das diversas religiões. A elite branca e católica de Salvador, como que passando uma borracha na história recente de perseguição, embarca no discurso da tolerância complacente onde, do alto da superioridade hierárquica do catolicismo, exaltam o sincretismo como benevolência, ou seja, de acordo com Luis Eduardo Soares, identifica-se uma complacência tolerante marcada mais pelo desprezo e arrogante piedade do que um verdadeiro reconhecimento do Candomblé.

É aí que reside a nova lógica de dominação. A aparente aceitação destas manifestações religiosas foi marcada por uma grande contradição performática: de um lado, a exaltação folclórica dos símbolos sagrados e práticas do Candomblé e, do outro, a falta de reconhecimento e o preconceito racial entranhado no Estado e na sociedade soteropolitana. O controle passou da repressão violenta à intervenção normalizadora dessas práticas religiosas refletida na obrigação dos terreiros de candomblé de requerer licença junto às delegacias de jogos e costumes para a realização de atividades litúrgicas, dando continuidade à restrição do direito à liberdade religiosa, obrigatoriedade esta só abolida mediante o decreto-lei do então governador Roberto Santos, no ano de 1976.

Dando continuidade à história de resistência dessas religiões, torna-se imperioso ressaltar que, diante do modelo estabelecido pelo mito da democracia racial, as comunidades religiosas estabeleceram suas estratégias de sobrevivência, preservando a africanidade de seu universo simbólico diante da tentativa de assimilação e afirmando a alteridade da cosmovisão africana no Brasil, visto que, como explica Muniz Sodré:

A Arkhé negra não resulta em nenhum “biologismo telúrico”, porque se insere na história da quotidianidade do descendente de escravo nas Américas como um “contralugar” (em face daqueles produzidos pela ordem hegemônica) concreto de elaboração de identidade grupal e de penetração em espaços intersticiais do bloco dirigente.

Portanto essas religiões conseguiram preservar e transmitir a matriz simbólica de tradição africana na diáspora no Brasil, os terreiros constituíram-se em comunidades litúrgicas que re-significaram e puderam reproduzir alguns elementos míticos-políticos das sociedades africanas e suas formas particulares de socialização, de tempo, de poder e, principalmente, da ancestralidade fundamentais para uma política de reconhecimento pautado pela alteridade em contraposição ao projeto sincrético-assimilacionista hegemônico. É dessa forma que percebemos a resistência e importância das comunidades-terreiros na luta por igualdade na diferença, pois, como afirma Sodré, “O terreiro é uma pequena 'África' reinterpretada, é a concepção que de si mesmo fazia e faz o grupo negro na diáspora”.

E é no campo religioso que percebemos, com maior intensidade, esta capacidade da população negra. O Candomblé soube construir os mecanismos de diálogo e uso estratégico de alianças com intelectuais e políticos que possibilitaram a sua sobrevivência e mais, a expansão da religião que, após o período de repressão cresceu consideravelmente, chegando hoje a contabilizar cerca de três mil terreiros só em Salvador, o mesmo fenômeno podendo ser percebido em todo território nacional. Essa capacidade de negociação que marcou a resistência negra na diáspora teve, na luta das comunidades-terreiros, um modelo paradigmático, pois, como afirma Sodré, “As comunidades afro-brasileiras sempre souberam jogar com os paradoxos dessa ordem, para negociar socialmente com representantes do estamento dirigente”.

Logo, contrariando a perspectiva de folclorização do Candomblé, que traz em seu bojo a incapacidade política desses atores coletivos, percebemos que foram as comunidades religiosas as reais protagonistas na luta pelo reconhecimento e proteção das identidades religiosas-raciais frente à tentativa de homogeneização da identidade nacional projetada pela elite. Portanto, torna-se imperioso compreender essas religiões não apenas a partir de seus aspectos simbólicos, mas também como um espaço de articulação de uma identidade coletiva que pavimentou o caminho para as futuras organizações negras no Brasil, pois, segundo Braga:

Na verdade toda vez que interessou aos propósitos de suas reivindicações sociais, o negro soube, com extrema competência, aproveitar-se da situação social em que vivia. Conduziu seu projeto maior de ascensão social com habilidade, sabendo negociar, aproveitando das raras ocasiões favoráveis, para sedimentar bases sólidas que ainda servem de substrato às diferentes frentes de lutas e investidas políticas atuais. A maneira como o negro reagiu à repressão policial é um dos expressivos exemplos de sua capacidade de negociar na adversidade e obter ganhos importantes na preservação de valores fundamentais que marcam sua identidade cultural.

Mesmo resistindo e impondo sua matriz religiosa, o Candomblé continuou a ser alvo de práticas intolerantes, ao tempo que via a possibilidade de proteção jurídica de sua religiosidade ser refutada, sob o fundamento de que qualquer demanda de combate ao racismo e legitimação das alteridades africanas significava uma subversão ao modelo de democracia racial. Uma nova articulação do racismo, que mantinha as religiões excluídas da gramática dos direitos fundamentais, contexto bem sinalizado por Samuel Vida: “Criou-se intencionalmente uma dicotomia entre o que está consagrado nas leis e no discurso político genérico de conteúdo isonômico e a realidade profundamente desigual das relações sócio-raciais, permitindo a construção do mito da harmonia racial”.

1.5- CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Esta incursão genealógica pelos caminhos e descaminhos das religiões de matriz africana na luta pelo direito a liberdade religiosa possibilitou que levantássemos alguns fatores de negação das

identidades religiosas-raciais e a conseqüente falta de reconhecimento jurídico. Sugerimos que as comunidades do Candomblé foram inscritas no dispositivo de racialidade/biopoder que se afirmou nas práticas sociais e institucionais no Brasil, ou seja, a religiosidade negra também foi objeto da biopolítica de branqueamento da população brasileira. Partindo da análise das relações de poder, foi possível suscitar o racismo como elemento estruturador da intolerância religiosa, um dos campos de atuação do biopoder sobre a população negra.

A reconstrução dessa trajetória permitiu delinear como se consolidou a formação do Estado-nacional e construção de uma identidade homogênea de povo, identidade esta de caráter eurocêntrico, branco e cristão, seja na eliminação da influência negra intentada na primeira metade do século XX, ou no projeto assimilacionista regido pela democracia racial.

Percebemos como o dispositivo de racialidade/biopoder foi ativado para a construção da imagem do Candomblé como o outro, exótico, estrangeiro e residual, representação que se enraizou no senso comum da sociedade e das instituições públicas, dando ensejo à consolidação do racismo institucional e do fascismo sócio-racial frente a essas manifestações religiosas. É o que podemos perceber na atual “guerra santa” promovida pelas igrejas neopentecostais, as quais elegem os símbolos religiosos do Candomblé como elementos demoníacos a serem expurgados do meio social, **bem como na insistente falta de reconhecimento, por parte do Estado, de alguns direitos, a exemplo da imunidade tributária dos terreiros de candomblé.**

Sem descuidar que a reconstituição da trajetória dessas religiões traz a baila os limites de uma concepção liberal de tolerância e do direito à liberdade religiosa tão cara à modernidade ocidental. O que nos leva a pensar o reconhecimento jurídico levando em consideração a especificidade dos países que foram marcados por um processo colonialista nos quais, mesmo depois de sua independência política, verificou-se a continuidade das práticas coloniais na produção do conhecimento, no reconhecimento de direitos e nas práticas de poder que têm no critério racial o fundamento da dominação social. Contexto que Quijano denominou de colonialidade do poder para caracterizar os elementos de exclusão do outro determinado pelo padrão eurocêntrico.

A idéia de um consenso racial na sociedade brasileira impossibilitou a visibilidade e o debate público sobre os efeitos do racismo na precarização da cidadania da população negra e de suas manifestações culturais e religiosas, possibilitando uma forma peculiar de subordinação racial no país. O que nos leva a perguntar de que forma a demanda por reconhecimento das identidades religiosas-raciais alcançou a esfera pública democrática. Como se deu a luta dessas comunidades religiosas com o surgimento do movimento negro anti-racista diferencialista? São indagações que devem orientar o próximo capítulo.

[..]
levando nas asas do ouvido
os raios do nosso sol
brilhante e jamais posto
lé
rum
rumpi
rompedor do cerco
dos abutres alvacentos
corvejando sob o céu desolado
de nossa diáspora compulsória
Empunho o agadá
obrigação a Ogum e Ifá
não é tempo de reclamar
nem tempo de chorar
tempo é de afirmar nosso ser
sem mendigar nosso direito ao poder
tempo é de batalhar
a guerra secular
ao invés de lamentar
ou implorar
invés de só gritar
lutar
invés de vegetar e conformar
lutar
invés de evadir e sonhar
lutar
semear a luta com decisão
ampliá-la com ardor e paixão
sem temer a incompreensão
do inimigo ou do irmão
desdenhar o elogio e o louvor
a este mero ato de fraterno amor
olhar para além do egoísmo
e da glória
abrochar no coração o ixé da bravura
certos de que à vitória
pouco significa nossa vida
e nada importa a sepultura
Tempo de viver
(ensina Ajacá)
é tempo de morrer
uns já estão mortos
vivendo
nós estaremos vivos
morrendo
Morrer enquanto cintila no meu peito
o ixé áureo de Oxum
enquanto caminho a ancestralidade da minha
terra
nas pegadas temerárias de Ogum
ao fio do agadá
transformo a queixa muda das irmãs negras
neste canto marcial de esperança
[..]

DE UMA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS PARA UMA SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS: O MOVIMENTO NEGRO E O CANDOMBLÉ NA LUTA POR IGUALDADE NA DIFERENÇA, UMA RADICALIZAÇÃO DA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DE DIREITOS.

No capítulo anterior, pudemos apresentar os contextos que permearam a trajetória das religiões da diáspora africana no Brasil. Optamos por iniciar o percurso pelos primórdios da República, com a nítida intenção de demonstrar que, paralelo à garantida constitucional de igualdade e liberdade religiosa, atuou o dispositivo de racialidade/biopoder como fundamento do não reconhecimento do Candomblé. Mediante a análise dos discursos sobre a formação do Brasil, percebemos como emergiram as lógicas de produção de ausências das identidades negras, tendo no racismo o seu elemento

estruturador.

No entanto, para o aprofundamento da pesquisa, temos que nos deter nos fatores que possibilitaram desmascarar os mecanismos de exclusão social da população negra e suas religiões. Aí reside a importância de uma reflexão do papel do movimento negro na politização das relações raciais como pressuposto da luta por igualdade social e afirmação da alteridade negra. A sua insurgência na esfera pública e as possibilidades emancipatórias contidas nas experiências desses atores podem fornecer um quadro inteligível para uma reflexão acerca das demandas por reconhecimento e sua articulação com o direito.

Mas, para uma devida compreensão das reivindicações de reconhecimento jurídico por parte das comunidades religiosas de matriz africana e do movimento negro, torna-se imperioso pontuar como se deu a convergência entre um modelo de racionalidade ocidental e as práticas de poder sobre as religiões negras. Aliado ao mapeamento dos interditos e fatores de exclusão racial, extrair das experiências de resistência negra a possibilidade de análise da tolerância e da liberdade religiosa em um contexto societário marcado pela pluralidade.

Para tanto, inspirado na crítica epistemológica de Boaventura de Souza Santos, só uma análise sociológica que subverta a racionalidade hegemônica da modernidade ocidental pode oferecer caminhos para a presente pesquisa, em relação ao contexto em que estão inseridas as religiões de matriz africana. Então, uma reflexão que possibilite a visibilidade das experiências sociais dessas comunidades pode ser intentada através de uma sociologia das ausências e das emergências.

Procurando recuperar as diversas experiências sociais negligenciadas ou ocultadas pela racionalidade moderna, o autor português propõe uma investigação com o objetivo de demonstrar que as experiências inexistentes para o paradigma moderno são, na verdade, ativamente produzidas como não existentes, a partir de uma crítica de duas características dessa racionalidade a idéia de totalidade da razão ocidental e a concepção linear do tempo as quais possibilitaram a contração do presente e a expansão do futuro, típico do modelo hegemônico de compreensão do mundo que estabeleceu a invisibilidade de outras formas não ocidentais de vida e cultura, fundamentando as práticas de poder que tinha na negação do outro o projeto de universalização do modelo eurocêntrico.

Portanto, a sociologia das ausências constitui um roteiro para a presente pesquisa. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, ela consiste em uma possibilidade de investigação que tem como objetivo transformar as ausências em presenças, ou seja, recuperar as experiências sociais ocultadas pela racionalidade colonialista. Aí reside a importância de uma reflexão que leve em consideração o outro excluído na lógica da colonialidade do poder, de forma que seja possível observar como foram articulados os discursos e práticas de formação da identidade nacional para garantir a invisibilidade das religiões de matriz africana, pois, como afirma o sociólogo português:

Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional.

A razão eurocêntrica que deseja se fazer total opera segundo lógicas de produção de não existência. Qualquer forma de viver ou identidade que seja exterior a idéia essencializada do sujeito ocidental foi marginalizada, principalmente em sociedades que vivenciaram e ainda se defrontam com a herança do colonialismo. Então, surgem as dúvidas acerca de como operaram estas lógicas em relação às identidades negras no Brasil, especificamente em relação ao Candomblé. De que forma este modelo totalizante de racionalidade contribui para o não reconhecimento de direitos? Como se tornou visível a demanda da alteridade negra por respeito e superação do racismo?

A primeira lógica que pode nos fornecer subsídios para uma reflexão sobre o papel dessa racionalidade colonialista na exclusão das identidades negras na diáspora é a monocultura do saber e do rigor do saber. De acordo com esta lógica, a ciência moderna e a alta cultura de matriz européia são consideradas critérios exclusivos para o estabelecimento de verdades e padrões estéticos, visto que, segundo Boaventura, “[...] tudo que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura”.

Foi o que vimos no primeiro capítulo, o dispositivo de racialidade possibilitando a construção da imagem do Candomblé como o outro anormal a ser corrigido, seja por meio das ciências médicas e humanas, como pela projeção de uma cultura nacional pautada pelo eurocentrismo. A articulação entre a supostas verdades de uma ciência nacional em formação e o projeto de civilização hegemônico possibilitou a desqualificação da religiosidade negra e a conseqüente falta de liberdade religiosa, visto que o sistema jurídico só reconhecia enquanto religião o que estivesse de acordo com o modelo de ciência e cultura europeu e cristão.

Outra lógica de produção da não-existência é a monocultura do tempo linear, que consiste na idéia que a história possui uma única direção, a de uma narrativa que se propõe universal. Foi por meio desta lógica que foi possível consolidar o evolucionismo racial e a idéia de progresso como fundamento das práticas colonialistas. De acordo com este modelo ocidental de racionalidade, os povos colonizados não possuem história, aí reside o argumento da “missão civilizadora do homem branco”, a de retirar os povos atrasados do estágio inferior de desenvolvimento, ou seja, impor sua cultura, religião e outras instituições sociais, ou, como bem coloca Boaventura de Souza Santos:

[...] a idéia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Esta lógica produz não -existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. [...] Neste caso, a não existência assume a forma de residualização que, por sua vez, tem ao longo dos últimos duzentos anos, adotado várias designações, a primeira da qual foi o primitivo, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido.

E foi a idéia de progresso e desenvolvimento da nação que inspirou tanto o racismo científico do início da República, como a exaltação da mestiçagem na esteira do projeto nacional-desenvolvimentista. Em ambos períodos as religiões africanas foram consideradas elemento residual da formação de uma nação civilizada, devendo as mesmas desaparecer de acordo com as leis naturais do evolucionismo racial ou serem

assimiladas pelos cânones da racionalidade hegemônica na construção de uma sociedade mestiça, e é esse o sentido que os intérpretes da democracia racial no Brasil dão às manifestações negras, ou seja, teriam apenas a função de flexibilizar e tornar dócil a religião do colonizador, o catolicismo.

Por fim a terceira lógica de produção de não-existência é a da classificação social, que consiste na naturalização da desigualdade entre as diferenças, ao estabelecer categorias de classificação da população que naturalizam hierarquias. Segundo Boaventura, a dominação é consequência dessa classificação que permeia as instituições, o senso comum e define os papéis sociais, ou, como ele mesmo coloca, “De acordo com esta lógica, a não-existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural. Quem é inferior, porque é inferior é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior.”

Ora, foi este o argumento da racionalidade colonialista que possibilitou a emergência do dispositivo de racialidade/biopoder sobre as religiões de matriz africana. Fundamentou toda a campanha repressiva relatada no capítulo anterior, como orientou uma tolerância que encobria o racismo e a falta de reconhecimento de direitos a essas religiões. Uma imagem de inferioridade que se transformou em uma estigmatização negativa que se instaurou nos órgãos públicos e na sociedade civil, alimentando práticas de intolerância e discriminação, pois, de acordo com esta lógica, a diferença é fundamento da desigualdade.

Para superar as lógicas excludentes da racionalidade colonialista, precisamos percorrer os trilhos de uma sociologia que subverta a totalidade da razão moderna. Em vez de um modelo único de saber e cultura, a sociologia das ausências propõe a existência de uma multiplicidade de saberes; contra a residualização promovida pela idéia de progresso afirma a contemporaneidade das práticas até então consideradas residuais, garantindo a legitimidade frente ao modelo ocidental-cristão. Enfim, contrapondo-se à hierarquização das diferenças, insere o debate do reconhecimento da alteridade e a demanda por igualdade como superação da colonialidade do poder, desde quando, como o próprio Boaventura diz, “A sociologia das ausências confronta-se com a colonialidade, procurando uma nova articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença e abrindo espaço para possibilidade de diferentes iguais”.

Em consonância com a postura epistemológica esboçada, este capítulo tem como objetivo compreender o papel do novo protesto negro surgido na década de setenta na desconstrução da ideologia do branqueamento e no combate ao racismo. Ao inserir as demandas anti-racistas na esfera pública brasileira, o movimento negro questiona o modelo de dominação existente no país e pauta o debate público com reivindicações que possam reverter a exclusão racial e afirmar suas identidades religiosas-raciais. É neste contexto que devemos analisar em que medida a ação política desses sujeitos coletivos possibilitou a construção de novos direitos e de que forma a demanda por reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana passou a ser postulada na esfera pública e no Judiciário.

A partir das relações sócio-raciais em que estão inseridas essas comunidades religiosas,

será possível perceber as facetas contemporâneas de atuação do dispositivo de racialidade/biopoder e sua relação com a intolerância e discriminação racial presentes no cotidiano do povo de santo. Elas também irão permitir cartografar as novas formas de articulação da luta das religiões de matriz africana e do movimento negro na superação do racismo, e na reivindicação de direitos culturais que possam garantir o reconhecimento da religiosidade negra em uma sociedade multicultural. Para não correremos o risco de cair na armadilha epistemológica de uma reflexão indiferente às experiências sociais, vamos nos deter rapidamente na análise de dois casos exemplares que poderão nos fornecer subsídios para pensar a tolerância e o direito de liberdade religiosa no contexto de uma democracia pluralista e multicultural.

2.1 - O MOVIMENTO NEGRO E A POLÍTICA ANTI-RACISTA NO BRASIL: DESESTABILIZANDO O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL.

Antes de adentrarmos na discussão sobre o movimento negro contemporâneo, devemos ressaltar que o protesto negro sempre esteve presente em todos os períodos da diáspora africana no Brasil. Durante a fase republicana, tivemos exemplos representativos da capacidade organizativa da população negra, sendo a Frente Negra Brasileira na década de trinta e o Teatro Experimental do Negro no período pós Estado Novo dois antecedentes históricos da luta contra a desigualdade racial.

A Frente Negra Brasileira, fundada em 1931, foi a primeira experiência de organização que levantou o questionamento acerca da inclusão da população de cor, chegando a se constituir como um partido, extinto com o advento da ditadura do Estado Novo. A principal reivindicação era a integração do negro à sociedade brasileira por meio do amplo acesso à educação e ao mercado de trabalho. Porém, inserida em um ambiente marcado pela hegemonia de um discurso de inferioridade das identidades e tradições africanas, ela vai renegar as manifestações culturais e religiosas de matriz africana, defendendo que a inclusão social do negro passava pelo distanciamento desses valores e práticas.

Temos que levar em conta um cenário pautado pela construção da idéia do Candomblé como elemento de comprovação da inferioridade da população negra, enquadrado como prática criminosa, acusado por uma sociedade católica de atividade religiosa que violava a “moral pública” e os “bons costumes” e alvo da repressão policial. Esta imagem negativa permitiu que se consolidasse a idéia de atraso e residualidade das religiões de matriz africana. Então, a Frente Negra responsabilizou essas práticas pela estigmatização do negro, propondo, assim, que a política de integração passasse também pela sua incorporação aos modelos universalistas de cidadania e de identidade nacional já que, diante das circunstâncias histórico-sociais, não havia sido possível a articulação de uma política de reconhecimento das identidades culturais específicas da comunidade negra.

O Teatro Experimental do Negro surgiu na década de quarenta, foi a primeira entidade a articular na teoria e na prática a valorização da cultura negra e a atuação política coletiva da população

negra. As principais frentes de luta eram a denúncia do preconceito e discriminação racial e a inclusão social da população negra através da educação e efetivação dos direitos civis e sociais. De acordo com Elisa Larkin, “Reconhecendo o alijamento do sistema de ensino e a inferiorização cultural como elementos essenciais da opressão, o TEN tinha como objetivo de sua atuação teatral a reabilitação e a valorização da herança e da identidade humana do negro”.

Por intermédio de cursos de alfabetização, montagem de espetáculos e formação de atores negros, organização de eventos sobre a questão racial e publicação de seu jornal denominado *Quilombo*, o TEN contribuiu para a formação de uma rede de solidariedade e protesto contra a exclusão racial, ao tempo que trabalhava no empoderamento da auto-estima do negro. Foi este ambiente que permeou a realização da Conferência Nacional do Negro e do primeiro Congresso do Negro Brasileiro, os quais, diferente dos congressos afro-brasileiro de Recife e Salvador, procuraram debater os problemas reais que atingiam a população negra que versavam desde o acesso ao ensino fundamental e superior, campanhas de alfabetização, às denúncias das diversas formas de discriminação racial, à necessidade de garantia de direitos a empregadas domésticas e à reivindicação de uma legislação de combate ao racismo.

A afirmação do protagonismo negro nestes encontros representou uma crítica contundente às formulações teóricas sobre as relações raciais que orientavam as narrativas oficiais do país. Esta crítica está bem representada no editorial do jornal *Quilombo*, ao definir que um dos objetivos daqueles eventos era “[...] dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente. Sempre que se estudou o negro, foi com o propósito evidente ou a intenção maldisfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empalhado como peça de museu”.

Mas, a principal novidade esboçada pelo Teatro Experimental do Negro, e que vai se consolidar mais adiante na emergência do movimento negro contemporâneo, foi a afirmação da herança africana, propondo, assim, que a inclusão sócio-econômica da população negra fosse inseparável do reconhecimento do valor civilizatório das manifestações culturais e religiosas da diáspora no Brasil. Portanto, o TEN renovava o protesto negro agora afirmando as identidades religiosas-raciais de matriz africana. Afirma

Abdias do Nascimento:

Assim o TEN continuava a tradição de protesto e organização político-social, mas integrava a essa dimensão a reivindicação da diferença: o negro não procurava apenas integrar-se à sociedade “branca” dominante, assumindo como sua aquela bagagem cultural européia que se impunha como 'universal' [...] Assumia e trabalhava a sua identidade específica, exigindo que a diferença deixasse de ser transformada em desigualdade. Essa nova expressão da luta expressava-se na época, no lema da 'negritude'. Tratava-se não apenas a uma referência ao movimento poético de africanos de língua francesa, mas também de toda uma identificação com a origem africana no contexto brasileiro.

