

3

A liberdade religiosa no sistema jurídico brasileiro

Edmar Ferreira Santos no seu trabalho “O poder dos Candomblés – perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia” relata que setores da imprensa estavam dispostos a varrer da região as heranças do africanismo, pois segundo eles somente dessa forma se alcançaria a civilização e o progresso material e cultural. Essa pretensão, diz Santos (2009), “os levava a acreditar que eles se constituíam em modelos de hábitos adequados ao convívio social, sendo assim, portadores de ideias religiosas e costumes elevados” (p.38). Os “costumes negreiros”, por sua vez, bem representados pelos sambas, batuques e candomblés, deveriam ser extirpados através do uso da força policial.

Sobre a questão da preservação ou não da identidade étnica e cultural de origem africana, Reginaldo Prandi (2000, p.58) define esta opção como uma livre, esclarecida e consciente escolha dos descendentes de escravizados, parecendo inocentemente ignorar as disputas de poder existentes entre a elite e a população negra no pós-escravidão e as inúmeras estratégias de dominação da classe e da cultura hegemônicas sobre as classes dominadas em nosso país:

Com o fim da escravidão, parece que a população negra, na tentativa de se integrar na sociedade brasileira, não como africanos, mas como brasileiros, teria se desinteressado de suas próprias origens, deixando-as definitivamente para trás, esquecidas, como mais adiante aconteceria, depois de algumas gerações, com o imigrante europeu também desejoso de se tornar brasileiro, como se o passado fosse um entrave a uma nova vida, uma memória ruim, lembrança desnecessária. O Brasil já era então um país de brancos e negros, não se sabe bem de onde vindos, que são apenas brasileiros, como os mulatos, que representam bem essa mistura.

Talvez este ponto de vista de Prandi tenha a ver com as ideias do francês Roger Bastide sobre a perda da importância ou o desuso da origem étnica para identificar o negro brasileiro. Segundo Bastide “as civilizações se desligaram das etnias que eram suas portadoras, para viverem uma vida própria.” (BASTIDE,1974, p. 15). Também uma visão um tanto quando romântica do fenômeno complexo que é a luta pela construção de uma identidade e pelo reconhecimento numa sociedade colonial ou pós-colonial.

De outro modo, para Santos (2009) esse panorama reflete uma estratégia de criar demarcações de natureza racial para justificar e manter os privilégios dos grupos dominantes e o controle sobre os negros.

Assim, “quando a Constituição republicana igualou juridicamente os negros e os brancos, o critério racial foi utilizado para desqualificar o suposto novo cidadão” (SANTOS, 2009, p.38), que por ser portador de traços biológicos e culturais inferiores, deveria se livrar deles para que pudesse ser alçado a um patamar de hipotética igualdade.

Dessa maneira, podemos encontrar na imprensa da época um sem número de atributos que foram sendo identificados e naturalizados com as camadas pobres da população, de maioria negra. Esses atributos os relacionavam mais frequentemente à vadiagem, ao alcoolismo, à violência, à feitiçaria e ao crime. Para que esses elementos fossem tornados naturais e identificados com os negros, foram necessárias práticas e representações de preconceito e discriminação racial disseminadas no cotidiano dos indivíduos. Essas ações e representações geravam em todos os grupos sociais a internalização de valores e condutas racistas, forjando assim “uma identidade contrastiva entre negros e brancos”, sendo o negro aquele inferior e incivilizado frente ao branco superior e civilizado. O sermão de um padre poderia ser o palco da disseminação de tais valores e práticas discriminatórias. Em visita à cidade de São Félix, o padre missionário Pedro Rocha transformou os candomblés em tema de sua prédica dominical. O sacerdote “divagou” sobre os candomblés, utilizando um texto que os caracterizava como “antros de misérias e torpezas inomináveis” com suas “negras e funestas feitiçarias”. O artigo que o vigário lançou mão exigia a ação da polícia contra os candomblés, divulgava nomes das mães-de-santo acompanhados de adjetivos desprezíveis e apontava a localização de seus pejis na cidade da Cachoeira. (SANTOS, 2009, p.38-39)

É assim que, num momento histórico em que a sociedade baiana se via envolvida com o discurso civilizador e de manutenção da ordem, o episódio do sermão contrário aos candomblés que estampou as páginas dos jornais da cidade de Cachoeira, sugere, para além do desejo de civilização que pretensamente animava os setores letrados da Bahia, que a intenção de acabar com os “feiticeiros” também mascarava a preocupação da Igreja católica com a sua hegemonia. (SANTOS, 2009, p.39).

Dessa maneira é que a posição de subalternidade ocupada pelas religiões afro-brasileiras, por serem expressão religiosa dos grupos dominados (escravos, trabalhadores forçados, pessoas livres de cor, indígenas, etc.), além das estratégias de discriminação e perseguição que discutimos no Capítulo anterior, permitiu o deslocamento dos cultos de origem africana do campo religioso e promoveu a sua aproximação cada vez maior com as manifestações do folclore brasileiro, com expressões da cultura afro-brasileira e nacional e o seu consequente afastamento da identificação com uma religião ou com o sagrado no imaginário popular.

A construção dessa ideia de maior familiaridade com o campo cultural e lúdico fez com que os cultos de origem africana fossem ainda mais atrelados ao profano e ao popular, enquanto se ampliava a rejeição da sua identidade como religião.

Esse panorama fez surgir um dos maiores problemas jurídico-constitucionais que os afroreligiosos enfrentaram no passado e ainda enfrentam na atualidade: afinal, como garantir a liberdade religiosa de uma religião que não é considerada como religião, e quando muito é reconhecida como manifestação das culturas populares⁵²?

Dentre os ilustres letrados da sociedade baiana, Edison Carneiro, refletindo sobre a questão do lugar da religião afro na Bahia civilizada, apontava que as crenças religiosas afro-brasileiras “já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico — o folclore” (1959, p.18).

Festas outrora celebradas no recesso dos cultos, como as de Yêmanjá e dos gêmeos⁵³, conquistaram a Bahia, como as cerimônias propiciatórias do Ano Novo tomaram para si as praias cariocas. Em São Luis, o *tambor*, de mina e de nagô, deu um produto profano — o *tambor de crioulo*. Ao antigo cortejo dos reis do Congo aderiram os cultos da Bahia e do Recife, criando os folguedos que agora conhecemos como *afóxés* e *maracatus*. Os antigos cucumbis, predecessores dos

⁵² No Seção denominada “Da Cultura”, no Título VIII “Da Ordem Social”, o Art. 215 da Constituição Brasileira de 1988 diz que “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.” E complementado o enunciado do caput do artigo, o §1º estabelece: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.” Mas, não são apenas estes traços que destacam a preocupação da Constituição brasileira com a chamada por ela “cultura popular”. O Art. 216 prescreve que “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. E o § 1º destaca que “O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.” É dessa forma que a Constituição de 1988 abre espaço para a proteção da cultura popular afro-brasileira: estabelecendo-a dentro do rol daquele tipo de norma chamada de programática ou seja, que possui eficácia e aplicabilidade dependente de regulamentação ulterior, e submetida ao princípio da reserva do economicamente possível.

⁵³ Gêmeos é a denominação dada aos Santos Cosme e Damião, conhecidos nas religiões africanas e afro-brasileiras como Ibejis e Erês, orixás infantis, representantes da ingenuidade e simplicidade. Os chamados Santos Gêmeos são festejados em todo o Brasil, especialmente no dia 27 de setembro, quando é comum oferecer o caruru, uma comida feita com quiabo, presentes e doces às crianças em agradecimento a curas principalmente no campo da saúde.

atuais cabocolinhos e caiapós, a capoeira, o Caxambu e o jongo tomaram corpo sob o estímulo das crenças trazidas da África. (CARNEIRO, 1959, p. 18-19).

Para Carneiro, ao passarem da dimensão da religião para a da diversão cultural e da ludicidade, novos setores da população tiveram contato com as crenças e práticas básicas dos cultos de origem africana, de modo que para ele há pontos positivos e negativos nessa transmutação histórica dos cultos de origem africana de religião para folclore: “se contribuem para a desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis” (1959, p.19), e essa maior interação social com tais crenças auxiliaria na sua manutenção e multiplicação. (CARNEIRO, 1959, p. 18-19).

Apresentando-se contrário à visão de Carneiro, Gilberto Freyre (1947, p. 172) diz que a redução da religião do negro a formas lúdicas e de dança se fundamenta numa visão ideologizada das elites brancas que apresentavam o africano como tendo a dança “impregnada no sangue” e, portanto, tendendo a “reduzir tudo à dança - trabalho ou jogo”.

Para Prandi (2000, p. 63-64) ficou no passado a ideia de candomblé como uma referência cultural negra:

Se aspectos de origem africana compunham a cultura brasileira nas mais diversas áreas, com o movimento dos anos 60 e 70⁵⁴ ocorreu todo um redimensionamento da herança negra, com o qual aquilo que antes era tratado como exótico, diferente, primitivo, passou a ser incorporado como habitual, próximo, contemporâneo. A própria música popular incorpora ao velho e sucessivamente branqueado samba novas batidas, mais próximas da percussão dos terreiros de candomblé. As escolas de samba do carnaval não se cansam de fazer desfilar os orixás na avenida. A televisão, na notícia e na ficção, não consegue deixar de lado referências constantes aos deuses dos terreiros, ao jogo de búzios, aos falsos e autênticos pais e mães-de-santo. A cultura de uma minoria agora já é consumo de todos.

Outros autores ao discutirem as aproximações entre cultos afro-brasileiros e folclore, destacam os termos subcultura e de religião popular para a compreensão

⁵⁴ É no final dos anos 60 e começo dos 70 que se inicia junto às classes médias a recuperação das nossas raízes culturais, reflexo de um movimento cultural muito mais amplo, que, nos Estados Unidos e na Europa, e daí para o Brasil, questionava as verdades da civilização ocidental, o conhecimento universitário tradicional, a superioridade dos padrões burgueses vigentes, os valores estéticos europeus, voltando-se para as culturas tradicionais, sobretudo as do Oriente, e buscando novos sentidos nas velhas subjetividades, em esquecidos valores e escondidas formas de expressões. (PRANDI, 2000, p.63).

do alcance desse debate e para diferenciar aquilo que é religião do que podemos chamar de folclore. É o que faz, por exemplo, Sérgio Figueiredo Ferretti (1999), ao trabalhar com as ideias de religião e cultura popular em Antônio Gramsci para compreender as religiões afro-brasileiras no Maranhão.

Ferretti parte da consideração do folclore como subcultura produzida pelas classes subalternas nas sociedades de classes. Assim, os cultos de origem africana seriam religiões populares, pois produzidos por negros da classe dominada e também por serem uma herança cultural de escravos, atualizada por seus descendentes. Mas, não só, para o autor tais religiões podem ser identificadas como populares, pois se constituem de fato em manifestação da cultura popular em “contraposição à cultura oficial, hegemônica, numa sociedade que se pretende branca e católica” (1999, p. 6).

Como vimos no Capítulo anterior, no Brasil até os dias atuais, apesar da queda do número de auto-identificados católicos, a sociedade se considera católica, seja social ou estatisticamente, vimos como os números ainda apontam o domínio da religiosidade católica entre os brasileiros, e o quadro não é diferente no Estado de Sergipe. Sobre este aspecto, Ferretti diz que o “catolicismo é de fato uma religião semi-oficial ou quase oficial” e apresenta algumas situações explicativas para esta afirmação:

- Para a sociedade civil, as autoridades religiosas são quase que exclusivamente as autoridades católicas. Ainda desfrutam de grande prestígio e poder, exercendo até hoje na maior parte do país, função de coerção e de inculcação; (FERRETI, 199, p. 6).

- As escolas católicas (função ideológica) são muito prestigiadas na sociedade brasileira. O casamento religioso católico, a missa de sétimo dia, são cerimônias que fazem parte da esfera oficial. (FERRETI, 199, p. 6-7).

Segundo Stenio Soares (2009), a subalternidade tende a ser compreendida como uma forma de dominação, ou seja, grupos subalternos assujeitam-se e sofrem a influência dos valores da cultura dominante. Para ele,

[...] as religiões subalternas: são aquelas formas de religiosidades forjadas no seio de relações de poder, conflitos que se resolvem no jogo social, constituídas numa dinâmica específica e submetendo-se à justaposição ou sobreposição de discursos religiosos, e dada sua gênese metamórfica sob atuação íntima do homem culturalmente dotado de uma ideia que ressignifica um signo ou seu primeiro significado. (SOARES, 2009, p.135).

Assim, verificamos como e porque o catolicismo continua fazendo parte da concepção de mundo da classe dirigente seja no âmbito social, político ou mesmo no judicial. E como as religiões afro-brasileiras se contrapõem a esta cultura oficial e apresentam-se perante ela como religiões representativas dos extratos inferiores da sociedade⁵⁵, contestadora⁵⁶ da autoproclamada universalidade da religião católica, o cristianismo, que etnocentricamente se estabelece como religião, em reação, as considera como não religiões. (FERRETTI, 1999, p.7).

Para Gramsci existe cultura popular na medida em que existe cultura dominante. A cultura popular assume em face da cultura dominante uma posição diversa, contestadora por posição, da autoproclamada universalidade da cultura dominante. As religiões afro-brasileiras também podem ser vistas como assumindo o papel contestador da hegemonia do catolicismo. No Brasil a cultura intelectual também se torna prerrogativa da classe dominante, pois nas sociedades de classe, opera como refere Gramsci, uma série de instituições e mecanismos tendentes a levar as classes subalternas a conformar sua inferioridade. A religião popular também é desvalorizada como religião do povo, como coisa de negro, como religião inferior, como magia e não como religião. O atraso cultural das classes subalternas é considerado como decorrência de seu atraso econômico. (FERRETTI, 1999, p.7).

Diante deste quadro, os cultos afro-brasileiros iniciam uma luta por reconhecimento que se utiliza de várias estratégias, dentre as quais Ferreti destaca: a) as religiões afro-brasileiras para se verem reconhecidas utilizam elementos do simbolismo católico como missas, procissões, imagens de santos, festas religiosas, etc; b) seus participantes em geral se dizem católicos e as práticas especificamente

⁵⁵ Essa representação é contestada pelos dados estatísticos apresentados no Capítulo anterior, quando verificamos que os cultos de origem africana encontraram maior adesão das pessoas enquadradas nas classes econômicas AB. (NERI, 2011, p. 24-31). O catolicismo possui mais adeptos nas camadas mais pobres (72,76% na classe E), apesar de possuir representatividade dentre as classes elitistas (69,07% nas classes AB). Isso reforça a nossa defesa de que a relação entre religiões de matriz africana e as classes inferiores da sociedade extrapola as análises meramente estatísticas e relaciona-se à história da origem de tais crenças e aos grupos étnicos a ela originariamente relacionados.

⁵⁶ A cultura das classes subalternas é analisada por Satriani (1986), enfatizando seus conteúdos contestadores e conformistas, procurando uma leitura marxista da cultura folclórica. Nos estudos tradicionais do folclore, destaca-se a função conservadora e de evasão, mistificadora da realidade, na exaltação romântica do povo. A ideia de que o material folclórico está em contraste com a sociedade oficial é uma constante nas observações de Gramsci. A função contestadora, ao lado da função conservadora, constitui a contradição fundamental deste material. No tambor de mina, como em geral nas manifestações da cultura popular, podemos encontrar, como indica Gramsci, conteúdos contestadores e conteúdos conformistas. Nas religiões afro-brasileiras, podem ser indicados, entre os conteúdos contestadores, os valores de diversidade cultural e de tolerância religiosa. Entre os conteúdos conformistas, tendentes a manter o “status quo”, com função narcotizante, podemos indicar, no tambor de mina, a valorização e submissão à autoridade e o respeito à hierarquia. Estes elementos ilustram a ambigüidade, a contraditoriedade ou a bipolaridade, indicada por Gramsci e acentuada por Satriani, como característica da cultura popular. (FERRETTI, 1999, p. 7-8)

de origem africana são consideradas como elementos de acréscimo⁵⁷. (FERRETTI, 1999, p. 6-7).

Assim, contrariamente a Edison Carneiro (1959), Ferretti (1999) defende que é necessário perceber que religião e folclore são fenômenos distintos. E quase como uma resposta ao dito por Edison Carneiro em 1959 sobre que “em São Luis, o *tambor*, de mina e de nagô, deu um produto profano — o *tambor de crioulo*.” (CARNEIRO, 1959, p.19), Ferreti explica que o próprio povo faz lá no Maranhão muito claramente esta distinção entre religião e folclore, distinguindo o tambor de crioula⁵⁸ - manifestação folclórica –, do tambor de mina - manifestação religiosa.

Acontece entretanto que as religiões populares englobam diversas manifestações folclóricas. Muitas vezes elas se desenvolvem no mesmo local, sendo realizadas pelas mesmas pessoas, embora em circunstâncias e ocasiões distintas. Como as religiões afro-brasileiras incluem em seus ritos festas, músicas, danças, instrumentos populares e cânticos, elas estão muito próximas das manifestações da cultura popular. No tambor de mina do Maranhão encontramos, por exemplo, diversos elementos do catolicismo popular como procissões, ladainhas, devoções e santos juntamente com outros elementos do folclore, como festas de tambor de crioula, bumba-meu-boi, pastores, festas do Divino, dança do carimbó, etc. Estes elementos do folclore maranhense estão muito próximos do tambor de mina pois seus participantes em grande parte são os mesmos, pertencendo ao mesmo grupo étnico e à mesma classe social, em sua maioria participante do segmento negro da classe dominada. Grande parte das casas de tambor de mina são também núcleos em torno dos quais se desenvolvem outras manifestações da cultura popular. (FERRETTI, 1999, p.8).

