Doi:10.5007/2177-7055.2010v31n61p311

O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos

Eduardo Carlos Bianca Bittar[1]

Resumo: Trata-se de proceder a uma leitura histórica dos problemas da perseguição religiosa, conversão e do memoricídio operado pelos processos de aculturação dos escravos na formação do Brasil, em face das garantias atuais do "Estatuto da Igualdade Racial".

Palavras-chave: Religiões de Matrizes Africanas. Igualdade Racial. Direitos Humanos.

Abstract: This work intends to procede to discuss the religious persecution as a kind of killing of memory and liberty, under the conditions of negro-slaves, in Brazil, and the democratic devices of the "Law of Ratial Equality".

Keywords: Afro Religions. Ratial Equality. Human Rights.

1. O Direito à Tradição, a Liberdade Religiosa e os Direitos Humanos

O art. 5º. da Constituição Federal de 1988, em seu inciso VI, afirma: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias". Ainda, no inciso VIII, lê-se: "ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta, e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei". Aparentemente, esse reconhecimento normativo e constitucional da liberdade religiosa representa um grande avanço que consolida direitos fundamentais. Nesse sentido, é inequívoco que se deve entrever no texto constitucional um marco histórico.

[1] Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da USP, Professor Titular do Programa de Pós-Graduação (mestrado) em Direito da Fundação Instituto para o Ensino de Osasco (UniFIEO), pesquisador de produtividade em pesquisa, nível 2, do CNPq, e membro do Comitê de Área do Direito na CAPES. E-mail: edubittar@uol.com.br.

No entanto, um pouco mais tarde de sua edição em 1988, em 2010, a Lei n. 12.288, de 2 de julho de 2010, institui o **Estatuto da Igualdade Racial**,promulgado apesar das críticas de que se estaria violando o princípio da igualdade, garantido pela Constituição. Entre outros objetivos, a Lei adota como diretriz político-jurídica, conforme declara seu art. 3º, "a inclusão das vítimas de desigualdade étnico-racial, a valorização da igualdade étnica e o fortalecimento da identidade nacional brasileira". Os capítulos 1 e 2 do Título 1º. da Lei tratam dos direitos sociais, como saúde, educação, cultura, esporte, lazer, dedicando um capítulo inteiro, o capítulo 3º. da Lei "ao direito à liberdade de consciência e de crença, e ao livre exercício de cultos religiosos".

É neste contexto que aparece o art. 26, com a seguinte dicção: "O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à *intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores*, especialmente com o objetivo de: I – coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas; II – inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas; III – assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público". Assim, identifica-se uma necessidade de suplantar uma discriminação que paira contra as religiões de matrizes africanas.

Ademais, o **3º Programa Nacional de Direitos** (PNDH 3), no Eixo Orientador n. V, afirma na política de educação em direitos humanos a necessidade de construir e valorizar a consciência histórica e a memória da formação brasileira.

Isto torna claro o quanto o esforço autorizativo constitucional abre caminhos para o avanço no combate contra a intolerância religiosa. Mas, isto torna ainda mais clara a necessidade de auto-compreensão histórica da formação brasileira. Não é possível conhecer os desafios democráticos

da Constituição Federal de 1988 olhando-a em perspectiva para frente, apenas, mas é necessário visitá-la dentro de sua realidade histórica, para compreender o processo de construção dos direitos e as lutas aí implicadas, o que requer da pesquisa que sejam visitadas as fronteiras tênues e nubladas da história social, antropologia, sociologia e do direito, como interfaces dos direitos humanos, para que seja possível demonstrar a importância do direito à tradição e à liberdade religiosa.

Por isso, se ocupar da atualidade dos direitos humanos na realidade brasileira é se ocupar também da história da opressão e da injustiça geradas dentro do processo de constituição da sociedade brasileira. Se é verdade que toda conquista de direitos representa uma vitória assumida como luta por reconhecimento, fica claro que o problema da conquista do *direito fundamental à diferença* está lastreado em uma *história de sofrimentos e sangramentos, perseguição racial* e *discriminação*, tanto do ponto de vista real, como do ponto de vista simbólico. Nesta investigação, quer-se demonstrar como o **Estatuto da Igualdade Racial**, especialmente no at. 26, vem a representar uma conquista histórica que remonta a centenas de anos de *massacre cultural, identitário, esquecimento, repressão religiosa* e *dizimação simbólica*.

Que o texto constitucional não seja, portanto, uma "cortina de fumaça" a esconder uma história de *opressão, privações, supressão de liberdades* e, sobretudo, *muita dor*. Por isso, para compreender liberdade e emancipação, é necessário compreender privação e escravidão, e vice-versa, numa leitura histórica que implica em dialética, concretude e lutas.[2] Uma história que fez povos africanos sangrarem não apenas pelo

[2] Por isso, liberdade e escravidão se intercalam nesta análise, como bem aponta Silvia Hunold Lara: "... a história da liberdade não começa depois daquela da escravidão: intrinsecamente ligados, esses termos foram definidos e ganharam contornos sociais e políticos específicos conforme homens e mulheres lutaram por eles. Forjados ao longo do tempo, têm uma história: seus significados não apenas variaram conforme as conjunturas, mas também segundo a posição dos sujeitos em confronto. Nos diferentes períodos, letrados, autoridades, senhores, escravos e libertos recorreram a diversas estratégias para legitimar suas reivindicações e limitar os obstáculos que se interpunham contra elas. Por isso, para além do cativeiro, a história da escravidão precisa incluir a da liberdade. E vice-versa!" (2008, p. 327).

trabalho escravo,[3] pelos açoites em praça pública, mas pelo abandono de suas tradições religiosas e devoções, que tiveram que ganhar o lugar do recalcamento e/ou do esquecimento, onde a perda de seus referenciais simbólicos e religiosos, arremetidas na maré do sincretismo religioso contemporâneo, representa uma forma grave de atacar a diferença religiosa e empobrecer a cultura do outro.