Porém, diante da afirmação da negritude, o Teatro Experimental do Negro foi acusado, tanto pelos conservadores como pela esquerda marxista, de estar alimentando um comportamento racializado inaceitável em uma sociedade caracterizada pela harmonia racial. A década de quarenta e cinquenta era o início da ascensão do mito da democracia racial. Dessa forma, qualquer organização política baseada na identificação por raça ou cor era considerada um perigo de acirramento dos conflitos raciais que até então “não existiam” no país.

Então, pensar em reconhecimento de direitos ligados à defesa da herança africana constituía um abuso ao princípio constitucional da igualdade, visto que, sendo todos brasileiros, não fazia sentido alimentar particularismo. Enfim, o negro só poderia se constituir enquanto sujeito político se assimilasse as identidades essencializadas e universais de povo ou classe, sua mobilidade social se daria cada vez que este se afastasse da marca africana, por isso os movimentos negros direcionaram suas reivindicações para a integração da população negra na sociedade de classes.

Com o golpe militar de 1964, o mito da democracia racial foi alçado a dogma do regime autoritário, então qualquer tentativa política baseada no questionamento das relações raciais estava sujeita a lei de segurança nacional. Com o AI-5 e o fortalecimento do estado de exceção, algumas lideranças tiveram que deixar o país, a exemplo de Abdias do Nascimento, e a mobilização negra foi arrefecida com a desarticulação de algumas entidades que combatiam o racismo, enquanto as propostas de superação da desigualdade racial foram ignoradas pelo estado e diluídas na construção ideológica do milagre do crescimento nacional-desenvolvimentista.

Mesmo diante de condições adversas, a comunidade negra manteve suas formas organizativas através dos terreiros de candomblé, das associações culturais, escolas de samba e de grupos que, diante da repressão, reuniam-se meio que na clandestinidade. Serão principalmente estas organizações culturais que vão promover uma recuperação positiva das identidades negras que vão orientar a retomada política do movimento negro. Nesse sentido, Lélia Gonzáles confirma a continuidade do protesto negro:

[...] as entidades culturais de massa têm sido de grande importância na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico

Na década de setenta, 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 da africanidade, na perspectiva de que a superação da hierarquia racial deve passar pelo reconhecimento das tradições africanas, uma nova etapa de resistência negra, explicada por D'Adesky:

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 vai propor o dia 20 de novembro como dia da consciência negra, em contraposição ao dia 13 de maio. 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 do auto-estima dos negros, a solidariedade, a valorização da mulher negra e das religiões de matriz africana e socialização da história das civilizações africanas negligenciadas no ensino. Ao expressar as influências para a formação do Ilê Aiyê, Jônatas Conceição 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 MNU constituiu a convergência de vários grupos e militantes na construção de uma organização nacional de combate ao racismo, 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 dispositivo de racialidade/biopoder, como podemos observar na carta de princípios:

Nós, membros da população negra brasileira entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça-, reunidos em Assembléia Nacional, CONVENCIDOS da existência de:

- discriminação racial
- marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro
- péssimas condições de vida
- desemprego
- discriminação na admissão de empregos e perseguição racial no trabalho

- condições sub-humanas de vida dos presidiários
- permanente repressão, perseguição e violência policial
- exploração sexual, econômica e social da mulher negra
- abandono e mal tratamento dos menores, negros em sua maioria
- colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura
- mito da democracia racial

RESOLVEMOS juntar forças e lutar por:

- defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de:
- maiores oportunidades de emprego
- melhor assistência à saúde, à educação e à habitação.
- reavaliação do papel do negro na História do Brasil
- valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, floclorização e distorção.
- extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos.
- liberdade de organização e de expressão do povo negro

E CONSIDERANDO ENFIM QUE:

- nossa luta de libertação deve ser somente dirigida por nós
- queremos uma nova sociedade onde todos realmente participem
- como não estamos isolados do restante da sociedade brasileira

NOS SOLIDARIZAMOS:

- a) com toda luta reivindicatória dos setores populares da sociedade brasileira que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais:
- b) com a luta internacional contra o racismo

POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL!

PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO

Axé

Na análise da carta de princípios, notamos, em primeiro lugar, a afirmação do racismo como fator da desigualdade social, e a existência do mito da democracia racial como instrumento de manutenção da relação de subordinação da população negra. A partir da denúncia, a carta expressa a

necessidade de uma luta política coletiva do povo negro, pois, como afirma Foucault, onde existe poder há resistência e, como vimos no primeiro capítulo, a biopolítica de branqueamento levou em consideração o conjunto da população negra. Nestes termos, uma prática emancipatória deve articular todos os setores afetados pelo dispositivo de racialidade/biopoder. Como descreve Guimarães:

Em sua agenda política estavam três alvos principais: a) a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de eram vítimas os negros brasileiros; b) a denúncia do mito da democracia racial, como ideologia que impedia a ação anti-racista; 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 a educação, saúde e habitação e o reconhecimento de direitos culturais, exigindo a valorização da cultura de origem africana e denunciando sua folclorização. Por fim, a carta de princípios afirma a necessidade do protagonismo negro e da articulação com outras lutas populares, demonstrando a equivalência política e democrática que o movimento negro estabelece com as demais frentes de luta contra a opressão, a nível nacional e internacional.

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. De acordo com D'Adesky, o movimento negro no Brasil, apesar de compartilhar o conceito de negritude com o movimento que teve início no campo literário, a partir da iniciativa de intelectuais africanos na França como Léopold Senghor e Aime Cesaire, 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:

[...] 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.

Na carta de princípios do MNU, percebemos nitidamente este novo caráter identitário do

movimento. Além da defesa da cultura de matriz africana, a carta termina com uma saudação própria do Candomblé, o Axé, que representa o desejo de força e energia. Ao afirmar a negritude e o afrocentrismo, o novo protesto negro vai resgatar e ressaltar as religiões africanas e os quilombos como símbolos de resistência e espaços de inspiração na luta política, retomando duas características da cosmovisão africana, a força da comunidade e da ancestralidade.

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 Abdias, “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. 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 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 Yalorixás contra o sincretismo, no

encerramento da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador, no ano de 1983.

A obrigatoriedade de pagamento de taxa e requerimento de licença policial para realização das atividades litúrgicas representava o caso típico de limite ao direito à liberdade religiosa das religiões de matriz africanas, 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 setenta, 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. No próprio texto do decreto percebemos o reconhecimento, por parte do Estado, do desrespeito à liberdade desses cultos. Vejamos o teor da referida norma:

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 exercitar 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.

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, re-significando 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 yalorixás 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:

- Meninha 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

A afirmação do Candomblé enquanto religião vem paralela à crítica aos discursos produzidos sobre ele, já relatados no capítulo anterior, mas o que impressiona é a rejeição ao papel de folclore e a exigência de respeito aos símbolos sagrados, ressaltando alguns aspectos característicos do fascismo sócio-racial e do racismo institucional, a exemplo da idéia 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 yalorixás 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.

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/biopoder 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. Sejam 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.

Esta passagem reflete fielmente o novo horizonte da luta das religiões de matrizes africanas, 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 conseqüências, a negação de direitos e a projeção do negro e suas práticas culturais e religiosas como símbolo da ignorância e condenadas à estigmatização. É desta forma que o Candomblé rompe com o modelo consensual da democracia racial e expõe as mazelas sociais do dispositivo de racialidade/biopoder acionado sobre a população negra.

Ao tornar explícita a crítica das relações raciais no país e sua implicação frente às religiões africanas, as yalorixás 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 “Desde a escravidão que 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: “Sejam 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”.

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.

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 resignificar 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 a frente sua luta contra o racismo.

Nesse contexto, devemos refletir sobre a luta por reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana sob o novo paradigma democrático, para tanto temos que enfrentar algumas dúvidas que se apresentam para a presente pesquisa. Qual o papel do movimento negro na instituição de novos direitos? Como pensar a democracia e o direito frente às demandas de sujeitos coletivos? Quais os efeitos de uma prática instituinte da alteridade em relação ao modelo hegemônico de identidade nacional? Quais os instrumentos utilizados pelo Candomblé para superação do racismo institucional e do fascismo sócio-racial no cenário democrático?

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

Antes de adentrarmos na análise sócio-jurídica 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 preliminarmente 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 Chantal Mouffe 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 vai estabelecer uma crítica ao modelo universalista abstrato do iluminismo, à idéia de totalidade social e à concepção essencializada de sujeito unitário, possibilitando, assim, uma abertura para um imaginário das relações políticas e sociais influenciado por uma idéia 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. Afirmam Mouffe e Lanclau:

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

Procurando articular a modernidade a partir do nível político, Chantal Mouffe vai argumentar 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. 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”.

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 Chantal Mouffe vai atribuir ao caráter radicalmente contingente e indeterminado da democracia moderna. Sua crítica não se direciona a modernidade como um todo, mas ao projeto iluminista e racionalista de autolegitimação que provocou a reificação do social e do político. Desta forma, o projeto de uma democracia racial deve levar até às últimas

conseqüências 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.

Em oposição à totalidade do social, devemos considerar a abertura do campo societário 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 Mouffe e Lanclau:

A renúncia à categoria do sujeito, como entidade unitária, transparente e suturada, abra 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, envolve, portanto, algo mais do que a enunciação de uma posição teórica geral: elas são condições sine qua non para se pensar a multiplicidade a partir da qual emergem antagonismos em sociedades onde a revolução democrática ultrapassou um certo limiar.

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:

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.

Outro aspecto fundamental de um projeto filosófico de democracia radical consiste na importância dos antagonismos para a própria existência da democracia moderna. Partindo da concepção de impossibilidade de um modelo definitivo de democracia, Chantal Mouffe 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 antagonismo que caracteriza a democracia moderna, pois, segundo a mesma, “A política numa democracia moderna tem de aceitar a divisão e o conflito como inevitáveis e o facto de a conciliação de reivindicações opostas e interesses conflitantes só pode ser parcial e provisória”.

Ademais, os liberais fundam um modelo de sistema democrático onde todas as divergências

e conflitos morais, religiosos, de gênero são deslocados para o âmbito das relações privadas. Segundo Mouffe, 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

Em oposição ao modelo liberal a filósofa inglesa, vai intentar 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 ou, como ressalta a autora, “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:

[...] a fim de radicalizarmos a idéia 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 idéia de racionalidade, individualidade ou universalidade, mas afirma que elas são necessariamente plurais, racionalmente construídas e comprometidas com relações de poder

Portanto, uma reflexão do papel do movimento negro enquanto agente instituidor 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 dispositivo de racialidade/biopoder; pensar o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana mediante uma perspectiva do pluralismo e do direito a diferença, e, por fim, demonstrar como a ação do movimento negro possibilitou a visibilidade do conflito racial no Brasil, ao tempo que inseriu no debate público as demandas por direitos e políticas públicas de combate ao racismo.

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

Diante dos pressupostos teóricos de uma proposta de democracia radical e plural, podemos detectar as possibilidades discursivas de emergência de uma ação coletiva que possibilite aprofundar a luta do movimento negro e das comunidades religiosas de matriz africana contra as desigualdades, questionando assim as relações de poder inscritas no dispositivo de racialidade/biopoder presentes nas relações sociais. Desta forma, será possível estabelecer as condições em que emergiram esses atores enquanto sujeitos coletivos de direito, e sua influência na formulação e produção de novos direitos na abertura democrática do país, retirando dessas experiências elementos para uma reflexão sobre as possibilidades teóricas do reconhecimento de sua alteridade religiosa, no sentido bem sinalizado professor José Geraldo de Souza Junior:

A análise da experiência da ação coletiva dos novos sujeitos sociais, que se exprime no exercício da cidadania ativa, designa uma prática social que autoriza estabelecer, em perspectiva jurídica, estas novas configurações, tais como a determinação de espaços sociais a partir dos quais se enunciam direitos novos, a constituição de novos processos sociais e de novos direitos e a afirmação teórica do sujeito coletivo de direito.

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 conseqüências para a população negra, já que o mito da democracia racial ainda permeava o imaginário e as ações do Estado e da Sociedade. Logo, as reivindicações desses atores sofreram uma resistência desmesurada do *status quo* dominante, sendo acusadas de promover uma instabilidade social e de colocar em cheque o tão propalado consenso racial no país.

Devido a estes fatores, tornou-se fundamental a elaboração de uma crítica à ideologia da harmonia racial, como 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 anti-racistas 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 de origem africana.

Aliado à crítica do mito da democracia racial, o novo protesto negro radicaliza a política anti-racista, provocando fissuras nos modelos de racionalidade e política dominantes: em oposição à universalidade do conceito de cidadão, reivindica uma inclusão social baseada no respeito a alteridade

cultural; frente o 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. Esta nova configuração da ação política do movimento negro, mesmo com a resistência da elite branca dominante, 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 oitenta, o movimento negro se expande e consolida o discurso anti-racista, explicita o conflito racial e articula identidades coletivas na luta por reconhecimento, propondo uma ressignificação das políticas públicas e do direito. Esta nova conjuntura não tarda a surtir efeitos que podemos constatar 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, 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, instaura a Fundação Cultural Palmares, a qual ainda hoje sofre da falta de recursos e prioridades dos governos.

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 como 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.

Em relação à defesa da religiosidade, devemos ressaltar o reconhecimento constitucional do caráter multicultural da sociedade brasileira, refletido nos artigos 215 e 216, dois 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. Senão, vejamos:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 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.(...)

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-

culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.(...)

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os 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 a patrimônio cultural do Brasil. Portanto, sendo as religiões de matriz africana um dos espaços privilegiados de preservação e continuidade da cosmovisão africana na diáspora, deverá ser garantido o seu livre exercício, cabendo ao Estado a proteção contra qualquer ato de violação ou desrespeito a 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 na 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:

Art. 286 - A sociedade baiana é cultural e historicamente marcada pela presença da comunidade afro-brasileira, constituindo a prática do racismo crime inafiançável e imprescritível, sujeito a pena de reclusão, nos termos da Constituição Federal.

Art. 287 - Com países que mantiverem política oficial de discriminação racial, o Estado não poderá:

I - admitir participação, ainda que indireta, através de empresas neles sediadas, em qualquer processo licitatório da Administração Pública direta ou indireta;

II - manter intercâmbio cultural ou desportivo, através de delegações oficiais.

Art. 288 - A rede estadual de ensino e os cursos de formação e aperfeiçoamento do servidor público civil militar incluirão em seus programas disciplina que valorize a participação do negro na formação histórica da sociedade brasileira.

Art. 289 - Sempre que for veiculada publicidade estadual com mais de duas pessoas, será assegurada a inclusão de uma da raça negra.

Art. 290 - O Dia 20 de novembro será considerado, no calendário oficial, como Dia da Consciência Negra.

Aqui detectamos mais nitidamente o efeito de uma política democrática radical nas ações do movimento negro enquanto sujeito coletivo de direito, na medida que explicita o cenário de exclusão do conjunto da população negra e formula aspirações normativas que rompem com a centralidade do individualismo e de uma concepção de cidadania universalista, afirmando a alteridade como elemento constitutivo da sociedade, e a comunidade negra como titular de

direitos. Mas é em relação às religiões de matriz africana que a Constituição baiana vai refletir a luta desses atores. No capítulo destinado à cultura, é reservado um artigo exclusivo à defesa da religiosidade negra, cujo teor cabe reproduzir:

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.

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 de 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 neutralidade liberal 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 da yalorixás, principalmente a defesa dos símbolos sagrados frente o uso comercial e turístico e o reconhecimento da igualdade do Candomblé em relações as outras religiões, garantindo sua representação em órgãos, conselho e comissões públicas. Enfim, estas normas sinalizam a mudança de tratamento legal em relação às religiões de matriz africana, 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.

Essa rápida passagem pelos instrumentos normativos constitucionais oriundos da pressão política do movimento negro e das comunidades religiosas pode nos oferecer um panorama de como esses atores coletivos constituíram suas ações políticas na produção de novos direitos, os quais estão relacionados ao estado de exclusão e às necessidades próprias desses sujeitos. Condições bem sinalizadas por Wolkmer na análise dos movimentos sociais enquanto sujeitos coletivos de direito:

[...] as contradições de vida experimentadas pelos diversos grupos voluntários e movimentos coletivos, basicamente aquelas condições negadoras da satisfação das necessidades identificadas com a sobrevivência, acabam produzindo reivindicações que exigem e afirmam direitos. Não há dúvida que a situação de privação, carência e exclusão constituem a razão motivadora e a condição de possibilidade do aparecimento de direitos. Os direitos objetivados pelos sujeitos coletivos expressam a intermediação entre necessidades,

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 dos terreiros de Candomblé.

Nos últimos quinze anos, o movimento negro se projetou como um dos principais movimentos sociais do país, conseguindo inserir o combate ao racismo na esfera pública e alçando as reivindicações por inclusão da população negra a problema nacional e objeto de um intenso embate democrático. Neste processo, as demandas por direitos e combate à intolerância religiosa frente ao Candomblé constituíram um ponto permanente na agenda de reivindicações desses sujeitos coletivos, levantando questionamentos essenciais ao debate sobre a tolerância e o reconhecimento jurídico da religiosidade negra no paradigma de uma sociedade multicultural expresso na Constituição Federal.

Porém, mesmo diante do avanço da luta da comunidade negra, temos que levar em conta que o processo democrático é constituído por uma complexa disputa hegemônica, logo, a superação de um processo de quinhentos anos de marginalização não será obtida em três décadas, principalmente em uma sociedade autoritária e patrimonialista como a brasileira. Os avanços obtidos nos últimos anos são importantes pelo fato de desmascarar os discursos ideológicos que camuflavam a exclusão racial, como também possibilitaram a construção de novos referenciais jurídicos importantes para realização futura de uma sociedade realmente democrática e justa, que leve em consideração a diversidade sócio-cultural da população brasileira e possa encarar o desafio do racismo de frente, e só a continuidade do protesto negro poderá alcançar os objetivos almejados.

Em relação às religiões de matriz africana, apesar das conquistas políticas e jurídicas, a realidade mostra a insistência 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 dispositivo de racialidade/biopoder permaneça ativo frente ao Candomblé, agora sob novas formas de atuação. Só devemos lembrar que a luta dessas comunidades não mais se restringe à simples resistência. Por meio do processo de radicalização da prática democrática que relatamos, elas se apresentam como sujeitos coletivos de direitos e enfrentam os fatores de dominação, exigindo o respeito e a efetivação dos instrumentos normativos de garantia de sua alteridade e do direito ao livre exercício da sua religiosidade.

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 da liberdade religiosa no paradigma de uma sociedade democrática e multicultural. Em consonância com o projeto de uma democracia radical, só por meio da análise dos conflitos e das relações de poder em que estão inseridas essas comunidades, será possível pensar o direito e a tolerância fora dos modelos abstratos e universais da racionalidade colonizadora.

2.4 - AS NOVAS MANIFESTAÇÕES DO RACISMO INSTITUCIONAL E DO FASCISMO SÓCIO-RACIAL E A RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: PARA UMA NOVA CARTOGRAFIA DO CONFLITO RELIGIOSO NO BRASIL.

De acordo com Foucault, os mecanismos de poder-saber não constituem categorias fixas e rígidas. Pelo contrário, estes estão submetidos ao que ele denominou de regra das variações contínuas, ou seja, estão em constante transformação, a exemplo do dispositivo de racialidade/biopoder que, como vimos no primeiro capítulo, passou por mudanças e deslocamentos que mantiveram sua continuidade sobre a população negra. É nessa perspectiva que uma analítica das relações de poder em que estão inseridas as religiões de matriz africana deve reconhecer suas modificações e variáveis próprias da disputa hegemônica entre as correlações de forças envolvidas no dispositivo. Ou, como o próprio Foucault alerta, “As relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são 'matrizes de transformações’”.

Podemos constatar essa transmutação das formas de exercício do dispositivo de racialidade/biopoder nas novas conformações do racismo institucional e do fascismo sócio-racial frente ao Candomblé. Mesmo diante do reconhecimento constitucional de sua alteridade religiosa e da igualdade de direitos em relação às demais religiões, o que presenciamos nos dias atuais é a permanência dos discursos e práticas racistas e intolerantes, refletidos nos episódios de violação da liberdade religiosa e na negação dos direitos positivados. É neste contexto que devemos cartografar as práticas discriminatórias sobre a religiosidade negra e suas atuais formas de resistência, pois na análise dos conflitos a que estão submetidas poderemos retirar subsídios para superação dos obstáculos atuais para manifestação da religiosidade negra.

Como vimos no primeiro capítulo, o racismo institucional consiste na participação do Estado enquanto agente decisivo na manutenção das práticas racistas. Em relação ao Candomblé revestiu-se na repressão desenfreada na primeira metade do século passado, bem como na exaltação

folclórica e exploração turística no período de ascensão da democracia racial. Cabe agora explorar alguns exemplos de atuação do racismo institucional para a compreensão da conjuntura atual dos obstáculos à efetivação de direitos e do papel do Estado enquanto agente discriminador.

Mesmo consolidadas a secularização do Estado e a garantia do pluralismo religioso, o que observamos em relação às práticas institucionais é o predomínio da influência da cosmovisão cristã nos órgãos e ação dos três poderes. No judiciário, é significativa a exposição de crucifixos em salas de audiência, inclusive no Supremo Tribunal Federal, o mesmo ocorrendo nos prédios públicos do Executivo e Legislativo. Porém, o maior exemplo da centralidade cristã nas ações dos poderes públicos pode ser verificado no preâmbulo da Constituição Federal, visto que, na promulgação desta os constituintes clamam a proteção de Deus, referência explícita às religiões cristãs, em detrimento das demais crenças, uma explícita contradição com a idéia de Estado Laico e plural.

Mas é em relação ao Candomblé que o monismo cultural impregnado no Estado resulta em práticas discriminatórias. Boa parte do desrespeito a direitos garantidos advém da dificuldade dos órgãos públicos de admitirem a diferença do universo simbólico dessas comunidades religiosas. Podemos citar a recusa do Poder Judiciário de validar casamentos realizados por essas religiões, o não reconhecimento da imunidade tributária aos terreiros de Candomblé, prevista no artigo 150, VI, b, a insistência do uso de imagens religiosas afro-brasileiras como objeto de exposição e exploração comercial do turismo e a falta de uma política de regularização fundiária das áreas ocupadas por essas comunidades.

Um caso emblemático do racismo institucional aconteceu no Rio Grande do Sul. No ano de dois mil e três, foi aprovada pela Assembléia Legislativa e sancionada pelo Governador do Rio Grande do Sul, a lei nº11.915/03, estabelecendo o Código de Proteção aos Animais, o qual previa em seu artigo 2º a proibição do sacrifício de animais em rituais religiosos. Uma afronta às religiões de matriz africana, já que a oferenda de animais aos Orixás constitui elemento fundamental de sua prática religiosa, cuja proibição pela referida lei representava uma verdadeira violação à sua liberdade de culto e de crença.