Para Ferretti (1999) podemos entender religião popular, e cultura popular, como formas de contestação à cultura hegemônica, mas é imperativo reconhecer que as religiões afro-brasileiras são religiões como as outras e desse modo se distinguem de manifestações folclóricas, inclusive quando esse reconhecimento é solicitado aos intérpretes das leis. Estes precisam compreender que a multiplicação de denominações religiosas é consequência da limitação às

⁵⁷ Trata-se do fenômeno do sincretismo religioso afro-católico, que é explicado por Roger Bastide como fazendo parte do processo de interpenetração de civilizações, pelo princípio de cisão, segundo qual ideias e princípios de origens distintas coexistem sem conflitos para seus adeptos.

⁵⁸ O tambor de crioula é uma dança própria do Maranhão, na qual os tambores são acompanhados por versos de improviso. É o som dos tambores que se ouve em festas públicas. Aos homens cabe cantar e tocar três tambores de madeira de tamanhos diferentes, enquanto as mulheres dançam. Conta-se no Maranhão que São Benedito gosta de tambor de crioula e por isso muitas promessas ao santo são pagas com uma festa de tambor de crioula. (ALBUQUERQUE E FRAGA FILHO, 2006, 240).

liberdades políticas, pois na medida em que o aparelho do Estado proíbe a livre formação de organismos políticos, a única possibilidade de expressão popular que subsiste é a da religião e a formação de novas denominações religiosas. Essa é uma concepção embasada nas ideias desenvolvidas por Roger Bastide, para o qual “a resistência se torna religiosa quando não pode tomar a forma política. A religião é a única via aberta, quando todas as outras saídas estão fechadas.” (BASTIDE, 1985, p. 220).

Para Ferretti (1999) essa pode ser uma das formas de compreensão e explicação para o surgimento, a partir de meados do século XIX, em várias partes do país, de numerosos grupos religiosos afro-brasileiros e de seu grande vigor principalmente em épocas de perseguições às liberdades, como no Estado Novo, na ditadura militar e em diversos outros períodos de repressão. É também uma das formas de explicação da atual proliferação de expressões religiosas as mais distintas que se expandem sobretudo nos ambientes populares. Frente ao controle do aparelho político, o aparelho religioso torna-se o modo essencial de expressão dos grupos sociais subalternos. Nos primeiros séculos as religiões de origem africana, adotaram também a estratégia de uma revolução passiva, de resistência não violenta, como movimento do povo oprimido e das classes subalternas, como vimos no Capítulo anterior, mas, é necessário ressaltar, entretanto, que hoje no Brasil, estas religiões não são mais religiões exclusivamente de negros e das classes subalternas, assim indicam as análises estatísticas sobre as religiões no nosso país. Elas abrangem populações de todas as cores e classes, apesar de não perderem a pertença às categorias e grupos que lhes deram origem. E, além disso, atualmente as perseguições religiosas no Brasil tomaram outra feição, saindo mais do campo estatal e indo para o âmbito das relações privadas, como defendemos anteriormente, é preciso reconhecer que tanto pelas manifestações dos órgãos do aparelho estatal quando dos cidadãos e duas entidades organizativas e religiosas, persistem, entretanto, os preconceitos e a religião dos negros continua sendo marginalizada e pouco conhecida. (FERRETTI, 1999, p.8).

A questão é perceber que apesar de terem se organizado mesmo diante de todas as dificuldades, africanos e afro-brasileiros não tinham liberdade plena para cultuar seus santos e deuses, apesar de muitas vezes terem permissão para fazê-lo. E se concordamos que permissão não é liberdade plena, podemos afirmar que tais cultos não eram livres em nosso país e corroboraremos com uma das ideias

defendidas nesta pesquisa: que a intolerância que atinge as religiões de matriz africana no Brasil “conforma uma das facetas do racismo brasileiro” (SILVA Jr., 2007, p. 303).

O processo do tráfico de escravos foi um fator decisivo para os processos de assujeitamento e de construção das identidades e da subjetividade subalternas do negro brasileiro⁵⁹. Roger Bastide acredita que “a escravidão destruiu toda a organização social dos negros africanos [...] mas deixou intacto o mundo dos valores, das ideias e das crenças religiosas”; e também que “a escravidão causou uma fissura entre as superestruturas e as infra-estruturas. As estruturas sociais africanas foram quebradas, os valores foram conservados [...] As superestruturas tiveram que secretar a sociedade” (BASTIDE, 2001, p.211-212).

Por isso discordamos de algumas posições de Prandi (2000), sobretudo de que vivemos no Brasil o culminar do processo de “diluição e apagamento étnico” (p.59), de um período onde o norte orientador não é mais “a diferença, o pluralismo cultural e a valorização das origens étnicas” (p. 59) e que “já estávamos na sociedade de massa e o candomblé seria o grande reservatório da cultura brasileira mais próxima da África.” (p.63):

A cultura africana que assim vai se diluindo na formação da cultura nacional corresponde a um vastíssimo elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas. Mas, fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou sobreviver. Ao contrário, cada contribuição é o resultado de um longo e lento processo de diluição e apagamento étnico a tal ponto que, diante de um determinado traço cultural, embora podendo reconhecer uma origem africana genérica, ainda assim é difícil, quando não impossível, identificar o povo ou nação de que provém. Tudo é simplesmente África, perdidas as diferenças e especificidades. Mais que isso, os próprios afro-descendentes, por não conhecerem sua própria origem, nem sabendo se seus antepassados eram bantos ou sudaneses, também não podem identificar as origens dos aspectos culturais, como se a cultura brasileira como um todo, ao se apropriar deles, tivesse apagado as fontes.

⁵⁹ Segundo Fausto (1996, p.41), a escravidão foi uma instituição nacional que penetrou toda a sociedade, condicionando seu modo de agir e de pensar. Essa penetração gerou o desejo de ser dono de escravos, o esforço por obtê-los, tanto em indivíduos da classe dominante como das classes trabalhadoras. “Houve senhores de engenho e proprietários de minas com centenas de escravos, pequenos lavradores com dois ou três, lares domésticos, nas cidades, com apenas um escravo. O preconceito contra o negro ultrapassou o fim da escravidão e chegou modificado a nossos dias.” Para o autor, até pelo menos a introdução em massa de trabalhadores europeus no centro-sul do Brasil, o trabalho manual foi socialmente desprezado como “coisa de negro”.

Não concordamos porque defendemos que a construção e a afirmação de uma identidade étnica pode também ser pensada como uma forma de luta política pelo poder, de modo a afirmar a diferença, indo além de um “resgate” da tradição negra. Esta construção reflete possivelmente a criação de um “nós coletivo”, na formação de um grupo que está, sobretudo, interessado em reivindicar uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido no passado. Essa construção de uma identidade negra a partir de religiões afro-brasileiras pode ser encarada como um fato significativo para a construção desta identidade.

E discordamos também porque tanto pela origem da religiosidade, o solo africano, quanto pela marca racial nela impressa, a negra, fato é que percebemos que os atos de repressão aos cultos afro-brasileiros vivenciados na história do nosso país, e ainda hoje visualizados em vários cantos do Brasil, no espaço público ou no privado, estão relacionados diretamente com o nosso período escravocrata e com as teorias raciais criadas em torno da figura do negro africano e afro-brasileiro: não civilizado, inferior, atrasado, aculturado, selvagem, místico, mágico, perigoso, lascivo, desordeiro, dentre outras.

E ressaltamos que tais teorias criadas especialmente para justificar a dominação branca sobre os povos negros traficados, para conter as revoltas da massa negra escravizada e para impedir atos de oposição ao regime escravocrata então vigente, do mesmo modo que foram sustentadas pela Ciência, como analisamos no Capítulo anterior a partir da apresentação do pensamento de alguns teóricos nacionais e estrangeiros do Século XX, também contou fortemente com o apoio do Direito.

Assim, se o Direito serviu como uma das armas do Capitalismo, na Modernidade, conforme informa Santos (2005)⁶⁰, do mesmo modo serviu como

⁶⁰ A principal ideia da teoria crítica desenvolvida por Santos (2005a; 2005b) sobre o direito na transição paradigmática, é de que as infinitas promessas e possibilidades de libertação individual e coletiva da modernidade ocidental, período histórico que emergiu nos séculos XVI e XVII como um ambicioso e revolucionário paradigma sócio-cultural assente na tensão dinâmica entre regulação social e emancipação social, foram drasticamente reduzidas quando a trajetória da modernidade entrou em convergência com a do capitalismo. A ciência moderna e o direito moderno tiveram um papel central nesse processo. A ciência moderna, para servir a esse papel, foi transformada na principal força produtiva do capitalismo. Perdeu de forma radical e irreversível a sua força potencial inicial de racionalização emancipatória da vida individual e coletiva. O conhecimento científico foi transformado num regulador hegemônico que absorveu em si o potencial emancipatório do paradigma da modernidade ocidental (SANTOS, 2005a). Santos (2005a) diz que originalmente concebida como o “outro” da regulação, a emancipação social tornou-se, gradualmente o duplo da regulação social, ou seja, não havia como diferenciá-las, como era possível anteriormente. Assim, a hegemonia do conhecimento-regulação significou a

arma para o modelo brasileiro de relações raciais, que “mesmo em sua versão pós-abolição, teria prescindido do suporte, do aparato, da força da lei na imposição de suas regras de funcionamento”. (SILVA Jr., 2007, p. 303). Desse modo, através de leis supostamente neutras, pois na maioria das vezes não se referiam explicitamente ao negro⁶¹, apesar de repletas de objetivos políticos e ideológicos, especialmente os relacionados ao extermínio da cultura e da religiosidade do africano e do afro-brasileiro, o sistema jurídico garantiu o controle da população negra pelas classes dominantes.

Salvo melhor juízo seria possível informar que também nestas plagas, por muito tempo, incluído o século passado, a função da lei, especialmente da lei penal, como também do sistema penal, não esteve totalmente dissociada do modelo de relações raciais e, por extensão, do padrão religioso adotado pelos colonizadores e senhores de engenho. (SILVA Jr., 2007, p. 304).

A Constituição do país, promulgada em 1824, definiu o catolicismo como religião oficial do Império, sendo outras religiões permitidas desde que não ostentassem templos. Mas as religiões afro-brasileiras não estavam incluídas nessa

hegemonia da ordem, enquanto forma de saber, e a transformação da solidariedade, a forma de saber do conhecimento-emancipação, numa forma de ignorância e, portanto, de caos. Caos social este que é obra do próprio capitalismo e sobre o qual ele se desenvolveu. Ao direito moderno, por sua vez, foi atribuída a função de garantir a ordem exigida pelo capitalismo. A ordem da natureza e da sociedade, a ordem *tout court*, oposta à idéia de “boa ordem” que vigia quando a tensão entre regulação e emancipação era a protagonista no paradigma da modernidade, e quando a ordem era concebida numa tensão dialética com a solidariedade. Assim, o direito moderno passou a ser um racionalizador de segunda ordem da vida social, um substituto da cientificação da sociedade, o que mais se aproximava em capacidade para suceder a ciência moderna naquele momento histórico, uma vez que a plena cientificação da sociedade só poderia ser fruto mesmo da própria ciência moderna (SANTOS, 2005a). Para desempenhar esta função o direito moderno teve de se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna e tornar-se ele próprio científico. A cientificação do direito moderno envolveu também a sua estatização, ou seja, a redução do direito ao direito do Estado moderno, com o objectivo de garantir uma gestão controlada da tensão entre regulação social e emancipação social, já que a prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado moderno, pelo menos transitoriamente, enquanto a ciência e a tecnologia a não pudessem assegurar por si mesmas. Desta forma percebemos que a transformação da ciência moderna na racionalidade hegemônica e na força produtiva fundamental, por um lado, e a transformação do direito moderno num direito estatal científico, por outro, são as duas faces do mesmo processo histórico, daí decorrendo os profundos isomorfismos entre a ciência e o direito modernos (SANTOS, 2005a). Assim como aconteceu com a ciência moderna, também o direito moderno perdeu de vista, neste processo, a tensão entre regulação e emancipação social, originariamente inscrita no paradigma da modernidade. Esta tensão é o que mais especificamente caracteriza a concepção de transformação social nas sociedades modernas. Esta concepção assume duas versões principais: o reformismo e a revolução. Cada uma delas tem uma relação muito própria com o direito moderno. Esta perda foi tão completa e irreversível que a recuperação das energias emancipatórias implica uma reavaliação radical do direito moderno, paralela à reavaliação radical da ciência moderna (SANTOS, 2005a).

⁶¹ De forma distinta a esta ideia de neutralidade legal, em Sergipe, por exemplo, José Eloy Pessoa, Coronel nomeado em 5.4.1837, empossado em 31.5.1837, deixando o cargo em 23.3.1838 Presidente da Província de Sergipe Del Rey, por Decreto, proibiu que Negros, Escravos, Africanos, Pretos, Mulatos e Leprosos, frequentassem as escolas.

tolerância legal porque não eram consideradas religião, e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram vistas como práticas ilegais e muitas vezes criminosas. Reprimir ou tolerar dependia do momento e das circunstâncias. Em todo o país durante o Império, as festas das irmandades negras e os batuques foram severamente reprimidos. A maioria das câmaras municipais aprovou leis proibindo “batuques, danças e tocatas de pretos”. Em parte essa legislação terminou surtindo os efeitos desejados pelas elites imperiais, pois, até o final do século, a quantidade de pessoas e a pompa das procissões diminuíram sensivelmente. Depois da independência, as autoridades passaram a proibir danças e procissões organizadas pelas irmandades, como a do Rosário do Campo de Santana, no Rio de Janeiro. As autoridades justificavam essas proibições afirmando que as festas causavam bebedeiras e incomodavam a vizinhança. Na verdade, as autoridades temiam e tentaram impedir que as festas dessem lugar a desafios contra a ordem estabelecida. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 111-112)

Ainda falando de Direito, legislação e relações raciais no Brasil, Carlos Alberto Medeiros (2004, p. 99) diz que o que diferencia as legislações brasileira e americana é que aqui no Brasil “a questão da raça tem sido tratada como uma não-questão, como se a lei não tivesse um papel a desempenhar nesse domínio, uma vez que seriam mínimos os problemas raciais.” Enquanto isso, nos Estados Unidos de forma clara é possível perceber o uso da legislação, mesmo após a abolição, “como instrumento de dominação dos negros pelos brancos e, mais tarde, transformados em instrumentos de mudança social.”

Silva Jr. (2007) e Dantas (1988) discutem nos seus estudos o tema da existência ou não de leis de caráter racista e discriminatório contra os negros, contra a sua cultura e religiosidade.

Para o jurista paulista a hipótese de inexistência de leis de cunho racial na história do nosso país, que validaria a ideia de que vivemos numa democracia racial, é uma falácia. Para o autor, da colônia à república, não há “um único período histórico no qual a lei, notadamente a lei penal, permanece infensa ao modelo de relações raciais.” (SILVA Jr., 2007, p. 304), e se aquela hipótese fosse comprovada, ainda teríamos uma saída interpretativa para contestá-la: que “o modelo de relações raciais terá sido tão engenhosa e poderosamente estruturado

que a lei teria se tornado perfeitamente dispensável para o seu bom funcionamento”. (SILVA Jr., 2007, p. 304).

Para a antropóloga sergipana, entretanto, há dois momentos históricos distintos sobre este processo de acusação legal contra os cultos afro-brasileiros: o primeiro, sob a égide do Código Criminal de 1830, que não incluía a perseguição aos feitiçeiros, pois, segundo a autora, embora a religião dos negros fosse vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la através da lei enquanto vigorou a escravidão; e o segundo momento, quando os negros já estão livres e, sob a vigência do Código Penal de 1890 passam a ser incriminados não só o curandeiro, mas também o feitiçeiro, juntamente com outras categorias como espíritistas e cartomantes.

Assim os autores concordam que o Direito e a legislação serviram como instrumentos de repressão aos cultos afro-brasileiros, mas, discordam que esta opressão legal tenha existido durante toda a história legal do nosso país, e assim emerge a importância deste Capítulo, quando buscará discorrer sobre a evolução legal do tema da liberdade religiosa no Brasil dando enfoque especial aos instrumentos jurídicos e legais criados em nosso país para o controle e garantia dos direitos das diversas manifestações religiosas.

Mas o fato é que as religiões de origem africana no Brasil foram submetidas a rígido controle social, político, legal e jurídico ao longo de suas trajetórias históricas. Foi sobre isso que discutimos no Capítulo anterior quando falamos sobre como essas religiões foram severamente reprimidas e impedidas de se expressarem e, como encontravam alternativas e maneiras de viverem e se manifestarem. Em Sergipe, como em várias outras partes do Nordeste e do país, as religiões afro-brasileira passaram pelo mesmo processo de perseguição, ressaltadas as peculiaridades históricas e políticas de cada localidade.