2. A Sociedade Escravista e a Conversão do Negro no Brasil Colônia

Quando se fala de realidade brasileira, não se pode ocultar que, durante quase 400 anos, o que impulsionou a economia brasileira foi a *exploração do trabalho escravo*, onde os ciclos da extração vegetal, da extração mineral e da plantação de cana-de-açúcar se destacam. Quando se fala de trabalho escravo e de exploração da mão-de-obra escrava aí estão os povos autóctones e os africanos escravizados e alienados de direitos.[4] A legalidade deste tipo de sociedade é a legalidade que diferencia entre gentios e cidadãos, construindo e confirmando um foco social entre os que possuem direitos, por serem pessoa humana, e os que não possuem direitos, por serem coisa (*res*).[5]

Por isso, a sociedade colonial estruturou-se, entre os séculos XV e XVIII ao modo de uma sociedade portadora de uma "...cultura senhorial, escolástica, jesuítica, católica, absolutista, autoritária, obscurantista e acrítica".[6] O direito que nasce nesse contexto é um direito totalmente particular, do qual as populações negras estão excluídas, ou nelas são tratadas como *res*.

---

[3] "Não mais uma historicidade linear, elitista e acumulativa, mas problematizante, desmistificadora e transformadora" (WOLKMER, 2007, p. 20).

[4] "O país se edificou como uma sociedade agrária baseada no latifúndio, existindo, sobretudo, em função da Metrópole, como economia complementar, em que o monopólio exercido opressivamente era fundamental para o emergente segmento social mercantil lusitano" (WOLKMER, 2007, p. 47).

[5] "O que define o escravo é o fato de ser ele propriedade de alguém. Esse atributo essencial do escravo o coloca em condição similar à de animal, pois sobre um e outro o dono pode dispor como bem entender" (OLIVEIRA, 1985, p. 80).

[6] Wolkmer, *op. cit.* , p. 53.

As populações negras vêm escravizadas, e já despossuídas de qualquer direito, e são assimiladas pelo Brasil-colônia sob um estatuto já inferiorizado. São populações de diversas etnias, nações, povos, não se compondo numa identidade única, mas escravizados e comercializados em África e na Europa, são misturados para chegarem à Colônia em estado de grande de alienação sua própria condição, e viverem em estado de necessidade permanente, subjugação e promiscuidade material.[7] Em seu *estudo Religião e dominação de classe* (1958), Pedro de Oliveira afirma que os escravos figuram como uma classe social despossuída de direitos.[8]

Neste período há que se pressupor não somente certa oposição de classes, mas também uma curiosa oposição de valores. Entre o relativo interesse religioso do cristianismo pela conversão dos negros ao catolicismo, e à salvação de suas almas, e o interesse direto do senhorio sobre a sua propriedade, ou seja, o corpo do escravo como máquina de trabalho, predomina este último, como constata Roger Bastide: "Ilusão porque os senhores ou proprietários de escravos não estavam interessados em suas almas e sim em seus corpos" (1989, p. 182).

Será do entrecruzamento e da combinatória destes fatores que nascerá um acasalamento de estruturas econômicas e ideologias religiosas que fará nascer o fenômeno do paternalismo social,[9] evitando o efeito de

---

[7] O sincretismo terá seu nascedouro aí. Por isso, Alcântara aí enxerga na desventura do negro africano sua situação religiosa: "A promiscuidade em que vivia toda aquela gente, oriunda de regiões distantes umas das outras. Diferentes na língua, costumes e crenças, mas irmanadas pela desventura, deu azo a que desde logo misturasse os ritos que transportou para nossa terra. O catolicismo, com a sua intolerância, fez o resto" (ALCÂNTARA, 1949, p. 66).

[8] "Embora seja sua condição social de escravo que determina sua posição no processo produtivo, e não o inverso, como no caso de outras classes, em tudo mais o grupo de escravos enquadra-se no conceito de classe social" (OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 81).

[9] "O paternalismo consiste em ajustar as relações sociais entre senhor e escravo por um relacionamento de tipo familiar. Ou seja, o relacionamento entre senhor e escravo se dá como se o senhor fosse uma espécie de pai – autoritário e benévolo, ao mesmo tempo – ao qual o escravo deve submeter-se como um filho. Assim, a humanidade do escravo era reconhecida sem que fosse colocada em questão sua condição de propriedade de outrem... Os escravos deviam ser batizados, pois o batismo é a primeira condição para a salvação terrena" (Ibid, p. 84).

uma luta de classes que eclodisse, por exemplo, em atividades revolucionárias. O catolicismo entra, nesta componente, como uma variável justificadora da dominação, e, no lugar de contrastar a humanidade do escravo à sua condição servil, acomoda o interesse de manter a estrutura de classes e operar pela conversão dos gentios. Por isso, como afirma Bastide, o catolicismo se sobrepôs à religião africana no período colonial.[10]