Diante da ameaça às suas práticas religiosas, o movimento negro e as religiões negras afetadas se mobilizaram e exerceram pressão política sobre a Assembléia Legislativa, que culminou com a lei nº 12.131/04 que acrescentou o parágrafo único estabelecendo a exceção da proibição aos cultos e liturgia das religiões de matriz africana. Entendendo que o conteúdo normativo inserido no Código de Proteção Animal era inconstitucional, o Ministério Público Estadual impetrou uma ADIN contra o referido dispositivo legal, ou seja, mais uma demonstração do racismo institucional.

O principal argumento utilizado na ação judicial alegava que ao excluir as religiões de matriz africana da proibição do sacrifício de animais, a lei estava violando o princípio da isonomia, pois, sendo o Brasil um país laico, não poderia privilegiar nenhuma religião específica, desconsiderando a própria Constituição que em seu artigo 215 determina a garantia do livre exercício dos direitos culturais

das manifestações afro-brasileiras. Esta ADIN movimentou diversos setores da sociedade civil, desde as próprias comunidades religiosas e o movimento negro, como também grupos ambientalistas que passaram a protestar contra a permissão de sacrifício animais para aquelas religiões. Ao final, o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou improcedente a ação seguindo a orientação do Relator que, em seu julgamento, manifestou-se nos seguintes termos:

[...] a previsão constitucional de liberdade de culto religioso essencial a uma sociedade que se pretenda democrática e pluralista, é tão clara que bastaria uma provocação de praticante de religião (no caso, de matriz africana) para que o direito fosse reconhecido. [...] resulta claro que, no aparente conflito entre o meio ambiente cultural e o meio ambiente natural, merecerá tutela a prática cultural - - no caso, sacrifício de animais domésticos -- que implique identificação de valores de uma religião ou população.

Junto às práticas discriminatórias do Estado, as religiões de matriz africana sofrem os efeitos do fascismo sócio-racial presente em diversos setores da sociedade, primeiro na exotização de seus símbolos e na permanência de uma visão distorcida de sua religiosidade, fabricada durante todo o processo de formação da sociedade brasileira e que ainda hoje alimenta o preconceito e a estigmatização do Candomblé. Também percebemos os efeitos desse fascismo na discriminação generalizada por que passam seus fieis, refletida na recusa dos mesmos de tornarem pública sua opção religiosa com receio de perder o emprego ou sofrer agressões físicas e morais por parte dos membros das ditas religiões neopentecostais.

O fascismo sócio-racial encontra seu fundamento nos discursos de uma racionalidade colonialista, a qual construiu os pressupostos discursivos que vieram a classificar o Candomblé como o outro, inferior, demoníaco e selvagem, e mesmo diante das conquistas do movimento negro em relação ao respeito à alteridade religiosa dessas comunidades, esse discurso ideológico ainda alimenta as práticas societárias. A maior expressão da nova faceta do fascismo sócio-racial está na denominada Guerra Santa empreendida pelas igrejas neopentecostais, que imprimem uma campanha violenta contra as religiões de matriz africana.

Em todo o território nacional, presenciamos atitudes cotidianas de intolerância religiosa por parte das neopentecostais contra o povo de santo, materializadas nos ataques midiáticos que assistimos diariamente nas redes de televisão sob o domínio dessas igrejas, como nos atos de violência explícita na invasão de terreiros, agressão aos membros do Candomblé e destruição de obras artísticas que simbolizam o universo religioso africano. Sob o argumento de uma luta contra o “mal” instaurou-se, no seio da sociedade brasileira, um fundamentalismo religioso sem precedentes, que tem nas religiões de matriz africana o inimigo a ser eliminado do contexto religioso.

Diferente de outros períodos, a reação do Candomblé não se restringe à simples resistência contra a violência e discriminação. Os seus membros, junto com o movimento negro, enfrentam o conflito de frente ao pautar os atos de intolerância e discriminação na esfera pública. Desta forma, articulam o discurso de direitos e politizam a realidade intolerante e a falta de reconhecimento dessas religiões, exigindo do Estado e da sociedade em geral a garantia do respeito e o livre exercício de sua

religiosidade.

Esses atores encontram no cenário democrático a possibilidade de externalizar os antagonismos e os efeitos do racismo sobre as religiões da diáspora africana. Ao contrário da tentativa do modelo liberal de deslocar a pluralidade e os conflitos para a esfera privada, o movimento negro e as comunidades religiosas afirmam a pluralidade e rompem com a idéia de neutralidade do Estado. Reivindicando políticas que possam superar os efeitos da exclusão racial e da intolerância, lançam o questionamento das práticas societárias marcadas pela lógica da colonialidade do poder presente em sociedades marcadas pela herança do colonialismo.

A análise dos conflitos atuais envolvendo as religiões de matriz africana produz o deslocamento da tradição liberal de reservar o debate sobre a questão religiosa para o espaço doméstico, já que, diante da articulação entre racismo e intolerância religiosa, torna-se imperioso pensar o reconhecimento do Candomblé inserido no debate público democrático. Só dessa forma será possível articular as possibilidades e os limites da tolerância e do direito à liberdade religiosa fora dos modelos abstratos da racionalidade moderna, inserindo a reflexão no seio das práticas sociais e da realidade complexa e antagônica que caracteriza as sociedades multiculturais e democráticas como o Brasil.

Para tanto, entendemos que esta reflexão deve partir de um olhar de dentro das experiências destes atores enquanto sujeitos coletivos de direitos, pois, como alerta Boaventura de Souza Santos, uma pesquisa que se pretenda crítica deve ir de encontro com o desperdício da experiência promovido pela racionalidade ocidental e sua pretensão universalizante. Nesse sentido, devemos nos deter na análise de dois casos que simbolizam a luta do Candomblé contra os efeitos contemporâneos do dispositivo de racialidade/biopoder, ou melhor, dois exemplos de combate ao racismo institucional e ao fascismo sócio-racial respectivamente.

Seguindo a orientação do sociólogo português de que todo conhecimento é auto-conhecimento, torna-se importante sinalizar que a narrativa não segue os dogmas de uma pesquisa tradicional, visto que o pesquisador esteve presente enquanto militante, membro da religião e advogado. Portanto, esta parte do trabalho também representa um depoimento daquele que se transformou na prática e diante dos ensinamentos dos mais velhos com quem teve o prazer de conviver, nesta caminhada contra o racismo e a intolerância religiosa.

2.4.1 Resgatando experiências e alimentando esperanças: Dois casos exemplares

Seguindo o roteiro epistemológico das sociologias da ausência e das emergências, em contraposição à totalidade da razão ocidental e da idéia linear de progresso que contribuíram para a ocultação da cosmovisão africana no Brasil, ampliamos o campo das experiências sociais negligenciadas

pela racionalidade colonialista, o que permitiu o resgate da trajetória da comunidade negra e a visibilidade da política de combate ao racismo e reconhecimento da alteridade religiosa. Com isso, foi possível detectar os obstáculos e as conquistas do Candomblé na esteira da luta por liberdade religiosa e defesa de seu universo simbólico.

Em conjunto com a ampliação do presente devemos intentar uma reflexão que possibilite o encurtamento do futuro, ou melhor, contra as promessas abstratas e não cumpridas de liberdade e tolerância religiosa do iluminismo, devemos nos deter nas experiências concretas que possibilitem retirar caminhos viáveis de uma prática social e do direito que possam realmente garantir o livre exercício da alteridade religiosa africana no país.

Aí reside a importância de uma sociologia das emergências, que consiste em retirar das experiências negligenciadas as alternativas possíveis de emancipação social. No caso desta pesquisa, é através das experiências das comunidades religiosas no enfrentamento dos fatores de exclusão e intolerância que vamos tentar estabelecer as possibilidades de seu reconhecimento jurídico.

Para tanto, escolhemos dois casos exemplares que podem nos oferecer um panorama da luta destas comunidades. O primeiro consiste no processo intentado por alguns terreiros de Candomblé contra o Museu Estácio de Lima, com o objetivo de retirar as peças sagradas da religião as quais estavam expostas como objetos históricos das práticas criminosas no Brasil, exemplo explícito do racismo institucional. O segundo caso pretende analisar o contexto do conflito religioso envolvendo as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana através de uma ação jurídica por dano moral promovida pela família da yalorixá Mãe Gilda, devido a ato de intolerância por parte da Igreja Universal do Reino de Deus.

2.4.1.1 - Museu Estácio de Lima: a exposição da imagem negativa da religiosidade negra.

O Museu Estácio de Lima, pertencente ao Instituto Médico Legal do Estado da Bahia, constituiu o espaço de memória e exposição da história da criminalidade no Brasil, seu acervo constituído basicamente de objetos relacionados ao crime e à contravenção, desde armas usadas em homicídios, roubo, baralhos viciados, drogas, instrumentos de tortura, bem como fetos deformados, órgãos com má-formação congênita e outras aberrações anatômicas que, durante muito tempo, foram alvo de pesquisa dos cientistas da Faculdade de Medicina da Bahia. Cabe ressaltar que a referida exposição constitui uma das heranças do período de afirmação do racismo científico, simbolizado na figura do médico Nina Rodrigues e seus discípulos, entre eles o próprio Estácio de Lima que veio a emprestar seu nome ao museu.

Até aí, poderíamos achar natural a existência do acervo, porém, para surpresa de muitos

visitantes do Museu, junto aos objetos citados também ficavam expostos instrumentos indígenas e os objetos sagrados do Candomblé apreendidos nas batidas policiais das primeiras décadas do século vinte. Uma evidente exposição negativa da religiosidade negra, na medida em que alimentava o discurso, enraizado no senso comum, da anormalidade e da criminalidade das religiões negras no Brasil, ainda mais devido ao fato de ser o referido Museu objeto de visitas oficiais dos alunos das escolas públicas, contribuindo para a consolidação do preconceito e da estigmatização.

Outro elemento importante para a análise é o fato de que nenhuma das peças expostas tinha a referência de sua origem, comprovando que foram produtos da violência policial, camuflada sob o argumento de pertencerem ao acervo pessoal de Nina Rodrigues e Estácio de Lima. Mas, o que podemos observar é que o acervo simbolizava uma implícita legitimação do histórico de perseguição e racismo do Estado diante da religiosidade negra, visto que, mesmo cessado o período inquisitório, manteve-se a imagem distorcida do Candomblé enquanto antiga prática criminoso, já que os objetos são de propriedades da Secretária de Segurança Pública do Estado da Bahia.

O mais grave é que, até o final da década de noventa, a exposição dos objetos sagrados do Candomblé permanecia aberta ao público e, mais ainda, incluída nos espaços de informação oficial do Estado da Bahia para o incentivo do turismo, pois o Museu Estácio de Lima está entre os pontos turísticos da cidade de Salvador. Enfim, uma verdadeira demonstração de racismo, ou melhor, a exaltação do período de uma ciência marcada pelo racismo que construiu os discursos e a ideologia do negro enquanto portador da inferioridade e da anormalidade congênita.

A importância da análise, deste caso, é devido à evidente manifestação do racismo institucional, refletido no papel ativo do Estado na manutenção do preconceito e da discriminação racial frente o universo religioso da diáspora. Mesmo diante da garantia constitucional do respeito e valorização da cultura negra, o que vimos foi uma política deliberada e perversa de construção de uma imagem negativa da religiosidade negra. O mais grave é que este espetáculo de racismo implícito foi encenado sob a batuta dos órgãos oficiais e de setores da medicina baiana.

2.4.1.1.1 As ações do movimento negro e das comunidades-terreiros na superação da herança do racismo científico

Em meados da década de noventa, houve uma mobilização na cidade de Salvador envolvendo diversas entidades negras e organizações não governamentais com o objetivo de retirar os objetos do Candomblé do Museu Estácio de Lima. Esta movimentação se deu através de denúncias, representações ao poder público, e culminou com uma ação judicial patrocinada pelo Terreiro da Casa Branca e o do Cobre, requerendo a devolução do material que ficaria sob a guarda das duas casas. É na análise desse processo judicial que podemos levantar alguns pontos importantes sobre a influência do racismo institucional

na falta de efetivação dos direitos ao livre exercício dos direitos culturais da população negra.

Sob a alegação de que os objetos eram produtos da invasão e apreensão policial nos terreiros do início da República, as comunidades religiosas de matriz africana argumentaram que o Museu Estácio de Lima apropriou-se ilicitamente das peças sagradas da religião, exigindo a transferência do domínio para a guarda das duas autoras da ação que ficariam com a responsabilidade da manutenção e conservação do material. Na análise das peças processuais, notamos que o argumento jurídico utilizado consistiu na articulação do direito à liberdade religiosa, previsto no Artigo 5º, VI, XXXV, LIV, em consonância com a garantia dos direitos culturais estabelecida nos artigos 215 e 216, evidenciando que o caso em pauta não estaria restrito ao direito individual e sim ao reconhecimento de uma demanda coletiva do povo negro.

Contra o desrespeito à religiosidade negra, as comunidades afirmam o caráter multicultural da sociedade brasileira, reivindicando a especificidade das identidades africanas e a necessidade de reconhecimento jurídico de sua cultura, inserindo o debate sobre o papel do direito na defesa de culturas marginalizadas e excluídas pela racionalidade colonialista. Desse modo, insere sua demanda sob dois prismas fundamentais: a obrigação do Estado de admitir o racismo como vetor da desigualdade entre as culturas que contribuíram para formação da nacionalidade, e o dever do mesmo de agir positivamente na superação do imaginário depreciativo a que foram submetidas as religiões de matriz africana.

A defesa do Estado da Bahia consistiu em três argumentos básicos: a ilegitimidade ativa das postulantes, a impossibilidade jurídica do pedido e a predominância da titularidade dominial sobre a titularidade cultural.

O primeiro argumento enfatiza que os terreiros não poderiam requerer a transferência do domínio, visto que não poderiam provar que eram proprietários do acervo, logo as autoras careciam de legitimidade ativa em uma ação reivindicatória. Ademais, estando ele há mais de setenta anos em posse do Estado, tornaram-se objetos do patrimônio público, não podendo ser transferido por decisão judicial para o domínio de particulares, daí a impossibilidade jurídica do pedido.

Evidente que as comunidades religiosas não poderiam provar o domínio das peças, pois estas foram violentamente arrancadas dos terreiros e entregues aos baluartes do racismo científico, para que os mesmo pudessem estudar e comprovar o caráter patológico das religiões de origem africana. Quanto à transferência do domínio, o próprio Estado admite em sua contestação a falta de comprovação da origem das peças do acervo do Museu, alegando que pertencem ao poder público devido a fato de estarem sob sua guarda a mais de setenta anos, sem momento algum adentrar nas condições históricas e sociais que possibilitaram tal domínio.

Quanto ao terceiro argumento, podemos considerar este o mais emblemático da distância entre a cultura positivista e elitista do direito no Brasil e o novo paradigma democrático multicultural

instaurado pela Constituição de 1988, já que afirma a predominância da titularidade dominial sobre qualquer demanda baseada na defesa das identidades culturais. Expressa uma visão conservadora do direito, onde o caráter patrimonialista se sobrepõe à reivindicação por reconhecimento e proteção da alteridade religiosa, desconsiderando por completo o comando constitucional de proteção e valorização das manifestações populares.

Em sua decisão, a Juíza da 7^o Vara da Fazenda Pública julgou improcedente a ação, acatando as preliminares argüidas pelo representante processual do Estado da Bahia sem adentrar no mérito. Na análise da decisão, torna-se evidente a falta de uma interpretação integral do direito, já que a Juíza, através de argumentos formais, esquivou-se de enfrentar o caso em sua complexidade, subtraindo o direito dessas comunidades de verem seu pedido analisado levando em conta o contexto e a especificidade do caso. Ademais, a decisão reflete o caráter conservador, patrimonialista e positivista do judiciário brasileiro, que podemos perceber na seguinte passagem da decisão:

[...] à parte Autora confunde titularidade cultural, que pertence a todos os afro-descendentes com titularidade dominial pertencente ao Estado da Bahia, que preserva o acervo reivindicado, dando-lhe tratamento especial, mantendo conservado e protegido num museu público, onde todos podem ter acesso, como mantém também, em seus acervos objetos religiosos de outras religiões.

Esta passagem demonstra perfeitamente como o racismo institucional influencia na indiferença do judiciário para com as demandas por direitos da população negra. Como podemos ver, a Juíza ratifica a predominância do direito dominial sobre os direitos culturais, mas, por incrível que pareça, ela vai mais além e exalta o papel discriminador do Estado entendendo que o mesmo mantém um tratamento cuidadoso e especial do acervo. Ora, se podemos considerar o espetáculo racista da exposição dos objetos sagrados como uma forma de tratamento especial, não seria de bom tom imaginar o que seria um ato de desrespeito com a religiosidade negra.

Por fim, ela ressalta que, junto com os objetos do Candomblé, estão expostos símbolos de outras religiões, mas o que transparece na decisão é o fato de que a juíza não teve o cuidado de determinar uma simples vistoria judicial, pois além das insígnias das religiões africanas, encontramos no acervo do museu apenas os símbolos indígenas. A decisão demonstra a indiferença e a desconsideração do judiciário frente às manifestações culturais diversas do modelo cristão e eurocêntrico, pois, enquanto entende ser natural o tratamento dado a estas culturas e religiões, ostenta em suas salas de audiência o crucifixo. Logo, devemos questionar: caso junto com objetos do crime, órgãos deformados e anomalias congênitas, estivessem expostos uma bíblia ou um crucifixo, a Juíza manteria o teor da sua decisão?

Mesmo diante da sentença desfavorável, as comunidades religiosas, o movimento negro e as ongs de apoio não se renderam e mantiveram a pressão política e a tentativa jurídica de retirada dos objetos sagrados do acervo do museu, dando entrada em uma representação junto ao Ministério Público da Bahia, desta vez assinada por mais de cem entidades representativas da comunidade negra. A mesma

resultou na transferência do acervo para o Museu da Cidade, através de um Termo de Cessão celebrado entre a Secretaria de Segurança Pública e a Fundação Gregório de Matos, visto que o próprio Ministério Público reconhece nos autos da representação o caráter racista da exposição: “[...] aquela exposição, ao lado dos objetos de crime e de peças teratológicas, atentava contra a dignidade da comunidade negra, ressaltando ainda a inconveniência de estar em área da Polícia, o que levava qualquer jovem a associar a criminalidade ao candomblé”.

O que podemos perceber na análise deste caso é a nova dimensão da luta política contra o racismo e a intolerância religiosa por parte dessas comunidades religiosas, que passam a pautar a esfera democrática com a discussão acerca do respeito a sua religiosidade. Reivindica-se uma nova perspectiva do direito à liberdade religiosa, não mais restrito à esfera íntima do indivíduo de acordo com o modelo liberal, mas relacionado aos direitos coletivos representados pelas demandas de reconhecimento jurídico dos direitos culturais.

Por fim, devemos ressaltar que, mesmo conquistando a retirada dos objetos sagrados do museu Estácio de Lima, o desrespeito a sua religiosidade insiste em permanecer, visto que os administradores do museu teimam em perpetuar o racismo institucional ao substituir as peças originais por bonecos representando orixás, contas e outros objetos que simbolizam o Candomblé. Portanto, o combate ao racismo do Estado é um processo longo, tortuoso, onde as entidades negras devem permanecer vigilantes. Do contrário, ainda assistiremos por muitos anos fatos e ações de desrespeito ao universo religioso da comunidade negra.

2.4.1.2 - O Caso Mãe Gilda: Dimensões do conflito religioso entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Candomblé.

.....Paralelo às reminiscências de um racismo institucional, as religiões de matriz africana defrontam-se com outro obstáculo ao livre exercício de sua religiosidade, as práticas de intolerância religiosa promovidas pelas igrejas neopentecostais, denominada por muitos autores como Guerra Santa. A sociedade brasileira assiste incrédula a uma onda de intolerância contra o povo de santo por parte das Igrejas Neopentecostais, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, as quais utilizando os discursos racistas de anormalidade e periculosidade das religiões de matriz africana elaborados pela elite branca do país, constroem uma imagem negativa dos símbolos religiosos africanos, fundamentando uma campanha ostensiva de agressão e difamação da religiosidade negra.

.....As igrejas neopentecostais crescem significativamente no cenário religioso do país, devido, principalmente, a uma organização nos moldes empresariais capitalistas, concebendo o campo religioso como um mercado a ser conquistado. Sua estrutura engloba redes de rádio e televisão, jornais e a proliferação de templos religiosos que servem como arrecadadores das grandes quantias de dinheiro

que alimentam sua expansão. Devido a esses fatores, já estão entre as maiores expressões religiosas do país, presentes em todo o território nacional e galgando espaços em diversas frentes, principalmente na política representativa, onde possui diversos deputados estaduais, federais e senadores eleitos pelo voto dos fieis e pela injeção financeira das igrejas.

.....Mas são as práticas agressivas e intolerantes para com as outras religiões, especialmente em relação ao Candomblé, que as tornaram famosas. Em sua cruzada de evangelização e conquista de fieis, promovem o escárnio público dos símbolos religiosos afro-brasileiros, através dos meios de comunicação de sua propriedade, invasões de terreiros e até violência física. Na Bahia, obras de artistas consagrados que retratavam as manifestações do Candomblé foram destruídas, Terreiros invadidos e até ácido foi jogado em uma filha de santo, a televisão de propriedade da Igreja Universal (TV Record) em seus programas diários insiste em difamar as religiões de matrizes africanas, proporcionando um clima de “guerra santa” no Estado com a maior presença negra no Brasil.

.....A ação destas igrejas reflete bem as novas características do fascismo sócio-racial frente o Candomblé. Como vimos no primeiro capítulo, o fascismo sócio-racial constitui uma prática plural produzida por setores da sociedade, diante da qual o Estado se comporta apenas como um expectador complacente, e é essa a realidade que permeia a intolerância das neopentecostais contra o povo de santo. Diferente do modelo de hierarquia de valores estabelecidos pela Igreja católica que, do alto de sua posição social privilegiada, considera as manifestações religiosas da população negra como algo residual, enaltecendo um tipo de tolerância paternalista e complacente, esses novos atores religiosos reconhecem os elementos litúrgicos do Candomblé e imprimem uma verdadeira batalha pela sua eliminação, rompendo, desta forma, com o modelo estabelecido pelo discurso do sincretismo.

2.4.1.2.1 - A entrada em cena do Movimento Contra a Intolerância Religiosa

Acostumado com os contextos intolerantes e de perseguição, o Candomblé historicamente sempre utilizou estratégias de sobrevivência e proteção de seu universo religioso, tornando-se espaço de referência para solidariedade e sobrevivência entre a população negra. Diante dos atos fundamentalistas contemporâneos, as religiões de matrizes africanas e o movimento negro não ficaram parados ou tiveram uma posição passiva, pelo contrário, da necessidade de defesa destas religiões e de seus adeptos surgiu o Movimento Contra a Intolerância Religiosa. Para tanto, é a partir da análise do contexto envolvendo uma ação judicial emblemática contra a Igreja Universal do Reino de Deus que será possível compreender a reação desse movimento contra a intolerância religiosa.