Como em todo o mundo, no Brasil, a liberdade religiosa também apresentou diversas faces ao longo dos séculos. De mesmo modo, sua concepção jurídica também se mostrou variada através das tantas Constituições Federais que o país promulgou. Assim, toca verificar a evolução da liberdade religiosa, no Brasil, e sua relação com cada momento histórico em que se suscitou ou não sua proteção jurídico-constitucional. Este Capítulo buscará refletir ainda sobre o Estado laico, sobre a intolerância religiosa como forma de discriminação racial e sobre o quadro atual de desenvolvimento da ciência jurídica sobre o tema.

3.1

O tema da liberdade religiosa na legislação colonial e imperial

A maioria dos historiadores e estudiosos do direito constitucional concorda que antes da Constituição Imperial de 1824 não tínhamos no Brasil uma Constituição no sentido de texto formal, escrito e dogmático que organiza e estabelece os princípios estruturantes de uma nação. O que havia era um conjunto de leis e costumes coloniais moldados pelo Estado Português e pela Igreja Católica. Foi essa Igreja, inclusive, o principal instrumento de controle e de obediência à Coroa Portuguesa, sobretudo através da Inquisição. (GODOY, 2001, p. 160-161).

Em princípio, houve uma divisão de trabalho entre as duas instituições. Ao Estado coube o papel fundamental de garantir a soberania portuguesa sobre a Colônia, dotá-la de uma administração, desenvolver uma política de povoamento, resolver problemas básicos, como o da mão-de-obra, estabelecer o tipo de relacionamento que deveria existir entre Metrópole e Colônia. Essa tarefa pressupunha o reconhecimento da autoridade do Estado por parte dos colonizadores que se instalariam no Brasil, seja pela força, seja pela aceitação dessa autoridade, ou por ambas as coisas. Nesse sentido, o papel da Igreja se tornava relevante. Como tinha em suas mãos a educação das pessoas, o "controle das almas" na vida diária, era um instrumento muito eficaz para veicular a ideia geral de obediência e, em especial, a de obediência ao poder do Estado. Mas o papel da Igreja não se limitava a isso. Ela estava presente na vida e na morte das pessoas, nos episódios decisivos do nascimento, casamento e morte. O ingresso na comunidade, o enquadramento nos padrões de uma vida decente, a partida sem pecado deste "vale de lágrimas" dependiam de atos monopolizados pela Igreja: o batismo, a crisma, o casamento religioso, a confissão e a extrema unção na hora da morte, o enterro em um cemitério designado pela significativa expressão "campo-santo". (FAUSTO, 1996, p. 35).

A atuação do Estado e da Igreja sempre esteve acompanhada de uma política racista. Inicialmente dirigida aos judeus, posteriormente ela atingiu índios e mais fortemente os negros vindos da África. Para Fausto (1996, p.38), o princípio básico de exclusão que distinguia as categorias sociais até a carta-lei de 1773⁶², era o princípio de pureza de sangue. Impuros eram os cristãos novos,

⁶² Datada de 25 de maio de 1773 a Carta-Lei de 1773 promulgada pelo Marquês de Pombal aboliu a separação existente entre cristãos-velhos (em geral, gente da nobreza) e os cristãos-novos

como eram chamados os judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo, os negros, mesmo quando livres, os índios em certa medida e as várias espécies de mestiços. Eles não podiam ocupar cargos de governo, receber títulos de nobreza, participar de irmandades de prestígio etc⁶³. A carta-lei de 1773 acabou com a distinção entre cristãos antigos e novos, o que não quer dizer que daí para a frente o preconceito tenha se extinguido. (FAUSTO, 1996, p.38).

Para Bezerra (2010, n.p.) o primeiro Estatuto de Pureza de Sangue de que se tem notícia surgiu em uma cidade da Espanha chamada Toledo, no ano de 1449. A partir daí foi decretada uma medida de caráter segregacionista que impunha uma restrição aos judeus convertidos ao cristianismo, a ocupação de cargos públicos, ou prestar testemunhos contra os cristãos. Em Portugal, foi somente com a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, em 1536, que as práticas judaicas foram objeto de perseguição. Logo, a Inquisição portuguesa, a exemplo da espanhola, tinha como alvo principal as heréticas práticas judaicas, exercidas pelos cristãos-novos e seus descendentes.

Segundo José Antônio Gonsalves de Mello, no ano de 1591, quando veio ao Brasil o primeiro Visitador do Santo Ofício, há cerca de cinquenta anos os cristãos-novos residiam no país. O autor ressalta que, segundo os dados dessa visitação, pode ser constatada uma superior quantidade de cristãos-novos em Pernambuco que na Bahia. “O que talvez se explique não são pela riqueza econ mica de Pernambuco, como pelo fato de ser a Bahia a sede do bispado e, portanto, mais sujeita   fiscaliza o eclesiástica” (MELLO, 1996, p.5-6).

(pertencentes   burguesia e às classes m dias mercantis). “Cristãos-novos” era a designa o dada em Portugal, Espanha e Brasil aos judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo. Já a denomina o “cristãos-velhos” era atribuída aos que não tinham raízes judaicas. Para uma melhor apreensão do assunto, ver ASSIS,  ngelo Adriano Faria de. Inquisi o, religiosidade e transforma es culturais :a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do juda simo feminino no Brasil colonial –Nordeste, séculos XVI-XVIII. In. Revista Brasileira de H storia, vol.22, n .43, 2002. Ver também, NOVINSKY, Anita. Cristãos-novos na Bahia: a Inquisi o no Brasil. 2  ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

⁶³ Uma divisão da sociedade diretamente relacionada com o princípio de pureza de sangue dizia respeito   religião. Os súditos da Coroa residentes no Brasil eram, por defini o, católicos. Mas havia os mais e os menos católicos. Estes eram os cristãos-novos, judeus ou seus descendentes, obrigados a converter-se ao cristianismo por decisão da monarquia lusa (1497). Sobre eles pesava a suspeita adicional de praticar em segredo a religião judaica. Os cristãos-novos tiveram um papel relevante, desde os primeiros tempos da Colônia, como mercadores, artesãos, senhores de engenho, ocupando também cargos civis e eclesiásticos. Em 1603, a Mesa da Consciência, em Lisboa, determinou que o bispado do Brasil, com sede em Salvador, s  apontasse "cristãos de velha cepa" para os ofícios religiosos em Pernambuco, porque a maioria deles eslava nas mãos de cristãos-novos. (FAUSTO, 1996, p.43)

Para Graça Salgado, o poder do setor eclesiástico, importante desde a formação do Estado Nacional Português, fortaleceu-se com a instituição do Tribunal do Santo Ofício. Segundo a autora, a Inquisição serviu como um instrumento fundamental no reforço dos valores feudais dominantes dentro da sociedade portuguesa. Ou seja, a nobreza utilizou-se dos poderes inquisitoriais para impedir o avanço das ideias modernas do Renascimento europeu, “evitando assim que os setores mercantis formulassem e difundissem uma ideologia autônoma, capaz de conduzir a um rompimento com a mentalidade feudal” (SALGADO, 1985,p.29). Logo, podemos considerar que os mouros e os judeus se encontravam discriminados na legislação portuguesa a partir da instalação desse Tribunal, até a segunda metade do século XVIII, com a promulgação da Carta-Lei de 1773 de Marquês de Pombal, sendo constantemente tratados como elementos distintos do restante da população⁶⁴. “Essa situação legal refletiu a necessidade de reforçar as barreiras sociais contra eles” (CARNEIRO, 2005, p.59) visto que esses grupos minoritários vinham desfrutando de posições de prestígio e ocupando cargos públicos, em contradição com as resoluções tomadas pelos Concílios, Bulas papais e Decretos reais.

O critério discriminatório da pureza de sangue, analisado acima, referia-se essencialmente a pessoas. Mais profundo do que ele era o corte que separava pessoas e não-pessoas, ou seja, gente livre e escravos, considerados juridicamente coisa. A condição de livre ou de escravo estava muito ligada à etnia e à cor, pois escravos eram, em primeiro lugar, negros, depois, índios e mestiços⁶⁵. Toda uma

⁶⁴ Através do decreto de 1773, como já dissemos, Pombal aboliu todas as formas de discriminação entre “cristãos-velhos e novos, fazendo cair aquela que sempre foi a maior motivação dos estatutos de “pureza de sangue” no Império Português”. Assim, a partir desse decreto, a discriminação contra o judeu, o mouro e o cristão-novo desaparece da legislação portuguesa. Porém, o preconceito contra essas minorias étnicas continuou vivo no âmbito da sociedade global. Já o defeito associado ao “sangue mulato”, ao lado das notas discriminatórias relativas aos negros, manteve-se, em princípio, inalterado na fase de revogação dos critérios de “limpeza de sangue”, na segunda metade do século XVIII, sendo apenas rompidas no Brasil pela constituição de 1824. Sobre esta questão ver: VIANA, Larissa. *Op. cit.*, p.82-83, CARNEIRO, M. L. T. Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005.p 50-55. Ver também: MELLO, Evaldo Cabral de. O Nome e o Sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.p.133.

⁶⁵ Segundo Fausto (1996, p.40) havia diferenças entre escravidão indígena e negra, sendo a deste último grupo étnico mais perversa. Do início da colonização até a extinção formal da escravidão indígena, houve índios cativos e os chamados forros ou administrados. Estes eram índios que, após a captura, tinham sido colocados sob a tutela dos colonizadores. Sua situação não era muito diversa dos cativos. Entretanto, se em geral a situação do índio era muito penosa, não equivalia à do negro. A proteção das ordens religiosas nos aldeamentos indígenas impôs limites à exploração pura e simples. A própria Coroa procurou estabelecer uma política menos discriminatória. Um

nomenclatura se aplicava aos mestiços, distinguindo-se os mulatos, os mamelucos, curibocas ou caboclos, nascidos da união entre branco e índio; os cafuzos, resultantes da união entre negro e índio. (FAUSTO, 1996, p.38).

Foi assim que com o tempo aumentaram os grupos estigmatizados da sociedade portuguesa, tornando-se nítidas medidas de exclusão, atingindo não apenas os cristãos-novos, ciganos, índios, mas, também, os descendentes de negros, em que podemos incluir os pardos. “As razões alegadas são as mais variadas: algumas com caráter essencialmente racial e outras se apoiando na religião em comportamentos, atitudes, ideias e crenças” (CARNEIRO, 2005, p.60). Assim “a segregação imposta aos cristãos-novos recebeu uma fundamentação religiosa que logo assumiu conotação racista, encobrando os interesses de vários grupos sociais” (PONTES, 2000, p. 113).

Na defesa da tese de que em todos os períodos históricos do nosso país tivemos em alguma medida a lei como principal sustentáculo do modelo de relações raciais baseado na exclusão da contribuição do negro para a nossa sociedade, com foco na repressão às suas manifestações culturais e religiosas, além dos argumentos apresentados anteriormente, encontramos em Hédio Silva Jr. (2007) algumas comprovações para esta tese.

Da análise do Livro V das Ordenações Filipinas⁶⁶, a mais amplamente empregada no Brasil colonial, Silva Jr. (2007, p. 305) aponta as seguintes regras implícitas ou explicitamente endereçadas ao controle e subjugação dos africanos escravizados:

- a) criminalizava a heresia, punindo-a com penas corporais;
- b) criminalizava a negação ou blasfêmia de Deus ou dos santos;
- c) criminalizava a feitiçaria, punindo o feiticeiro com a pena capital;

alvará de 1755, por exemplo, chegou mesmo a estimular os casamentos mistos de índios e brancos, considerando tais uniões sem "infâmia alguma". O mesmo alvará previa uma preferência em "empregos e honras" para os descendentes dessas uniões e proibia que eles fossem chamados de "caboclos" ou outros nomes semelhantes que pudessem ser "injuriosos". Tratamento muito diferente recebiam as uniões de índio com negro. Por exemplo, o vice-rei do Brasil mandou dar baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque "se mostrara de tão baixos sentimentos que casou com uma preta, manchando seu sangue com esta aliança e tornando-se assim indigno de exercer o referido posto".

⁶⁶ Até a outorga da Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, seguida da edição do Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, o Brasil esteve sob a égide das chamadas Ordenações do Reino: as Ordenações Afonsinas (1446-1521), as Manoelinas (1521-1603) e as Filipinas (1603-1830), assinaladas as influências do direito canônico e especialmente do direito romano, que não apenas marcaram todo o período colonial, como também, vale lembrar, respondem pela inscrição do Brasil na galeria dos países de sistema jurídico de tradição romano-germânica, o *civil law*. (SILVA Jr., 2007, p. 304).

d) punia a invasão de domicílio com finalidade de manter conjunção carnal com mulher virgem, viúva honesta ou escrava branca, donde se infere que caso se tratasse de mulher negra e/ou escravizada, o crime não se configuraria;

e) punia o estupro, prevendo, no caso de escrava ou prostituta, um procedimento judicial que possibilitava a não-execução da pena de morte;

f) punia o escravo que sacasse arma contra seu senhor;

g) equiparava o escravo a animais e coisas;

h) punia os indivíduos que auxiliassem a fuga de escravos ou os acolhesse;

i) punia a vadiagem;

j) criminalizava reuniões, festas ou bailes organizados por escravos.

Porém, lembra Larissa Viana (2007), as referências depreciativas sobre o negro e seus descendentes, apesar de já estarem presentes nas Ordenações Filipinas em 1603, apenas surgem no texto legal a partir de 1671, quando pode ser constatada uma restrição aos exercícios dos cargos burocráticos aos homens “sem defeitos”. Segundo a autora:

[...] às desqualificações previstas no exercício dos cargos públicos vinham somar-se outras, dirigidas pontualmente aos mulatos e relativas ao ingresso nas ordens religiosas e militares, bem como nas irmandades e ordens terceiras coloniais (VIANA, 2007, p.37).

Desse modo, nas Ordenações Filipinas também são visíveis os limites impostos aos sujeitos de “sangue infecto”. No livro primeiro, título XVII, no que diz respeito à ocupação do posto de Meirinho-mor, observamos que existia uma necessidade do sujeito ter um “nobre sangue” (BRASIL, 2004, p.46). Mais na frente, ainda no livro primeiro, no título XXXV, encontramos outros limites referentes ao posto de Governador da Casa do Porto, o qual teria que ser ocupado por uma pessoa de “fidalguia, inteireza de costume e consciência e de limpeza de sangue” (BRASIL, 2004, p.79).

Assim, com a Inquisição, a presença do jesuíta no meio indígena e o sincretismo religioso de sobrevivência - ao qual as manifestações africanas tiveram que se submeter - Godoy (2001, p.162) defende a ideia de que não existia liberdade religiosa no Brasil em período anterior à Constituição de 1824. Na mesma linha Bóris Fausto diz que:

As duas instituições básicas que, por sua natureza, estavam destinadas a organizar a colonização do Brasil foram o Estado e a Igreja Católica. Embora se trate de instituições distintas, naqueles tempos uma estava ligada à outra. Não existia na época, como existe hoje, o conceito de cidadania, de pessoa com direitos e deveres com relação ao Estado, independentemente da religião. A religião do Estado era a católica e os súditos, isto é, os membros da sociedade, deviam ser católicos. (FAUSTO, 1996, p.35-36).

Foi somente após a proclamação da independência, em 1822, que se começou a sinalizar uma possível Constituição para o Brasil. Para a consecução da unidade nacional que as instituições almejavam, necessitava-se da estruturação de um poder centralizador e uma organização nacional que acabassem com os poderes regionais e locais. Em moda na época, apresentava-se o constitucionalismo, que realizar-se-ia por uma Constituição escrita, em que se consubstanciasse o liberalismo, assegurado por uma declaração constitucional dos direitos do homem e um mecanismo de divisão de poderes. Nessa esteira, surge a Constituição Federal do Império, a qual foi a primeira Constituição do Brasil e foi outorgada em 25 de março de 1824 por D. Pedro I, após dissolver a Assembleia Constituinte que ele próprio convocou quando proclamada a independência. Para elaborá-la instituiu um Conselho de Estado com dez membros escolhidos entre expressões políticas e intelectuais que se destacavam na época.

Entre seus preceitos, o artigo 5º estabelecia que a Religião Católica Apostólica Romana continuaria a ser a Religião do Império, mas que todas as outras religiões seriam permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. Segundo Godoy (2001, p. 162) a quebra do monopólio do catolicismo pode ser considerado como o resultado da conjunção de dois fatores: em primeiro e principal lugar, ao desenvolvimento de setores tradicionais comprometidos com o liberalismo; e em segundo lugar, a chegada dos primeiros missionários evangélicos no século XIX, para a chamada evangelização de fronteira.

Refletindo sobre a proteção à liberdade religiosa nas Constituições brasileiras, Manoel Jorge e Silva Neto (2013, p. 114), diz que os ventos transformadores da Revolução Francesa não balançaram os estandartes da monarquia absoluta brasileira, ao menos no que se refere à liberdade religiosa. O autor esclarece que se por um lado não havia perseguição aos que professavam

outra fé, por outro, apenas a Igreja Católica era reconhecida pela Constituição de 1824⁶⁷.

Assim, clara é a percepção de que o preconceito religioso ainda perdurava, mesmo com o advento de um Estado Constitucional. Na realidade, a própria Constituição induzia à discriminação, como argumenta Silva Neto (2013, p. 114) ao dizer que o Art. 106⁶⁸ determinava que o juramento do Chefe de Estado e de Governo deveria incluir, dentre outras obrigações a de manter a Religião Católica Apostólica Romana⁶⁹. Além deste, o artigo 92⁷⁰ estabelecia que os religiosos de

⁶⁷ Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo.

⁶⁸ Art. 106. O Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Politica da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador.