2.1 Religião e as Ordenações do Reino

Não pudera ser diferente, se a Europa do período ainda carrega traços fortes da sociedade medieval, que somente serão golpeados no século XVIII, o que significa a nítida predominância do Direito Canônico sobre outros direitos e a forte presença do clero na determinação das hegemonias sociais, entre poder temporal e poder moral e espiritual. Isso significa que judeus, muçulmanos, cristãos-novos, negros, feiticeiros, ciganos são julgados com toda tenacidade sob as garras do Tribunal do Santo Ofício, e através dos meios das visitações que se faziam à Colônia, com vistas a manter a ordem social e incrementar a sedimentação dos valores cristãos em todo o domínio português.[11]

Assim, Portugal dos séculos XV a XVIII é Metrópole Cristã, a impor seus documentos jurídicos como matriz jurídico-legal, e seus valores cristãos, como matriz religiosa, sobre-determinando os povos autóctones e sua organização, bem como as crenças que chegavam juntamente com

---

[10] "... o catolicismo se sobrepôs à religião africana, durante o período colonial, mas não a substituiu. À sombra da Cruz, da capela do engenho e da igreja urbana, o culto ancestral continuou, o que levou Nina Rodrigues a afirmar, no fim do período escravista, 'a ilusão da catequese' " (BASTIDE, 1989, p. 101).

[11] "É no conjunto desses fatos históricos que se há de concluir, não deixando de apoiar-se, uma vez mais, na caracterização de Anita Novinsky, ou seja, de que o Tribunal Inquisitorial do Santo Ofício, tanto na Península Ibérica quanto no Brasil, serviu-se da religião para fundamentar, arbitrariamente, um ´sistema político de dominação e onde não havia lugar para os judeus, cristãos-novos, muçulmanos, negros, mulatos, ciganos, heterodoxos ou contestadores de qualquer espécie. Através de seus sistema de ameaças, (...) de perseguição, (...) de tortura, a Inquisição garantiu a continuidade da estrutura social do antigo regime, e a religião preencheu sua função político-ideológica" (WOLKMER, *op. cit.*, p. 88).

as levas de escravos vindos de África. Por isso, não somente o Brasil não possui legislação própria, mas vale-se daquela da Metrópole, as Ordenações Afonsinas, de 1446, as Ordenações Manuelinas, de 1521, e, por fim, as Ordenações Filipinas, de 1603, que previam pena de morte, tortura, marcas de fogo, açoites e degredo como formas de pena, até a sobrevinda dos ventos liberais e a independência do país.

É da leitura do Livro V das *Ordenações Filipinas* (1603)[12] que se retiram as impiedosas diretrizes normativas imperantes no contexto, aplicáveis aos não-cristãos. É o exemplo As Ordenações Filipinas, Livro V, Capítulo 1, em que trata dos Feiticeiros: "*E isso mesmo qualquer pessoa que, em círculo ou fora dele, ou em encruzilhada, invocar espíritos diabólicos ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer coisa para querer bem ou mal a outrem, ou outrem a ele, morra por isso morte natural". E, no Capítulo 2º., prevê: "E qualquer que as ditas coisas ou cada uma delas fizer seja publicamente açoitado com baraço e pregão pela vila ou lugar onde tal crime acontecer e mais seja degredado para sempre para o Brasil, e pagará três mil réis para quem o acusar*".

O curioso deste artigo é que ele revela o quão penosa era a retirada por degredo para o Brasil, e o que o Brasil-imaginário significa para o próprio Reino de Portugal no século XVII (Livro V, Capítulo 140),[13]

---

[12] "Não é pequeno, também, o número de ilícitos penais que existia em outras épocas e que hoje se oferece obsoleto e até risível aos olhos do cidadão do nosso século: atente-se, no Livro V da citada Ordenação, para os seguintes Títulos: 1. Dos hereges e dos apóstatas; 2. Dos que blasfemam contra Deus; 3. Dos feiticeiros; 4. Dos que benzem cães sem autoridade do rei; 15. Do que entra em mosteiro e tira freira, dorme com ela ou a recolhe em casa; 34. Dos que usam máscaras, salvo se for para festas ou jogos; 78. Dos que compram colméias para matar abelhas, etc" (AZEVEDO, 2005, p. 170).

[13] Sobre o degredo nas Ordenações Filipinas, Livro V, Capítulo 140: "*Mandamos que os delinqüentes que por suas culpas houverem de ser degredados para lugares certos, em que hajam de cumprir seus degredos, se degredem para o Brasil ou para os lugares de África, ou para como o couto de Castro-Marim ou para as partes da índia, nos casos em que por nossas ordenações é posto certo degredo para as ditas partes". No Parágrafo 1º.: "E os que houverem de ser degredados para o Brasil, o não serão por menos tempo que cinco anos. E quando as culpas forem de qualidade que não mereçam tanto tempo de degredo, será o degredo para África ou para Castro-Marim, ou para galés ou para fora do Reino, ou fora da vila e termo, segundo culpas o merecerem*".

pois esta é considerada a pena mais elevada que possa receber alguém por crime de feitiçaria; os crimes mais graves são punidos com degredo para o Brasil e os mais brandos, com degredo para a África. O Brasil, aos poucos, vai-se constituindo como terra de degredados, na medida em que as dificuldades de viagem, a distância geográfica e ultramarina, a comunicação precária significavam praticamente um abandono ao estado de natureza, para os condenados.