Antes de adentrarmos na análise do caso, devemos ressaltar que a Igreja Universal do

Reino de Deus (IURD) pode ser vista como um exemplo significativo do fenômeno religioso denominado neopentecostalismo. A IURD é a maior igreja desta corrente no país, com um patrimônio que inclui a concessão da rede Record, um dos três maiores canais de televisão aberta, onde, diariamente, vão ao ar programas difamatórios e preconceituosos. Ademais, tem como prática teológica a campanha contra as manifestações religiosas de matriz africana, refletida em publicações pejorativas e ataques constantes a terreiros e membros do Candomblé.

Os ataques da IURD provocaram uma reação imediata do movimento negro e das religiões de matriz africana, os quais passaram a denunciar as ações desta igreja, exigindo do poderes públicos medidas efetivas de proteção à liberdade religiosa, resultando em demandas judiciais que provocariam rupturas do consenso generalizado de que no Brasil era pacífica a tolerância e pluralidade religiosa. Procurando refletir acerca desta nova realidade do conflito religioso, devemos nos deter na análise dos aspectos sociais, políticos e jurídicos que permearam o processo judicial envolvendo a IURD e a família de Mãe Gilda.

A edição de nº 390, de 02 de Outubro de 1999, do jornal *Folha Universal*, de circulação nacional, estampou em manchete da capa “MACUMBEIROS CHARLATÕES LESAM O BOLSO E A VIDA DOS CLIENTES”, com a foto da Yalorixá Gildázia dos Santos e Santos, sem a autorização da mesma. A manchete referia-se a uma matéria que tinha como teor conteúdos discriminatórios contra a religiosidade africana. Depois da agressão no jornal, o terreiro de Candomblé da Yalorixá foi invadido por um grupo de evangélicos e, sendo ela uma senhora de idade avançada, entrou em um processo de depressão e veio a falecer meses depois. A família decidiu entrar com uma ação de dano moral diante do fato inequívoco de intolerância religiosa de que foi vítima sua saudosa mãe. Mais tarde, esta ação se tornaria um marco na luta das comunidades religiosas de matrizes africanas contra a intolerância religiosa.

O processo judicial ficou durante dois anos parado, devido à ineficácia e à burocracia do Poder Judiciário da Bahia, só sendo retomado devido à pressão de diversos setores da imprensa, movimento negro, entidades de assessoria e órgãos públicos de defesa da cultura negra e dos direitos humanos. É nesse período que se aprofundam os atos de intolerância das neopentecostais, os quais são tornados públicos pelas vítimas que, mediante uma rede de apoio, passam a denunciar e exigir a garantia do respeito e livre exercício de sua religião. Nesse instante, o conflito religioso desloca-se do ambiente restrito dos envolvidos e passa a ser debatido na esfera democrática, onde o caso em estudo torna-se o mais notório, sendo objeto de diversas manifestações e pressões junto ao judiciário.

Diante deste cenário, a ação de dano moral ganhou uma dimensão política e simbólica que extrapolou o interesse dos familiares de Mãe Gilda e, a exemplo dos outros casos de desrespeito e agressão, os quais serão alvos da pressão da comunidade negra da Bahia que, através da articulação de diversos setores do movimento negro junto com o povo de santo fundou o Movimento Contra Intolerância Religiosa (MCIR) como objetivo de lutar pelos interesses da religiosidade africana. O movimento torna-se um espaço de solidariedade e organização política dos membros das diversas nações do Candomblé contra a intolerância, afirmando a dimensão coletiva que envolve o conflito, passando, desta forma, a promover ações

políticas para a superação do racismo e da discriminação frente as comunidades religiosas.

O MCRI promoveu uma série de debates e reuniões com a presença de centenas de pessoas e autoridades para discussão e combate à intolerância religiosa. Junto com representações de outros Estados da Federação, realizou, em pleno Congresso Nacional, um ato público com a presença de milhares de pessoas e autoridades religiosas do Candomblé, contando, inclusive, com a presença do presidente Lula, o qual se comprometeu com o combate à intolerância no Brasil. Cabe ressaltar que este evento contribuiu para que o caso de intolerância sofrido por Mãe Gilda ganhasse dimensão nacional, ficando na memória dos que assistiram o ato a emocionante entrega, ao presidente, pelas mãos da filha da Yalorixá falecida, de uma conta de Ogum, simbolizando o compromisso da autoridade máxima do executivo nacional na promoção de ações concretas de combate à intolerância.

Na Bahia, o movimento radicaliza suas ações por meio de passeatas, articulação com órgãos públicos e ações judiciais na defesa do Candomblé, reivindicando não só o combate à intolerância das igrejas neopentecostais, mas também direitos não reconhecidos pelo Estado. **Contra o modelo hegemônico de exercício da cidadania, pautado pelo individualismo universalista, reinventa a arte de fazer política, agora sobre os alicerces de uma cosmovisão africana e seu caráter comunitário e de respeito à ancestralidade, afirmando a alteridade negra como requisito do reconhecimento.**

A movimentação política em torno da ação judicial movida pela família da Yalorixá contribuiu para que o caso tivesse repercussão nacional e internacional, provocando manifestações de apoio, e cobrança de uma resposta do judiciário baiano, fundamental para que fosse possível chamar a atenção em relação à necessidade de uma resposta jurídica que se tornasse um exemplo simbólico de contenção das práticas intolerantes da Igreja Universal do Reino de Deus.

2.4.1.2.2 - Quando Xangô adentra o Fórum Rui Barbosa erguendo seu machado da Justiça.

Após dois anos paralisado o processo na Justiça do Estado da Bahia, foi marcada a audiência de conciliação, porém esta audiência tomou dimensões inimagináveis. Como estratégia de mobilização e pressão política, o Movimento Contra a Intolerância Religiosa decidiu que centenas de fiéis do Candomblé iriam ao Fórum Rui Barbosa, trajados de vestes que simbolizassem a identidade religiosa-racial do povo de Santo. Houve, ainda, uma intensa mobilização da imprensa e de outros setores da sociedade como a OAB e entidades de defesa dos direitos humanos, promovendo um ambiente de clamor popular na cidade de Salvador.

No dia da audiência, que por sinal foi uma quarta-feira, dia destinado a homenagens a Xangô, Orixá da Justiça, o MCIR, consolidando sua prática de afirmação da cosmovisão africana, organizou a presença de dozes membros antigos do Candomblé, vestidos de Obas (Ministros) de Xangô,

para assistirem a audiência, trazendo para dentro do espaço formal e eurocêntrico do Poder Judiciário os símbolos e práticas próprias de uma alteridade negra. Neste dia, o Fórum Rui Barbosa foi tomado pelo povo de santo e militantes do movimento negro com o objetivo de chamar a atenção para importância daquela ação judicial, a qual poderia se tornar um caso exemplar na defesa da pluralidade, do direito de liberdade religiosa e no combate ao racismo no Brasil.

Aquele coletivo adentrando o Fórum, exaltando sua religiosidade que durante muito tempo viveu sob a clandestinidade como forma de sobrevivência às práticas racistas e violentas do Estado e da sociedade, agora radicaliza a política de reconhecimento de sua identidade religiosa-racial. Essa articulação resultou em uma das maiores condenações por dano moral do Estado da Bahia, em que o juiz, na sentença, reconhece que o dano não foi só da Mãe de Santo e seus familiares, mas também de todas as religiões de matriz africana em todo o país, servindo também de caráter educativo na defesa da liberdade religiosa, como podemos perceber nos seguinte trecho da sentença de primeiro grau:

Há que se avaliar, portanto, precisamente, o caráter educativo da medida imposta, a fim de que as suplicadas não venham, em hipótese alguma, a repetir a prática verificada, a interferir, concretamente, no bom nome e na reputação de eventuais vítimas, implementando atitudes próximas da discriminação aberta e da repressão ao livre exercício de culto, garantias estas de ordem constitucional, prescritas em cláusulas pétreas da Carta Política de 1988.

A sentença de primeiro grau estabeleceu a indenização em favor dos familiares da mãe de santo no valor total de R\$ 1.372.000,00 (um milhão trezentos e setenta e dois mil reais), como também condenou o Jornal Folha Universal a publicar, na primeira página, o inteiro teor da decisão: por fim, encaminhou os autos para o Ministério Público para apuração dos fatos e tomada das medidas penais possíveis em relação ao caso. Para além da importância do julgamento, é na análise do conteúdo da sentença que poderemos retirar elementos importantes para reflexão sobre o direito de liberdade religiosa.

Em seu fundamento, o juiz levantou dois aspectos essenciais. Primeiro, reconheceu que o ato difamatório não só atingiu a Yalorixá e sua família mas todas as religiões de matriz africana, “Observa-se, assim, com facilidade, que foram vilipendiadas não apenas a honra e a imagem da Sra. Gildásia dos Santos, como agrediu-se toda religião de origem africana”. **Diante dessa premissa, podemos perceber que a decisão está para além da idéia liberal individualista do direito de liberdade religiosa, visto que o juiz admitiu o caráter coletivo da agressão e do efeito da prestação jurisdicional.**

O outro fator relevante da sentença diz respeito ao reconhecimento, por parte do Juiz, do caráter discriminatório da matéria vinculada na Folha Universal “[...] a prática da acionada se constituiu em evidente ato discriminatório, não podendo ser considerado como liberdade ecumênica, uma vez que denigre outra instituição religiosa, sob o pretexto de informar seus fiéis e noticiar fatos do cotidiano” Contrariando a argumentação da Igreja Universal do Reino de Deus de que os ataques difamatórios

estavam garantidos pela liberdade de expressão e livre consciência, ele vai ser mais enfático “Em se acolhendo os argumentos ofertados [...], haveria de se instituir a barbárie litúrgica, ao permitir-se que, livremente, sacerdotes, em busca de aumentar o seu rebanho de fiéis, maldissessem e denegrassem outros cultos, tudo sob o singelo fundamento de estar agindo em nome da fé”.

Diante dos argumentos expostos pelo Juiz, podemos levantar alguns questionamentos acerca da liberdade religiosa no direito brasileiro, desde a insuficiência de uma perspectiva individual em uma sociedade marcada por grupos culturalmente diferentes e conflitantes, como também em relação aos limites da liberdade de expressão e manifestação de opiniões religiosas pautados pelo preconceito e racismo em relação às manifestações culturais e religiosas das comunidades negra.

A Igreja Universal do Reino de Deus recorreu da decisão e o caso foi apreciado pelo Tribunal de Justiça da Bahia. No dia da sessão de julgamento, o povo de santo também esteve presente e assistiu a manutenção quase integral da sentença de primeiro grau, apenas reduzindo a indenização para o valor de R\$ 960.000,00 (novecentos e sessenta mil reais) de acordo com o patamar adotado pelo Tribunal. Após a decisão de segunda instância, a IURD protocolou dois recursos, o ordinário e o extraordinário, sendo que apenas o primeiro passou pelo juízo de admissibilidade. A situação atual da ação consiste em que a mesma encontra-se no Superior Tribunal de Justiça a espera do julgamento.

Mas, a importância da análise do caso consiste na possibilidade de resgatar a experiência do Movimento Contra a Intolerância Religiosa no contexto da ação judicial e sua luta por uma política de reconhecimento da alteridade religiosa africana. Percebemos, na descrição do caso, a nova postura da comunidade negra na reivindicação de direitos, a qual rompe com o modelo hierárquico e consensual característico da cultura patrimonialista brasileira e radicaliza a dimensão democrática dos conflitos religiosos. Questiona ainda as promessas metafísicas de uma tolerância e liberdade religiosa abstratas e excludentes, afirmando-se enquanto sujeito coletivo de direito na construção de uma nova cultura jurídica pautada pelo respeito às diferenças e deslocada das armadilhas do dispositivo de racialidade/biopoder ativado sobre a população negra.

Mesmo sob um discurso ideológico de negação da existência de conflito religioso no Brasil, estas comunidades religiosas sofrem cotidianamente os ataques das neopentecostais, as quais redimensionam os discursos racistas produzidos no processo de formação da sociedade brasileira e enraizados no senso comum, utilizando-os como fundamento para campanha difamatória e de demonização do Candomblé. Aí reside uma das novas facetas do dispositivo de racialidade/biopoder sobre essas religiões, as quais são compreendidas como práticas anormais e inferiores à racionalidade cristã, sendo alvo do fundamentalismo agressivo típico do fascismo sócio-racial sobre a população negra.

Como podemos perceber, a matéria difamatória tinha como alvo toda a comunidade religiosa de matriz

africana. Desta forma, as violações ao livre exercício de sua religiosidade não podem ser pensadas somente a partir da perspectiva do direito individual que marca o entendimento hegemônico sobre a liberdade religiosa. Enquanto os ataques e agressões se desenvolverem em uma atmosfera de conflito envolvendo grupos religiosos em condições sócio-econômicas desiguais de afirmação de sua religiosidade, situação agravada pela realidade racista do país, os modelos liberais de tolerância e liberdade religiosa tornam-se instrumentos decorativos e ineficazes.

Na análise do caso, vimos que o Movimento Contra a Intolerância Religiosa afirma a cosmovisão africana como elemento determinante de sua ação política, resgatando símbolos e princípios marginalizados pela racionalidade colonialista, a exemplo da ancestralidade, da força comunitária e da solidariedade dentro da comunidade negra. Com isso, pauta a esfera democrática com demandas de direitos relacionadas à defesa de sua alteridade cultural, cuja titularidade não se restringe à categoria universalista do indivíduo-cidadão.

Ao inserir, no debate público, a demanda pelo reconhecimento da religiosidade negra no cenário democrático brasileiro, esses atores coletivos vão exigir políticas públicas e direitos, os quais, em sua formulação, considerem as relações de poder e interdições inscritas no dispositivo de racialidade/biopoder, que teve no racismo o vetor de exclusão e negação da religiosidade negra no país. Daí a necessidade de uma reflexão sobre o reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana que leve em conta as demandas de coletividades excluídas no processo histórico de formação do Estado-Nação, ou seja, uma análise permeada por um olhar inclusivo da alteridade como caminho para afirmação de direitos em uma sociedade.

Portanto, a trajetória das comunidades negras no Brasil permite repensar os limites dos pressupostos liberais de separação entre esfera privada e pública, os quais relegam o pluralismo e os conflitos religiosos oriundos deste para o âmbito privado das relações sociais, impedindo o debate, na esfera democrática, das reivindicações por inclusão do outro historicamente marginalizado. Desta forma, as demandas dessas comunidades por uma resposta jurídica aos casos de intolerância religiosa trazem em si o caráter coletivo do desrespeito e da discriminação, levantando a necessidade de uma reflexão crítica acerca dos limites e possibilidades do direito à liberdade religiosa no contexto social brasileiro.

CAPÍTULO 3

Meu sonho não faz silêncio *José Carlos Limeira*

Meu sonho jamais faz silêncio
E a ninguém caberá calá-lo
Trago-o como herança que me mantém desperto
Como esta cor não traduzida em versos
Pois se fariam necessários muitos e tantos versos

[...]

Meu sonho jamais faz silêncio
É a lança brilhante de Zumbi
A espada de Ogum
É o lê, o rumpi, é o rum
É a furia sem arreios
Terra farta dos anseios
Desacato, ato, sem freios

Vôo livre da águia que não cansa
Me faz erê, me faz criança

Meu sonho jamais faz silêncio
É um griot velho que me conta as lendas
De onde fisga tantas lembranças

E com ele invado chats, pages, sites
Na intimidade de corpos em dança
Perpetuando o gosto pelo correto
Meu sonho é pura herança

Rastro
Dos que plantaram, lutaram, construíram
O que não usufruo
Areia que moldada em vaso
Onde não nos cabe culpas
É lúcido ao sol dos trópicos, charqueado ao frio
É como um fio

Grita alto e bom som
Que o seio do amanhã nos pertence
Carregamos toda pressa

Meu sonho não faz silêncio
E não é apenas promessa

[...]

Meu sonho não faz silêncio
Porque feito de lida
Teimoso como esta cor
Para sempre será desperto e certo
Mais que vivo, é a própria vida.

A TOLERÂNCIA E O DIREITO DE LIBERDADE RELIGIOSA EM UMA SOCIEDADE MULTICULTURAL: POR UMA DESCONSTRUÇÃO EM PROLA DIFERENÇA

No capítulo anterior, pudemos resgatar as experiências das comunidades religiosas de matriz africana no combate ao racismo e na afirmação da alteridade cultural africana em solo brasileiro. Vimos que a emergência do movimento negro contemporâneo com sua política anti-racista diferencialista desestabilizou os discursos hegemônicos do mito da democracia racial, expondo a realidade de exclusão racial e o projeto de branqueamento ativado pelo dispositivo de racialidade/biopoder, exigindo do Estado brasileiro a necessidade de políticas públicas e de reconhecimento de direitos da população negra e suas manifestações culturais e religiosas.

Foi na esteira do novo protesto negro que as religiões de matriz africana deslocaram as estratégias de preservação da identidade religiosa-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.

A insurgência desses atores coletivos desafia a teoria jurídica a buscar novos caminhos e superar as ideologias liberais e positivistas que dominam a perspectiva hegemônica sobre a tolerância e a liberdade religiosa assentadas no senso comum teórico dos juristas. Para tanto estamos seguindo as orientações e pressupostos de investigação própria do “Direito Achado na Rua” que segundo José Geraldo de Sousa Junior consiste em:

[...] refletir sobre a atuação jurídica dos novos sujeitos coletivos, numa opção teórica e política de questionamento do monopólio estatal de produção e circulação do direito, valorizando o pluralismo jurídico. Com base na análise das experiências populares de criação do direito pretende:

1. determinar o espaço político no qual se desenvolvem as práticas sociais que enunciam direitos, a partir mesmo de sua constituição extralegal, por exemplo, direitos humanos;
2. definir a natureza jurídica do sujeito coletivo capaz de elaborar um projeto político de transformação social e elaborar a sua representação teórica como sujeito coletivo de direito.
3. enquadrar os dados derivados dessas práticas sociais criadoras e estabelecer novas categorias jurídicas para estruturar as relações solidárias de uma sociedade alternativa em que sejam superadas as condições de espoliação e de opressão do homem pelo homem.

Seguindo o presente roteiro de investigação, nos capítulos anteriores pudemos reconstituir o campo das relações políticas e de poder em que esteve e ainda estão inseridas as comunidades religiosas de matriz africana através da narrativa de sua trajetória na afirmação de seu universo simbólico religioso-racial. Também foi possível resgatar o processo de conquista e construção de direitos por parte da comunidade negra no processo de reabertura democrática e de elaboração das Constituições Nacional e Estadual da Bahia, permitindo a caracterização do papel do movimento negro e do povo de santo enquanto sujeitos coletivos instituintes de direitos.

Resta-nos, a partir da iniciativa em curso de uma sociologia das ausências e das emergências, apreender com as experiências desses sujeitos coletivos na luta contra o racismo e a falta de reconhecimento de sua religiosidade, as quais possibilitam reconstruir as categorias de tolerância e liberdade religiosa. Assim, a emergência dessas comunidades na esfera pública reivindicando o respeito a sua alteridade exige um novo olhar diante dessas duas bandeiras sagradas da modernidade ocidental e da democracia liberal. Como afirma Luis Alberto Warat, só podemos pensar uma ordem simbólica-democrática concebendo o espaço público como um campo de luta, negociação e questionamento que possibilita colocar as verdades jurídicas e os dogmas sociais em permanente questionamento, ou nas palavras do autor argentino:

A instituição do espaço público permite a constituição de uma forma social democrática na medida em que coloca a lei, o poder, o conhecimento num estado permanente de indeterminação radical. Eles estão sempre postos à prova. Este é o destino do espaço público.

No decorrer da presente pesquisa foi possível mapear os fatores de negação de direitos

dessas comunidades religiosas, bem como as estratégias desses atores coletivos na politização de suas demandas por reconhecimento na esfera pública. A insurgência do movimento negro e sua política de combate ao racismo e a exclusão racial trouxe questionamentos centrais ao conceito de identidade nacional e a concepção de neutralidade do Estado, paralelamente impôs a necessidade de des-pensar o modelo de cidadania e formulação de direitos típicos do liberalismo.

Em contraposição ao sujeito de direito individualista característico de uma identidade eurocêntrica, exige de todos nós refletirmos as alternativas de inclusão social e cultural pautadas por uma visão da sociedade brasileira em termos multiculturais, ou seja, concebendo a complexidade das relações societárias e a existência de diferentes visões de mundo. Desta forma só um olhar multicultural da realidade brasileira poderá nos oferecer pistas para o reconhecimento e a visibilidade das demandas por direitos do outro excluído pela racionalidade ocidental e colonialista no Brasil.

Portanto o desafio deste último capítulo consiste em repensar as categorias de tolerância e do direito a liberdade religiosa, tendo como referencial a realidade multicultural da sociedade brasileira. Diante desse desafio devemos nos ater as algumas indagações que se impõe a pesquisa e que devem ser minimamente enfrentadas, primeiro consiste em saber que tipo de concepção do multiculturalismo pode oferecer um projeto emancipador para estas comunidades religiosas? Como pensar a tolerância religiosa a partir da realidade das religiões de matriz africana no Brasil? Quais as possibilidades de reinvenção do direito a liberdade religiosa a partir da ação desses sujeitos coletivos aliada a uma perspectiva multicultural da constituição brasileira?

3.1 DELINEANDO AS POSSIBILIDADES DE UM MULTICULTURALISMO EMANCIPATÓRIO: AFIRMANDO A DIFERENÇA NA DIREÇÃO DO RECONHECIMENTO DA RELIGIOSIDADE DE MATRIZ AFRICANA NA SOCIEDADE BRASILEIRA.

O debate sobre o caráter multicultural da sociedade brasileira surge na arena pública a partir da redemocratização nos anos oitenta, devido principalmente as 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 sócio-econômica baseada em critérios raciais.

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 a 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 idéia de homogeneidade cultural do Estado-Nação, pautada pela crença em valores universais e individualistas próprios da racionalidade moderna e liberal.

As denúncias dos processos de negação das identidades coletivas desses sujeitos e a afirmação do caráter culturalmente heterogêneo de sociedades como o Brasil impõem as ciências humanas, inclusive o direito, uma revisão das tradicionais categorias de análise pautadas por pressupostos abstratos e eurocêntricos próprios de uma racionalidade colonialista. 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, fenômeno muito bem observado por Boaventura de Sousa Santos:

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 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 envolve o reconhecimento da diferenças e os desafios de uma vida em comum.

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 Stuart Hall:

“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 inacabados.”

Hall descreve seis modelos de multiculturalismo, mas para o objeto desta pesquisa 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 idéias 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. O viés crítico impõe a necessidade da esfera pública e democrática debater 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 José Geraldo “A rua aí, evidente, é o espaço público, o lugar do acontecimento, do protesto, da formação de novas sociabilidades e do estabelecimento de reconhecimento recíprocos na ação autônoma da cidadania (autônomos: que se dão a si mesmos o direitos)”.

Encontramos os modelos multiculturais, conservador e liberal, articulados no projeto de branqueamento da população negra e de sua religiosidade contido no mito da democracia racial que permeou o imaginário da sociedade e do Estado brasileiro. Este representou a tentativa de assimilação das identidades religiosas-raciais ao modelo eurocêntrico-cristão por meio da exaltação celebratória da diferença inscrita nos discursos da mestiçagem e do sincretismo, ao tempo que impossibilitou o debate público sobre o racismo e reconhecimento de direitos das comunidades religiosas de matriz africanas, as quais foram toleradas desde que restringindo suas práticas ao domínio privado.