⁶⁹ Na história do mundo ocidental, as relações entre Estado e Igreja variaram muito de país a país e não foram uniformes no âmbito de cada país, ao longo do tempo. No caso português, ocorreu uma subordinação da Igreja ao Estado através de um mecanismo conhecido como *padroado real*. O *padroado* consistiu em uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia de que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas. O rei de Portugal ficava com o direito de recolher o tributo devido pelos súditos da Igreja conhecido como *dízimo*, correspondente a um décimo dos ganhos obtidos em qualquer atividade. Cabia também à Coroa criar dioceses e nomear os bispos. Muitos dos encargos da Coroa resultavam, pelo menos em tese, em maior subordinação da Igreja, como é o caso da incumbência de remunerar o clero e construir e zelar pela conservação dos edifícios destinados ao culto. Para supervisionar todas essas tarefas, o governo português criou uma espécie de departamento religioso do Estado: a Mesa da Consciência e Ordens. O controle da Coroa sobre a Igreja foi em parte limitado pelo fato de que a Companhia de Jesus até a época do Marquês de Pombal (1750-1777) teve forte influência na Corte. Na Colônia, o controle sofreu outras restrições. De um lado, era muito difícil enquadrar as atividades do clero secular - aquele que existe fora das ordens religiosas -, disperso pelo território; de outro, as ordens religiosas conseguiram alcançar maior grau de autonomia. A maior autonomia das ordens dos franciscanos, mercedários, beneditinos, carmelitas e principalmente jesuítas resultou de várias circunstâncias. Elas obedeciam a regras próprias de cada instituição e tinham uma política definida com relação a questões vitais da colonização, como a indígena. Além disso, na medida em que se tornaram proprietárias de grandes extensões de terra e empreendimentos agrícolas, as ordens religiosas não dependiam da Coroa para sua sobrevivência. Padres seculares buscaram fugir ao peso do Estado e da própria Igreja, quando havia oportunidade, por um caminho individual. Exemplo célebre é o de alguns padres participantes da Inconfidência Mineira, que se dedicavam a grandes lavouras, a trabalhos de mineração, ao tráfico de escravos e diamantes. A presença de padres pode ser constatada praticamente em todos os movimentos de rebelião, a partir de 1789, prolongando-se após a independência do Brasil até meados do século XIX. As razões dessa presença estão pouco estudadas. O historiador José Murilo de Carvalho, analisando a época imperial, contrastou o procedimento conservador dos magistrados com o comportamento rebelde dos padres. Sugeriu que a rebeldia destes tinha origem em sua extração social, nas dificuldades de ascensão na carreira, na atuação mais próxima à população. De qualquer forma, seria engano estender a todo o clero essa característica de rebeldia, visível mas excepcional. Na atividade do dia-a-dia, silenciosamente e às vezes com pompa, a Igreja tratou de cumprir sua missão de converter índios e negros, e de inculcar na população a obediência aos seus preceitos, assim como aos preceitos do Estado. (FAUSTO, 1996, p.35-36).

⁷⁰ Art. 92. São excluidos de votar nas Assembléas Parochiaes.

comunidades claustrais eram excluídos de votar nas assembleias paroquiais. Assim Silva Neto critica a postura adotada pela constituição imperial, dizendo que a previsão de diversos direitos individuais nela prevista no art. 179⁷¹ “somente revela que o monarca resolvera adequar os princípios iluministas ao absolutismo, por ser reputado como seguidor do despotismo esclarecido.” (2013, p. 114).

Na mesma linha crítica, Priscila Formigheri Feldens (2009, p. 50-55) identifica algumas contradições entre as ideias que a Constituição de 1824 propunha e o que ocorria de fato. Para a autora merecem destaque: a forma liberal com que a liberdade religiosa era tratada, permitida no espaço da intimidade, mas proibida no espaço público; a permanência da religião católica como religião oficial e da ideia de origem divina do poder do monarca; a manutenção do regime escravocrata e a persistência da ideia de coisificação dos seres humanos escravizados.

Essa mesma percepção é encontrada na obra de Milton Ribeiro (2002), quando o autor diz que a Constituição Imperial cuidou da questão religiosa adotando um tom liberal no tratamento da individualidade, dizendo ser livre a escolha religiosa no foro íntimo, e proibindo no espaço público as manifestações exteriores que não estivessem atreladas à religião oficial católica. (RIBEIRO, 2002, p. 61-62).

De outro modo, para Fábio Carvalho Leite (2001), “as relações entre Estado e religião definidas pela Constituição de 1824, a rigor, distanciam-se da simplicidade que a ideia de Estado confessional poderia sugerir” (p.34).

Sob a aparência de uma Constituição que privilegiava uma confissão e apenas tolerava as demais, havia um quadro um pouco mais complexo. A Constituição do Império era, guardadas as proporções, restritiva em relação às religiões em geral,

I. Os menores de vinte e cinco annos, nos quaes se não comprehendem os casados, e Officiaes Militares, que forem maiores de vinte e um annos, os Bachares Formados, e Clerigos de Ordens Sacras.

II. Os filhos familias, que estiverem na companhia de seus pais, salvo se servirem Officios publicos.

III. Os criados de servir, em cuja classe não entram os Guardalivros, e primeiros caixeiros das casas de commercio, os Criados da Casa Imperial, que não forem de galão branco, e os administradores das fazendas ruraes, e fabricas.

IV. Os Religiosos, e quaesquer, que vivam em Communidade claustral.

V. Os que não tiverem de renda liquida annual cem mil réis por bens de raiz, industria, commercio, ou Empregos.

⁷¹ Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte [...] Este artigo apresenta 35 incisos.

tanto a católica quanto as acatólicas. A religião privilegiada, embora instituída religião do Estado, não era uma religião nacional. Os dispositivos constitucionais que regulavam os poderes do imperador sobre a instituição eclesiástica geraram mais tensão do que propriamente organização. Ainda que não se tratasse de uma novidade – eis que os institutos que subordinavam a Igreja ao poder civil seguiam uma estrutura pombalina estabelecida ainda no período colonial –, não se tratava também de uma situação plenamente consolidada. (LEITE, 2011, p. 34)

Para o autor o texto constitucional “ocultava uma forte polêmica travada no seio da Assembleia Constituinte (posteriormente dissolvida) a respeito de temas relacionados à religião”. (LEITE, 2011, p.34).

Sobre essa polêmica se referem Françoise Jean de Oliveira Souza (2012, p. 229-231) e Milton Ribeiro (2002, p. 63-70).

Ribeiro (2002, p.64) relata que entre os próprios membros da Igreja Católica, havia aqueles que se manifestavam a favor da liberdade religiosa, e cita o Monsenhor Moniz Tavares, de Pernambuco, como um dos principais personagens nesse processo, pois ele defendia a liberdade religiosa para todos os brasileiros e estrangeiros.

Mas, por outro lado, ressalta o autor que estas posições eram fortemente combatidas por outros membros da assembleia, tais como o deputado Silva Lisboa. Este último, dentre outras coisas desejava que no Preâmbulo houvesse menção à Santíssima Trindade; que o povo brasileiro não queria liberdade religiosa⁷²; que a liberdade religiosa trazia muitos perigos consigo, sendo o principal, as religiões protestantes⁷³. (RIBEIRO, 2002, p.64-65).

Nessa mesma linha de repulsa ao protestantismo o deputado Maciel da Costa se manifestou em 7 de outubro de 1823:

Sr. Presidente, que passe esse parágrafo [...] que possa cada um adorar o Ente Supremo da maneira que a sua razão lhe dictar, passe como uma proposição filosófica; mas que ela seja arvorada e decretada um direito civil dos Cidadãos Católicos e por uma Nação inteira de Católicos que tenha a felicidade de não contar no seio de sua grande família nem uma só Seita das infinitas que há de Protestantes e que por condição essencial sine qua non de seu pacto social jura manter a religião Católica Apostólica Romana, isso não pode ser, seria uma contradição notável [...]. Para quem legislamos nós? Para brasileiros, isto é, católicos romanos. Quem representamos nós aqui? Brasileiros, isto é, católicos romanos. De quem recebemos procurações? De brasileiros, isto é, católicos romanos. E para quê? Para

⁷² No Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823, encontramos algumas dessas manifestações.

⁷³ Segundo a fala do deputado Silva Lisboa, alguns dos perigos seriam: a formação de congregações de diversas “seitas” que iriam construir seus templos e realizar seus cultos públicos; o predomínio da religião heterodoxa e que esta seria intolerante com a religião Católica. Para ele o perigo estava nas religiões Luteranas e Calvinistas, o que nos leva a confirmar que a liberdade religiosa até então prevista na Carta Imperial não se referia aos cultos afro-brasileiros.

decretarmos que nós, eles, nossos filhos, nossa posteridade termos o direito de apostatar da verdadeira religião? (COSTA, 1823, p.185).

Outros constituintes, entretanto, “toleravam a liberdade religiosa por aspectos eminentemente pragmáticos” (RIBEIRO, 2002, p.68). É o caso do deputado Carneiro da Cunha que defendia que se respeitasse e garantisse a liberdade religiosa aos estrangeiros protestantes que adotaram o Brasil como pátria e que assim estavam contribuindo para o desenvolvimento nacional⁷⁴.

Sobre os resultados da aprovação do texto constitucional sobre liberdade religiosa no Império, Fábio Carvalho Leite diz que:

Quanto às confissões acatólicas, sua liberdade de culto deveria sofrer, nos termos da Constituição, duras restrições – confirmadas pelas leis e regulamentações editadas posteriormente. De fato, de acordo com a interpretação dada inicialmente ao texto constitucional, os cultos acatólicos deveriam ser ministrados somente para estrangeiros e na língua desses (sem proselitismos, portanto). Seriam também realizados no próprio lar ou em casas de oração sem forma exterior de templo; enfim, locais de culto que não fossem “reconhecíveis como igrejas cristãs por uma torre, sinos ou uma cruz” (Prien 2001:40), sob pena de multa. Ademais, “dada a debilidade dos recursos humanos e técnicos da burocracia estatal, as autoridades eclesiásticas católicas não só dominavam a educação, a saúde pública e as obras assistenciais, como detinham total exclusividade na concessão de registros de nascimento, casamento, óbito” (Mariano,2006). Os matrimônios evangélicos não eram reconhecidos, mas equiparados a concubinatos, e os matrimônios mistos, proibidos (Prien, 2001). O sepultamento de acatólicos (hereges, portanto) era recusado pela administração eclesiástica, a quem eram confiados os cemitérios públicos (Mariano 2006). (LEITE, 2011, p. 34)

Mas, o autor alerta que “essa leitura, no entanto, não deve refletir rigorosamente a liberdade religiosa experimentada pelos acatólicos ao longo de todo o século XIX.” (LEITE, 2011, p.34). Para ele o período imperial foi muito extenso e a realidade material no tocante à situação dos acatólicos no país, sofreu profundas modificações, sobretudo através das políticas de imigração e das missões protestantes estrangeiras que aportaram no Brasil a partir de meados de 1850. Segundo Leite (2011, p.34) essas mudanças vieram acompanhadas de novas leis e medidas de governo, e até mesmo de novas interpretações jurídicas e passa a relatar algumas dessas modificações no gozo da liberdade religiosa pelos cidadãos não-católicos:

⁷⁴ “Eu não quisera, Senhor Presidente, que em um País que como minha Pátria tivesse adotado, e onde contribuísse para a sociedade com os outros fosse privado dos direitos de Cidadão só porque não adorava a Deus à moda dos Protestantes; e se eu reputo isto uma injustiça, que não quereria que se me fizesse, igualmente desejo que não se faça a ninguém [...] é preciso respeitar nos outros o que queremos que se respeite em nós.” (CUNHA, 1823, p.199).

Assim, em 1861, foi aprovada a lei 1144, que permitiu a realização de matrimônios mistos e entre acatólicos, sendo que os primeiros não poderiam ser realizados por clérigos protestantes, sob pena de multa, mas apenas pelos clérigos católicos, e estavam ainda condicionados a uma declaração de compromisso com a educação católica dos filhos (Prien 2001). Em 1863, foi editado o decreto 3.069, que estabeleceu que os cemitérios públicos deveriam reservar um local separado para o sepultamento dos acatólicos⁷. Também a interpretação jurídica que impedia o culto protestante em língua nacional e, portanto, a pregação junto a brasileiros católicos sofreu um revés ao final dos anos 50, quando três renomados juristas da época – Caetano Alberto Soares, José Tomás Nabuco de Araújo (pai de Joaquim Nabuco) e Urbano Sabino Pessoa de Melo – deram um parecer favorável ao pastor protestante, fundador da Igreja Evangélica Fluminense, reverendo Robert Reid Kalley, contra a acusação que sofrera por parte do Núncio Apostólico de estar propagando a fé protestante, com a agravante, naquele momento, do escândalo em torno da conversão de duas senhoras da nobreza (Gabriela Augusta Carneiro Leão e Henriqueta Soares de Couto). O governo deu-se por satisfeito com as explicações apresentadas por Kalley, fazendo valer a nova interpretação do artigo constitucional referente à liberdade religiosa. Além de representar um marco na interpretação da liberdade religiosa na Constituição do Império, esse episódio se revela interessante também porque evidencia uma correlação de forças e agentes que ajuda a ilustrar o quadro em torno da liberdade religiosa durante boa parte do período imperial. (LEITE, 2011, p.34).

Concordando com a impressão exposta por Leite (2011) sobre o Caso do Reverendo Robert Reid Kalley, Ribeiro (2002, p.69) diz que a nova interpretação defendida pelos juristas Caetano Alberto Soares, José Tomás Nabuco de Araújo (pai de Joaquim Nabuco) e Urbano Sabino Pessoa de Melo, em 1859, diante da consulta do reverendo que temia ter sua liberdade religiosa atingida, fixou um dos primeiros momentos na trilha constitucional evolutiva da liberdade religiosa no Brasil.

Segundo Ribeiro (2011, p.70-74), foi a partir desta mudança na interpretação constitucional sobre a liberdade religiosa que sob essa denominada “segurança constitucional”⁷⁵ chegou ao Brasil, oficialmente, um missionário Presbiteriano – Ashbel Green Simonton – enviado pela Igreja Presbiteriana Americana para evangelização no Brasil, mas que tinha também como objetivo

⁷⁵ Ribeiro (2002, p.71) considera a segurança constitucional como um dos pilares para consolidar de vez a decisão da vinda missionária dos presbiterianos norte-americanos ao Brasil.

testar até que ponto a legislação favorável⁷⁶ à tolerância religiosa seria mantida no país⁷⁷.

Mas, o mais importante de todo este processo é percebermos como que a religião, enquanto um dos aspectos estruturantes da cultura política de uma sociedade, influenciou no processo inicial de elaboração das nossas bases jurídico-políticas e na construção do nosso Estado nacional⁷⁸ (SOUZA, 2012, p.229).

A autora defende que o clero brasileiro ajudou a conformar a elite dirigente do Império, em um momento crucial para a organização das bases do nosso Estado independente. (SOUZA, 2012, p.230). Mas, compreende que os embates travados na Assembleia Constituinte, tal qual descrevemos anteriormente colocavam em lados opostos indivíduos pertencentes a uma mesma crença, a católica, o que leva a crer que o catolicismo brasileiro não conseguiu criar uma cultura política própria, mas, sim, uma série de tendências políticas influenciadas pela religião:

Entretanto, o catolicismo brasileiro, no período imperial, não foi capaz de construir uma cultura política própria. Isto explica o fato de que muito embora compartilhem da mesma crença religiosa, os católicos, leigos ou clérigos, assumiram posturas políticas diversas. Esta constatação não diminui, de modo algum, a influência da

⁷⁶ Trata-se do Decreto Imperial n.º 5.101 de 3 de outubro de 1872, que aprovou os Artigos Orgânicos ou Compromisso da Sociedade do Presbitério do Rio de Janeiro.

⁷⁷ Em 1862 Simonton registra: “Não houve impedimento à livre e plena pregação da Palavra na cidade do Rio; qualquer intenção do clero intolerante de interferir conosco, foi barrada pela decisiva atitude do governo, favorável à tolerância religiosa.” (RIBEIRO, 2002, p.71).