No mais, reconhece-se, no texto das Ordenações, que a população mais rústica do Reino é dada à feitiçaria e às crendices, pois o Capítulo 3º.: "*E porquanto a gente rústica se usam muitas abusões (opiniões ou práticas supersticiosas, nota), assim como passarem doentes por silvão ou machieiro ou lameira virgem (erva naturais, nota), e assim usam benzer com espada que matou homem ou que passe o Douro e Minho três vezes, outros cortam solas em figueira baforeira (figueira brava com que se faziam encantamentos em Portugal, nota), outros cortam cobro em limiar de porta, outros têm cabeças de saudadores (tatuagens de Santa Catarina ou Santa Quitéria gravadas no corpo), encastoadas em ouro ou em prata, ou em outras coisas; outros apregoam os endemoninhados; (...) outros têm mandrágoras (erva narcótica, nota) em suas casas, com intenção que por elas haverão graça com senhores ou ganho em coisas que tratarem; outros passam água por cabeça de cão, por conseguir algum proveito". "E porque tais abusões não devemos consentir, defendemos que pessoa alguma não faça as ditas coisas, nem cada uma delas; e qualquer que a fizer, se for peão, seja publicamente açoitado com baraço e pregão pela vila, e mais pague dois mil réis para quem o acusar*".

O curioso é que o sentimento cristão da piedade pelo outro, ou ainda, a consideração cristã da igualdade de todos como filhos de um mesmo Pai, não faziam aparição na estruturação da forma como a legislação admite a escravidão e proíbe rituais religiosos dos escravos.[14] Nesse sentido, é clara a alusão aos negros no Livro V, Capítulo 70, que tem por Título

[14] "Ora, ainda que os jesuítas se interessassem muito pela libertação dos índios, certamente 'nada fizeram em favor dos negros africanos, os quais continuaram, durante mais de três séculos, a sofrer o jugo da escravidão. Desse modo, não foi considerada comum a sorte dos índios e a dos negros africanos no Brasil' " (WOLKMER, *op. cit.*, p. 65).

"*Que os escravos não vivam por si e os negros não façam bailes em Lisboa*". No Parágrafo 1º. "*E bem assim na cidade de Lisboa e uma légua ao redor, se não faça ajuntamento de escravos nem bailes, nem tangeres (toque de instrumentos, nota) seus, de dia nem de noite, em dias de festas nem pelas semanas, sob pena de serem presos e de os que tangerem ou bailarem pagarem cada um mil réis para quem os prender, e a mesma defesa se entenda nos pretos forros*".[15]

O que se percebe é que a legislação do Reino, aplicável à colônia, representam o sistema que, do ponto de vista processual, age inquisitorialmente, e, do ponto de vista material, age etnocentricamente, permitindo a punição a toda forma *hetedoroxa de crença*, e, por isso, aplicável à punição de quaisquer manifestações religiosas de matrizes africanas no Brasil. Por isso, as Ordenações, bem a exemplo de seu tempo, praticam uma forma de justiça claramente européia e etnocêntrica.

2.2 Religião, Resistência e Sincretismo

No entanto, a aculturação e a conversão não são processos culturais simples. É por isso que se pode constatar, apesar da pressão social, da discriminação e da imposição,[16] a sobrevivência da memória dos ritos, das práticas e dos cultos africanos, mesmo porque é impossível extrair de dentro dos indivíduos algo que lhes foi enraizado desde a sua origem familiar e social em África.[17] O sincretismo que o Brasil conhecerá será um

[15] "Mas o tema da justiça e da legalidade paralela durante a colonização não abarca apenas os esforços de ocupação indígena, pois o projeto escravista senhorial de negação do 'outro' integra também a coerção despersonalizada, a violência física e a discriminação social da cultura negra" (Ibid, p. 69).

[16] "Todas as liberdades, inclusive a de consciência, lhes foram tiradas. Se algum senhor, mais humano que os outros, consentia que seus escravos realizassem candomblés, a maioria nem sonhava em conceder-lhes tais prerrogativas; ao contrário, forçava-os a assistirem atos do culto católico romano, nas capelas das fazendas do sul e dos engenhos do norte, convencidos de que bastava isto para convertê-los à religião oficial naquela época" (ALCÂNTARA, *op. cit.*, p.65).

[17] As conclusões de análise sociológica são também de André Bastide: "Observamos que a escravidão, destruindo o regime familiar, não permitiu mais a subsistência do culto dos ancestrais no Brasil. Esse culto estava, entretanto, tão enraizado nos costumes e na

processo de dupla mão, onde as concessões e imposições viriam de ambas as partes.[18]

É assim que, apesar de imposta aos negros, a religião católica haverá de ter percursos não lineares em sua afirmação nesse processo histórico. Far-se-á presente oficialmente, mas não necessariamente será seguida ou contará com devoção e envolvimentos efetivos, como sói ocorrer quando as coisas são impostas e violam liberdades. Nas pesquisas de Bastide, encontra-se a seguinte constatação no século XIX: "No início do século XIX, Luccok nota que o catolicismo dos negros e mulatos de Minas é um catolicismo puramente nominal, que se reduz a simples gestos, sem significado para a alma. Em 1838 ainda Flechter e Kidder mostram que o escravo maometano não renega sua fé, mesmo batizado, e que o negro fetichista continua seu culto, mesmo considerando-se cristão" (1989, p. 184).