Devido à hegemonia do discurso da harmonia racial e do sincretismo religioso, toda pretensão de direitos vinculados a defesa de culturas e coletivos marginalizados eram compreendidos como uma forma de divisão e ameaça a nacionalidade brasileira. Portanto as religiões de matriz africana viviam sob um duplo efeito da exclusão racial, marginalizada da esfera pública dominada pela perspectiva liberal de neutralidade e hegemonia da categoria de cidadão individualista e exposta às práticas racistas e estigmatizadoras camufladas pelo discurso ideológico da democracia racial.

O movimento negro levantou-se contra este projeto de sociedade denunciando e tornando explícito o dispositivo de racialidade/biopoder presente nas relações sociais, bem como passou a orientar suas ações a partir do universo simbólico e vivencial da cosmovisão africana, tendo na religião um espaço privilegiado de resgate de sua africanidade. Assim, pôde tornar visíveis os efeitos de poder e

opressão sobre as comunidades religiosas da diáspora africana no Brasil e a conseqüente 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 anti-racista nas bases de um multiculturalismo crítico e emancipatório caracterizado por um projeto de superação das desigualdades racial e afirmação da identidade africana.

Um multiculturalismo crítico na medida em que questiona os fatores de exclusão e os interditos do dispositivo de racialidade/biopoder sobre a religiosidade negra. De caráter emancipatório, pois vai resgatar a experiência histórica de resistência e afirmação da cosmovisão africana 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 do direito a 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 de Sousa Santos:

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 idéia 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.

Com a sistematização das pesquisas realizadas em diversos países do hemisfério sul com o objetivo de cartografar as experiências negligenciadas pela racionalidade ocidental e colonialista, Boaventura de Sousa Santos pôde sintetizar algumas teses sobre as possibilidades de projetos multiculturais emancipatórios que podem oferecer pistas para compreensão da luta por reconhecimento das religiões de matriz africana no Brasil. A primeira tese consiste na diversidade de coletivos humanos que produzem uma pluralidade de visões do mundo que não obedecem aos parâmetros eurocêtricos, com isso “Está em curso uma reavaliação das relações entre essas diferentes concepções do mundo e as suas repercussões no direito e na justiça”.

Em virtude da hegemonia da concepção branca, ocidental e cristã na formação das instituições e dos símbolos e valores da nacionalidade brasileira, o movimento negro ergue a bandeira

do afrocentrismo, ou seja, resgata a Cosmovisão Africana como roteiro simbólico e existencial de fortalecimento das identidades negras no país. Com isso questiona a homogeneidade mestiça da nacionalidade brasileira, reivindica o respeito e igual valor da influência africana e denuncia os padrões eurocêntricos que fundamentam o direito e a idéia de justiça no Brasil, lançando as bases de uma democracia multicultural, que de acordo com Larkin:

A lição da abordagem afrocentrada pode nos levar a propor uma ação e uma reflexão baseadas no policentrismo crítico. Trata-se do esforço de aprofundar a matriz de cada grupo que comparece à “mesa do multiculturalismo” mediante uma abordagem centrada, de forma a capacitar seus membros para o exercício de um intercâmbio pleno. Esse exercício implica a articulação da crítica ao etnocentrismo ocidental e à hegemonia da branquidade. A intercomunicação cultural só será possível na medida em que o equilíbrio centrado e a disponibilidade dos referenciais necessários possam dar sustentação à busca, pelos grupos excluídos, marginalizados ou considerados de baixa estatura, de identificações com um sentido de autoria

Na esteira da postura afrocentrada, as religiões de matriz africana foram consideradas territórios privilegiados de resistência e afirmação da identidade africana no Brasil, um modo de vida que garantiu a sobrevivência de símbolos civilizatórios da diáspora africana. As formas de socialização inscritas na tradição, na ancestralidade, na família e na prevalência do interesse comunitário sobre o individual – sem jamais negar a importância deste – serviram como suportes e caminhos que orientaram a solidariedade do povo negro na luta por uma justiça racial e no reconhecimento de direitos ligados à sua herança cultural e religiosa, sendo um centro de irradiação e dinâmica da Cosmovisão Africana, como bem coloca Eduardo Oliveira:

O candomblé é um exemplo vivo de que temos afirmado. Síntese de várias expressões religiosas africanas, nele reuniu-se várias cosmovisões de etnias diferenciadas e acabou por estruturar uma cosmovisão de matriz africana dos principais aspectos civilizatórios que existia na África tradicional. Esses elementos atravessaram o Atlântico e apesar de estarem em novas terras e sob novas condições, preservaram os elementos estruturantes daquelas sociedades, mantendo sua Tradição e afirmando sua identidade. (...) Não seria exagero que o candomblé, durante muito tempo, foi o principal foco de resistência cultural dos negros brasileiro. Não apenas uma resistência religiosa e cultural. Mas uma resistência também política e social. E muito mais que mera resistência, mas forma de preservação e continuidade do modo de organizar a vida e a produção de um povo, permeada por significações simbólicas e sínteses criativas.

Outro aspecto importante diz respeito à existência de diferentes processos de dominação e opressão que perpassa as relações de gênero, classe, sexualidade e no Brasil, a questão racial como um vetor determinante da opressão sobre a população negra. Estas realidades de dominação produzem diversas formas de resistência e articulação dos coletivos excluídos, os quais reagem à estratégia de assimilação de suas alteridades e invocam a necessidade de repensar a justiça e o direito para além do modelo hegemônico, dando ensejo à segunda tese para um multiculturalismo emancipatório; “Diferentes formas de opressão ou de dominação geram formas de resistência, de mobilização, de subjetividade e de identidades coletivas também distintas, que invocam noções de justiça diferentes”.

Nestes termos, pensar as possibilidades de superação da intolerância e do racismo frente às religiões de matriz africanas, pressupõe levar em consideração a cartografia das formas de poder e a resistência dessas comunidades religiosas realizada nos dois primeiros capítulos desta pesquisa. Pois, de nada adianta uma reflexão sobre as possibilidades de reconhecimento de direitos dessas

comunidades religiosas apartada dos mecanismos de atuação do racismo e da racionalidade colonialista sobre a religiosidade negra no Brasil.

Como foi demonstrada, a ativação do dispositivo de racialidade/biopoder sobre as religiões de matriz africana possibilitou a emergência do racismo institucional e do fascismo sócio-racial, ambas contribuíram para construção de uma imagem preconceituosa e estigmatizante da religiosidade negra, que fundamentou e ainda justifica a intolerância religiosa e a negação de direitos. Enfim, as formas de opressão e dominação não tinham como objeto apenas os indivíduos praticantes da religião, mas a própria religiosidade negra e as comunidades-terreiros territórios onde se vivencia o universo religioso de origem africana - um dos vetores de controle e regulação da população negra pela biopolítica do branqueamento.

A partir da experiência comum da diáspora africana no Brasil e das relações de poder inscritas no dispositivo de racialidade/biopoder, a comunidade negra pôde estabelecer mecanismos de solidariedade e articulação de uma identidade negra. Assim, as demandas por garantia ao livre exercício da sua religiosidade envolvem a necessidade de reconhecimento jurídico dessa identidade coletiva construída entre as diversas nações do candomblé que compõem a religiosidade negra no país, pois como afirma Oliveira:

(...) A identidade de um povo só pode ser reconhecida quando consideramos sua história e as singularidades desta história. Se podemos falar em uma identidade negra é porque existe um história deste povo, que comunga experiências comuns, singulares, e que enfrenta problemas semelhantes no decorrer do tempo, e que soluciona estes problemas de formas diferentes ou equivalentes, mas que, no entanto, permite uma aproximação existencial desses grupos.

Portanto, as demandas por direitos e as noções de justiça que possibilitem um efetivo reconhecimento das comunidades religiosas de matriz africana devem passar por uma reconstrução do modelo individualista e abstrato do direito moderno. Possibilitando a construção de alternativas jurídicas pautadas pela conscientização dos fatores de dominação e opressão racial, ao tempo que permitam contribuir com a superação do processo excludente que fora submetida a religiosidade negra e seus adeptos. É nessa perspectiva, que as ações do movimento negro contemporâneo são orientadas por reivindicações de uma justiça reparativa dos efeitos estruturais do racismo aliada a uma política de reconhecimento de direitos culturais relacionados à proteção e promoção da sua identidade religiosa-racial no cenário multicultural da sociedade brasileira.

Por fim, a terceira tese consiste na tensão permanente entre igualdade e diferença que de acordo com o sociólogo português permeia as políticas emancipatórias, dessa forma a construção de novos modelos de cidadanias está relacionada com a necessidade de reconhecimento da alteridade e o desafio da redistribuição igualitária.

O desafio de articular os princípios da igualdade e da diferença faz com que a demanda por reconhecimento da religiosidade negra, imbuída de uma perspectiva multicultural e emancipatória, leve em consideração duas armadilhas: os perigos da exaltação da diversidade sem uma política de enfrentamento dos fatores de exclusão racial, e os limites da igualdade formal e abstrata consagrada no

modelo de cidadania assimilacionista do estado-nação moderno. Contra essas armadilhas Boaventura propõe o seguinte imperativo; “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

Desse modo, o contexto em que estão inseridas as religiões de matriz africanas exige uma articulação entre direito à igualdade e o direito a diferença. Esta relação requer um novo olhar sobre as possibilidades de garantia do direito a liberdade religiosa no Brasil, longe do cânone abstrato e formalista do discurso jurídico moderno, o reconhecimento dessas comunidades religiosas deve considerar as condições sociais de negação e discriminação da alteridade negra. Esses fatores possibilitam construir um olhar sobre o direito que permita a afirmação dos anseios de igualdade acompanhado do reconhecimento das diferenças e uma afirmação da diferença que não produza e consolide a desigualdade, ou como afirma Flavia Piovesan:

Isso significa que a diferença não mais seria utilizada para aniquilação de direitos, mas, ao revés, para a promoção de direitos (...) Nesse cenário, por exemplo, a população afrodescendente, as mulheres, as crianças e demais grupos devem ser vistos nas especificidades e peculiaridades de sua condição social. Ao lado do direito à igualdade, surge, também, como direito fundamental, o direito à diferença. Importa o respeito à diferença e à diversidade, o que lhes asseguram tratamento especial. (...) Há, assim, o caráter bidimensional da justiça: redistribuição somada ao reconhecimento.

Em oposição a esse modelo individualista, abstrato e homogêneo de cidadania e de sujeito de direito, a questão multicultural traz à baila o debate sobre a diferença e direitos coletivos relacionados ao livre exercício da alteridade cultural. As pautas por reconhecimento da diferença e reparação da desigualdades próprias do multiculturalismo progressista desestabilizam as categorias de sujeito universal e da neutralidade cultural do estado – a qual só funciona através da presunção de homogeneidade entre os cidadãos de um estado-nação - provocando súbitos de temor por parte dos discursos autorizados, bem sinalizados por Seprimi:

“Fundada na ideologia da igualdade, a cultura política ocidental enxerga a diferença como uma ameaça, uma antinomia, arriscando a afundá-la numa crise de identidade. Deste ponto de vista, o multiculturalismo poder ser considerado como um revelador da profunda crise- de legitimidade, de eficácia, de perspectiva- que sacode o paradigma político nas sociedades ocidentais”

Portanto, esta última tese consiste na pedra basilar para uma reconstrução do direito a liberdade religiosa a partir da luta por reconhecimento das religiões de matriz africana. Perante o racismo institucional do estado e a intolerância fundamentalista das igrejas neopentecostais, descritas no segundo capítulo, devemos reconstruir a categoria jurídica da liberdade religiosa para que permita uma articulação entre as ações afirmativas de promoção dos direitos culturais da religiosidade africana e a efetivação de instrumentos coletivos de proteção jurídica, necessários para efetivação de uma igualdade que respeite a alteridade da cosmovisão africana no país. Desse modo, poderemos encontrar alternativas para reverter os efeitos dos discursos e práticas racistas contra o povo de santo presentes

nos órgãos públicos e na “guerra santa” promovida pelo neopentecostalismo no Brasil.

Entendo que são essas premissas que devem orientar a reflexão sobre as possibilidades jurídicas de superação do racismo e da intolerância religiosa sobre as religiões de matriz africana. Contra o desperdício da experiência, intentamos uma sociologia das ausências com o objetivo de alargar o campo das racionalidades e práticas existentes na sociedade brasileira, resgatando as experiências negligenciadas e ativamente produzidas como não-existente, daí a importância de extrair da trajetória de resistência e afirmação da comunidade negra no Brasil os elementos para des-pensar o modelo liberal de tolerância e liberdade religiosa.

Desse modo, só através de uma desconstrução desses cânones da racionalidade moderna e ocidental poderá emergir um olhar contra-hegemônico e instituinte de alternativas aos mecanismos de poder e interdição sobre religiosidade negra. Para tanto, devemos contextualizar as teses sobre as possibilidades de um multiculturalismo emancipatório a partir das condições sociais em que estão inseridas as comunidades religiosas de matriz africana na sociedade brasileira. Com isso, poderemos construir novas categorias jurídicas que brotam das experiências da comunidade negra e das reivindicações que emergem da rua, refletindo os anseios desses sujeitos coletivos e provocando a reconstrução multicultural da tolerância e do direito a liberdade religiosa.

3.2- DESLOCANDO OS SENTIDOS DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA: POR UM VISÃO MULTICULTURAL E EMANCIPATÓRIA COMO PRESSUPOSTO DO RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA.

O conceito de tolerância religiosa surge no alvorecer da modernidade, por volta de meados do século XVII já estavam lançadas às bases teóricas que norteariam o pensamento liberal e iluminista acerca da tolerância. Porém, os valores tolerantes constituem produtos da racionalidade ocidental e sua pretensão universal e homogeneizante, refletidos nos sentidos comuns e lingüísticos do termo tolerância como significado de permissão da sociedade civilizada frente aos povos culturalmente “atrasados”, ou seja, tolerar como sinônimo de suportar a diferença desde que esta esteja submetida às regras e a racionalidade cristã e ocidental.

Outro aspecto importante é o fato que a tolerância surge da necessidade de superação dos conflitos e perseguições religiosas na Europa, os quais representavam sérios obstáculos à liberdade de comércio e a livre circulação do capital tão cara aos objetivos burgueses em ascensão como modelo dominante da sociedade. Paralelo às intenções comerciais da burguesia, a tolerância religiosa tinha em sua gênese a pretensão de estabelecer normas de respeito mútuo que possibilitasse a consolidação e harmonia da identidade cristã em meio a diversidade de doutrinas instaurada no seio do cristianismo com o advento da Reforma Protestante, cenário bem sinalizado por Cardoso:

“O primeiro conceito de tolerância surgiu da tensão entre identidade e diversidade religiosa. Esta, contudo,

submetida àquela. A tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como única religião verdadeira. A tolerância religiosa fundamentalmente se referia-se à convivência entre cristãos papistas e cristãos reformados.”

Desse modo, uma reflexão sobre a tolerância religiosa articulada com a experiência dos povos colonizados exige de nós pesquisadores o desafio de estabelecer uma crítica reconstrutiva do conceito e da prática da tolerância. Na esteira deste projeto será possível construir alternativas para afirmação da alteridade que possam reverter o projeto de dominação contido na racionalidade ocidental e na empreitada colonialista.

Seguindo os caminhos apontados para um projeto de multiculturalismo emancipatório, devemos fazer uma breve análise da emergência e consolidação dos sentidos modernos da tolerância religiosa, sua relação com a expansão colonialista e a negação do outro, bem como os seus limites no reconhecimento das religiões de matriz africana no Brasil. Em seguida, apontaremos caminhos para uma reconstrução do conceito de tolerância que permita estabelecer o respeito do Candomblé no contexto racista da sociedade brasileira, pavimentando o caminho de uma perspectiva multicultural de reconhecimento da identidade religiosa-racial da comunidade negra.

3.2.1-A tolerância religiosa e a experiência colonialista: Do acordo entre cristãos a negação das identidades religiosas do outro colonizado.

A história de massacres e de fundamentalismo religioso tornava-se um empecilho ao novo que surgia na Europa do século XVII; a necessidade de uma maior circulação comercial, aliada à busca de uma convivência entre os cristãos. No momento em que, a Reforma Protestante com seus fundamentos de liberdade dos cristãos de ler e interpretar as sagradas escrituras, aliada a sua crítica dos princípios de resignação e renúncia em prol de uma salvação da alma pautada no conceito de trabalho e busca do lucro, veio questionar a autoridade da igreja católica como única interprete do texto bíblico e exigir a afirmação da pluralidade religiosa. Com isso, proporcionou uma cisão do mundo cristão que foi acompanhada de uma intensificação dos conflitos religiosos, motivo que impulsionou a construção dos fundamentos modernos da tolerância religiosa.

A expansão do capitalismo comercial constitui um fator de fundamental relevância para a emergência do discurso da tolerância religiosa no plano político, a necessidade de uma liberdade de comércio constituía um argumento forte para o fim das barreiras religiosas que existiam na Europa. É o podemos perceber na efervescência dos debates nas duas grandes potências comerciais da época, Holanda e Inglaterra, procurando garantir uma estabilidade social e condições para a proliferação do comércio, a embrionária classe burguesa via na garantia da liberdade religiosa um instrumento de transposição das barreiras comerciais.

Teóricos Calvinistas como John Althusius, mesmo apoiando uma Igreja Cristã Oficial defendia a liberdade para com os cristãos discordantes, sob o fundamento de que nos países onde há perseguições por motivos religiosos, a exemplo da França, encontra-se ali um contexto de desordem e sedições que poderia levar a derrocada tanto da nação como

da Igreja. Portanto a tolerância com os discordantes seria um instrumento de paz social necessária para os interesses do comércio, porém pregava uma ação forte do Estado para com as “falsas religiões” não cristãs.

Espinosa já ia mais adiante, defendendo a liberdade em matéria religiosa, já que caberia ao foro íntimo do indivíduo interpretar a religião, cabendo ao Estado não privilegiar nenhuma seita em relação às outras. Só assim seria possível manter a paz na religião, desta forma a principal função do Estado seria garantir a liberdade do indivíduo, idéia esta que permeará os conceitos liberais de tolerância religiosa.

A Holanda representava neste período o modelo de tolerância para a Europa, onde muitos intelectuais que ali viveram no exílio, entre eles John Locke e Voltaire que, influenciados pelas idéias de Althusius e Espinosa viriam a ser os principais anunciadores das bases teóricas da tolerância moderna. Mediante as construções teóricas e políticas destes dois teóricos poderemos refletir sobre os conceitos de uma tolerância de influência liberal e indagar acerca do lugar do “outro” não cristão.

A construção teórica de Locke acerca da tolerância não pode ser entendida como original, já que as bases teóricas já haviam sido lançadas por outros pensadores. Mas, o fato deste filósofo ter tido a influência decisiva na construção do pensamento liberal que pautou a revolução gloriosa e a derrubada do absolutismo na Inglaterra, contribuiu para que suas idéias constituíssem a base central para o debate da tolerância religiosa no liberalismo.

Locke defendia duas teses principais acerca da tolerância, uma dentro da própria doutrina cristã, alegando sua coerência com a tolerância e a outra tese baseada no argumento de que o Estado não pode interferir na esfera religiosa, pois sua função consiste na defesa dos direitos naturais dos indivíduos.

Desta forma, o cristianismo deve ser exercido mediante o pressuposto que a liberdade de consciência religiosa constitui direito natural do homem, questão de foro íntimo, devendo uma boa igreja cristã perceber a coerência entre o exercício da fé e a tolerância, já no início da Carta Acerca da Tolerância o filósofo inglês expõe “Desde que pergunta a minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como o sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja”.

Quanto à separação entre Estado e Igreja, Locke estabelece as bases para o liberalismo Inglês, argumenta que ambos possuem natureza e finalidades distintas, cabendo ao Estado o domínio da ordem pública, ou seja, a base do contrato fundante da comunidade, a sociedade de homens livres constituída para preservação e melhoria dos bens civis, entre eles a propriedade, o dinheiro e também a liberdade religiosa. Enfim, é função do Estado a garantia dos bens civis e dos direitos naturais do homem, estando desta forma impossibilitado de assumir posição de privilégio frente quaisquer religião.

Na tentativa de justificar as bases tolerantes do cristianismo, Locke vai delimitar o domínio da igreja, responsável pela salvação das almas e o culto público de Deus, devendo ser constituída mediante o princípio de livre associação dos indivíduos, logo nenhuma organização religiosa poderia arvorar ser mais verdadeira que a outra. Imbuído de seus valores puritanos e protestantes, sua distinção entre o governo dos homens e o governo da alma tinha como alvo principal a igreja católica, pois como o próprio filósofo afirma:

O papel da verdadeira religião consiste em algo completamente diverso. Não se institui em vista da pompa exterior nem a favor do domínio eclesiástico e nem para exercitar através da força, mas para regular a vida dos homens segunda a virtude e a piedade. Quem quer que se aliste sob a bandeira de Cristo deve, antes de tudo, combater seus próprios vícios, seu próprio orgulho e luxúria; por outro lado, sem santidade da vida, pureza de conduta, benignidade e brandura do espírito, será em vão que almejará a denominação de Cristão.”

Esta passagem demonstra como o conceito de tolerância para Locke estava vinculado aos pressupostos do cristianismo. Ao descrever os casos particulares onde a tolerância não poderá ser aplicada, ele afirma categoricamente duas situações em que a virtude da tolerância não deve ser aplicada; aos que negam a existência de Deus não devem ser tolerados, porque os mesmos não respeitam as promessas feitas, os juramentos e os contratos, que são a base racional que estabelecem os vínculos de uma sociedade humana, pois a tolerância está no campo da religiosidade e quem a nega não pode argüir em seu interesse os princípios da tolerância.

Também não devem ser toleradas as práticas religiosas contrárias aos bons costumes e aos valores fundamentais de convivência da espécie humana, fundamentais para a preservação da sociedade civil. Como bons costumes devemos entender os estabelecidos pela racionalidade ocidental e cristã, estando fora das fronteiras da tolerância as culturas e religiões do outro não inscrito na racionalidade eurocêntrica. Nestes termos podemos compreender o fundamento da não aplicação da virtude da tolerância frente às religiões dos povos colonizados, entendidos como inferiores, primitivos e sujeitos as práticas religiosas que violavam os valores e os bons costumes da religião colonizadora, ou seja, o cristianismo.

Outro teórico iluminista que influenciou a modernidade na construção do conceito de tolerância foi Voltaire, defensor do ideal ético iluminista de defesa da liberdade enquanto direito natural do homem, incluindo a liberdade religiosa, o mesmo vai eleger a Igreja Católica e seus atos de intolerância na França como alvo de suas críticas. Em seu Tratado sobre a tolerância de 1763, vai buscar na reconstituição histórica inúmeros exemplos de tolerância, com o objetivo de fundamentar a sua tese que a origem da intolerância estaria no catolicismo, devido ao fato de se considerar a única religião verdadeira, logo legítima para perseguir aqueles que desviam de sua doutrina.