⁷⁸ Relata Françoise Jean de Oliveira Souza (2012) que no dia 17 de abril de 1823, a Assembleia Geral Constituinte e Legislativa reuniu-se pela primeira vez a fim de elaborar as bases sobre as quais se pretendia constituir o Brasil independente. O primeiro trabalho daquela Assembleia, ainda em sessão preparatória, foi o de escolher o seu presidente. Por aclamação, saiu vencedor o bispo do Rio de Janeiro, d. José Caetano da Silva Coutinho. Com isto, o comando da província episcopal do Rio de Janeiro e a condução dos trabalhos legislativos do Império do Brasil encontraram-se, por algum tempo, nas mesmas mãos. Em 1º de maio, dois dias antes da abertura oficial dos trabalhos, d. José Caetano rezou a missa do Espírito Santo. Os deputados que se encontravam reunidos no salão da Assembleia, em uma das sessões preparatórias, chegaram à Capela Imperial por volta das 11 horas. À porta da Capela encontrava-se postada uma guarda de honra a qual na passagem do corpo legislativo fazia as devidas continências militares. Após a missa, também assistida pelos monsenhores e pelos membros do Cabido do Rio de Janeiro, o bispo entoou o hino *Veni Creator Spiritus*. Em seguida, procedeu-se o ritual do juramento sobre os evangelhos. A festa foi encerrada por um *Te Deum Laudamus*. Com isto, a primeira experiência legislativa, genuinamente brasileira, nascia, significativamente, sob o auspício da fé católica, numa demonstração da força com que a cultura religiosa se fazia presente na nossa sociedade. Também representativo do peso da religião, no Brasil, naquele contexto histórico, foi a grande presença numérica do clero católico entre os membros da Constituinte de 1823, assembleia para a qual 22 padres saíram eleitos deputados em um total de 100 cadeiras. Este fenômeno eleitoral, aliás, já havia se manifestado anteriormente. Dos deputados eleitos para as Cortes de Lisboa, 26 eram sacerdotes, o correspondente de 29,2% do total, constituindo o segundo grupo mais votado entre os brasileiros naquela Constituinte.

religião na constituição de uma determinada cultura política, mas demonstra que os princípios básicos do catolicismo comportam, segundo a conjuntura, diferentes tendências políticas. Aline Coutrot, em seu estudo sobre o catolicismo francês, percebeu que “se o princípio da direita é a hierarquia natural e o princípio da esquerda é a fraternidade, vemos as afinidades que os cristãos podem manter com uma ou com outra dessas grandes tendências da vida política francesa” (COUTROT, 1996, p.339). No caso do Brasil, foi possível perceber que princípios religiosos estiveram na base das mais diferentes batalhas travadas pelos Constituintes de 1823, muitas das quais opostas entre si, tal como veremos adiante. (SOUZA, 2012, p.232).

Comungando da mesma opinião de Souza (2012), Leite (2011) diz que:

De fato, em pesquisas realizadas junto à historiografia das religiões protestantes no Brasil, não foram localizados relatos de perseguições sofridas ou graves dificuldades encontradas pelos missionários que se instalavam no país – ao menos não por parte do governo. Alguns autores, que talvez tivessem maior interesse em acentuar a vitimização das religiões acatólicas durante o período imperial, enfatizaram os obstáculos impostos pelo Estado à sua instalação no Brasil, não oferecendo, no entanto, fatos que corroborassem essas hipóteses. Ao contrário, os relatos feitos em tais obras parecem apontar para outra direção. As dificuldades encontradas pelos protestantes no exercício da sua liberdade religiosa durante o Império parecem ter decorrido mais de ações e reações do clero católico do que de qualquer ato praticado pelo governo, que, de acordo com os relatos analisados, não se opunha às investidas dos missionários protestantes – tal como observa-se no caso do reverendo Kalley. O envolvimento do clero católico como um agente contrário à liberdade religiosa dos acatólicos, no entanto, deve ser tomado com ressalvas, por conta de variáveis diacrônicas, além da complexidade organizacional dos grupos que integravam a Igreja Católica, pois é possível identificar relatos de cooperação entre católicos e protestantes a depender da data, da localidade ou mesmo do ala do clero envolvida – se liberal ou conservadora (ultramontana). (LEITE, 2011, p. 34)

Mas, apesar de toda essa diversidade de tendências políticas presentes na criação da Constituição de 1824, um tema não foi alvo de grandes embates: o da escravidão no Brasil. Jaime Rodrigues (1995, p.159) e José Honório Rodrigues (1974, p.189), dizem que se os debates da Assembleia de 1823 foi um terreno de ausências, este tema, o da escravidão, foi a mais visível delas⁷⁹. E se a escravidão, base do sistema econômico da época, foi posto de lado nas discussões na Constituinte, não poderíamos acreditar que a liberdade religiosa ,alvo de intensos

⁷⁹ Jaime Rodrigues (1995), diz que encontrou algumas referências à libertação dos escravos no transcorrer dos trabalhos da Constituinte Imperial e que alguns escravos chegaram a se manifestar diretamente à Assembleia sobre o seu desejo de se tornarem livres. Foi o caso da escrava Maria Joaquina e do grupo de escravos encabeçado por Inácio Rodrigues. Sobre este último caso ver o artigo “Liberdade, humanidade e propriedade: os escravos e a Assembleia Constituinte de 1823” de Jaime Rodrigues (1995).

debates entre os congressistas, referia-se também às religiões afro-brasileiras. Pelo contrário, essa com certeza era mais uma das ausências.

Entretanto, apesar de a Constituição Imperial não ter posto fim ao regime escravocrata, fez outras coisas importantes: aboliu a pena de tortura, a marca de ferro quente e todas as demais penas cruéis⁸⁰. Por outro lado, manteve uma exacerbada preocupação com a repressão à rebeldia e para isso determinou a criação de uma nova legislação criminal⁸¹:

A propósito, convém pôr em relevo a prioridade dispensada à repressão da rebeldia: a referida Constituição determinava a organização ‘o quanto antes’ de um Código Civil e um Código Criminal [...] transcorreram-se cem anos até que fosse promulgado o Código Civil (1916) [...] Já o Código Criminal, este não tardou a ser organizado [...] o Código Comercial qualificava juridicamente o escravo como semovente [...] Para todos os efeitos civis – contratos, herança, etc. – o africano escravizado não era considerado pessoa, titular de direitos. No entanto, para o direito penal, melhor dizendo, para o efeito da persecução penal, o escravo era considerado responsável, humano, isto caso figurasse como réu; já se tivesse uma parte do seu corpo mutilada, a lesão era qualificada juridicamente como mero dano – algo atinente ao direito de propriedade e não ao direito penal [...] Numa palavra: sendo réu era pessoa; sendo vítima, coisa. (SILVA Jr., 2007, p. 306).

Sobre este aspecto do controle da rebeldia, com foco nos negros, fossem escravos ou libertos, o Código Criminal de 1830 trouxe vários dispositivos para o alcance deste objetivo:

- a) fixava a responsabilidade penal em catorze anos⁸²;
- b) atribuía ao senhor a responsabilidade pela indenização dos danos causados pelo escravo⁸³;
- c) estabelecia a pena de açoites e uso compulsório de ferros para escravos⁸⁴;
- d) criminalizava a insurreição⁸⁵;

⁸⁰ O Art. 179 da Constituição de 1824 previa: “XIX. Desde já ficam abolidos os açoites, a tortura, a marca de ferro quente, e todas as mais penas cruéis.”

⁸¹ A previsão constitucional previa que: Art. 179, inciso XVIII: “Organizar-se-ha quanto antes um Código Civil, e Criminal, fundado nas solidas bases da Justiça, e Equidade.”

⁸² Art. 10. Também não se julgarão criminosos:

1º Os menores de quatorze annos. (BRASIL, 1830).

⁸³ Art. 28. Serão obrigados á satisfação, posto que não sejam delinquentes:

1º O senhor pelo escravo até o valor deste. (BRASIL, 1830).

⁸⁴ Art. 60. Se o réo fôr escravo, e incorrer em pena, que não seja a capital, ou de galés, será condemnado na de açoites, e depois de os soffrer, será entregue a seu senhor, que se obrigará a trazel-o com um ferro, pelo tempo, e maneira que o Juiz designar. Revogado pela Lei 3.310, de 3.310, de 1886, que equiparou os escravos a qualquer tipo de delinquente. (BRASIL, 1830).

⁸⁵ Art. 113. Julgar-se-ha commettido este crime, retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força.

- e) punia as pessoas livres que encabeçassem insurreição⁸⁶;
- f) punia a ajuda, o incitamento ou aconselhamento à insurreição, bem como o fornecimento de armas, munições ou outros meios para o mesmo fim⁸⁷;
- g) punia a celebração, propaganda ou culto de confissão religiosa que não fosse a oficial⁸⁸;
- h) criou o crime de vadiagem⁸⁹;
- i) criminalizou a mendicância⁹⁰. (SILVA Jr., 2007, p. 307-308).

Mas, destaca Silva Jr. (2007) que além da Constituição e dos Códigos instituídos, uma série de outras leis de competência local foram criadas para garantir “aos senhores de engenho parte do aparato de força necessário para subjugar e explorar o negro escravizado” (SILVA Jr., 2007, p. 306):

- a) a decisão de 5 de novembro de 1821, que determinava as providências a serem tomadas contra os negros capoeiras na Província do Rio de Janeiro;
- b) a lei de 15 de outubro de 1827, que determinava aos juízes de paz que destruíssem os quilombos e providenciassem para que não se formassem outros;
- c) o decreto de 21 de fevereiro de 1832, que tratou do trabalho escravo no Arsenal de Guerra da Côrte e previa a atuação de um capelão que “além de

Penas - Aos cabeças - de morte no gráo maximo; de galés perpetuas no médio; e por quinze annos no minimo; - aos mais - açoutes. (BRASIL, 1830).

⁸⁶ Art. 114. Se os cabeças da insurreição forem pessoas livres, incorrerão nas mesmas penas impostas, no artigo antecedente, aos cabeças, quando são escravos. (BRASIL, 1830).

⁸⁷ Art. 115. Ajudar, excitar, ou aconselhar escravos á insurgir-se, fornecendo-lhes armas, munições, ou outros meios para o mesmo fim.

Penas - de prisão com trabalho por vinte annos no gráo maximo; por doze no médio; e por oito no minimo. (BRASIL, 1830).

⁸⁸ Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um. (BRASIL, 1830).

⁸⁹ Art. 295. Não tomar qualquer pessoa uma occupação honesta, e util, de que passa subsistir, depois de advertido pelo Juiz de Paz, não tendo renda sufficiente.

Pena - de prisão com trabalho por oito a vinte e quatro dias. (BRASIL, 1830).

⁹⁰ Art. 296. Andar mendigando:

1º Nos lugares, em que existem estabelecimentos publicos para os mendigos, ou havendo pessoa, que se offereça a sustental-os.

2º Quando os que mendigarem estiverem em termos de trabalhar, ainda que nos lugares não hajam os ditos estabelecimentos.

3º Quando fingirem chagas, ou outras enfermidades.

4º Quando mesmo invalidos mendigarem em reunião de quatro, ou mais, não sendo pai, e filhos, e não se incluindo tambem no numero dos quatro as mulheres, que acompanharem seus maridos, e os moços, que guiarem os cégos.

Penas - de prisão simples, ou com trabalho, segundo o estado das forças do mendigo, por oito dias a um mez. (BRASIL, 1830).

celebrar a missa aos domingos e dias santos, instruiria a escravatura nos princípios da religião cristã”;

d) o decreto 796, de 14 de junho de 1851, que regulava os serviços de enterro e prescrevia a segregação das valas comuns: um tipo destinado a pobres e indigentes e outro destinado aos escravos;

e) o decreto 1331-A, de 17 de fevereiro de 1854, que proibia a admissão de escravos no ensino primário e secundário no Município da Corte;

f) o decreto 3609, de 17 de fevereiro de 1866, que determinava a prisão dos escravos localizados nas ruas após às 22h, sem autorização dos senhores;

g) o decreto 701, de 17 de agosto de 1878, que previa a produção de estatísticas sobre ações policiais e judiciárias referentes ao negro. (SILVA Jr., 2007, p. 306-307).

Assim para Silva Jr. (2007, p. 308) resta evidenciado como que o Direito e a lei serviam aos interesses das classes dominantes, dos colonizadores e dos senhores de escravos, sustentando tanto ao regime político colonial quanto o sistema escravocrata. Mas, não só. O jurista paulista argumenta que a lei não se limitava apenas a garantir o trabalho e a subjugação do negro escravizado, ela servia também para contribuir na destruição dos elementos de união e coesão social da classe negra, tal qual eram a sua cultura e a sua religiosidade. Desse modo, alerta o autor que:

[...] mais do que escravizar e explorar o africano, era necessário impor-lhe uma religião, devassar sua identidade cultural, convencendo-o do poder de vida e de morte de que dispunham seus algozes.” (SILVA Jr., 2007, p. 308).

Desse modo, percebemos como que o debate em torno da liberdade religiosa no Império não se referia às religiões de origem africana. Estas não desfrutavam do mesmo reconhecimento e prestígio experimentado pelas religiões protestantes. Assim, verificamos que nos debates da Constituinte ou dentre os estudiosos deste período histórico brasileiro, essa questão é secundária e não passa pelo centro da discussão sobre liberdade religiosa na Constituição de 1824, pois, como defende Beatriz Góis Dantas (1988, p.165) há dois momentos históricos distintos sobre este processo de intolerância contra os cultos afro-brasileiros: o primeiro, no período Imperial, sob a égide do Código Criminal de 1830, que não incluía a perseguição aos “feiticeiros”, pois segundo a autora embora a religião dos negros

fosse vista como feitiçaria, não sentiram os legisladores brasileiros necessidade de controlá-la através da lei enquanto vigorou a escravidão; e o segundo momento, quando os negros já estão livres e sob a vigência do Código Penal de 1890 passam a ser incriminados. É sobre este novo período histórico da evolução jurídica da liberdade religiosa que discutiremos a seguir.

3.2 A liberdade religiosa na República

No Brasil republicano, a Igreja Católica foi destituída da posição legal de poder que dispunha, supostamente monopolizando, a partir de então, apenas o campo religioso. Isso é verdade quando percebemos que “inspirada no positivismo e no racionalismo em voga na época” (RIBEIRO, 2002, p.82) a Constituição de 1891 alterou os padrões religiosos de liberdade que faziam da Igreja Católica a religião oficial.

Essa alteração é visualizada logo nos primeiros incisos do Art. 72 da Constituição Republicana:

Art. 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei.

§ 2º - Todos são iguais perante a lei.

A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. (BRASIL, 1891).

Assim, segundo Edmar Ferreira Santos (2009) a Igreja Católica, a partir da Constituição de 1891, foi situada como “mais uma nas trincheiras da salvação,

todavia, com a vantagem de estar atrelada ao poder socioeconômico então constituído” (p.40), e nesse campo de disputa, segundo o autor “o candomblé era percebido como um concorrente capaz de mobilizar as energias de um sermão de domingo” (p.40).

Edmar Ferreira Santos (2009) e Júlio Braga (1995, 1999) chamam a atenção para essa disputa entre católicos e afroreligiosos no campo religioso, advertindo que estava em jogo mais do que a possível exploração da credulidade pública por parte dos adeptos dos candomblés e outros cultos afro-brasileiros. Segundo Braga, por exemplo, nas primeiras décadas do século XX, na vigência da Constituição de 1891, os candomblés já se apresentavam como “uma religião popular capaz de quebrar o domínio absoluto da Igreja Católica, identificada com a classe detentora do poder socioeconômico na Bahia”. (1995, p.19).

Edmar Ferreira Santos (2009, p.21) apresenta o elevado contingente populacional de negros ex-escravos e libertos como um dos aspectos que faziam com que a elite católica temesse a expansão dos candomblés:

Em princípios do século XIX, estima-se que cerca de um terço dos 500 mil habitantes da capitania eram escravos, podendo chegar essa proporção até 70% na região dos engenhos. Em Cachoeira, no último quartel do século XIX, ainda um numeroso contingente negro, escravizado e livre, era a principal força de trabalho que fazia girar as engrenagens da cidade e, ao mesmo tempo, o temor de setores da elite que reclamavam reformas que pusessem fim às inúmeras “desordens” e ao “fetichismo africano”. Após a lei da abolição da escravatura, setores dominantes passaram a se preocupar ainda mais com a população livre que recorreu à cidade em busca de ocupação, bem como com a população urbana já existente.

Desse modo, Santos (200, p.41) identifica os deslocamentos no discurso e nas estratégias de controle dos grupos dominantes em relação às práticas culturais e religiosas de matriz africana, da Colônia até o século XIX, especialmente após 1850, data da proibição do tráfico de escravos:

Se, desde a época colonial, elas se assentavam na necessidade de catequização e conservação da ordem escravocrata, ao longo do século XIX, e principalmente após 1850, acompanhando o desgaste da instituição escravista, as elites brasileiras foram se apropriando mais fortemente do “discurso civilizador”, enquanto as preocupações com a ordem escravocrata permaneciam latentes. Os dois argumentos estavam intimamente ligados, porém, a mudança foi se operando no campo discursivo, adaptando-se ao processo gradual de abolição da escravidão no Brasil. O discurso civilizador se fortaleceu no Brasil a partir de meados do século XIX. Dois movimentos convergentes contribuem para esse fortalecimento, na medida em que alimentavam os anseios de segurança e bem-estar daqueles que

supostamente guiavam os destinos da sociedade brasileira. Refiro-me, por um lado, ao processo gradativo de libertação dos escravos, que coagia as elites a forjar novas formas de controle e manutenção da ordem. E, por outro lado, ao discurso médico-higienista que, por ter sido gerador de transformações em importantes cidades européias, chegava ao Brasil com promessas de modernidade e saúde. Esses movimentos convergiram e situaram as práticas lúdicas e religiosas afro-brasileiras, bem como seus participantes, como difíceis obstáculos ao saneamento urbano e moral, portanto, entaves à civilização. (SANTOS, 2009, p.41).

Assim, no início da República, Santos (2009, p.54) diz que “a população afro-brasileira vinha sendo ‘convidada’ a esquecer suas memórias, consideradas selvagens”. O objetivo era permitir a construção de um Brasil civilizado, de padrões europeus. Mas, como contraponto, as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana e ajudavam seus participantes na elaboração de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso. Assim, se estabeleceu, segundo o autor, uma disputa pelo imaginário da nação, com “novos” discursos e práticas mais fortemente preocupados com o caráter (ou identidade) da nação.