Ademais, para que houvesse uma acomodação, mais do que um choque de culturas e tradições, da parte da religião cristã, houve também forte processo de adaptação. E isso porque o Brasil, de extensões territoriais imensas, das grandes fazendas de cana-de-açúcar, um país no qual seus interiores estavam totalmente desprovidos de ajudas materiais, estrutura, pressão fiscalizadora da legalidade da Metrópole, criavam-se soluções que acomodavam necessidades recíprocas. Por isso, mais fortemente no campo, do que nas cidades, a magia dos negros é um substituto à me-

---

civilização de todas as etnias da África negra que deixou, no mínimo, um certo número de atitudes mentais, de formas de comportamento e de tendências sentimentais entre os escravos, como entre os negros crioulos, educados por esses escravos: a importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos, a ideia de que as almas dos falecidos reuniam-se à grande família espiritual dos ancestrais no outro lado do oceano" (BASTIDE, *op. cit.*, p.185). "A magia tende, dessa forma, sempre ao quantitativo. O balangandã das baianas reproduz numa mesma base de pratas as figas dos antigos romanos, as estrelas de Salomão do judaísmo, os peixes e as pombas que são símbolos cristãos, os chifres africanos contra mau-olhado, os atabaques dos candomblés, as chaves, os trevos de quatro folhas da feitiçaria européia, num encontro comovente de todas as magias do mundo" (Ibid, p.386).

[18] "A freqüência obrigatória aos templos durante anos e anos, aliada à convicção, que dominou a alma do negro, de ser o branco criatura superior a ele, tendo, portanto, deuses bem mais poderosos que os orixás, estabeleceu a confusão religiosa que acelerou o sincretismo maior" (ALCÂNTARA, *op. cit.*, p.66).

dicina e às formas de cura de males.[19] Neste ponto, os senhores estavam mais na mão dos escravos, do que os escravos nas mãos dos senhores, pois para certos males, o curandeirismo popular funcionava como remédio, e abastecia necessidades que o desprovimento e a distância da colônia não podia substituir por nada contrário.[20]

Afora esta situação, também é possível estudar como os deuses dos negros foram, dissimulados e travestidos das roupagens de outros santos de origem católica. Alfredo d´Alcântara, em seu estudo *A umbanda em julgamento*, afirma: "Não era a óstia uma semelhança da pedra de Xangô? Jesus Cristo morava na óstia, como Xangô morava na pedra de raio; apenas esta não podia ser engulida. O rosário de Nossa Senhora era bem igual à guia de contas vegetais de Yemanjá e ao opelê-Ifá de que se serviam os babálaôs" (1949, p. 67). Com uma nova feição, era possível produzir continuidades dentro de descontinuidades.

Assim, diante de um trânsito de assimilações facilitadoras do processo de, um lado, aculturação e catequese, e, de outro, de resistência velada, construíram-se equivalências que permitiram a sobrevivência dos ícones negros, sem uma alteração tão profunda em suas crenças, apesar das violências simbólicas que se processavam.[21] Por isso, é a partir do

---

[19] "Essa dualidade de atitudes do branco em relação à magia associa-se às vezes à dualidade da estrutura social, à oposição cidadã-campo. Na zonas rurais, sobretudo nas regiões afastadas, isoladas, o negro tinha mais prestígio, pois que substituía o papel do médico ausente. Saint-Hilaire e Koster, no curso de suas viagens pelo Brasil rural, observam o fenômeno. Em compensação, na cidade, a magia africana não somente se chocou com o clero urbano, mais esclarecido ou mais romano, mas ainda se depreciou em contato com os brancos, que lhe pediam receitas voluptuosas, o meio de se livrarem dos rivais em amor ou de inimigos políticos" (BASTIDE, *op. cit.*, p.190).

[20] "... e como os africanos eram versados na arte da magia curativa, impuseram-se a seus senhores brancos e mantiveram, dessa maneira, alguns de seus processos nativos, misturando-os, aliás, aos processos dos feiticeiros brancos. Um poema de Gregório de Mattos evoca, para o século XVII, alguns casos desta magia médica" (Ibid, p.188).
"E da mesma forma, o negro, tendo uma dupla qualificação, a de estrangeiro, ou seja, a de estranho – e a de cor, que é a cor do Diabo – lhes parecia feiticeiro, por excelência" (Ibid, p.189).

[21] "Vimos que para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica. Esse foi o ponto de partida do casamento entre o cristianismo e a religião africana em que,

quadro apresentado por Bastide, em *As religiões africanas no Brasil*, que se podem indicar, a título exemplificativo, as seguintes equivalências entre deidades:[22]

> – *Oxalá* é: Santa Ana, Nossa Senhora do Bonfim, ou o Menino Jesus, na Bahia; o Espírito Santo, Nossa Senhora do Bonfim, A Santa Trindade, no Recife; o Pai Eterno, ou Nossa Senhora do Bom-fim, em Alagoas; o Espírito Santo, o Coração de Jesus, em Porto Alegre; Santa Ana, Santa Bárbara, no Rio de Janeiro;
>
> – *Shangô* é: Santa Bárbara, São Jerônimo, São Pedro ou São João Menino, na Bahia; São João Baptista, Santo Antônio, São Jerônimo, no Recife; São João, Santa Bárbara, São Jerônimo, Sant o Antônio, em Alagoas; São Jerônimo, São Miguel Arcanjo, Santa Bárbara, São Marcos, em Porto Alegre; São Miguel Arcanjo, São Jerônimo, no Rio de Janeiro; São Pedro, no Maranhão;
>
> – *Iemanjá* é: A virgem Maria, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora da Conceição das Praias, Nossa Senhora da Candelária, na Bahia; Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Conceição; Nossa Senhora do Rosário, no Recife; Nossa Senhora do Rosário, em Alagoas; Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Boa viagem, em Porto Alegre; Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Dores, no Rio de Janeiro; Nossa Senhora do Bom Parto, no Maranhão.