Em geral, Voltaire mantém os mesmos pressupostos da tolerância já anunciados por Locke, para o mesmo o cristianismo é a essencialmente tolerante, prega a tolerância antes e melhor do que outra religião. Segundo o filósofo francês a tolerância constitui uma aquisição cultural das sociedades civilizadas, reflexos de uma ética resultante da identidade do sujeito ocidental, entendida como universal e que deve orientar a outras sociedades em estágio civilizatório inferior, sendo o cristianismo a doutrina religiosa privilegiada para conduzir e consolidar as virtudes da tolerância, ou como menciona

Derrida:

Quando trata da tolerância, o Dictionnaire philosophique de Voltaire reserva à religião cristã um duplo privilégio. Por um lado, ela é, com toda certeza, exemplarmente tolerante, ensina a tolerância melhor do que qualquer outra religião, antes de qualquer outra religião. Em suma, um pouco à maneira de Kant, isso mesmo, Voltaire parece pensar que o cristianismo é a única religião “moral”, uma vez que é a primeira a ter o dever e o poder de dar o exemplo.

Portanto, a emergência do conceito de tolerância ocorre em paralelo a afirmação da racionalidade iluminista com suas pretensões totalizadoras do ideal de unidade e identidade da cultura ocidental. É a doutrina cristã a religião que se pretende universal, referência e limite onde se consolida a virtude moderna da tolerância, demarcando um espaço cognitivo e político onde o outro só poderá ser acolhido com restrições.

Nesse sentido, concordamos com a posição de Derrida em que devemos ter reservas em relação ao discurso da tolerância já que, representa um discurso de origem religiosa, um instrumento de convivência ditado pela cultura dominante. No caso da experiência colonialista, a racionalidade eurocêntrica e cristã é a detentora do poder de ditar as regras e os requisitos de exercício da alteridade do outro colonizado, ou como Derrida afirma:

Embora eu claramente prefira demonstrações de tolerância a demonstrações de intolerância, ainda assim tenho certas reservas em relação à palavra “tolerância” e ao discurso que ela organiza. É um discurso com raízes religiosas; mais frequentemente é usado do lado dos que detém o poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente. (...) oferecemos hospitalidade somente sob a condição de que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político.

A tolerância origina-se como uma virtude moderna de convivência social, onde o “outro” que não compartilha da identidade do sujeito ocidental, masculino, branco e cristão, será acolhido na medida em que se submeta às regras políticas e valores da cultura colonizadora. Uma prática de normalização da diferença, onde o outro só poderá adentrar a ordem do discurso da tolerância mediante a assimilação aos cânones da racionalidade ocidental.

Nas relações de poder que permearam o processo colonialista, a tolerância afirma-se como uma permissividade limitada, utilizando as palavras de Derrida, uma hospitalidade condicionada e fiscalizada. Nestes termos, no contexto da empreitada colonialista na África, a diferença será acolhida com limites, ou melhor, o outro africano será tolerado na medida em que assimilar a “verdadeira religião”, o cristianismo, aí está a senha para o genocídio das religiões de matriz africana sob o manto benevolente de uma caridade cristã.

O termo tolerância e sua prática nos arranjos coloniais, brotaram do projeto universalista da razão moderna em que os indígenas e africanos constituíam um estágio inferior da escala de evolução do espírito humano e da trajetória histórica da humanidade, ou seja, o outro residual e particular que deve ser eliminado e assimilado pela ação civilizatória do europeu. Discurso que encontramos em boa parte da filosofia ocidental do período colonialista, a exemplo do pensamento hegeliano muito bem sintetizado por Miroslav:

Em suas palestras sobre a filosofia da história mundial, Hegel vai falar sobre a ausência de história, por exemplo na África. Os africanos ainda estariam no nível natural, sensual, concreto, não conhecendo o espiritual. Hegel defende até mesmo a colonização deles, porque assim conheceriam a liberdade. Hegel prossegue argumentando que, assim como escravos dos europeus, os africanos, uma vez colonizados, só iriam amadurecer. Seu discurso sobre a África não é somente um episódio, mas reflete a estrutura básica de seu pensamento, no qual o concreto, o particular têm de ser superados para afirmar a estrutura geral do espírito. Assim, a vida imediata dos africanos tem de ser mediada pelos europeus, o geral tem de vencer o particular, implicando que o particular tenha de ser colonizado pelo geral.

Portanto, a tolerância emerge como um acordo de convivência e harmonia restrita ao âmbito da identidade do

sujeito ocidental. O outro colonizado e não cristão está fora do discurso da tolerância; seja porque simboliza a expressão da anormalidade e do estágio inferior da marcha evolutiva da humanidade a ser corrigida pela ação civilizatória do mundo europeu, ou como objeto privilegiado da política genocida dos países imperiais frente às identidades culturais e religiosas dos povos colonizados.

No curso da empreitada colonialista européia na África o cristianismo, em suas manifestações católica ou evangélica, representou a frente de dominação religiosa sobre os povos africanos. Aliado a construção racista da inferioridade civilizatória das sociedades africanas e ao projeto mercantilista, a conversão forçada ao cristianismo constituiu um dos mecanismos de poder centrais do colonialismo.

Desta forma, a subjugação econômica, social e cultural da África tinha na assimilação à religião ocidental um dos requisitos do novo padrão de poder. O mesmo consistia na totalização da identidade cristã e na negação da alteridade religiosa de matriz africana enquanto particularidade a ser superada, uma política universalista bem definida por Boaventura de Sousa Santos:

No seu fundamento, o universalismo antidiferencialista implica a absolutização de uma dada diferença ou identidade, por exemplo, a identidade enquanto indivíduos autônomos e iguais. A diferença que estabelece o menor denominador comum transforma-se no critério supostamente universal da negação das diferenças. Na colonização, o privilégio absoluto concebido à identidade cristã criou o universalismo antidiferencialista da conversão geral.

Segundo Clodoaldo Cardoso, o colonizador europeu promoveu uma inversão de valores; a conquista dos outros povos tinha como objetivo civilizar e retirar as sociedades “primitivas” de um suposto estágio natural, na medida em que, para a racionalidade iluminista os colonizados eram incapazes de compreender e utilizar a linguagem da razão. Logo, sendo a tolerância uma virtude da racionalidade moderna que emancipa o sujeito ocidental do estado permanente de violência oriunda dos conflitos religiosos, a mesma não poderia ser estendida aos povos colonizados sem um processo anterior de “esclarecimento” e assimilação das culturas inferiores aos cânones eurocêntricos, pois de acordo com Clodoaldo:

A história do pensamento ocidental é a história da razão: elemento constitutivo não somente da ciência, mas também da liberdade, da cidadania e da ética pública em cada sociedade. De acordo com esse projeto, a civilização mais “esclarecida” seria considerada mais desenvolvida e, portanto, virtuosa. Essa sociedade “civilizada” teria a responsabilidade e mais do que isso -, o dever histórico de trazer para a luz da racionalidade os povos em estágios inferiores. (...)

A razão que liberta gera também a dominação. A mesma razão que levantou a bandeira da tolerância religiosa na modernidade nutre as raízes profundas de certas formas de intolerância que tanta violência e dor provocam no mundo contemporâneo. (grifo meu)

Nesse sentido, uma reflexão sobre os usos e sentidos da tolerância religiosa deve estar inserida em uma crítica do projeto de racionalidade moderna, cartografando sua relação com o racismo e a negação da alteridade africana em contextos, textos e memórias próprias do colonialismo. Daí a exigência de pensar a tolerância levando em conta o outro, ou

melhor, a alteridade africana frente à mentalidade judaico-cristã do ocidente que aliada ao processo de dominação de cunho racial, estabeleceu discursos e práticas de negação da identidade étnica-racial da população negra..

Partindo da premissa que o projeto de dominação colonialista europeu foi fundado sob dois pilares; A tentativa de universalização da identidade ocidental e cristã e a ativação do dispositivo de racialidade-biopoder, no qual o racismo funcionava fundamento do controle e genocídio das civilizações africanas. A partir deste cenário, somos desafiados a intentar um percurso pelo debate da tolerância religiosa considerando os mecanismos de exclusão e discriminação racial sobre as religiões de matriz africana, pois como afirma Foucault:

O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.

E foi no curso da expansão colonialista que a racionalidade moderna construiu os pressupostos de negação da humanidade africana, mediante os discursos de inferioridade biológica e cultural do ser negro se estabeleceu o processo de dominação econômica, cultural e religiosa das civilizações existentes no continente africano. Quanto a religiosidade, esta representava um dos alvos prediletos do poder colonial, a alteridade das religiões de matriz africana fora considerada manifestação do caráter “atrasado” e “primitivo” das nações africanas logo, estavam sujeitas a duas opções; ou assimilavam os valores ditos superiores do cristianismo ou estariam expostos ao poder de morte próprio da biopolítica colonialista.

Uma lógica instaurada pelo novo padrão de dominação que Quijano denomina de Colonialidade do poder, onde a virtude da tolerância se apresenta para as religiões de matriz africana vinculada a imposição da fé cristã. Um projeto de dominação que tinha na razão racializada o fundamento da descaracterização do ser africano e a conseqüente “licença” para a escravidão, o genocídio cultural e a construção da inferioridade e anormalidade da religiosidade negra, já que, como afirma Sueli Carneiro a razão ocidental agia sob o seguinte pressuposto:

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia. O Não-Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala. Essa visão de incompletude humana atribuída ao negro

Como extensão desta racionalidade que pretendia ser universal, os sentidos da tolerância transitaram entre a idéia de uma hierárquica racialmente estabelecida, a qual pressuponha uma relação assimétrica entre as religiosidades de origem cristã e as religiões de matriz africana. A “superioridade” da identidade religiosa européia que dita as regras e as condições da tolerância, fomentando os significados que o conceito adquiriu na modernidade; tolerância como ato de suportar por parte da religião colonizadora ou, sem descer do pedestal da superioridade, ela se apresenta como benevolência e indulgência transfigurada nos símbolos do perdão, da misericórdia do cristianismo para com as religiões africanas tidas como inferiores.

Referindo-se a experiência indígena Clodoaldo Cardoso vai dizer que o fundamento da dominação colonialista consistiu na junção de dois cânones, “a civilização superior e a religião verdadeira”. No caso da religiosidade africana, essa dominação se manifestou por meio da idéia de supremacia da cultura européia e a universalização do cristianismo através da conversão forçada dos africanos escravizados. Um nítido exemplo de como se estabeleceu a relação colonização-racismo, dando origem a relações assimétricas entre os povos que Larkin denomina de “supremacismo branco”, que nada mais é que a imposição do modelo civilizatório europeu, de acordo com a autora esta imposição é concretizada:

A partir de suas próprias referências clássicas, a antiga Grécia e o Império Romano, articula uma visão universalista da “civilização humana”, excluindo outras matrizes civilizatórias. O que marca o modelo ocidental-europeu é sua definição como parâmetro único forçosamente aplicável a toda humanidade. (...) Fazer equivaler a hegemonia ocidental a mais um etnocentrismo torna invisível o aparato bélico e policial repressivo do sistema colonialista mobilizado contra os povos dominados, que garantiu essa imposição por séculos e aí se incluem o domínio político, territorial e econômico, bem como o cultural e o psicológico, por meios de instrumentos e instituições como os sistemas de ensino e evangelização.

Enfim, como sensatamente afirma Céli Regina “[...] Alguém sempre tem o poder de definir o quê ou qual é a medida que será tolerada. Portanto, a relação de tolerância é antes de tudo uma relação de poder. (...)”, e é sob esta ótica que se conformou o discurso da tolerância frente as religiões de matriz africana. Paralelo a exaltação iluminista da tolerância como monólogo do sujeito branco, ocidental e cristão, a alteridade religiosa negra foi alçada a alvo da política genocida, seja através da repressão violenta ou por meio da assimilação sincrética, a primeira como poder de morte autorizado pelo racismo, a outra como normalização aos padrões culturais e simbólicos do catolicismo.

Aí reside o desafio de reconstrução multicultural da tolerância, propor uma reflexão que permita a abertura do conceito para o outro não-ocidental, pois como sinaliza Mirolasv “[...] a tolerância é a forma de abertura em que ainda domina um certo paternalismo. Nós aceitamos os Outros somente se eles seguirem as regras, a Identidade de nossa própria cultura.”. Mesmo ciente dos limites e significados que carrega a palavra tolerância não abandonaremos este conceito, já que, devido a seu predomínio como senha discursiva da convivência entre as religiões na sociedade moderna cabe, no limite deste trabalho, des-pensar esta categoria a procura de novos caminhos para o respeito da alteridade religiosa de matriz africana.

Nesse percurso, devemos retirar da experiência de luta da comunidade negra – que narramos nos dois primeiros capítulos – os parâmetros para uma reflexão multicultural da tolerância que inclua as religiões de matriz africana. Sem incorrer nos percalços da razão colonialista que marcou a dominação e o monólogo da identidade européia, é no aprendizado extraído da experiência dessas comunidades no combate a intolerância e ao racismo que poderemos reconstruir o conceito de tolerância religiosa, possibilitando um olhar mais inclusivo que possa garantir condições iguais de exercício da alteridade negra no país.

3.2.2. As religiões de matriz africana e a tolerância religiosa no Brasil: Desvelando o racismo e reconhecendo a história de intolerância na busca de caminhos para uma prática multicultural da tolerância.

Após esta breve passagem pela elaboração do discurso da tolerância e seus limites no contexto colonialista, resta-nos fazer uma interface com o caso brasileiro. Longe de alardeamos a retórica abstrata da receita liberal de uma ilusória convivência harmoniosa entre as religiões, elaborada no deslocamento da pluralidade e seus antagonismos ao espaço privado das relações sociais, vamos resgatar os elementos da narrativa traçada nos dois primeiros capítulos desta pesquisa. Assim, será possível concretizar o objetivo de refletir sobre as possibilidades de uma tolerância em sintonia com os pressupostos de um multiculturalismo emancipatório.

A convergência entre a empreitada colonialista e a campanha de evangelização forçada da igreja católica marcou o deslocamento das religiões de matriz africana para o Brasil, como diz Abdias do Nascimento, junto com a escravidão física consolidava-se a escravidão espiritual, simbolizada no batismo compulsório dos escravos ainda nos portos africanos. Mesmo com o fim da escravidão, a separação do estado e da igreja católica e a ampliação do direito a liberdade religiosa na Constituição de 1891, as identidades religiosas-raciais da população negra não puderam ser exercidas, já que, a herança do colonialismo e seu racismo estruturante determinou a continuidade da marginalização e da exclusão do Candomblé frente aos princípios da tolerância, a negação do outro africano já aludida e que Augusto Sérgio descreve com uma sensatez singular :

Fomos construídos à luz de um saber deslocado de nossa própria cultura e valores, onde os grupos étnicos que aqui habitavam eram tratados como bárbaros e inferiores, caracterizando aspectos do que chamamos hoje de eurocentrismo. O “sacrifício necessário” de índios, negros ou mestiços era justificado por uma construção ideológica, com fortes apelos “científicos”, a partir da noção generalizada de que esses povos eram inferiores e que havia uma boa intenção do colonizador que cumpria uma “missão divina de salvar aquelas almas desprotegidas”. Desse modo, para a imposição de um “outro ser” para aquele ser que não existia enquanto ser, só havia a alternativa da salvação através da fé e da escravização.

Vimos que no período republicano, o racismo de estado e o preconceito de cunho religioso-racial da sociedade legitimaram a teia de controle e marginalização imposta a estas comunidades religiosas, assim, mesmo após o fim do colonialismo a alteridade negra continuou a ser alvo do projeto de normalização e universalização da cultura ocidental-cristã. Agora sob uma nova correlação de forças e de poder, pois como afirma Stuart Hall “O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos. Ao contrário, o “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra.”.

Durante a narrativa da trajetória das comunidades religiosas de matriz africana no Brasil, foi possível detectar a emergência do dispositivo de racialidade/biopoder como conjunto de estratégias e mecanismos de normalização ou genocídio da religiosidade negra no país. Demonstramos como foi acionada a biopolítica sobre essas comunidades, na construção dos discursos racialistas de inferioridade da população negra ou na ânsia assimilacionista da democracia racial e seu projeto de construção de uma identidade nacional miscigenada.

Deste modo, a reconstituição dos discursos e práticas de poder próprios do dispositivo de racialidade/biopoder pôde trazer a baila os dois vetores de exclusão sócio-racial dessas comunidades, o

fascismo sócio-racial e o racismo institucional. A insistência desses fatores sobre as religiões de matriz africana são demonstrações concretas de como a propalada vocação brasileira de uma cultura tolerante e harmônica racialmente encobre a lógica herdada da herança colonialista, onde a tolerância apresenta-se como uma permissividade limitada da alteridade africana.

Mais do que uma permissividade, durante o itinerário que perpassou a colônia, o império e boa parte do período republicano, as religiões de matriz africana foram totalmente alijadas do discurso e da política da tolerância, perante elas foi acionado o dispositivo de racialidade/biopoder como fundamento do direito de morte do estado e da elite branca do país, dando ensejo a biopolítica de branqueamento que apresentamos no primeiro capítulo. A construção de uma imagem negativa do universo religioso de matriz africana embalou a campanha intolerante frente às comunidades religiosas, em vez do respeito à liberdade religiosa, o que vimos foi a perseguição policial e a depreciação de seus símbolos classificados como costumes primitivos contrários a moral pública e aos bons costumes, ou melhor, a moralidade cristã e aos costumes ocidentais.

Cessado o período de intolerância sistemática, quando não mais era possível justificar a repressão desenfreada sobre as religiões de matriz africana, entrou em cena o mito da democracia racial e seu modelo de convivência pautado por uma tolerância assimilacionista. Sinalizamos como esse padrão das relações sócio-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 propiciava a ativação da biopolítica de branqueamento da 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 a alteridade religiosa da comunidade negra.

Por estas razões, a tolerância religiosa e sua relação com o outro africano e não-cristão no Brasil funcionou nos termos que Leopoldo Zéa 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 agüentar a diversidade por necessidade, mesmo que no fundo não quisesse aceitar.

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, no caso brasileiro a racionalidade ocidental e cristã. Por essa razão, o discurso de tolerância religiosa consolidado frente às religiões de matriz africana, em momento algum possibilitou uma abertura para afirmação da sua diferença, logo, o livre exercício da cosmovisão africana sempre esteve sujeitas aos limites e efeitos excludentes próprios das relações de poder contida no dispositivo de racialidade/biopoder descrito nos capítulos anteriores.

Como demonstramos no segundo capítulo, 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, o discurso liberal de tolerância religiosa serve como um véu ideológico sobre os reais fatores que impedem um verdadeiro reconhecimento das religiões de matriz africana, já que, uma política de inclusão do outro diverso do modelo universal imposto pela racionalidade moderna, exige uma abertura para as outras identidades que necessariamente deve questionar e subverter as atuais relações de poder hegemônicas na sociedade brasileira, pois como afirma Céli Regina:

[...] 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 de matriz africana conduzem sua luta por reconhecimento, luta esta baseada em uma demanda por inclusão que tem no combate ao racismo e no respeito às identidades religiosas-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, como podemos observar, requer algo mais que a hospitalidade condicionada da tolerância ou a aceitação benevolente dos que detem o poder, é necessário uma transformação da estrutura hierárquica das relações raciais no país e uma política de reparação dos efeitos da exclusão imposta ao Candomblé. O recado de Marcuse em sua crítica a tolerância liberal representa um alerta providencial para evitar que venhamos a cair em uma passividade diante das injustiças e opressões existentes, de nada adianta uma tolerância pautada pela indiferença ou apatia. Sem uma mudança da realidade marcada pela desigualdade sócio-racial a tolerância representará sempre uma virtude deturpada, ou como afirma Luiz Paulo Rouanet:

Ser tolerante, em nossa sociedade, pode significar ser passivo diante da injustiça social, dos desmandos de padrões e governantes, pode significar conformismo. Pode ser a tolerância da “cordialidade”, em que se

aceita a situação de dominação. O tipo de tolerância que Marcuse pede exige também um outro tipo de sociedade, uma sociedade mais justa.

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, já que, como Walzer bem coloca, não existe um único modelo ou regime de tolerância. 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..

Porém, mesmo avançando sobre a compreensão do conceito de tolerância ainda paira sobre esta declaração a permanente suspeita: será que a compreensão historicamente construída acerca do termo tolerância é o caminho para garantia da diversidade e da democracia pluralista nas sociedades contemporâneas? Tendo em vista a sua omissão em relação a demanda por uma rearticulação das relações de poder que permeiam a convivência de culturas diferentes, e no caso da presente pesquisa, de religiões diversas e socialmente desiguais devido ao processo de formação da sociedade brasileira, devemos estar sempre atentos para não cair nas armadilhas lingüísticas e retóricas do discurso estabilizador dos que detem o poder.

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 a 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 no sentido expressado por Leopoldo Zéa

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

Para tanto, devemos articular as teses de um multiculturalismo crítico e emancipatório na reconstrução da tolerância religiosa, levando em consideração a experiência das religiões de matriz africana na busca pelo respeito a sua alteridade. É mediante a crítica multicultural da ânsia universalista da racionalidade moderna, que poderemos oferecer a cena democrática as contribuições da cosmovisão africana e suas identidades religiosas-raciais. Com isso, encontraremos pistas para uma compreensão da tolerância religiosa que permita a emergência do outro marginalizado e supere as desigualdades

sócio-raciais e obstáculos ao pleno reconhecimento da religiosidade negra no Brasil.

Contra o modelo de tolerância hegemônico, 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 da tolerância religiosa no Brasil, ao ampliar as formas de ver o mundo podemos retirar da experiência das comunidades religiosas de matriz africana 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.

O candomblé constituiu-se como uma reorganização da religiosidade de matriz africana na diáspora no Brasil, devido as condições adversas foram obrigados a cultuar os deuses africanos (Orixás, Inquices e Voduns) em uma comunidade-terreiro, um território reinterpretativo da dinâmica civilizatória africana. Desde o início de sua trajetória em terras brasileiras essas comunidades estabeleceram a lógica vivencial da negociação, do respeito e acolhimento do outro, é o que percebemos na relação de troca e hospitalidade entre as nações Ketu, Angola e Jeje, cada uma respeitando sua peculiaridades, mas estabelecendo uma solidariedade orgânica entre as diversas nações da religiosidade negra no Brasil.

A lição de abertura e acolhimento a diferença de outras religiões não ficou restrita as manifestações de origem africana, como exemplo temos o próprio respeito aos símbolos religiosos católicos e o Candomblé de Caboclos, expressão visível do caráter inclusivo da alteridade da cosmovisão africana no Brasil, o Candomblé reconhece os verdadeiros donos da terra, ou seja, os povos indígenas, e como uma homenagem e reverência ao outro indígena companheiro do processo de resistência ao colonizador europeu, elabora e destina momentos ao culto dos caboclos no espaço territorial de culto dos deuses trazidos da África.

Expressões e atos que oferecem a 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.

De outra parte, o desafio de um multiculturalismo emancipatório impõe a pensarmos a tolerância religiosa inserida no contexto social marcado por formas de dominação e atuação de mecanismos de poder que geram resistências e identidades coletivas também diversas. Vimos como se estabeleceu o dispositivo de racialidade/biopoder sobre a população negra e suas religiões, como também a resistência e a articulação coletiva da comunidade negra no combate ao racismo e na luta por reconhecimento de suas identidades religiosas-raciais.