Ao longo do século XIX, esse desassossego era latente, uma vez que preocupações com a manutenção da ordem escravista assumiam maior relevância nas discussões sobre proibir ou tolerar os batuques de negros. No correr da segunda metade do século XIX, e notadamente após a abolição e o advento da República, o deslocamento aqui mencionado se consolidou na retórica e no comportamento dos grupos dominantes. Estes passaram a enfatizar, para além da manutenção da ordem, preocupações mais condizentes com o “caráter nacional”. Esses setores se presumiam como a “parte sã e civilizada” da nação, em contraposição aos setores populares, responsáveis por “costumes bárbaros” que eram representados nos jornais como heranças africanas⁸⁸. (SANTOS, 2009, p.54).

Nessa estratégia de abandono das “memórias selvagens”, um dos primeiros passos dados pela legislação republicana foi a não inclusão no texto constitucional de nenhuma menção ao negro.

Uma análise do texto da primeira Constituição da República, de 1891, nos permitiu constatar que ela não faz nenhuma referência aos termos racismo, preconceito, discriminação, negro, africano ou a outros atrelados ao tema raça. Quais as razões para esta ausência? Por que ocultar do texto constitucional tema tão debatido durante o período pré-republicano? Quais as consequências desta omissão?

Para Carlos Alberto Medeiros (2004, p. 102), consciente ou inconscientemente, a ausência da questão racial no primeiro texto constitucional republicano revela, em primeiro lugar, a opção da elite brasileira em ocultar a memória coletiva da escravidão⁹¹ e, em segundo lugar, a preferência desta elite em ignorar a situação dos negros recém-libertos, para destacar a adoção da postura oficial não-racialista pelo governo brasileiro⁹².

Não foram previstas medidas de gradual adaptação dos ex-escravos ao trabalho livre, nem de amparo à produção agrícola, a básica do País na época (BALEIRO, 2012, p.11). De outro modo, a primeira lei republicana sobre imigração, de 28 de junho de 1890, proibiu a entrada no Brasil de “indígenas da Ásia, ou da África” (BRASIL, 1890).

⁹¹ Sobre esta tentativa de apagar a memória da escravidão no Brasil, ressaltamos o famoso episódio em que Rui Barbosa determina a queima dos documentos oficiais pertinentes ao período escravocrata brasileiro, incluindo dados sobre compra e venda de escravos, documentos alfandegários e outros tipos de registros. O objetivo alegado era o de remover todos os vestígios do tráfico e da escravidão.

⁹² Muitos ex-escravos, porém, permaneceram nas localidades em que haviam nascido. Estima-se que mais de 60 por cento deles viviam nas fazendas cafeeiras e canavieiras do Centro-Sul do Brasil. Mas decidir ficar não significou concordar em se submeter às mesmas condições de trabalho do regime anterior. Muitas vezes, os ex-escravos tentaram negociar as condições para sua permanência nas fazendas. Estudo recente mostra que, no Sudeste, grupos de libertos recorreram aos párcos locais e mesmo a agentes policiais para apresentar suas condições de permanência aos antigos senhores. No entanto, negociar com os libertos parece ter sido uma situação para a qual seus ex-senhores se mostraram indispostos. Grande parte dessa indisposição para negociar estava relacionada aos desejos dos libertos de terem acesso à terra e de não serem mais tratados como cativos. Na região açucareira do Recôncavo, os libertos reivindicaram a diminuição das horas de trabalho e dos dias que deveriam dedicar à grande lavoura de cana. Exigiram também o direito de continuar a ocupar as antigas roças e dispor livremente do produto de suas plantações. Nos dias seguintes ao 13 de maio libertos ocuparam terras devolutas de engenhos abandonados e iniciaram o cultivo de mandioca e a criação de animais. Isso mostra que os ex-escravos percebiam que a condição de liberdade só seria possível se pudessem garantir a própria subsistência e definir quando, como e onde deveriam trabalhar. Para os ex-escravos e para as demais camadas da população negra, a abolição não representou apenas o fim do cativo. Para eles a abolição deveria ter como consequência também o acesso à terra, à educação e aos mesmos direitos de cidadania que gozava a população branca. Na ausência de qualquer iniciativa séria por parte do governo para garantir um futuro digno aos negros brasileiros após o dia 13 de maio, um grupo de libertos da região de Vassouras, no Rio de Janeiro, endereçou uma carta a Rui Barbosa, então figura importante da política nacional. Na carta, eles reivindicavam que os filhos dos libertos tivessem acesso à educação. A abolição estava prestes a completar um ano, a monarquia entrara em colapso e aquelas pessoas, ex-escravos, agora tinham planos de ascensão social para seus filhos. E, ao contrário do que proclamavam alguns abolicionistas, aqueles libertos tinham, sim, uma interpretação própria do que seria cidadania. Para eles, uma das formas de inclusão dos negros na sociedade de homens livres seria através da “instrução pública”, como se dizia então. Cientes da importância do que pleiteavam, os autores da carta alertavam que, “para fugir do perigo em que corremos por falta de instrução, vimos pedir para nossos filhos e para que eles não ergam mão assassina para abater aqueles que querem a república, que é a liberdade, igualdade e fraternidade”. Não sabemos se a carta teve resposta, mas é sabido que nenhum plano educacional foi elaborado tendo em vista a inclusão social dos filhos de ex-escravos. Importante observar que essas aspirações ainda são reivindicadas pelo povo negro no Brasil republicano. Sobre isso trataremos nos próximos capítulos. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 198-199)

PARTE PRIMEIRA

CAPITULO I

DA INTRODUCCÃO DE IMMIGRANTES

Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.

Art. 2º Os agentes diplomaticos e consulares dos Estados Unidos do Brazil obstarão pelos meios a seu alcance a vinda dos immigrants daquelles continentes, communicando immediatamente ao Governo Federal pelo telegrapho quando não o puderem evitar.

Art. 3º A policia dos portos da Republica impedirá o desembarque de taes individuos, bem como dos mendigos e indigentes.

Art. 4º Os commandantes dos paquetes que trouxerem os individuos a que se referem os artigos precedentes ficam sujeitos a uma multa de 2:000\$ a 5:000\$, perdendo os privilegios de que gozarem, nos casos de reincidência. (BRASIL, 1890).

Outra estratégia, dessa vez apontada por Hédio Silva Jr. (2007, p.308-309) foi a encomenda feita ao Conselheiro Baptista Pereira para organizar um projeto de Código Penal, convertido e, lei em 11 de outubro de 1890. O autor destaca que sendo a constituição republicana datada de 24 de fevereiro de 1891, vemos que a nova ordem constitucional passou a vigor um ano e quatro meses depois da edição do aludido Código Penal, sendo este “um inusitado caso de mudança de regime político instituído primeiramente por um código penal e secundariamente por uma nova ordem constitucional.” (p.309). Dentre as disposições do Código Penal de 1890 o autor destaca:

- a) fixava a responsabilidade penal em nove anos⁹³;
- b) punia o crime de curandeirismo⁹⁴;
- c) punia o crime de capoeiragem⁹⁵;

⁹³ Art. 27. Não são criminosos: § 1º Os menores de 9 annos completos; (BRASIL, 1890).

⁹⁴ Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens,ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão celllular por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circumstancia agravante pertencer o capoeira aalguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro. (BRASIL, 1890).

- d) punia o crime de espiritismo⁹⁶;
- e) punia o crime de mendicância⁹⁷;
- f) punia o crime de vadiagem⁹⁸. (SILVA Jr., 2007, p. 308-309).

A criminalização da capoeira, do curandeirismo e do espiritismo uma vez mais certifica o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica. (SILVA Jr., 2007, p. 309).

Nessa mesma linha vem a crítica de Santos (2009, p.103-104), que ao analisar os jornais da cidade Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, considerada “a cidade do feitiço”, justamente pela exposição pública e perseguição perpetrada pela imprensa contra os cultos afroreligiosos na cidade, verifica que os jornais buscavam insistentemente enquadrar pais e mães-de-santo nos artigos do Código Penal Republicano:

- no artigo 156⁹⁹, referente ao exercício ilegal da Medicina “em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia”;

⁹⁵ Art.158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso internoou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos danatureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, oualteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcçõesphysiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico,ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

Si resultar a morte:

Pena - de prisão cellullar por seis a vinte e quatro annos.(BRASIL, 1890).

⁹⁶ Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans ecartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestiascuraveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar aopaciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. (BRASIL, 1890).

⁹⁷ Art.391. Mendigar, tendo saude e aptidão para trabalhar:

Pena - de prisão cellullar por oito a trinta dias.

Art.392. Mendigar, sendo inhabil para trabalhar, nos logares onde existem hospicios easylos para mendigos:

Pena - de prisão cellullar por cinco a quinze dias. (BRASIL.1890).

⁹⁸ Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida,não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover asubsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva damoral e dos bons costumes:

Pena - de prisão cellullar por quinze a trinta dias. (BRASIL, 1890).

⁹⁹ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou aphaarmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal,sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

- no artigo 157, que enquadrava aquele que praticasse o “espiritismo, a magia e seus sortilégios, usasse de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”. Este artigo contém ainda um agravante: aumentava a pena se, em consequência dos meios empregados, viesse o indivíduo sob tratamento sofrer “privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas”. Considerando que a possessão é uma das características essenciais dos cultos de origem africana, como discutimos no Capítulo anterior a partir dos estudos de Edison Carneiro (1959) e Reginaldo Prandi (1995), várias das cerimônias religiosas afro-brasileiras poderiam ser lidas por alguma autoridade como passíveis de serem enquadradas no agravante do referido artigo 157. O autor destaca que ainda mais interessante neste artigo é “o reconhecimento da existência da feitiçaria maléfica pelo Estado brasileiro.” (SANTOS, 2009, p.103);

- no artigo 158, que previa penalidade para aquele que ministrasse ou simplesmente prescrevesse “como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado *curandeiro*”, valendo o mesmo agravante do artigo anterior, adicionado de alterações das “funções physiologicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade”. As penas variavam de 1 mês a 6 anos de prisão; caso o tratamento resultasse em morte a pena podia variar de 6 a 24 anos de prisão. Mais uma vez, práticas características dos cultos de origem africana e comuns em templos afroreligiosos são criminalizados;

- no artigo 159¹⁰⁰, que enquadrava quem expusesse a venda ou ministrasse “substâncias venenosas, sem a legítima autorização e sem as formalidades prescritas nos regulamentos sanitários”. (SANTOS, 2009, p. 103-104).

Décadas depois era aprovado o Código Penal vigente, de 1940, que manteve os delitos de charlatanismo e curandeirismo. Pesquisando julgamentos de charlatanismo e curandeirismo no Brasil desde o início do século passado, Schirtzmeyer (1997) observa a frequente associação entre tais delitos e práticas

Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa. (BRASIL, 1890).

¹⁰⁰ Art.159. Expôr á venda, ou ministrar, substancias venenosas, sem legitima autorização e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios:
Pena - de multa de 200\$ a 500\$000. (BRASIL, 1890).

religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas. (SILVA Jr., 2007, p. 309-310).

No campo do direito estadual, Silva Jr. (2007, p.310) destaca que no Estado da Bahia a lei 3097 de 29 de dezembro de 1972, obrigou até 1976 as sociedades de culto afro-brasileiro a se registrarem na Delegacia de Polícia da circunscrição. Já no Estado da Paraíba, a lei 3443 de 6 de novembro de 1966, subordinava o funcionamento dos cultos africanos à autorização concedida pela Secretaria de Segurança Pública, bem como à apresentação de prova de sanidade mental do responsável pelo culto, mediante realização de exame psiquiátrico. Santos (2009, p.55) diz que em Cachoeira, Bahia, desde a Resolução de 15 de junho de 1855 estavam proibidos nas ruas de Cachoeira “os batuques, danças e ajuntamentos de escravos”, bem como, os “lundús, vozerias e alaridos”. E essa postura de restrição prosseguiu mesmo após a República. Em 1922 a proibição aos cultos afroreligiosos foi confirmada com a chegada ao poder local do grupo político apoiado pelo jornal *A Ordem*, momento em que as normas organizativas municipais passaram a ser editadas pelas oficinas gráficas desse periódico, tido como principal perseguidor dos cultos afro-brasileiros na Bahia. Assim, pela primeira vez foi editada uma proibição expressa aos candomblés nos seguintes termos: “São proibidos os batuques, candomblés, vozerias, cantorias ou ajuntamentos tumultuários ou suspeitos em qualquer ponto deste município e a qualquer hora”. (SANTOS, 2009, p.56).

Mas, apesar de tudo, afirma Fábio Carvalho Leite (2011, p.40), é fato que em relação ao aspecto religioso a Constituição de 1891 apresentou uma série de importantes determinações em prol da liberdade de culto e de crença:

a) vedava aos estados e à União estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos (art.11, n.2);

b) vedava o alistamento eleitoral (aos pleitos federais e estaduais) dos religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto, que importe renúncia da liberdade individual (art.70, n.4);

c) assegurava a liberdade religiosa a todos os indivíduos e confissões, que poderiam exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (art.72, n.3);

d) dispunha que a República reconheceria apenas o casamento civil, cuja celebração seria gratuita (art.72, n.4);

e) determinava a secularização dos cemitérios, que viriam a ser administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos crentes, desde que esses não ofendessem a moral pública ou as leis (art.72, n.5);

f) dispunha que o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos deveria ser leigo (art.72, n.6);

g) estabelecia que nenhum culto ou igreja gozaria de subvenção oficial, nem teria relações de dependência ou aliança com o governo da União, ou o dos estados (art.72, n.7);

h) assegurava que, por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico (art.72, n.28);

i) dispunha que os que alegassem motivo de crença com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República impusessem aos cidadãos perderiam todos os direitos políticos (art.72, n.29).

Mas, ressalta Leite (2011, p.40), esses dispositivos figuravam apenas como o ponto de partida do processo hermenêutico, não encerrando em si o conteúdo das normas. As normas constitucionais relativas à religião encontravam-se abertas a interpretações as mais distintas e sujeitas a diversas condicionantes – o racismo é uma delas -, e era essa atividade tradutora da norma que permitia identificar conteúdo, sentido e alcance da liberdade religiosa e da laicidade no contexto da nova república. (LEITE, 2011, p. 40).

O período da Primeira República experimentou relações entre Estado e religião que se distanciam do que usualmente se identifica no texto de 1891. Os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, o que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma “acomodação” do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem relativa laicidade identificadas no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo. Em relação à liberdade de culto, e considerando-se tratar-se de um direito que afeta mais acentuadamente as minorias religiosas, verifica-se que a proposta de um Estado neutro com relação à matéria esteve longe de se concretizar. Júlio Andrade Ferreira, em sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, relata diversos casos de apedrejamento e invasão de templos, queima de bíblias protestantes e ataques a pastores presbiterianos, crimes, em geral, sem punição, quando não endossados pelas autoridades locais. Pedro Tersier, em *História das perseguições religiosas no*

Brasil, também anota inúmeros acontecimentos semelhantes ao longo da época (e, em ambas as obras, esses eventos surgem em quantidade muito superior às ocorrências do período imperial). Em um desses casos, relatado por ambos os autores, um reverendo da igreja metodista, Sr. Justus H. Nelson, ficara preso por um mês por haver recusado-se a tirar o chapéu enquanto passava pelas ruas uma procissão católica (de *Corpus Christi*). Por meio de um bispo da Igreja metodista, o caso chegou ao conhecimento do presidente dos Estados Unidos, que incumbiu o secretário de Estado de tomar medidas diplomáticas junto ao governo brasileiro. Além dos evangélicos, os cidadãos espíritas também encontraram dificuldades no que diz respeito ao exercício de sua religião, embora de outra ordem, à medida que algumas de suas práticas foram tipificadas como criminosas, nos termos do Código Penal de 1890. Mesmo quando não se enquadravam nos tipos penais previstos pelo Código, as práticas espíritas ainda poderiam ser consideradas contrárias à “tranquilidade pública”. (LEITE, 2011, p. 45)

Desta forma, após estes breves relatos históricos verificamos a manutenção de uma sistemática perseguição às religiões afro-brasileiras no Brasil, mesmo na República, através de instrumentos diversos como leis federais, estaduais, locais; do direito penal; da própria interpretação da Constituição, que excluía tais cultos da lista de religiões reconhecidas pelo Estado e pela sociedade. Ou seja, mesmo tendo a Constituição de 1891 instituído um rigoroso regime de separação entre Estado e religião, inaugurando a ideia de Estado Laico no Brasil, ela não alterou na realidade a forma de tratamento da liberdade religiosa dos cultos de matriz africana. (SILVA Jr., 2007, p. 310).

3.3

A liberdade religiosa nas constituições brasileiras do século XX

Nos itens anteriores voltamos nossa análise para as constituições brasileiras para analisar como o impacto que a controvérsia acerca dos domínios Estado/religião influenciou na experiência jurídica brasileira e na garantia da liberdade religiosa dos cultos de matriz africana no Brasil. Nos dizeres de Silva Jr. (2007) “a Constituição do Império conferia ao Estado um caráter eminentemente confessional” (p.310-311), tanto porque operava com a noção de religião oficial-religião de Estado, como também porque limitava o culto das confissões minoritárias ao espaço privado, doméstico vedando.

Investido nas atribuições próprias de autoridade religiosa, além das prerrogativas de chefe de governo, o Imperador detinha poderes para nomear bispos, abastecer a

Igreja Católica com recursos do erário e homologar normativas internacionais deliberadas pela hierarquia católica. Ícone robusto da simbiose entre Estado e religião, o juramento de posse do Imperador apresentava termos que atribuíam primazia à defesa da Igreja Católica, dispondo num lugar secundário a integridade e indivisibilidade do Império. (SILVA Jr., 2007, p. 311).