Além da dissimulação dos deuses, outras formas de resistência e sobrevivência para as religiões de matrizes africanas foram encontradas, entre elas as formas mais duras e diretas – certamente subversivas, por livrarem o escravo do jugo do senhorio, mas não suficientemente revolucionárias para tramar o fim da escravidão ou uma mudança do sistema político da colônia – como a formação de quilombos,[23] no interior dos quais era possível reconstituir identidade cultural, formas de vida, independên-

---

como em todas as uniões, as duas partes evitam igualmente mudar, de forma profunda, para se adaptar uma à outra" (BASTIDE, *op. cit*, p. 359).

[22] Cf. Ibid, p. 364 e ss.

[23] "Para os tempos coloniais, nos cremos autorizados a dizer que os quilombos foram um fenômeno de resistência de uma civilização que não quer morrer; por conseguinte, uma

cia material, organização coletiva das necessidades e cultuar os próprios deuses, e, ainda, o suicídio, onde a privação da própria vida despossui o senhor de seu objeto, o corpo, e renuncia a possibilidade da depravação de sua identidade, entregando sua alma aos seus próprios deuses e por suas próprias mãos, conforme indicam os estudos do período.[24]

Como os meios de resistência são múltiplos, e não excludentes entre si, resta ainda estudar o caso da sublimação, promovida através do cultivo da dança e da música, que também funcionam como meios de provocar permanências culturais.[25] Não foi por processo diferente que os negros norte-americanos, escravos das fazendas do sul, deram origem ao jazz – especialmente na região de New Orleans no início do século XX – e recriaram sua identidade em solo estrangeiro, ganhando força social e expressão, através da música.[26] Na mesma medida, no Brasil das longínquas fazendas e das senzalas, dos infindáveis canaviais, a reunião, o encontro, o jogo, servem para a construção identitária, sob os olhares vigilantes dos capatazes e mateiros. Embebida de musicalidade dos batuques noturnos vindos das senzalas,[27] da força dos atabaques e outras formas de se praticar cultura, através da musicalidade africana, produz-se sublimação da repressão sofrida, permitindo a diversão, o transe religioso, e a produção social do seu reconhecimento no outro pela expressão estética.

3. Os Ecos do Liberalismo e a Abolição

Já na passagem do século XVIII para o século XIX, o país receberá não somente a vinda da família real, como também sofrerá o impacto das ideias liberais, em voga na Europa pós-Revolução Francesa. Ouvem-se por todas as partes que os direitos são universais, que existem direitos de

---

luta em que a religião africana tem lugar de destaque, do mesmo modo que um simples protesto contra o regime de escravidão" (Ibid, p.139).

[24] Cf. Ibid, p. 118-119.

[25] "Por fim, ao lado da derivação, há a sublimação da agressividade frustrada. Sublimação da luta violenta que se torna um jogo, a capoeira" (Ibid, p. 117).

[26] A respeito, vide HOBSBAWM, 1989, especialmente p. 75 e ss.

[27] "...nos batuques noturnos em que se alimentava de lembranças de sua civilização nativa" (BASTIDE, *op. cit.*, p. 183).

igualdade e fraternidade, e o cerne do liberalismo começa a demonstrar a incompatibilidade de manutenção de uma sociedade de classes com base na exploração agrária da mão-de-obra escrava.[28] É neste período que, aos poucos, a legislação portuguesa, sob a pressão do reformismo modernizante pombalino, tende à busca do esclarecimento e da racionalidade, o que significa a morte para os referenciais canônicos e medievalizantes, bem como a ruína dos sustentáculos da escravidão como regime de sustentação da economia. No entanto, a legislação imperial avança nos tratos da formação da nova codificação imperial, mas aumenta a repressão e a dirige aos negros e aborígenes, destinatários preferenciais das leis criminais.[29]

No entanto, muito curiosamente, a sociedade brasileira, já sob o Império, irá adaptar para a economia capitalista, cujos marcos são encontrados na Lei de Terras e no Código do Comércio, sinais de demarcação, modernidade e civilização, mas por um processo perverso que permite uma convivência harmônica entre os ideais liberais, válidos para os portugueses brancos, e inválidos para os escravos e negros.[30] Por isso, é explicável que liberalismo brasileiro seja muito peculiar, pois nunca assumiu a feição radical dos revolucionários franceses, e nunca partiu de uma plena conscientização da massa de seu próprio poder cidadão. O liberalismo é uma moeda de troca entre as elites, no processo de adaptação de uma sociedade escravista em passagem para uma sociedade de mercado, que carece de um mercado consumidor e de uma forma de vida urbana. Isso se dá de forma tão clara ao longo do século XIX, que a abolição do trá-

---

[28] "Em fins do século XVIII e ao longo do século XIX, começam a chegar ao Brasil os ecos do ciclo de ideias representados pelo iluminismo pombalino e pelas primeiras manifestações do liberalismo engendrados na Metrópole lusitana" (WOLKMER, *op. cit.*, p. 56).

[29] Não havendo previsão para os direitos dos povos indígenas e muito menos dos negros, na nova legislação civil imperial, não se pode esquecer que legislação criminal imperial prevê penas aos escravos negros. "... tendo em conta que a obediência irrestrita e passiva era um valor essencial para a mentalidade escravista, as penas mais graves previstas na nova legislação criminal eram sempre destinadas aos escravos" (WOLKMER, op. cit., p. 109).