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 esfera 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 necessário a compreensão de que uma democracia pluralista deve resolver os conflitos e os traumas historicamente construídos no debate público, onde o respeito as diferenças possa ser 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 promoção dos direitos culturais das religiões de matriz africana. Em oposição ao discurso ideológico de uma identidade nacional singular marcada pela homogeneidade da sociedade brasileira em uma meta-raça mestiça, é vital afirmar a diferença das identidades religiosas-raciais da comunidade negra como política estratégica para alcançar garantias sociais, políticas e normativas que tenham como sentido a defesa e promoção da alteridade negra 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 raça é fator determinante para que possamos pensar políticas públicas de reparação das desigualdades raciais e de reconhecimento de direitos negados, como bem adverte Boaventura de Sousa Santos:

Assentes neste sistema de poder, os ideais republicanos da igualdade constituem uma hipocrisia sistêmica. Só quem pertence à raça dominante tem o direito (e a arrogância) de dizer que a raça não existe e que a identidade étnica é uma invenção. Uma democracia hipócrita não cega sequer a ter o mérito de hipocrisia democratizada. O máximo de consciência possível desta democracia hipócrita é diluir a discriminação racial na discriminação social. Admite que os negros e indígenas são discriminados porque são pobres para não admitir que eles são pobres porque são negros e indígenas. É pois, uma democracia de baixa intensidade. A sua crise final começa no momento em que as vítimas da discriminação se organizam para lutar contra a ideologia que os declara ausentes e as práticas que os oprimem enquanto presenças desvalorizadas. São lutas por uma democracia de alta intensidade e por um republicanismo robusto. Distingue-se dos seus antecessores por duas razões. Em primeiro lugar, assentam na luta simultânea pela igualdade e pelo reconhecimento da diferença. Reivindicam o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. Em segundo lugar, apostam em soluções institucionais dentro e fora do Estado para que o reconhecimento dos dois princípios seja efetivo.

Portanto uma prática da tolerância religiosa inspirada em um multiculturalismo emancipatório deve partir de dois pressupostos, uma política de reconhecimento da alteridade religiosa de matriz africana, ou seja, a superação do preconceito e discriminação racial que fomentaram discursos e práticas depreciativas dos símbolos, adeptos e cosmovisão das religiões negras, fatores de negação e marginalização das identidades religiosas diferenciadas da comunidade negra. E por fim, uma política reparativa que possibilite fornecer condições de igualdade em relação às religiões hegemônicas, já que a

desigualdades de direitos e os limites a liberdade de exercício de sua religiosidade compõem o cenário em que se desenvolve o racismo institucional e o fascismo sócio-racial. Então, só uma política de combate a estes obstáculos permitirá uma prática renovada da tolerância, baseada na afirmação da diferença e no enfrentamento da estigmatização descaracterizadora e da exclusão racial a que foram submetidas as identidades religiosas-raciais da população negra.

3.3 ENTRANDO EM CENA, REESCREVENDO O ROTEIRO E INSTITUINDO DIREITOS: AS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA ENQUANTO SUJEITOS COLETIVOS DE DIREITO E O DESAFIO DE UMA NARRATIVA MULTICULTURAL DO DIREITO A LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL.

Desembarcamos no porto final desta narrativa, após descrevemos os espaços sociais onde se desenvolveram as tensões entre os mecanismos de poder estabelecido pelo dispositivo de racialidade/biopoder e as práticas sociais instituintes de direitos das religiões de matriz africana. Trajeto navegado pelos mares de uma sociologia jurídica, caminho escolhido por considerarmos ser o melhor roteiro para reconstrução do processo excludente, bem como trazer ao palco democrático a experiência, os saberes e as formas de resistência e promoção da identidade coletiva da comunidade negra no país.

São propósitos de uma pesquisa em direito que permita compreender o contexto social, sua dinâmica e formas de atuação de sujeitos coletivos até então produzidos como nãoexistentes pela racionalidade colonizadora. Concordando com José Geraldo de Sousa Junior, vemos na sociologia jurídica uma possibilidade estratégica para a abertura conceitual à emergência de novos direitos. Esta postura, provoca uma tomada de posição frente ao produção do conhecimento jurídico sintetizada nestes termos; em vez de cairmos na lógica hegemônica, a qual, segundo Lyra Filho consistiu em “tomar as normas como Direito e, depois, definir o Direito pelas normas, limitando estas às normas do Estado e da classe e grupos que o dominam”. Assumimos o desafio de retirar da experiência do povo de santo descrita nos dois primeiros capítulos, os elementos para repensar do direito a liberdade religiosa.

O que almejamos não é uma sociologia positivista e estática, mas sim uma perspectiva crítica da sociologia jurídica que compreenda o caráter antagônico que marca as relações sociais e como as novas identidades coletivas, a exemplo da identidade negra, radicaliza a esfera pública democrática instituindo novos direitos. Entendemos ser possível tal iniciativa, desde que possamos articular o direito e a luta do movimento negro e das comunidades religiosas de matriz africana, objetivo que encontramos em uma reflexão pautada pelo “direito achado na rua”.

Segundo José Geraldo, é uma expressão criada por Roberto Lyra Filho e consolidada em um roteiro crítico da sociologia jurídica frente ao direito, para tanto, procura deslocar o eixo cognitivo, retirar a centralidade do olhar do direito do fenômeno normativo e afirmar o lugar da produção de novos direitos; “A Rua”, como metáfora do espaço público, onde novas sociabilidades emergem das experiências compartilhadas pelos novos sujeitos coletivos. Desta forma, podemos des-

pensar o modelo liberal de liberdade religiosa, percorrendo um caminho reflexivo que ofereça possibilidades de reconhecer as identidades religiosas-raciais da comunidade negra como vetores de afirmação de direitos e garantia de exercício a alteridade religiosa de matriz africana.

O direito achado na rua alimenta-se da crítica de Lyra as ideologias que permeiam o discurso jurídico moderno, tanto ao jusnaturalismo quanto ao positivismo jurídico. Contra uma idéia abstrata e metafísica de justiça e uma idéia dogmática e reificada do direito positivo, ele vai propor uma concepção do direito inserida nos processos sociais, pois, para o autor o “direito não é ele vem a ser”. Seguindo este raciocínio, vai dizer que a história “[...] é um processo de libertação constante (...)” e o direito é um “modelo avançado da legítima organização social da liberdade”, logo, faz parte do processo histórico e deve ser entendido como uma narrativa onde se dá a luta dos excluídos pela justiça social, ou como o próprio Lyra afirma:

Dentro do processo histórico, o aspecto jurídico representa a articulação dos princípios básicos da Justiça Social atualizada, segundo padrões de reorganização da liberdade que se desenvolvem nas lutas sociais do homem. (...)Direito é processo, dentro do processo histórico: não é uma coisa feita, perfeita e acabada; é aquele vir-a-ser que se enriquece nos movimentos de libertação das classes e grupos ascendentes e que definha nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias contradição brotarão as novas conquistas

Nestes termos, o Direito achado na Rua apresenta-se como uma possibilidade investigativa do direito, onde as experiências populares emancipatórias constituem matéria-prima para uma visão contra-hegemônica. Deixa de enxergar o fenômeno jurídico como legalidades produzidas exclusivamente pelo Estado com seu caráter de regulação e controle social, orientando suas ações para o que Boaventura de Sousa Santos denominou de “uma política de direito e direitos forte”, a qual ultrapassa os próprios limites do direito posto, lutando por novos direitos cada vez mais inclusivos.

Ao se debruçar sobre as experiências produzidas na “Rua”, no espaço onde a vida se manifesta, as paixões florescem e os conflitos se estabelecem, a diversidade é o ritmo que embala os movimentos sociais em suas práticas instituintes de direito. Essa é uma ruptura profunda com o modelo liberal de democracia e direito, diferente da separação entre público e privado, da idéia de neutralidade procedimental da esfera pública e da separação entre política e direito, uma sociologia jurídica crítica vai procurar restabelecer a relação do direito com a política, admitindo que é do caráter conflitivo próprio das sociedades pluralistas que advém a produção de novos direitos.

Com isso, retornamos a lição de Lyra para dizer que o direito é processo, sempre inacabado, no qual as forças sociais em suas relações agonísticas vão desestabilizando e transformando o imaginário e as práticas jurídicas. É o que demonstramos ao reconstruir a trajetória das religiões de matriz africana, primeiro demarcamos os espaços políticos onde se deram os processos de marginalização da religiosidade negra através dos discursos e práticas de uma biopolítica de branqueamento. Em seguida vimos como a resistência dessas comunidades se transformou em ação política coletiva, que junto com o movimento negro promoveram práticas sociais de combate ao racismo

e construção de direitos relacionados a defesa e promoção das identidades culturais e religiosas do povo negro.

Agora resta-nos, a partir dos elementos retirados das experiências sociais da comunidade negra enquanto sujeito coletivo de direitos, intentar o terceiro e último passo do desta caminhada; reconstruir a categoria jurídica da liberdade religiosa, dessa vez, sob os desafios de um multiculturalismo emancipatório. Para tanto, devemos deslocar o conteúdo abstrato e individualista do entendimento liberal do direito a liberdade religiosa, abrindo espaços a uma reconstrução multicultural pautada por uma política da diferença que permita o reconhecimento jurídico da alteridade negra e a superação dos mecanismos de exclusão simbólica e material das religiões de matriz africana.

Um olhar do direito a partir da afirmação do outro excluído do discurso jurídico da modernidade, fazendo com que tenhamos o direito de alimentar esperanças de uma democracia e justiça comprometidas com inclusão efetiva dessas religiões, pois segundo Roberto Ramos Aguiar:

Caminham as sociedades para a procura de uma alteridade horizontal, onde a equidade preside a diferença e onde o rosto do outro ilumina o movimento de construção do direito. As novas experiências sociais são complexas, não lineares e superadoras dos padrões patriarcais que entendem o relacionamento humano como derrota ou vitória, como ganho ou perda, como sobrevivência ou destruição. (...) Isso nada mais é que a procura de uma nova dimensão do justo, que não é concebido por ninguém, nem garantido por poderes, religiões ou metafísicas, mas um processo marcado pelo primado do impermanente, que tem seu exercício orientado pela horizontalidade da democracia e pela acumulação de direitos que garantem a alteridade simétrica dos sujeitos. Podemos afirmar que o direito, para operar, tem de ser abertura para o outro, uma abertura ética e operativa horizontal e de precedência do outro sobre o eu.

Porém, temos que levar em consideração que as religiões de matriz africana ainda estão sujeitas aos efeitos do que denominamos dispositivo de racialidade/biopoder. Como foi apresentado no segundo capítulo, principalmente na passagem dos dois casos relatados (Museu Estácio de Lima e Igreja Universal do Reino de Deus), permanece as manifestações de um fascismo sócio-racial, cujo exemplo mais gritante é a “guerra santa” promovida pelas igrejas neopentecostais, e também do racismo institucional, onde o estado age como elemento determinante da desigualdade racial e violação de direitos.

Cientes dessas condições e da necessidade de uma reconstrução do direito a liberdade religiosa que não caia nas nuvens metafísicas e abstratas do liberalismo, somos impelidos a desconstruir algumas “verdades” assentadas na concepção liberal sobre o direito de liberdade de crença no imaginário democrático brasileiro. Mais precisamente dois pressupostos do liberalismo; a separação da esfera pública da privada, deslocando os antagonismos inerentes a pluralidade de visões para a esfera privada e separando a política do social; e os limites da concepção individualista do direito a liberdade religiosa para o efetivo reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana.

3.3.1-Rompendo com o paradigma da Casa-Grande: A rua como palco de afirmação da alteridade religiosa do Candomblé.

De acordo com Joanildo Burity, o liberalismo fundou uma dualidade entre a experiência religiosa e a política, consagrado na separação entre espaço público e privado, para onde o debate sobre

religião fora deslocado. Burity demonstra que esse entendimento passava por três orientações normativas; o deslocamento da questão religiosa para esfera privada, que impulsiona mais duas assertivas da democracia liberal e moderna, a neutralidade do estado nas disputas por concepções de verdade em assuntos religiosos, ou perante as reivindicações de proteção a algumas religiões. Por fim, a separação entre estado e igreja, instaurando a autonomia dos dois domínios, conquista moderna que desencadeou na garantia de direitos como a liberdade de crença e consolidação do princípio do estado laico.

Entretanto, no auge de sua influência sobre as democracias moderna o receituário liberal assistiu sua própria derrocada, contrariando seus preceitos, a dimensão religiosa não se restringiu ao habitat doméstico das relações privadas, insurgindo na esfera pública. O que temos no Brasil é um reflexo desse fenômeno social, não podemos fingir não enxergar que os conflitos oriundos da diversidade religiosa brasileira estão presentes e ativos na esfera pública democrática, contexto bem sinalizado por Burity :

Se o vínculo entre religião e política é um dado histórico, pode-se acrescentar que a questão colocada hoje é se o padrão vigente no ocidente, marcado pelas três linhas normativas mencionadas anteriormente-religião privada, neutralidade do estado e superação igreja/estado-, consegue dar conta do deslocamento e da ressignificação da fronteira religiosa(...).

Organizações religiosas assumem comandos de rede de televisão e rádio, elegem seus representantes e estabelecem termos de colaboração com o estado para execução de políticas públicas educacionais e assistenciais. Na rua, o espaço privilegiado dos antagonismos sociais, cotidianamente testemunhamos as campanhas de evangelização, manifestações contra o aborto, disputa do mercado religioso e principalmente, atos discriminatórios por motivos religiosos. Esse deslocamento da pluralidade religiosa para o debate público vem romper com a dicotomia liberal, principalmente no Brasil, levando estudiosos como José Jorge de Carvalho a afirmar que “o que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo”.

Nesse sentido, os atos de intolerância que marcam o conflito religioso com as igrejas neopentecostais e a depreciação discriminatória das religiões de matriz africana, são antagonismos sociais que não podem ser resolvidos apenas no âmbito privado. As demandas dessas comunidades religiosas por respeito a sua alteridade e combate e intolerância religiosa-racial, pressupõem uma ruptura do modelo político consolidado a luz do liberalismo, com seu projeto de esvaziamento da política ao restringir as divergências e pluralidades para o ambiente normativo da esfera privada.

Desta forma, uma perspectiva inclusiva da liberdade de crença deve se ater a uma análise das controvérsias religiosas inseridas nas relações políticas que permeiam o espaço público religioso no país. Daí o desafio de criar as condições teóricas de uma concepção multicultural do direito a liberdade religiosa, ou seja, uma compreensão, da democracia e do direito, aberta a insurgência das demandas por reconhecimento e proteção da religiosidade negra como objetos de uma discussão pública. Ou como propala Mouffe, um projeto de democracia que, diferente do liberalismo, traga para a esfera pública os mecanismos de poder e exclusão, dando visibilidades aos mesmos pra

que seja possível sua contestação e superação.

Resgatando a narrativa traçada nos dois primeiros capítulos, verificamos que em relação as religiões de matriz africana, ainda existe um déficit entre o discurso jurídico liberal dos direitos fundamentais e a realidade racista de exclusão simbólica e social da alteridade religiosa dessas comunidades. Os discursos e as práticas de poder que agem sobre o Candomblé, construíram uma imagem deturpada e preconceituosa de seu universo religioso e naturalizaram a desigualdade desta religião frente as demais, esses fatores alimentam a sede intolerante das igrejas neopentecostais e a insistência dos órgãos públicos em negar direitos constitucionalmente garantidos.

Diante desta realidade, o povo de santo junto com o movimento negro sai do espaço privado e domesticado pelo imaginário da Casa-Grande contemporânea e adentram a rua, expondo no espaço público suas identidades religiosas-raciais diferenciadas. Por outro lado, demandam uma reconstrução democrática da cultura jurídica e política, tendo como norte os anseios de um multiculturalismo emancipatório que permita repensar o direito como instrumento de inclusão das religiões de matriz africana, pois como diz Larkin “ (...). No fundo do jogo multiculturalista está a questão de como, num contexto assimétrico de poder, fundamentar a participação em pé de igualdade de matrizes culturais distorcidas ou apagadas pelo processo de dominação.(...)”

Na busca de caminhos para concretização de direitos e políticas públicas eficazes de promoção do universo cultural e religioso de matriz africana, vemos no projeto de um multiculturalismo emancipatório a possibilidade teórica e prática de uma política da diferença. Ao trazer para o debate público a necessidade de reconhecimento de identidades coletivas marginalizadas pela racionalidade eurocêntrica, permite a democracia brasileira se defrontar com a realidade racista e seus efeitos excludentes, possibilitando uma abertura do direito às reivindicações da comunidade negra. Ao dispor sobre as premissas de um multiculturalismo, Hall nos fornece um caminho proveitoso para pensarmos o reconhecimento do Candomblé, segundo ele mesmo afirma;

Este teria que ser não em uma noção abstrata de nação e comunidade, mas na análise do que a “comunidade” realmente significa e como as diferentes comunidades que hoje compõem a nação interagem concretamente. Ao tratar das origens da desvantagem, ele teria que levar em conta o que chamamos de “dois registros do racismo” a interdependência do racismo biológico e da diferença cultural. O compromisso de expor e confrontar o racismo em quaisquer de suas formas teria que se tornar um objetivo positivo e uma obrigação estatutária do governo, do qual sua própria reivindicação de legitimidade representativa dependeria. Teria que tratar da dupla demanda política, que advém da interação entre desigualdades e injustiças gritantes provenientes da falta de igualdade concreta, e a exclusão e interiorização decorrentes da falta de reconhecimento e insensibilidade à diferença.

Neste caso, não podemos mais sustentar o discurso da neutralidade do estado diante das demandas envolvendo as religiões de matriz africana, pois é fundamental sua participação como mais um agente no enfrentamento das condições sociais de marginalização e falta de reconhecimento jurídico. No entanto, é prudente deixar explícito que uma postura mais ativa do estado na promoção e garantia de direitos culturais e

políticas reparativas, não significa em momento algum a violação do caráter laico do estado, princípio de vital importância para uma democracia pluralista.

A pleiteada intervenção do estado não representa a adoção de um viés religioso, pelo contrário, visa exclusivamente uma política reparativa de promoção das culturas discriminadas, contribuindo para efetivação do pluralismo cultural. É o que podemos perceber em uma das ações aprovadas durante o processo de preparação e realização da Conferência da Igualdade Racial, sistematizada por Marcelo Paixão:

433. O Estado brasileiro reconhece sua dívida histórica com os líderes e seguidores das religiões de matriz africana, pelos séculos de perseguição perpetrados contra essas formas de manifestação religiosa, seus territórios e objetos sagrados e aos seus adeptos. Nesse sentido, o Estado brasileiro se empenhará para superar todas as formas de estereótipos que ainda perseguem essas religiões, bem como para conferir às mesmas os direitos dados às demais religiões.

Portanto, uma concepção multicultural do direito a liberdade tem como premissa, o deslocamento dos conflitos oriundos da pluralidade religiosa para a esfera pública, ou melhor, é este o espaço democrático que devem ser discutidas as políticas de combate a intolerância e proteção do universo religioso das religiões de matriz África. A rua como espaço de convergência das identidades coletivas excluídas, que emergem da experiência da comunidade negra e afirmam sua alteridade através de práticas sociais e políticas instituintes de novos direitos.

Para tanto, é necessário o rompimento com o paradigma da Casa-Grande, marcado pela manutenção das assimetrias raciais e formas de poder através a retórica da democracia racial. Esta transferia os conflitos e os fatores raciais de exclusão social para o espaço doméstico das relações privadas, marcado pelo típico racismo brasileiro. Um discurso de flexibilidade das relações sociais como artifício ideológico refletido nas idéias de neutralidade e harmonia racial da esfera pública democrática, mecanismo de poder eficaz na garantia das barreiras raciais frente os anseios de liberdade e reconhecimento da alteridade das religiões de matriz africana.

3.3.2-Para além do direito individual a liberdade religiosa: Em direção a um reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana a luz de uma concepção multicultural do direito brasileiro.

O outro pressuposto do liberalismo que deve ser repensado é a insistente monopolização do discurso jurídico, pela visão exclusivamente individual dos direitos fundamentais. A cristalização do direito reduzido a uma lista de garantias ao indivíduo perpetua uma concepção hegemônica de sujeito de direito, que pretende eliminar da reflexão jurídica os saberes e práticas instituintes de grupos e identidades coletivas diferenciadas do padrão eurocêntrico do individualismo jurídico.

Os direitos individuais garantidos pela democracia liberal são conquistas importantes para

garantia da pluralidade, porém, foram alçados a posição de única possibilidade normativa de reconhecimento de direitos. O discurso abstrato da liberdade e igualdade formal tinha na identidade política do indivíduo-cidadão, a única referência de titularidade do direito, um tipo de individualismo jurídico que permeou a organização dos estados nacionais, ou como afirma Marés “(...)De fato, a construção do estado contemporâneo e de seu Direito foi marcada pelo individualismo jurídico ou pela transformação de um todo titular em um indivíduo. (...)”.

Quando direcionamos a reflexão do direito para o contexto histórico-social da formação de sociedades pós-coloniais como a brasileira, o liberalismo jurídico se apresenta como um obstáculo a realização de direitos que venham refletir as demandas dos grupos historicamente excluídos. Ao reificar o Direito a um conjunto de garantias individuais, a teoria jurídica moderna fecha as portas para as demandas por reconhecimento de identidades coletivas marginalizadas, negando o caráter processual e aberto do Direito, este entendido como produto das lutas sociais, ou como Roberto Lyra Filho define:

A contradição entre a injustiça real das normas que apenas se dizem justas e a injustiça que nelas se encontra pertence ao processo, à dialética da realização do Direito, que é uma luta constante entre progressistas e reacionários, entre grupos e classes espoliados e oprimidos e grupos e classes espoliadores e opressores. Essa luta faz parte do Direito, porque direito não é uma coisa fixa, parada, definitiva e eterna, mas um processo de libertação permanente.

Como vimos, o projeto político de um multiculturalismo emancipatório tem como base a crítica ao modelo universalista da Democracia e do Direito, trazendo para o debate público a necessidade de direitos relacionado ao respeito à diferença e medidas de promoção das identidades culturais encobertas pela razão colonialista. Com isso, nos deparamos com o desafio de refletir sobre a possibilidade de uma noção do direito relacionada a alteridade do outro e as condições de superação das assimetrias sociais a que estão inseridos grupos historicamente marginalizados.

No caso das religiões de matriz africana no Brasil, o que observamos foi que as formas de exclusão e os mecanismos de poder inscritos no dispositivo de racialidade/biopoder não foram ativados somente frente ao indivíduo negro, tinha na coletividade que compunha as comunidades religiosas o seu objeto de atuação. Desta forma, a negação do pleno exercício das identidades religiosas-raciais da comunidade negra refletiu-se em obstáculos e negação de direitos, não necessariamente vinculados a seus adeptos individualmente, mas a própria religião como um todo.

Na narrativa traçada ao longo da dissertação, percebemos que a garantia da liberdade religiosa conviveu com um sistema excludente da religiosidade negra, seja na perseguição policial, na descaracterização de seus símbolos e na recusa de direitos constitucionalmente garantidos, a exemplo da imunidade tributária dos templos religiosos e do livre funcionamento dos terreiros, os quais durante anos tiveram que pedir autorização policial para o funcionamento. Atualmente o Candomblé vem ameaçada sua liberdade religiosa por meio dos novos arranjos da discriminação racial, seja através das ações intolerantes das igrejas neopentecostais com seu aparato midiático, ou na insistência dos órgãos públicos em não reconhecer direitos garantidos.

Diante deste contexto, torna-se urgente uma reconstrução multicultural do direito a 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 em sua reflexão sobre os direitos dos povos indígenas:

Estes novos direito têm como principal características 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 parece ainda mais confusa para o pensamento individualista, é um direito onde todos são sujeitos. Se 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 a 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, não entendemos como antíteses a liberdade do indivíduo de escolher sua opção religiosa e a garantia de direitos culturais que tem como titular uma coletividade religiosa. Logo, o que estamos realizando é uma reflexão sobre a possibilidade de uma concepção integral do direito a liberdade religiosa articulada com os direitos culturais e com o combate ao racismo no Brasil.

De acordo com Hédio Silva, na análise da Constituição de 1988, a liberdade de crença afirma-se como uma das liberdades públicas, da qual deriva a liberdade de liturgia, de culto e de organização religiosa. Segundo o autor, podemos retirar algumas premissas que orientam o entendimento do artigo 5º, inciso VI da Constituição:

O primeiro diz respeito a liberdade de não crer, de ser indiferente, agnóstico, ateu, donde decorre o direito de não-adesão a qualquer confissão religiosa;
O segundo relaciona-se com o direito de escolher e aderir, segundo livre arbítrio, a uma crença, engajando-se e associando-se ou não a uma confissão ou associação religiosa, assegurada a confissão teísta, monoteísta, politeísta, panteísta, henoteísta, ou de qualquer outra natureza, sem quaisquer ingerências estatais;
O terceiro atina às medidas de proteção da liberdade de crença, de culto, de liturgia e de organização religiosa(...).

O que podemos notar, é que esta garantia constitucional está presente desde a Constituição de 1891, representando o instrumento normativo de consolidação do princípio liberal da liberdade religiosa. No entanto, o núcleo central deste comando constitucional restringe-se ao direito do cidadão individual de livre escolha de sua religiosidade, uma interpretação isolada deste artigo não permite um entendimento acerca da possibilidade constitucional dos direitos culturais referentes a religiosidade negra.

Para tanto, devemos tecer uma perspectiva integral do texto constitucional, nesse sentido, já no artigo 3º. Inciso IV, encontramos como objetivo fundamental da República Federativa do Brasil, o dever de "promover o bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer formas de discriminação". Este dispositivo articulado com os artigos 215 e 216, referente ao capítulo da cultura, veio

afirmar o caráter pluriétnico da sociedade brasileira, bem com instaurar os direitos culturais no ordenamento jurídico nacional, mais ainda, estabeleceu a obrigação do Estado de proteger e incentivar a valorização das manifestações culturais dos povos que compõem a nação. Uma abertura constitucional, já que de acordo com Rosenfeld:

Ao passo que ao constitucionalismo importam o pluralismo e a heterogeneidade, a identidade constitucional não pode ser reduzida à mera relação de semelhança. Precisamente porque a identidade constitucional deve preencher o vazio, o hiato entre o “eu” e o “outro”, ela deve incorporar as diferenças por meio da contextualização para evitar a subordinação de uns aos outros no interior do mesmo regime constitucional. Em uma sociedade religiosamente pluralista ou multicultural, por exemplo, é muito pouco provável que uma identidade positiva seja neutra em relação a todos os grupos religiosos ou culturais venha a ser alcançada algum dia. Assim a consideração de certas diferenças pode levar a uma identidade constitucional mais satisfatória do que se elas forem simplesmente desconhecidas.

Seguindo este raciocínio, uma concepção multicultural da Constituição nos remete para uma reflexão do reconhecimento jurídico das religiões de matriz africana, onde a previsão da liberdade de crença deve estar articulada com o combate ao racismo e a defesa e promoção da religiosidade negra. Primeiro porque esta é um dos modos de criar e viver afro-brasileiro e uma significativa representação da cultura de matriz africana no Brasil, segundo, devido ao fato de que sem um combate ao racismo que determina 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 o Candomblé.

Portanto, uma concepção multicultural do direito a liberdade religiosa das religiões de matriz africana deve ser permeada por uma teia interpretativa que vai tecendo uma narrativa de direitos convergentes, o pleno exercício dos direitos culturais como elemento estruturante da liberdade de crença visando a superação dos efeitos excludentes do racismo. Desta forma será possível enfrentar o fascismo sócio-racial e o racismo institucional sobre as religiões de matriz africana, orientando o reconhecimento dessas religiões por uma visão do direito, inclusiva do outro africano no país e por políticas públicas reparativas das condições desiguais a que foram submetidas estas comunidades religiosas.

Por fim, cabe ressaltar que o simples reconhecimento constitucional não representa a emancipação das identidades religiosas-raciais do Candomblé frente os instrumentos de poder e dominação que agem sobre a população negra. O constitucionalismo não pode ser considerado o limite da política, seria um erro restringir a capacidade transformadora ao direito normativo, pois como afirma Boaventura de Sousa Santos “ o direito não pode ser nem emancipatório, nem não-emancipatório, porque emancipatório e não-emancipatório são os movimentos, as organizações e os grupos cosmopolitas subalternos que recorrem à lei para levar as suas lutas por diante”.

Reconhecendo esses limites, devemos continuar alimentando os anseios de liberdade do movimento negro e do povo de santo, pois o direito enquanto legítima organização da liberdade não se exaure em padrões normativos, é um processo de luta constante que se desenvolve na rua, o espaço do aprendizado com experiência dos movimentos populares. Cabe a todos nós continuar a aprender com

nossos ancestrais que souberam negociar, resistir e garantir à sobrevivência da cosmovisão africana no Brasil, permitindo que seus descendentes pudessem dar andamento a batalha pela afirmação da alteridade religiosa negra no país.

4. CONCLUINDO ...

É chegada a hora de aportar, depois da longa viagem estamos nos despedindo desta breve incursão pelos caminhos e descaminhos da trajetória das religiões de matriz africana no reconhecimento jurídico do seu universo religioso. Guardamos na lembrança os parceiros de diálogos, que foram surgindo no decorrer desta narrativa, cada um agregando sentidos, aspirações e sentimentos que fizeram desta narrativa, um espaço de convergências de vozes outrora silenciadas pelo epistemicídio que marcou a história da academia brasileira.

Contra uma das facetas do epistemicídio, simbolizado na barreira estendida a população negra no acesso e na produção do conhecimento universitário, contamos com as vozes intelectuais que furaram o bloqueio e imprimiram um novo olhar sobre a realidade brasileira. Motivo suficiente para mantermos uma posição de alerta contra o ataque da elite nacional e acadêmica contra as políticas de ações afirmativas no ensino superior, graças a nova produção acadêmica negra no país essa dissertação foi possível.

Ao promover o resgate histórico-social da luta do Candomblé pela afirmação de sua identidade cultural, pudemos reconstruir os fatores de exclusão racial e as formas de resistência da comunidade negra na afirmação da cosmovisão africana no Brasil. Sem voar em nuvens metafísicas e abstratas do discurso jurídico da modernidade, procuramos explicitar as práticas de poder e controle que incidiram sobre a população negra. Através da análise crítica dos discursos autorizados que forjaram a suposta identidade nacional e sua relação com os mecanismos de negação da religiosidade negra contidos no projeto de branqueamento, detectamos como emergiu e se difundiu o que Sueli Carneiro sensatamente denominou de dispositivo de racialidade/biopoder.

Desta forma, inserimos o debate sobre a liberdade e a tolerância religiosa no contexto das práticas sociais marcadas pelo racismo, podendo levantar os fatores que determinaram a estigmatização e a marginalização da religiosidade negra. Observamos que as violações aos direitos destas religiões, perpassam por duas dimensões que denominamos de fascismo sócio-racial e racismo institucional, a primeira refletida na discriminação racial presente na sociedade brasileira e a segunda no racismo institucional que marca a estrutura do Estado.

Porém, o principal objetivo desta dissertação foi expandir os horizontes cognitivos. Contrariando a racionalidade colonizadora que promoveu a tentativa de genocídio dessas religiões ou as

enquadraram como objeto de estudo e alimento da curiosidade voraz dos “negrologos”, demonstramos o papel ativo dessas comunidades na proteção de suas manifestações religiosas. Para além do discurso paternalista sobre o Candomblé, que geralmente o coloca enquanto vítima impotente, as ações do povo de santo atestam a capacidade política de resistência, negociação e afirmação da identidade de matriz africana no Brasil.

Seguindo este roteiro, percorremos os trilhos metodológicos de uma sociologia jurídica crítica. Utilizando as bases do direito achado na rua, tornamos visível as condições histórico-sociais da trajetória das religiões de matriz africana, reconhecendo como estas comunidades junto com o movimento negro pautaram a esfera pública democrática com suas reivindicações de combate ao racismo e reconhecimento da alteridade negra. Por fim, a partir das experiências desses atores, enquanto sujeitos coletivos de direitos, tentamos esboçar as possibilidades teóricas de uma concepção multicultural da tolerância e do direito a liberdade religiosa.

Desconfiando da possibilidade de conclusões definitivas, o que podemos retirar desta narrativa são possibilidades e caminhos para uma reflexão sobre a realidade intolerante e excludente que ainda vivem essas religiões. Inicialmente podemos dizer que uma análise das possibilidades de reconhecimento de direitos e promoção de políticas públicas, deve levar em conta a indissociabilidade entre o racismo e as condições desiguais que se encontram as religiões de matriz africana diante das demais manifestações religiosas.

Outra direção que extraímos é a urgência de reconstruir a virtude moderna da tolerância tendo como referencial a abertura para a diferença, sem uma análise que exponha os limites da racionalidade eurocêntrica e seus efeitos na negação do outro não ocidental, não poderemos pensar o reconhecimento do outro colonizado. Assim, uma política da tolerância só poderá sobreviver se for superado o caráter assimilacionista do discurso moderno, permitindo a emergência de práticas e saberes que permitam compreender a convivência entre as religiões como uma convergência de alteridades. Para tanto, torna-se essencial uma política reparativa dos efeitos do racismo sobre o Candomblé, permitindo que o mesmo possa ter condições iguais de livre exercício da sua religiosidade.

Quanto ao direito a liberdade religiosa, diante da realidade apresentada e da perspectiva de uma democracia como espaço do antagonismo e da permanente criação de novos direitos, não será prudente, nem eficaz continuar insistindo em uma visão do direito estritamente individualista, própria do liberalismo moderno. Em sociedades que carregam a memória e os efeitos da experiência colonialista, a concepção dos direitos fundamentais do indivíduo-cidadão não é suficiente para a garantia do reconhecimento dos grupos historicamente marginalizados.

Como vimos o processo de dominação e negação de direitos agiu não apenas sobre indivíduos, mas principalmente sobre grupos e identidades coletivas, é o que detectamos na ativação do

dispositivo de racialidade/bipoder sobre as comunidades religiosas de matriz africana. Logo, o reconhecimento do direito a liberdade religiosa não deve alimentar a falsa dicotomia entre direitos individuais e coletivos, a garantia dos primeiros já constitui uma conquista da democracia moderna, no entanto, as formas de exclusão racial e estigmatização das identidades religiosas raciais da população negra exige uma abertura para as demandas coletivas de direitos, simbolizadas na urgência da efetivação dos direitos culturais da comunidade negra no Brasil.

Cabe ressaltar os limites e as possibilidades de futuras pesquisas que brotam desta dissertação, reconhecendo as possibilidades de uma dissertação de mestrado alguns pontos de fundamental importância deixaram de ser aprofundados, ou mesmo deliberadamente não enfrentados na presente pesquisa, sendo listados para futuras investigações. Entre eles, podemos listar a necessidade de um aprofundamento na análise dos casos reais, aprofundando os aspectos sociais e jurídicos relacionados aos mesmos, a carência de um aprofundamento acerca das teorias contemporâneas acerca do debate que envolve a política de reconhecimento, bem como as possibilidades de reflexão filosófica sobre a possibilidade de uma política da diferença. Outro aspecto que precisa de uma pesquisa mais profunda diz respeito sobre os instrumentos jurídicos e as possibilidades hermenêuticas acerca da interpretação do direito a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural.

Mas estas ausências não significam obstáculos, pelo contrário, emergem como desafios futuros, como caminhos a serem explorados, já que compreendemos como Boaventura, que todo conhecimento é auto-conhecimento logo, a preocupação com as possibilidades políticas e teóricas suscitadas compõem uma cartografia ser realizada no percurso de amadurecimento acadêmico. Dentre estas alternativas vislumbramos a importância de novos métodos, sentidos e preocupações, da pesquisa empírica ao estudo de casos, passando pelo aprofundamento teórico de questões instigantes, como a teoria democrática, da diferença, a relação entre justiça e direito e entre ambos e o desafio de uma teoria e prática intimamente ligadas aos anseios emancipatórios das religiões de matriz africana no Brasil.

Mas, o importante é que o intento de fazer emergir das experiências do povo de santo, novos horizontes para a análise da tolerância e do direito a liberdade religiosa, cumpriu em parte seu objetivo. Primeiro na afirmação desses atores como protagonistas de uma luta permanente contra o modelo hierárquico e racial da sociedade brasileira, permitindo uma discussão mais ostensiva sobre as necessidades de políticas públicas e de reconhecimentos de direitos como elementos constitutivo de uma política de reconhecimento das religiões de matriz africana.

Em segundo lugar, no rompimento do discurso ideológico da democracia racial e sua narrativa de uma sociedade tolerante e harmoniosa, onde não existe racismo, retórica que ainda hoje é utilizada como fundamento da manutenção da desigualdade racial e exclusão da comunidade negra. Longe de contribuir com as narrativas assimilacionistas e de folclorização da religiosidade negra,

insistimos na radicalização do debate democrático sobre o combate ao racismo como fonte irradiadora do preconceito e negação de direitos, e da urgência de políticas de reconhecimento e promoção da alteridade religiosa de matriz africana como caminhos para superação das desigualdades e exclusão racial e simbólica do povo negro.

Por fim, a satisfação de expandir o olhar do direito, sair dos muros da universidade, dos tribunais e principalmente da Casa-Grande, abrir-se ao novo que emerge da rua, trazido por aqueles que resistiram, deram continuidade a cosmovisão africana na diáspora e nos ensinaram a ética da ancestralidade, do respeito a diferença, da vida comunitária e da fé aos nossos Orixás, Inquices e Voduns. Essa capacidade guerreira da comunidade negra que nos encoraja a continuar o percurso pela construção da justiça, sob a proteção de Xangô, Axé!!!

REFERÊNCIAS

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

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. **Homo Saber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGUIAR, Roberto A. R. Alteridade e Rede no Direito. In: **REVISTA Veredas do Direito**, v.1 jan/jun de 2004. Belo Horizonte: Escola Superior Dom Helder Câmara, 2004.

BAHIA. Constituição (1989). Constituição do Estado da Bahia: promulgada em 05 de outubro de 1989. **Constituição do Estado da Bahia**. Salvador: EGBA, 1999.

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

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

BRASIL, Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil de 1824**: registrada na Secretaria de Estado dos Negócios do Império do Brasil a fls. 17 do livro 4 de leis, alvarás e cartas imperiais. Rio de Janeiro em 22/04/1824.

_____. Constituição (1988). **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).

_____. Lei n. 7.716/89, de 05 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. DOFC 06 01 1989 000369 1

_____. Decreto n. 4.887/03, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ato das disposições constitucionais transitórias. D.O.U. DE 21/11/2003.

BURITY, Joanildo, A..Religião e Política na Fronteira:Desistitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: **Revista REVER**, nº4, ano 1. São Paulo, 2001

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

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Jose Jorge. **Um espaço público encantado**. In: Série Antropológica . Brasília, <http://www.unb.br/ics/dan/Serie249empdf.pdf> . Visita ao site 20.out.2005.

CARVALHO, José Murilo. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CÔRTEZ, Sara da Nova. **Controle Social do Estado como estratégia e emancipação e qualificação da democracia: Uma reflexão teórica a partir dos grupos de cidadania da Diocese de Barra-Bahia**. Dissertação de mestrado defendida no programa de pós-graduação em Direito da Universidade Nacional de Brasília-UNB, 2003.

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

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

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

DUPRAT, Débora. Seminário internacional: As minorias e o Direito; Série Cadernos do CEJ, 24.

ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL (projeto de lei)

FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: O sistema Penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Nacional de Brasília, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 1996.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

_____. **Resumos dos cursos do College de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1997b.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002b.

FREIRE, G. O impacto Cultural do Afro-Brasileiro no Brasil. In: **II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO**, n.2, 1985, Recife. **Anais do II congresso afro-brasileiro**. Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1985.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Brasília: Editora da UnB, 1963.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada. 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**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**, Rio de Janeiro: DP&A, 2000

ILE AXÉ OPÔ AFONJÁ. Cartas Abertas ao Público Disponível em <http://www.geocities.com/ileaxeopofonja/page5.html> Acesso em 16.dez.2006.

KAMEN, Henry. A.F. **Amanhecer da Tolerância**. Porto: Ed. Inova, 1968.

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

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LUHNING, A. Acabe com esse santo Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiana entre 1920 a 1942. **Revista USP**, São Paulo, n.28, dez/fev. 1995/1996.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. São Paulo: Editora Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1982.

LYRA FILHO, Roberto. **Para um Direito sem dogmas**. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1980.

MARCUSE, Hebert. Tolerância repressiva. In: **Crítica da Tolerância Pura**- Coletânea. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1972.

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

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **A impossibilidade da democracia**. In: Anais do XIV Congresso Nacional do Conpedi. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2006a

MILOVIC, Miroslav. Democracia e Identidade. IN: **Sociedade e Diferença**. Org. MÍLOVIC, Miroslav, SPRANDEL, Maia, COSTA, Alexandre, NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Brasília: Casa das Musas, 2006b.

MOTA, André. **Quem é bom nasce feito: sanitarismo e eugenia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

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

Moura, Clóvis. **Brasil: as raízes do protesto negro**. São Paulo: Ed. Global, 1983.

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

_____. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

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

_____. **Quilombismo**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR, 2002.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

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.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. **Global: biopoder e luta em uma América Latina globalizada**. Rio de Janeiro: Record, 2005..

NOTAS sobre Liberdade de crença, intolerância religiosa e as religiões de matriz africana - Diagnóstico e Propostas.

Disponível em <<http://ilarioba.tripod.com/Variety-articles/iyawandapor.htm>> Acesso em 07.mar.2006.

OLIVEIRA, David Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: Editora Gráfica LCR, 2003.

PAIXÃO, Marcelo. **Manifesto anti-racista: idéias em prol de uma utopia chamada Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

PIOVESAN, Flavia. Ações afirmativas e direitos humanos. In: **Revista USP**. Racismo II. N. 1 mar/mai. 1989. São Paulo: USP, CCS, 1989.

PINTO, Celi Jardim. Para Além da Tolerância. In: **Cadernos CRH**, nº 32. Salvador, Centro de Recursos Humanos/UFBA, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, São Paulo, n. 37, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade del Poder y Classificacion Social. In: **Journal of world-systems research**, Volume VI, 2, summer/fall, 2000.

REIS, J. Resistência escrava na Bahia: “Poderemos Brincar, Folgar e Cantar...”: O protesto escravo na América. **Afro-Ásia**, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 14, 1983.

RIO Grande do Sul. Lei Estadual n. 12.131/04, de 22 de julho de 2004. Institui o Código Estadual de Proteção dos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1988.

_____. **O Animismo fetichista dos negros baianos**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1935.

REVISTA CONSULTOR JURÍDICO, 01 de novembro de 2004. (TÍTULO DA PUBLICAÇÃO. LOCAL (cidade): Editora, volume, número, mês, ano. Disponível em: <endereço>. Acesso em: data.)

ROMERO, Silvio. Comentário. In: Rodrigues, Nina. X. ed. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1988.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**; tradução de Menelick de Carvalho Neto. Belo Horizonte; Mandamentos, 2003.

ROUANET, Luiz P. **Diversidade Cultural e universalidade de valores**. <http://br.geocities.com/eticaejustica/texto2.html>.

SÃO BERNADO, Antonio Sergio dos Santos. **Identidade e direito a diferença: Xangô e Themis**. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Nacional de Brasília, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, n. 65, p. 21, maio. 2003a.

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

_____. **Crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

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.). **In: Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. **As dores do pós-colonialismo**. Folha de São Paulo 11 de Agosto de 2005.

Santos, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um Terreiro Nagô**. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1962.

SANTOS, Gisele Aparecida. **A invenção do ser negro.** São Paulo: Pallas, 2002

SANTOS, Hélio. **A Busca de um caminho para o Brasil: A trilha do círculo vicioso,** São Paulo: Ed Senac, 2003.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEPRINI, Andréa. **Multiculturalismo.** Trad. Laureano Pelegrin. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SILVA, Hédio. **A liberdade de crença como limite a regulamentação do ensino religioso.** 2003. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003

SILVA, Hédio. **Direito e igualdade racial: aspectos constitucionais, civis e penais: doutrina e jurisprudência.** São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

SILVA, Hédio Jr. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: A lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo e HUNTLEY, Lynn (org.) **Tirando a Máscara: Ensaio sobre racismo no Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SILVA, H. Jr. Painel Cotidiano e tolerância. **Seminário Cultura e Tolerância,** Sesc Vila Mariana, São Paulo, nov. 2003. Disponível em: < <http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/7.rtf> > Acesso em set. 2005.

SILVA, Jonatas Conceição. O querer é o eterno poder: “História e Resistência no bloco Afro”. **Afro-Ásia,** Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 16, set. 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVERIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. **Cad. Pesqui.,** São Paulo, n. 117, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742002000300012&lng=es&nrm=iso>. Acesso em set. 2006.

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

SOARES, Luis Eduardo. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: SOUZA, E.C.B; MAGALHES, M.D.B. **Os dois corpos do presidente e outros ensaios,** Rio de Janeiro: Relume Dumará/ISER, 1993.

SODRÉ, Muniz. **Claro e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

_____. **O terreiro e a cidade.** São Paulo: Vozes, 1988.

SOUZA JUNIOR, José Geraldo de. **Sociologia jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas.** Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

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

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

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VIANA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, Ed.27, 2005.

_____. **Raça e Assimilação.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

VIDA, Samuel. A Constitucionalidade das políticas públicas de combate à discriminação racial enquanto dever do

Estado. **Revista Cepaia: Realidade Afro-Indígenas**, UNEB, Salvador, n. X, mês. 1999.

VOLTAIRE, F.M.A. de. **Tratado sobre a tolerância**. São Paulo: Editora Escala, 2004.

VOLTAIRE, F.M.A. de **Dicionário filosófico**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

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

WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao direito II. A epistemologia jurídica da modernidade**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

WARAT, Luis Alberto. A fantasia jurídica da igualdade: democracia e direitos humanos numa pragmática da singularidade. **In: Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WOLKMER, Antônio 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: Fundo de Cultura Econômica, 1996, Colección Tierra Firme.

ANEXO 1 - Museu Estácio de Lima: A exposição da imagem negativa da religiosidade negra.

ANEXO 2 - Caso Mãe Gilda: Dimensões do conflito religioso entrem a Igreja Universal do Reino de Deus e o Candomblé.