De outra forma, a Constituição de 1891 instituiu, dentre outras coisas, a separação entre Estado e religião, assegurando ampla liberdade de culto, reconhecendo tão somente o casamento de natureza civil, secularizando os cemitérios e fixando expressamente o caráter laico do ensino público, proibindo o financiamento público da atividade religiosa, assegurando a ampla liberdade de culto e introduzindo o instituto da objeção de consciência. (SILVA Jr., 2007, p. 311).

Silva Neto (2013, p. 114), diz que com a ruptura institucional ocorrida a partir da Proclamação da República, a Constituição de 1891 modificou substancialmente a proscrição para a qual eram remetidos os demais segmentos religiosos e mostrou no seu art. 72 uma grande preocupação com a garantia da liberdade religiosa¹⁰¹.

A liberdade religiosa foi mantida na Declaração de Direitos da Constituição de 1934, que no Art. 113, item 5 previa:

5) É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costume. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil. (BRASIL, 1934).

Godoy (2001, p.164) destaca dois pontos na Constituição de 1934: primeiro, a substituição da expressão “moral pública”, encontrada na Constituição de 1891,

¹⁰¹ Art.72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade, nos termos seguintes: § 3º Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito commum. § 4º A Republica só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita. § 5º Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral publica e as leis. § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos publicos. 7º Nenhum culto ou igreja gosará de subvenção official, nem terá relações de dependencia ou alliança com o Governo da União, ou o dos Estados. A representação diplomatica do Brasil junto á Santa Sé não implica violação deste principio. § 28. Por motivo de crença ou de função de seus direitos civis e politicos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever civico. § 29. Os que allegarem por motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer onus que as leis da Republica imponham aos cidadãos e os que acceptarem condecoração ou titulos nobiliarchicos estrangeiros perderão todos os direitos politicos. (BRASIL, 1891).

como limite à liberdade religiosa, pelos termos “ordem pública” e “bons costumes”; depois, a definição da personalidade jurídica das entidades religiosas como pessoas jurídicas de direito privado, de acordo com o Código Civil de 1916 (Art. 16, I).

Ribeiro (2002, p.86-87) destaca que embora preveja a liberdade de culto e de crença, a Constituição de 1934 deixa brechas em sentido contrário. A referência do autor é aos limites direcionados à moral e aos bons costumes previstos nos incisos 5 do Art. 113. Mas, destaca a importância dos incisos 1 e 4:

- 1) Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social; [...]
- 4) Por motivo de convicções filosóficas, políticas ou religiosas, ninguém será privado de qualquer dos seus direitos, salvo o caso do art. 111, letra *b*.

Os destaques dados por Silva Neto (2013, p.115) estão na persistência da linha separatista iniciada pela Constituição anterior, especialmente na vedação de relacionamento entre Estado e Igreja firmada no Art. 17, incisos II e III:

- Art 17 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
[...]
- II - estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;
 - III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;

Outros pontos ressaltados por Silva Jr. (2007, p.311) são a inauguração da previsão de assistência religiosa nas unidades e expedições militares e nos hospitais e penitenciárias, sem ônus para os cofres públicos, prevista no inciso 6 do Art. 113; no inciso 7, a manutenção da regra a secularização dos cemitérios e a previsão da existência de cemitérios particulares mantidos por associações religiosas; a validação civil do casamento religioso, no Art. 146, bem como a adoção do ensino religioso, de frequência facultativa no Art. 153.

Já a Carta de 1937 manteve-se silente em relação ao casamento religioso, à assistência religiosa nas instituições de internação coletiva e à objeção de consciência. Ao referir o ensino religioso no Art. 133 a Constituição facultou a inclusão de tal disciplina como matéria do curso regular das escolas públicas, proibindo o engajamento compulsório dos professores ou a frequência obrigatória dos alunos. (SILVA Jr., 2007, p. 312).

Ribeiro (2002, p. 88), lembra que o período do governo Vargas, ao qual se ligam as duas Constituições referidas anteriormente, a de 1934 e a de 1937, permitia ao aparelho estatal, segundo interesses políticos e mesmo segundo acordos vividos na época da 2ª Guerra Mundial, coibir ou negar a liberdade religiosa por meio do direito.

Esse é considerado o período de maior perseguição aos cultos afro-brasileiros, como vemos em Beatriz Góis Dantas (1988) e Ana Cristina de Souza Mandarino (2007), entre outros estudiosos que identificam o Estado Novo como formas de se manter a ordem e a persistência do regime.

A Carta de 1946 apresentava dois traços peculiares: a) a introdução da imunidade tributária do templo – Art. 31, V, b; b) o aperfeiçoamento do instituto da objeção de consciência, proibindo a perda de quaisquer direitos, desde que o objeto cumprisse prestação alternativa fixada em lei – Art. 141, §8º. (SILVA Jr., 2007, p. 312).

É nesse momento histórico em que na maioria dos Estados as perseguições se arrefecem em nome da construção de um projeto populista de governo. Ressalte-se que neste período a organização de religiosos afro-brasileiros sob a liderança de Mãe Aninha do terreiro Axé Ilê Opô Afonjá consegue se reunir com Getúlio Vargas e conquistar a primeira legislação protetiva para os cultos afro-brasileiros.

Em Sergipe, entretanto, como nos referimos no Capítulo anterior, o momento político vivido impede que cessem as perseguições e elas persistem até o fim da década de 40.

Silva Neto (2013, p. 115) ressalta que o texto constitucional de 1946 traz nova dimensão a respeito do relacionamento entre a Igreja e o Estado, passando de um período de desconfiança em relação ao perigo que a Igreja porventura representasse para o poder político estatal, para um novo momento de colaboração dos seguimentos religiosos em prol da prevalência do interesse público (Art. 31, III).

A Constituição de 1967 notabilizou-se por associar o princípio da igualdade à proibição de discriminação em razão de credo religiosa, entre outros. O enunciado “todos são iguais perante a lei” passou a ser acompanhado de vedações que apuram e decompõem seu significado, acentuando-o: “sem distinção de [...] credo religioso [...]” (SILVA Jr., 2007, p. 312).

A Constituição de 1969 aboliu a obrigatoriedade da assistência religiosa às forças armadas. Vale notar ainda que na trilha de suas antecessoras, assegurou ampla liberdade de crença, mas condicionava o culto religioso à observância da ordem pública e dos bons costumes, previsão abolida na Constituição de 1988. (SILVA Jr., 2007, p. 312).

Quanto aos Textos Constitucionais de 1967/1969, cumpre apontar que a única novidade presenciada, e assim mesmo pertinente ao último deles, se refere à inclusão do credo religioso como gênero, tal qual o sexo, raça, trabalho e convicções políticas (§1º do art. 153), impedindo-se a consumação de desigualdades fortuitas fundadas igualmente na opção religiosa. (SILVA NETO, 2013, p. 116).

Assim, neste item, retratamos a evolução das Constituições brasileiras no tema da liberdade religiosa. Este retrato, entretanto, nos forneceu elementos para constatar que a evolução em relação ao tratamento da liberdade dos cultos afro-brasileiros não foi suficiente para suplantar o longo período de repressão a tais religiões. Dizemos isso, pois mesmo após a consagração do Estado Laico e dos direitos e deveres a ele conexos, aqui expostos, verificamos que a realidade social das religiões de matriz africana permaneceu e permanece envolta em restrições de acesso a bens e direitos.

Diante deste quadro de persistência da exclusão dos cultos afroreligiosos do pleno gozo do direito à liberdade religiosa, é que passaremos à análise da regulamentação da liberdade religiosa na Constituição de 1988, a “Constituição Cidadã”.

3.4 Liberdade de crença na Constituição de 1988

A Constituição de 1988 imprime ao Estado um caráter rigorosamente laico, vedando que ele estabeleça aliança ou relação de dependência com qualquer culto ou que embarace o seu funcionamento, tutela as associações constituídas com a finalidade de promover o culto religioso, consagra o princípio da liberdade de crença, da liberdade de culto e da liberdade de liturgias e de organização religiosa, a disciplina de ensino religioso foi condicionada pela matrícula de caráter

facultativo, proibiu a privação de direitos fundada em credo religioso, o casamento religioso com efeito civil, deferiu imunidade tributária aos templos de qualquer culto¹⁰². (SILVA Jr., 2007, p. 313-314).

Para Silva Neto (2013, p. 117) é preciso se fazer uma conexão entre o direito à liberdade religiosa e os princípios previstos nos arts. 1º a 4º da Constituição Federal de 1988. Inicialmente refere-se o autor à importância da dignidade humana prevista no art. 1º, III, dizendo que se trata do fim supremo de todo o direito, o fundamento maior do Estado brasileiro, postulado que expande os seus efeitos nos mais distintos domínios normativos para fundamentar toda e qualquer interpretação, que deixa amostra a obrigatoriedade de pôr o indivíduo no núcleo central das atenções, de modo que se deve compreender que ao pôr em destaque a pessoa humana, o constituinte tem em mira pugnar pela humanização do sistema constitucional.

[...] a referência à dignidade da pessoa humana funciona como cláusula de advertência para a circunstância de que, não obstante seja a Constituição o texto que disciplinará as relações de poder, o que mais importa, em suma, é colocar a serviço do ser humano tudo o que é realizado pelo Estado. Não fosse assim, se imaginássemos uma organização estatal fleumática, soberba e indiferente às demandas dos indivíduos, teríamos de aceitar passivamente a tese de que o Estado é um fim em si mesmo e não um meio ao atingimento das finalidades que, em último grau, contemplam a melhoria das condições de vida das pessoas. (SILVA NETO, 2013, p. 118-119)

Assim, Silva Neto (2013, p. 120), reflete: “[...] como se poderia dissociar a dignidade da pessoa humana da opção religiosa do indivíduo?”, “preserva-se a dignidade da pessoa quando o Estado a proíbe de exercer a sua fé religiosa?”, “Reveste-se de alguma dignidade o procedimento por meio do qual alguns segmentos religiosos investem contra outros, não descartado até o recurso à violência?”. E responde: “Sem dúvida, a opção religiosa está tão incorporada ao substrato de ser humano que o seu desrespeito provoca idêntico desacato à dignidade da pessoa”.

¹⁰² A conceituação de culto e templo é alvo do estudo de diversos constitucionalistas. Carvalho (1999, p.183) diz que “cabem no campo de sua irradiação semântica, todas as formas racionalmente possíveis de manifestação organizada de religiosidade, por mais estrambóticas, extravagantes ou exóticas que sejam. E as edificações onde se realizarem esses rituais haverão de ser consideradas templos”. Baleeiro (1980, p.183) adverte sobre “[...] o perigo remoto de intolerância para com o culto das minorias, sobretudo se estas se formam de elementos étnicos diversos”, como é o caso do candomblé e da umbanda, religiões que incorporam elementos culturais e religiosos de dois dos principais e mais discriminados grupos étnico-raciais componentes da civilização brasileira: negros e índios.

Silva Neto (2013, p. 83-86), reflete ainda sobre se a liberdade religiosa integra o rol dos direitos humanos e sobre a amplitude da garantia constitucional à liberdade religiosa (p. 124-125). Sobre o primeiro ponto, diz que a opção por segmento religioso ou por não ter religião alguma (liberdade de crença), a liberdade para construir novas organizações religiosas (liberdade de organização religiosa), bem como o direito de expressar a crença por meio de rituais (liberdade de culto), só podem ser conceituados como direitos humanos, pois se incorporam à pessoa pelo mero e simples fato da condição de ser humano. Falando especificamente do tema principal deste trabalho, a liberdade de culto, trazendo como exemplos de contenções desta liberdade, os cultos ruidosos e os que sacrificam vidas humanas, ressalta o autor que tais limites devem estar estabelecidos em lei, caso contrário, o direito à liberdade de culto deve ser exercido plenamente.

No caso da liberdade de culto, até no tocante aos horários para as reuniões, se mostra necessário reverenciar aqueles fixados pelo Município, e, quanto à liturgia, isto é, o ritual utilizado pelo seguimento religioso, o próprio Código Penal brasileiro descreve as condutas que podem ser subsumidas em homicídios ou lesões corporais. (SILVA NETO, 2013, p. 126).

No plano infraconstitucional merecem destaque: a) o Código Penal que pune o ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo; b) o Código de Processo Penal que inscreve o ministro religioso no elenco das pessoas às quais é deferido o direito à prisão especial; c) a lei 4898/65 que pune o abuso de autoridade decorrente de atentado à liberdade de associação, à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício do culto religioso; d) a lei 7716/89 que pune a prática, a incitação e a indução à discriminação ou ao preconceito por motivo de religião, entre outros; e) a lei 8212/91 que equipara para fins previdenciários, o ministro religioso aos trabalhadores autônomos. (SILVA Jr., 2007, p. 313-314). O Estatuto da igualdade racial é outro importante instrumento infraconstitucional surgido após a Constituição de 1988, como veremos no próximo item, complementar a este em vários aspectos e fundamental ao nosso debate.

3.5

O preconceito religioso e a discriminação religiosa como formas de racismo

Como discutimos anteriormente, mesmo tendo a Constituição Federal de 1988 previsto amplamente a liberdade religiosa como liberdade de crença e de culto, proteção aos templos e às suas liturgias; mesmo tendo instituído um Estado Democrático de Direito e a proliferação de ideários como o do pluralismo e da não-discriminação; não podemos esquecer que a nossa história recente e a realidade social mostram que esta fundamental espécie de liberdade ainda está em processo de concretização em nosso país, especialmente quando falamos de religiões não-católicas e muito mais quando nos referimos à religião afro-brasileira.

Pensando sobre possíveis causas para este quadro, Priscila Formigheri Feldens (2009, p.78) aponta o fenômeno do preconceito de religião como a principal delas. A autora diz que este tipo de preconceito advém de ensinamentos que, incorporados automaticamente à vida das pessoas de forma acrítica, excluem a possibilidade de respeitar livres e novas formas de visão sobre a religião. (FELDENS, 2009, p.78)

Carlos Roberto Bacila (2005) sobre o preconceito de religião, diz que:

[...] o estigma da religião cai sobre aquele que desperta traços de comportamento que não são simpáticos à religião predominante e que, de regra, está ligada ao poder. São exemplos de condutas contrárias às determinadas pelas diversas religiões: usar (ou não) símbolos sagrados, pregar idéias divergentes, ameaçar o poder etc. Esses aspectos objetivos ligam-se à avaliação subjetiva do estigmatizado, fazendo-lhe parecer alguém que carrega o mal dentro de si, pois ele representa, sobretudo, a possibilidade de subversão da crença que está preponderando. (p.30-31).

Ana Paula Mendes de Miranda (2009, p. 128-129) diz que o processo de laicização no Brasil introduzido na República, produziu num primeiro momento o retraimento do catolicismo, a partir de um intenso conflito em torno da autonomia de manifestações de matriz não-cristã que buscavam expressar-se de forma legítima publicamente, já que no sistema jurídico-constitucional anterior isso era proibido à maioria dos credos. Assim, diz a autora, se num primeiro momento os cultos afrorreligiosos foram criminalizados, posteriormente abriu-se a

possibilidade de seu reconhecimento como religiões institucionalizadas e de sua descriminalização legal em nome da liberdade religiosa constitucional.

Nesse sentido, a regulação de um espaço religioso no Brasil se deu formalmente vinculada a um arranjo liberal, segundo o qual o Estado não teria vínculos oficiais e formais com nenhuma religião, o que permitiria autonomia de criação e funcionamento de práticas religiosas. Porém, na prática, esse período correspondeu a uma série de controvérsias que questionaram o estatuto religioso de certos grupos, os quais passaram a depender de dispositivos específicos de regulação, em especial, as intervenções policiais e judiciais, bem como as abordagens intelectuais e jornalísticas. Deste modo, a liberdade religiosa no Brasil foi sendo constituída num cenário em que se distinguiam quais religiões teriam direito à proteção legal e quais eram práticas consideradas antissociais, devendo ser perseguidas. (GIUMBELLI, 2002, 2003).

O período de intensificação das práticas repressivas dirigidas aos grupos de matriz afro se deu durante o Estado Novo, quando esses cultos foram associados à prática de crimes e ao uso de drogas. Podemos concluir, portanto, que a ideia da liberdade religiosa como forma de manifestação da diversidade de cultos e liberdade de expressão não foi a base do Estado brasileiro, mas seu produto, em função das reações sociais aos mecanismos estatais que reforçaram durante muito tempo a ligação entre a discriminação étnica e a perseguição religiosa (VOGEL, MELLO & BARROS, 1998).