[30] "Na verdade, como aponta Viotti da Costa, a principal limitação do liberalismo brasileiro foi sua peculiar convivência com a institucionalização do escravismo" (Ibid, p. 94).

fico em Portugal "... não implicou um questionamento da escravidão na América portuguesa", como constata Lara (2008, p. 37), em Para além do cativeiro: legislação e tradições jurídicas sobre a liberdade no Brasil escravista. Ademais, a vinda da Corte para o Brasil trouxe uma Constituição Monárquica, a Constituição de 1824, que estabelece uma *igualdade de cunho formal geral*, enunciada no art. 179, XIII ("A lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, e recompensará em proporção dos merecimentos de cada um"), possuindo, pois, uma fachada liberal, ocultando a escravidão como um não-problema.[31]

Se o século XIX consagrará a vitória das lutas abolicionistas, e será sua culminância, após a repressão dos movimentos mineiros por independência no século XVIII, pode-se dizer que a história da luta pela alforria e pela liberdade é mais complexa que a mera somatória das leis abolicionistas da segunda metade do século XIX (Lei Eusébio de Queirós, de 4 de setembro de 1850, que vedava o tráfico de escravos; Lei do Ventre Livre, de 28 de setembro de 1871, que concedia liberdade aos filhos de mães escravas; Lei dos Sexagenários, de 1885, que liberava do trabalho escravos sexagenários; a Lei Áurea, n. 3353, de 13 de maio de 1888, que enfim abolia a escravidão no país).[32] A liberação de uma grande massa de trabalhadores para a liberdade do mercado significa também uma consolidação de uma etapa de modernização da sociedade brasileira.[33]

Por sua vez, a Constituição da República, de 1891, desenvolve-se sob forte espírito liberal-conservador e, apesar de representar grande avanço e de incorporar grande parte das conquistas liberais, especialmente as de igualdade de todos os cidadãos entre si, "... não constavam as proibições de discriminação por motivo de cor, de raça e de sexo em um país de tanta variedade étnica como o Brasil" (ATCHABAHIAN, 2006, p. 66).[34] Será apenas a segunda Constituição Republicana, de 1934, o pri-

---

[31] Cf. Ibid, p. 106.

[32] Cf. LARA, op. cit., p. 315 e ss.

[33] "A abolição terá, por conseguinte, uma influência importante no plano econômico; liberando uma massa de capital que se encontrava imobilizada na pessoa do escravo, a sociedade passa a dispor deste capital para investi-lo na indústria nascente" (ORTIZ, 1988, p.23).

[34] ATCHABAHIAN, 2006, p. 66.

meiro documento constitucional a enfrentar a questão da igualdade de religiões. No art. 113, item 1, prevê: "Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou idéias políticas".[35]

Mas, a modernização significará para o país, do ponto de vista da população negra, um duplo processo: embranquecimento populacional, através das levas de imigrantes que sucederão o lugar do negro escravo; perda de referenciais e desagregação das tradições.[36] Quanto mais a vida se urbaniza, a miscigenação se opera, as senzalas se diluem, o mercado se robustece de mercadorias novas vindas da Europa, mais ficam caducos os valores, as práticas e os significados tradicionais. A liberdade conquistada agora é significado de desamparo, e dificuldades de disputa, em mesmas condições, de um lugar como mão-de-obra livre para o mercado capitalista.[37]

A desagregação da memória coletiva da população negra[38] tornar-se-á parte do caldo inter-étnico que o país passará a ter com a intensificação das levas de imigrantes em todo o país. Diante da nova realidade sócio-político-econômica, a desagregação se processará também em termos religiosos. Em *A morte branca do feiticeiro negro*, Renato Ortiz (1988, p. 40) afirma: "A desagregação dos cultos afro-brasileiros é pois processo geral que se realiza nas mais variadas regiões do país. Na Bahia, os candomblés de caboclo tornam-se sessões de caboclo; em São Paulo, encontramos a cabula no interior do Estado e, na capital, a individualização de memória coletiva negra na pessoa do macumbeiro – a religião

[35] Ibid, p. 68.

[36] "A desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é, sobretudo, a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna" (ORTIZ, *op. cit.*, p. 27).

[37] "Na passagem para o capitalismo de tipo competitivo o negro se vê subitamente convertido em cidadão; ele é lançado num mercado que pertence doravante ao trabalhador livre" (Ibid, p. 27).

[38] "A desagregação se realiza pois em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra" (Ibid, p. 29).

simplifica-se em magia. No Rio de Janeiro, assistimos à formação de um culto organizado, a macumba carioca, onde o sincretismo já é obra avançada; o mesmo fenômeno existe em relação à macumba de Vitória. Esse processo seguirá seu caminho se uma força de coesão não o estancasse no seu andamento. É justamente esta força que vai canalizar a desagregação da memória coletiva negra numa nova direção: a formação da Umbanda" (ORTIZ, 1988, p. 40).

O sincretismo será, pois, um fruto desse processo, como constata Bittencourt Filho (2003), identificando na religiosidade matricial brasileira esse seu caráter.[39] O ecletismo místico, bem como o sincretismo negro-católico-espírita, serão sinais da desagregação social das tradições de matrizes africanas, adiantadas pelo processo de modernização social.[40]

4. Conclusões

A questão enfrentada, do ponto de vista histórico, demonstra o quanto o *Estatuto da Igualdade Racial* representa um avanço cultural, na realidade brasileira, e, por isso, um forte e significativo marco de consagração do direito à diferença, forma de manifestação da ideia do reconhecimento. A importância do Estado Laico determina a qualidade da democracia. Por isso, onde há uma religião, oficial, e ela se confunde com o poder, ela se torna o símbolo da opressão unificadora, e, por isso, o avesso da salvaguarda democrática da diferença e do espaço de alteridades plurais. O êxtase místico e a sublimação do mundo da vida são práticas

[39] "Em outras palavras, o que chama a atenção na religiosidade brasileira média, como já assinalamos, é a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis. Por sinal, em nossa avaliação, a acomodação desses elementos simbólicos variegados e até contraditórios seria uma das atribuições fundamentais da Matriz Religiosa Brasileira, o que ultrapassa o processo sincrético e plasma uma autêntica religiosidade, aquela que chamamos de *Religiosidade Matricial*" (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 68).

[40] "Esse sincretismo negro-católico-espírita é ao mesmo tempo sinal e resposta à desagregação social" (ORTIZ, *op. cit.*, p. 29).
"O baixo espiritismo vai lhes oferecer um quadro que lhes permitia enfrentar a vida" (Ibid, p. 35).

de cultura, expressões de religiosidades, cujo caráter multiforme não pode ser contido enquanto manifestação da liberdade.

Deve-se admitir que se processou na formação do país um massacre, físico, que atingiu gerações e gerações de escravos africanos, e que, apesar do massacre, ele não impediu a miscigenação e nem que a composição populacional do país partisse para a quantia de mais da metade de seus integrantes serem reconhecidos de cor negra ou parda. Povos que perdem a identidade são estes que perdem suas próprias e únicas qualidades antropológicas. Por isso, deve-se também admitir que houve um massacre simbólico (língua, folclore, música, dança, espiritualidade, musicalidade), mas não sendo completo, uma vez que formas de resistência se operaram – com mais integridade no interior dos quilombos e comunidade fechadas, certamente.

No entanto, deve-se reconhecer que há uma dupla modificação cultural, e ela se opera da cultura dos católicos e brancos para a cultura dos negros e praticantes de religiões de matrizes africanas, e vice-versa, o que haverá de redundar na assimilação e no sincretismo que originam o espiritualismo afro-brasileiro. Deve-se reconhecer que a própria expressão utilizada pelo **Estatuto da Igualdade Racial** "*religiões de matrizes africanas*" indica o sincretismo e a multiplicidade de cultos e crenças de origem africana existentes no país.

A reparação de danos causados a inúmeras gerações de afro-descendentes justifica a criação do **Estatuto da Igualdade Racial**, que, em verdade, cumpre uma tarefa de corrigir desigualdades reais e realizar uma tarefa de reconhecimento e reequilíbrio, nos planos material e simbólico, às populações diretamente atingidas pela exploração do trabalho escravo, pela demonização cultural e pela descaracterização de seu patrimônio cultural e identitário. Daí, o *princípio da igualdade*, na forma como é interpretado e estudado hodiernamente, sob a vigência da Constituição de 1988, também retratar *liberdade*, pois a *igualdade constitucional* requer a consideração da diversidade humana para se realizar, e esta é a boa for-

ma de se interpretar o sentido deste mandamento fundamental da ordem constitucional brasileira, no atual contexto.[41]

Referências

AZEVEDO, Luiz Carlos de. *Introdução à história do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

ALCÂNTARA, Alfredo d'. *A Umbanda em julgamento*. Rio de Janeiro: 1949.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001.

ATCHABAHIAN, Serge. *Princípio da igualdade e ações afirmativas*. São Paulo: RCS, 2004.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1989.

BENJAMIN, Walter, Parque central, in *Obras escolhidas*, III, Tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista, São Paulo, Brasiliense, 1989.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. Filosofia crítica e filosofia do direito: por uma filosofia social do direito, *in Revista Cult*, São Paulo, Dossiê Filosofia do Direito: o que foi, e o que é que será?, ano 10, n. 112, ps. 53-55, abr. 2007.

_____; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Mini-Código de Direitos Humanos*. Brasília; São Paulo: Secretaria Especial de Direitos Humanos; Juarez de Oliveira, 2008.

[41] "O princípio em tela deve ser considerado na como igualdade absoluta, mas sim como igualdade proporcional vez que varia de acordo com as exigências do ser humano. É proporcional, pois longe de ser algo inalterável, relativo aos homens, deve levar em conta as peculiaridades destes" (Atchabahian, *Princípio da igualdade e ações afirmativas*, 2.ed., 2006, p. 79).

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*: religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ENDO, Paulo César. *A violência no coração da cidade*: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.

HOBSBAWM, Eric J. *História social do jazz*. Tradução Ângela Noronha. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra: 1989.

LARA, Silvia Hunold, Para além do cativeiro: legislação e tradições jurídicas sobre a liberdade no Brasil escravista, *in História do direito em perspectiva*: do A ntigo Regime à modernidade (FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite, orgs.), 2008, Curitiba, Juruá, ps. 315-328, 2008.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MOTT, Luiz, Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu, *in História da privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa (NOVAIS, Fernando A., Coord.; MELLO E SOUZA, Laura, org.), Volume 01, São Paulo, Companhia das Letras, p. 155-220, 2001.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORDENAÇÕES FILIPINAS (Silvia Hunold Lara, org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: umbanda e sociedade brasileira. Brasília: Brasiliense, 1988.

RODRIGUES, Denise Carvalho dos Santos. *Direitos humanos e a questão racial na Constituição Federal de 1988*: dos discursos às práticas sociais. Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo,: USP, 2010.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dimensões da dignidade humana*: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Descrença nas instituições públicas de resolução de conflitos, *in Cidadania, verso e reverso*, São Paulo, Imprensa Oficial, ps. 83-91, 1997.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. 4o. Relatório Nacional sobre os Direitos Humanos no Brasil (2002-2005). *Universidade de São Paulo*: Núcleo de Estudos da Violência, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2007.

Recebido em: 14/11/2010
Revisado em: 27/11/2010
Aprovado em: 27/11/2010