É possível identificar ainda que as controvérsias a respeito da construção da identidade nacional brasileira nos primeiros períodos da história republicana teve como resultado uma consagração da “fábula das três raças” (DAMATTA, 1998), como uma ideologia inscrita nas relações sociais, o que por sua vez ensejou a constituição de uma visão hierárquica e complementar entre as unidades raciais, étnicas e religiosas que compunham a sociedade brasileira. A ideia da existência de um credo ou de uma raça superior resultou na produção de uma compreensão verticalizada e piramidal relativa ao mundo público – no topo as religiões de matriz europeia e na base as religiões de matrizes africanas ou indígenas – destinando direitos e garantias particularizadas a estas instituições, ora reconhecendo-as de forma desigual como parte constitutiva da identidade nacional, ora recusando-as ou criminalizando-as na esfera pública e no espaço público. (MIRANDA, 2009, p.130)

Do mesmo modo, essa concepção hierárquica e desigual a respeito da construção de um espaço público laico permitiu que no Brasil se constituísse uma arena pública, na qual as regras de acesso aos bens disponibilizados pelo Estado não são gerenciadas de forma universalista e igualitária para todos os credos. Tal situação gerou uma espécie de dissonância entre as regras impessoais e universais impostas pela esfera pública e os princípios hierárquicos, desiguais e personalistas presentes na esfera e no espaço público brasileiros. De fato, a inexistência de um princípio universalista e de tratamento igual e uniforme que abrangesse todos os sistemas religiosos inviabilizou o pleno reconhecimento dos direitos de certas matrizes religiosas, promovendo o acesso particularizado e desigual de determinadas religiões ao espaço público brasileiro, como se um sistema religioso fosse mais legítimo que o outro, por esta razão seus símbolos podendo ser apresentados e ostentados no mundo público. Tal concepção produz consequências para a administração institucional dos conflitos por parte dos agentes do Estado. Ademais, uma compreensão homóloga à “fábula das três raças” desempenhou um importante papel na produção dessa compreensão sobre a “tolerância religiosa” no Brasil: o mito da democracia racial e do sincretismo religioso. Tais premissas partilhavam da ideia da ausência de conflito e da presença de harmonia existente entre partes opostas, porém complementares e hierarquicamente dispostas no espaço público. Nesse sentido, elas terminaram reforçando a ideologia da “fábula das três raças”, que pressupunha a recusa dos conflitos e das diferenças existentes entre os grupos raciais, étnicos e religiosos que compõem a sociedade nacional. Portanto, a Nação una e indivisível deveria prevalecer sobre as formas culturais e religiosas particulares, permitindo a difusão da ideia de que no Brasil não existe a prática de racismo ou de intolerância religiosa devido à nossa miscigenação, ao sincretismo e à nossa cordialidade. (MIRANDA, 2009, p.130)

Mas, apesar da imposição dessa ideologia, Silva Jr. (2007, p. 316), levanta a autoridade do Supremo Tribunal Federal no Caso Ellwanger¹⁰³ para dizer que no sistema jurídico brasileiro a discriminação religiosa se subsume na norma constitucional que criminaliza a prática do racismo¹⁰⁴, e ao qualificar

¹⁰³ Em 1986, o grupo Movimento Popular Anti-Racismo, formado pelo Movimento de Justiça e Direitos Humanos, pelo Movimento Negro Brasileiro e pelo Movimento Judeu de Porto Alegre, denunciou o conteúdo racista das obras da Editora Revisão, de Siegfried Ellwanger Castan, à Coordenadoria das Promotorias Criminais. Fez-se uma nova denúncia em 1990, desta vez junto à chefia da Polícia do Estado do Rio Grande do Sul, que instaurou inquérito policial, que foi remetido ao Ministério Público. A denúncia foi recebida em 1991, e foi determinada a busca e apreensão dos exemplares de diversos livros publicados por Castan, entre eles, *Holocausto Judeu ou Alemão? Nos Bastidores da Mentira do Século*, do próprio Castan, *Hitler Culpado ou Inocente?*, de Sérgio Oliveira e *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, prefaciado por Gustavo Barroso. Castan foi, então, em 1995, julgado e absolvido em primeira instância; contudo, em 1996 foi condenado por unanimidade pelos desembargadores da 3ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Apesar da condenação, ainda em 1996, Castan foi flagrado vendendo seus livros na Feira do Livro de Porto Alegre, o que levou a uma nova denúncia, que foi recebida em 1998, e pela qual foi condenado a dois anos de reclusão. Castan então recorreu, argumentando que os judeus são uma etnia, e não uma raça, e que, portanto, anti-semitismo não é racismo. Seu recurso, porém, foi negado, e a condenação foi reiterada pelo STF em 2003.

¹⁰⁴ O autor se refere ao Art. 5º, inciso XLII, que prevê: “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”. A lei a que se refere o inciso é a Lei 7.716 de 1989, denominada Lei Caó.

juridicamente o anti-semitismo como racismo a Corte Constitucional brasileira confirmou que a identidade religiosa dá ensejo à conformação de um grupo étnico¹⁰⁵, no sentido de que a discriminação religiosa possui atributos de discriminação étnica, daí a pertinência da aplicação da norma constitucional do crime de racismo. (SILVA Jr., 2007, p. 316-317).

Destacada das demais práticas discriminatórias violadoras de direitos, a prática do racismo mereceu atenção especial do constituinte de 1988, o qual a diferenciou de suas congêneres, atribuindo-lhe o estatuto de inafiançabilidade, da imprescritibilidade e a cominação de pena de reclusão. Convém lembrar que a expressão “prática do racismo” prevista na norma constitucional não requer que o agente possua destreza ou domínio teórico ou retórico dos teoremas raciais, engajamento político-ideológico às teorias raciais, tampouco que produza uma ação movido por ódio racial e que esta seja dirigida ao grupo social no seu todo, bastando que tal “prática” reflita o conteúdo nuclear da mencionada “ideologia racial”: uma prática orientada por critério racial, ou étnico, que resulte em violação de direitos. (SILVA Jr., 2007, p. 316-317).

Além da Constituição de 1988 e suas determinações sobre o combate ao racismo e da jurisprudência da Corte Suprema, vale ressaltar como argumento a favor da configuração da discriminação e da intolerância religiosa como prática de racismo, que temos importantes leis infraconstitucionais criadas para concretizar os princípios constitucionais. Inicialmente, damos destaque para a Lei 7.716¹⁰⁶ de 1989, que regulamenta os casos de racismo. Além dela, o Código Penal, que estabelece punições para o crime de injúria racial¹⁰⁷ e de escarnecimento religioso¹⁰⁸. Além deles, um grupo recente de normas de tendência pós-colonial estabelece garantias para povos e comunidades tradicionais, tais como o Decreto

¹⁰⁵ Silva Jr. (2007, p. 317) explicita etnia como uma categoria antropológica que se refere a um conjunto de dados culturais – língua, religião, costumes alimentares, comportamentos sociais – mantidos por grupos humanos não muito distantes em sua aparência e que preservam e reproduzem seus aspectos culturais no interior do próprio grupo, sem que estejam necessariamente vinculados por nacionalidade comum, ainda que compartilhem um território comum e se organizem, em certos casos, como população geral desse território.

¹⁰⁶ Criada há 25 anos, a Lei 7.716 de 5 de janeiro de 1989, regulamentou o Art. 5º, inciso XLII da Constituição, definindo os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Ficou conhecida como Lei Caó em homenagem ao seu autor, o deputado Carlos Alberto de Oliveira.

¹⁰⁷ Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro:

[...]

§ 3o Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência. (BRASIL, 1940).

Pena - reclusão de um a três anos e multa. (Incluído pela Lei nº 9.459, de 1997).

¹⁰⁸ Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência. (BRASIL, 1940).

6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹⁰⁹ e o Estatuto da Igualdade Racial¹¹⁰. No Estatuto foi previsto um Capítulo intitulado

¹⁰⁹ A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) foi instituída, em 2007, por meio do Decreto nº 6.040. A Política é uma ação do Governo Federal que busca promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições. As ações e atividades voltadas para o alcance dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais ocorrem de forma intersetorial e integrada. Desta forma, compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, coordenar a implementação desta Política. A comissão é composta por quinze representantes de órgãos e entidades da administração pública federal e quinze representantes de organizações não-governamentais e é presidida pelo representante do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. Dentre os membros da sociedade civil da CNPCT estão representantes dos povos faxinalenses, povos de cultura cigana, povos indígenas, quilombolas, catadoras de mangaba, quebradeiras de coco-de-babaçu, povos de terreiro, comunidades tradicionais pantaneiras, pescadores, caiçaras, extrativistas, pomeranos, retireiros do araguaia e comunidades de fundo de pasto. O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) desenvolve pesquisa voltada para o reconhecimento e valorização das comunidades tradicionais de terreiro no Brasil. São parceiros nesse projeto a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e a Associação Filmes de Quintal. O objetivo da realização desse inventário é o mapeamento e o levantamento de informações socioeconômicas, com foco em questões de segurança alimentar dessas comunidades.

¹¹⁰ O Estatuto da Igualdade Racial foi sancionado em 20 de julho de 2010, na forma da Lei n.º 12.288, para entrar em vigor 90 dias depois de sua publicação. Marcado por dez anos de tramitação no Congresso Nacional, a norma ingressa no mundo jurídico bastante diferente da proposta original. A proposta de construção de um Estatuto da Igualdade Racial foi originalmente oferecida pelo então deputado Paulo Paim, em junho de 2000. Apresentada como fruto do debate do movimento negro, a redação original do PL no 3.198/2000 reunia, em 36 artigos, propostas nas áreas da saúde, educação, trabalho, cultura, esporte, lazer, acesso à terra e à justiça. Dentre suas principais inovações, destaca-se a proposta de implantação de sistema de cotas em vários campos da vida social. O projeto estabelecia, para os afrodescendentes, cota mínima de 20% de vagas nos concursos públicos em nível federal, estadual e municipal, nas empresas com mais de 20 empregados, nas universidades, além de reserva de vagas de 30% para candidaturas a cargos eletivos, a serem observadas pelos partidos políticos e coligações. O texto tratava ainda de questões como a participação de negros nos meios de comunicação, regularização das terras das comunidades remanescentes de quilombos e direito à indenização aos descendentes afro-brasileiros. Após a apresentação do PL n. 3.198/2000, somente em setembro do ano seguinte foi constituída comissão especial para promover sua apreciação. Nos meses anteriores, esta comissão realizou audiências públicas, seminários e visitas a alguns estados para debater o documento, além de receber subsídios de entidades ligadas ao tema racial e dos direitos humanos. Como resultado desse debate na Câmara, em dezembro de 2002, o relator, deputado Reginaldo Germano, apresentou parecer com substitutivo ao PL n. 3.198/2000, incorporando várias alterações e promovendo aperfeiçoamento no conteúdo e na redação do texto. Além de inovações, como a seção dedicada à liberdade religiosa e aos cultos de matriz africana, destaca-se, no substitutivo, a referência à elaboração de Programa Especial de Acesso à Justiça para a população afro-brasileira, contemplando a temática racial na formação das carreiras jurídicas e a criação de varas especializadas. Tendo em vista os óbices para imputação criminal do racismo, e até mesmo para acatamento de registros das queixas em departamentos policiais, essas ações revestiam-se de extremo significado e relevância. Outro aspecto importante foi a ampliação da proposta inicial de criação de uma Ouvidoria permanente na Câmara dos Deputados. Com a nova redação, a determinação passaria a ser estendida a todas as casas legislativas do país. Ainda nessa fase da tramitação, foi acolhida proposta de criação do Fundo de Promoção da Igualdade Racial, que teria como beneficiários os brasileiros identificados como “pretos, negros ou pardos” em seus registros

“Do Direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos”:

CAPÍTULO III DO DIREITO À LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA E AO LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS RELIGIOSOS

Art. 23. 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.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

- I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;
- II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;
- III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;
- IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;
- V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;
- VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;
- VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;
- VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. 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.

de nascimento e situados abaixo da linha da pobreza. Esse fundo seria destinado à implementação de políticas públicas que tivessem como objetivo promover a igualdade de oportunidades e a inclusão social dos afrodescendentes. (IPEA, 2012).

Além da legislação nacional, em nível internacional, destacamos a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT¹¹¹, sobre povos indígenas e tribais, as previsões da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial¹¹², da Convenção Interamericana Contra o Racismo, Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância e da Convenção Interamericana Contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância¹¹³.

¹¹¹ A Convenção nº169 da OIT sobre povos indígenas e tribais foi adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho, em 1989. No Brasil ela foi ratificada em 2002 e entrou em vigor em 25 de julho de 2003. Entre outras obrigações, os países signatários da Convenção 169 se comprometem a consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados, quando sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, garantindo a efetiva participação dos povos indígenas e tribais na tomada de decisões.

¹¹² A Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial é um dos principais tratados internacionais em matéria de Direitos Humanos. Foi adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 21 de dezembro de 1965, entrando em vigor em 4 de janeiro de 1969.

¹¹³ A Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância, aprovada e assinada por seis Estados e Convenção Interamericana contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância, aprovada e assinada por quatro Estados, ambas assinadas pelo governo brasileiro em 6 de julho de 2013, são duas das iniciativas promissoras no campo do combate à discriminação racial construídas no âmbito da OEA. Gasparoto (2011) relata o processo de elaboração do anteprojeto da Convenção Interamericana Contra o Racismo e Toda Forma de Discriminação e Intolerância, em curso desde a metade da década de 2000. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e a Corte Interamericana de Direitos Humanos seriam designadas a verificar o cumprimento do disposto na futura convenção. Destaca que, quando em vigor, a Convenção Interamericana contra o Racismo e Toda Forma de Discriminação e Intolerância receberá o mesmo tratamento destinado à Convenção Americana de Direitos Humanos, o que significa que o descumprimento ao tratado será submetido à avaliação da CIDH e, em último caso, da Corte Interamericana (nos casos dos Estados membros que reconhecerem sua competência). Nessa situação, o Estado parte pode ser penalizado inclusive por meio de indenização às vítimas. Em 2010, em consonância com a Resolução da ONU que proclamou o Ano Internacional dos Afrodescendentes, a Assembleia Geral da OEA aprovou a Resolução nº 2.550,11 intitulada “Reconhecimento do Ano Internacional dos Afrodescendentes”, que prevê a realização de sessões especiais sobre o tema. Em junho de 2011, nova resolução sobre esse tema foi aprovada (Resolução nº 2.693 -Reconhecimento e Promoção dos direitos dos e das afrodescendentes nas Américas),¹² em que se reafirma “a importância da plena participação livre e em igualdade de condições das e dos afrodescendentes em todos os aspectos da vida política, econômica, social e cultural nos países das Américas”, bem como insta os países a combater o racismo e a discriminação. Ambas as Resoluções, n. 2.550 e n. 2.693, reafirmam o compromisso com a conclusão do Projeto de Convenção Interamericana contra o Racismo e Toda Formas de Discriminação e Intolerância. Em 2013, a referida convenção foi finalmente aprovada, assim como a Convenção

Interamericana contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância.¹³ Ambas aguardam ratificação dos Estados partes para entrada em vigor. Estas convenções trazem o Comitê Interamericano para a Eliminação do Racismo, Discriminação Racial e Todas as Formas de Discriminação e Intolerância como mecanismo de acompanhamento, com entrada em vigor prevista após ratificação. E inovam ao possibilitar, mesmo a Estados que não reconhecem a competência da Corte Interamericana de Direitos Humanos em contenciosos, que haja interação quanto à sua interpretação e à aplicação (Brasil, 2013). construção de uma convenção no âmbito da OEA, seguida de outras ações importantes. (IPEA, 2013, p.24-26).

Além destas normas é importante ressaltar a existência em âmbito administrativo de órgãos constituídos para a proteção dos direitos dos grupos religiosos: a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR¹¹⁴ e a Secretaria de Direitos Humanos - SDH¹¹⁵, ambos órgãos ligados à Presidência da República, com status de Ministério, que possuem núcleos reservados para o combate à intolerância religiosa.

Assim, percebemos como que a sociedade e os órgãos estatais estão cercados de bons e importantes instrumentos para o combate ao racismo em todas as suas formas, inclusive quando ele está disfarçado na forma de discriminação religiosa.

¹¹⁴ A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República (Seppir/PR) foi criada em 21 de março de 2003, data na qual é celebrado o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU). Dentre as suas finalidades está a formulação, coordenação e articulação de diretrizes e políticas para a promoção da igualdade racial e a proteção dos direitos de grupos étnico-raciais, com ênfase na população negra. Nesta ampla agenda de trabalho incluem-se as comunidades quilombolas, comunidades tradicionais de matriz africana e povos de cultura cigana, em relação as quais a Seppir tem como missão:

- Formular, coordenar e monitorar planos, programas e projetos que assegurem o acesso de comunidades tradicionais às políticas públicas, por meio da articulação entre órgãos federais, estaduais e municipais.

- Criar e manter bancos de dados e estudos diagnósticos sobre os Povos e Comunidades Tradicionais.

Comunidades tradicionais de matriz africana constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracterizam-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.

¹¹⁵ A Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) é responsável pela articulação interministerial e intersetorial das políticas de promoção e proteção aos Direitos Humanos no Brasil. Criada em 1977 dentro do Ministério da Justiça, foi alçada ao status de ministério em 2003. No ano passado (2010) a Secretaria ganhou o atual nome.

As principais atribuições da SDH/PR são:

- Propor políticas e diretrizes que orientem a promoção dos direitos humanos, criando ou apoiando projetos, programas e ações com tal finalidade;
- Articular parcerias com os poderes Legislativo e Judiciário, com os estados e municípios, com a sociedade civil e com organizações internacionais para trabalho de promoção e defesa dos direitos humanos;
- Coordenar a Política Nacional de Direitos Humanos segundo as diretrizes do Programa Nacional de Direitos Humanos;
- Receber e encaminhar informações e denúncias de violações de direitos da criança e do adolescente, da pessoa com deficiência, da população de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis e Transexuais e de todos os grupos sociais vulneráveis;
- A SDH/PR atua como Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos.