

**A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NOS CURSOS JURÍDICOS E A SUA
RELAÇÃO COM A PROTEÇÃO ÀS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DE
MATRIZ AFRICANA NO BRASIL**

**HERITAGE EDUCATION IN LAW COURSES AND YOUR RELATIONSHIP
WITH PROTECTION TO AFRICAN-ROOTED RELIGIONS IN BRAZIL**

Ilzver de Matos Oliveira¹
Manuella Maria Vergne Cardoso²

RESUMO

O presente artigo discutirá a importância da educação patrimonial na preservação da religiosidade de matriz africana no Brasil. Diante desse objetivo, discutimos o conceito de educação patrimonial, de comunidades tradicionais e de religiões de matriz africana. Exemplificamos a importância do tema com o debate sobre a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo de escolas e universidades e com a polêmica decisão judicial que recentemente definiu que candomblé e umbanda não eram religiões. Assim concluímos que diante da persistente intolerância aos cultos afro-brasileiros a abertura de um espaço para a educação patrimonial nos cursos jurídicos é um importante passo na construção de uma educação multicultural e para a preservação e o respeito das tradições religiosas de matriz africana no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Educação patrimonial; Educação jurídica; Religiões de matriz africana; Preservação das tradições afro-brasileiras.

ABSTRACT

This article will discuss the importance of heritage education in preserving religiosity of African origin in Brazil. Given this goal, we discuss the concept of heritage education, traditional communities and religions of African origin. We exemplify the importance of the issue to the debate on the mandatory study of history and african-Brazilian and African culture in the curriculum of schools and universities and the controversial court decision recently determined that Candomblé and Umbanda religions were not. Thus we conclude that in the face of persistent intolerance african-Brazilian cults opening a space for heritage education in law courses is an important step in building a multicultural

¹ Doutor em Direito PUCRio. Mestre em Direito – UFBA. Professor Pleno do Mestrado em Direito da Universidade Tiradentes. Vice-líder e pesquisador do Grupo de Pesquisa Políticas Públicas de Direitos Humanos – UNIT-CNPq. E-mail: ilzver@gmail.com

² Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes. Pós Graduada em Direito Público (Constitucional, Administrativo, Tributário e Fazenda Pública) – Uniderp/Lfg. Professora de Direito Civil e do Trabalho da Faculdade Fasete. Estudante do Grupo de Pesquisa Políticas Públicas de Direitos Humanos – UNIT-CNPq. E-mail: manuellavergne@hotmail.com.

education and the preservation and respect for the religious traditions of African origin in Brazil.

KEYWORDS: Heritage Education; Legal education; African-rooted religions; Preservation of african-Brazilian traditions.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende analisar a importância e a relação entre a inserção de conteúdos sobre educação patrimonial nos cursos jurídicos e a preservação das tradições religiosas de origem africana no Brasil.

Partimos da ideia de que os principais espaços de formação de estudantes e profissionais do direito têm sido os tradicionais cursos jurídicos, com suas metodologias e esquemas de ensino pouco variados de um curso para o outro, quando analisamos o conjunto de instituições que no Brasil oferecem esse tipo de formação. Assim, com disciplinas criadas para abordar os conteúdos legais dos diversos ramos do direito: civil, penal, constitucional, trabalho, processual, previdenciário, tributário, entre outros bem conhecidos, resta pouco espaço para outras temáticas, sobretudo algumas importantes e recentes temáticas obrigatórias por determinação legal, como é o ensino da história e da cultura dos africanos e dos afro-brasileiros estabelecido pela Lei 10.639 de 2003 e pelo Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288 de 2010.

Assim, diante desse quadro, nesse artigo pretendemos inicialmente compreender os aspectos relevantes que circundam a experiência histórica das religiões afro-brasileiras com o sistema de justiça nacional. Nessa parte nos debruçamos sobre o estudo histórico e atual da amplitude da liberdade religiosa experimentada pelos cultos de origem africana, as perseguições, repressões e estratégias de luta contra a intolerância desses grupos religiosos etnicamente identificados.

Posteriormente empreenderemos análise dos conceitos fundamentais para esse trabalho: educação patrimonial e comunidades tradicionais de matriz africana. E, por fim, adentrarmos no debate educacional e jurídico sobre a preservação e o respeito às tradições religiosas afro-brasileiras.

2 O DIREITO E O SISTEMA DE JUSTIÇA COMO INSTRUMENTOS DE REPRESSÃO ÀS RELIGIÕES DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL

Em Ramos (1940), a ideia de culto fetichista, baseado em elementos míticos, envolto em segredos e mistérios, acompanha desde sua origem as religiões afro-brasileiras, e é mesmo apontada como a sua maior marca. Mandarino (2007, p. 97) destaca que a crença na magia, representada pelas religiões afro-brasileiras, e em sua capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais pode ser encontrada no Brasil desde os tempos da Colônia. Para a autora, a crença popular no Brasil, ainda hoje, atribui a determinadas pessoas o poder de causar o mal, doenças ou até mesmo a morte a outras, e isto, da mesma forma que trouxe fama para os sacerdotes e ampliou o número de adeptos nos cultos afro-brasileiros, serviu também como motivação para a atuação repressora de juízes, promotores, advogados e policiais a tais cultos.

O Estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feiticeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especial e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do Estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo, magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes³. (MANDARINO, 2007, p. 97 e 100).

A repressão policial foi uma constante na história dos terreiros⁴. Marina de Mello e Souza (2007, p. 115 e 116) diz que os templos afrorreligiosos e os seus sacerdotes foram importantes polos de organização das comunidades negras e por conta

³ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos; Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica; Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro. (BRASIL, 1890).

⁴ Defendemos neste trabalho que a repressão policial e dos órgãos do sistema de justiça aos cultos afro-brasileiros ainda é um traço marcante da cultura jurídica nacional, e que se ela não é explícita como outrora, apresenta-se a partir de formas sutis e veladas de negação de direitos dos afrorreligiosos.

disso até meados do século XX foram perseguidos pela polícia, tanto pelo tipo de prática ali exercida, normalmente relacionada a “forças diabólicas”, quanto pelo medo que os ritos das comunidades negras despertavam, como também pelo fato de que, por serem espaços de reunião de muitos negros, apresentavam-se como ameaça potencial à ordem estabelecida, pois a religiosidade, sendo uma maneira de lidar com as adversidades da vida, proporcionava, com o auxílio dos sacerdotes, a resolução de problemas do cotidiano, a construção de comunidades negras na sociedade brasileira e das suas identidades.

Amaral (2007, p. 237-241) diz que na segunda metade do Século XIX os sambas, batuques e divertimentos dos negros costumavam ser tolerados pelos senhores de escravos e pela sociedade com o objetivo de se evitar maiores rebeldias e desde que não perturbassem a ordem. A autora diz que os divertimentos públicos permitidos ou incentivados eram de origem católica, tais como os festejos das irmandades de negros, ou os que tinham fins pedagógicos, como as congadas, que objetivavam mostrar aos negros a conversão ao cristianismo, ou o Lambe-sujo, que tinha por objetivo ensinar a inevitável derrota dos quilombolas diante do homem branco.

No Nordeste, especialmente, por ser o espaço desta investigação, e em outras partes do país, muitas peças relacionadas com os cultos, que hoje integram o acervo de museus, tais como a Coleção Perseverança (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas), na cidade Maceió, objeto de estudo de Duarte (1974, 1985) e Lody (1985), do Museu Estácio de Lima, em Salvador, atualmente pertencentes ao acervo do Museu Afro-brasileiro da Bahia, a Coleção Museu de Magia Negra do Museu da Polícia do Rio de Janeiro, estudada por Maggie (1975, 1979, 1992), e o reduzido acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, se constituem em doações das Secretarias de Segurança Pública, e foram apreendidas durante ações policiais nos terreiros, inclusive durante cultos e processos de iniciação religiosa⁵.

Relatos orais dos mais antigos e registros históricos destacam que os templos afrorreligiosos eram obrigados a ter registro nas Secretarias de Segurança Pública, como se criminosos fossem. Além desse registro, os terreiros, para realizarem suas cerimônias, necessitavam de uma licença concedida pelo órgão policial, ou pela

⁵ A perseguição policial aos terreiros do Nordeste está registrada em Rodrigues, 1977; Ramos, 1951; Fernandes, 1937; Ribeiro, 1952; Landes, 1967; Oliveira, 1978. Em relação ao Sul, ver Brown, 1974.

Prefeitura, mediante o pagamento de taxas⁶. Isso perdurou em Sergipe, por exemplo, até o final da década de 60, quando as Federações de Cultos Afro-Brasileiros e de Umbanda substituíram a polícia no controle sobre os terreiros⁷. (DANTAS, 1984).

A ignorância e o desconhecimento sobre a cultura negra e sua origem eram apontados como algumas das motivações principais para estas ações opressoras. Talvez por estas razões a existência de poucos registros arqueológicos deste período de perseguição, uma vez que segundo alguns autores, dependendo das motivações para a opressão aos cultos afro, políticas ou não, teremos uma determinada característica de acervo. Para Maggie (1992), o tipo de perseguição política, como ocorrida no Quebra do Xangô em Alagoas, como não é baseado na ignorância deixou para este Estado um legado de relíquias de origem africana de elevado valor artístico, histórico e econômico.

Em Sergipe o panorama político do Novo Regime de 30, é retratado por Mandarino (2007, p. 99-135) a partir dos estudos de Costa Dantas (1983) e a autora defende haver uma relação especialmente entre o segundo mandato do Tenente Augusto Maynard (1942-1945) e a maior visibilidade das perseguições aos cultos de origem africana em Sergipe. A principal razão apontada é que o Tenente não permitia qualquer tipo de atitude que pudesse vir a desestabilizar seu governo (AGUIAR, 2002).

Diferentemente de outros Estados onde a década de 1940 representou o período final da repressão aos cultos africanos e o início de um momento mais tranquilo para as manifestações religiosas afro-brasileiras, em Sergipe é exatamente neste período que a opressão é ampliada. Mandarino (2007, p. 122) destaca que o Decreto n.º 10/264 de 25 de agosto de 1942, de alguns meses após a posse do Tenente Augusto Maynard, transformou o Pelotão de Cavalaria da Polícia Militar de Sergipe em Esquadrão, com o objetivo de manter a ordem pública. Era esse Esquadrão o responsável pela perseguição aos terreiros, baseados na lei do silêncio, pela proibição do tráfego pelas ruas após às 22 horas e pelo enquadramento dos que eram assim considerados “inimigos da ordem”: bêbados, prostitutas, jogadores e “macumbeiros”.

⁶ Em 2012 a Agência de Fiscalização do Distrito Federal (Agefis) interditou um terreiro de umbanda e candomblé e notificou outro em Planaltina. Eles não teriam alvará de funcionamento. A Agefis informou que a lei distrital de licença de funcionamento, de 2009, classifica os templos religiosos como exercício de atividade econômica. Por isso, eles também precisam de alvará de funcionamento.

⁷ Sobre o papel das Federações, ver Brown, 1974 e Silva, 1976. Em relação a Sergipe, ver Oliveira, 1977. Em Sergipe, o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe preserva registros e instrumentos deste período (Fig. 2 e Fig. 3).

O período de 1937-1945 em Sergipe será marcado pela presença de três interventores (Eronides de Carvalho, Milton Azevedo e Augusto Maynard) que irão implementar uma política ostensiva de repressão às casas de cultos que se encontravam instaladas no Estado. Se em 1934 estas para funcionarem como já foi dito, precisavam de um registro e do pagamento de uma taxa à Secretaria de Segurança Pública, neste momento irão ser perseguidas por ordem do próprio Governo, que desconhecendo o princípio de liberdade de culto promulgado pela antiga Constituição, perseguirá a todos sem trégua. [...] Passadas inicialmente as manifestações causadas pela Guerra, as mobilizações das massas tenderam a diminuir, pelo menos entre 1943-44, enquanto se desenvolvia a conscientização contra o regime autoritário. É neste momento que os candomblés de feitorio e as religiões afro-brasileiras já estabelecidas no Estado de Sergipe, irão passar por momentos de maior coerção. A necessidade de manter a ordem e o regime a qualquer custo irá recrudescer as investidas contra os adeptos. (MANDARINO, 2007, p. 115).

Assim a ideologia autoritária e repressiva do Estado Novo repercute na relação entre os cultos de origem africana e o governo, em Sergipe, de modo que chegamos até a encontrar registros que diziam que “na época não se podia acender sequer uma vela para um santo”. (AGUIAR, 2002). Ressalte-se, entretanto, que o período histórico descrito foi caracteristicamente marcado por intensa repressão às reivindicações da classe trabalhadora, e esta, por via de consequência era composta em sua grande maioria por populares adeptos das religiões de matriz africana, daí a política de intolerância a tais cultos. É o que reflete Janaína Couvo Teixeira Maia (1998) ao dizer que a repressão estava presente em todo o país desde o período da escravidão e não estava voltada apenas para as religiões africanas, mas a qualquer espécie de revolta organizada pelos escravos ou negros livres.

Principal pesquisadora da cultura e religiosidade africanas em Sergipe e umas das principais do país, Beatriz Góis Dantas (1988) discute as acusações que serviram de pretexto à perseguição policial aos terreiros do Nordeste durante a Primeira República e a década de 30. Para a autora, acusações revelam pontos de tensão na sociedade e constituem-se em atos políticos, na medida em que pretendem a eliminação de concorrentes, e no campo da religião, onde as disputas entre diferentes agências religiosas remetem às lutas propriamente políticas que se desenvolvem no âmbito da sociedade global, acusações constituem um tema sempre recorrente. (DANTAS, 1988).

A oposição que historicamente se constrói entre religião e magia/feitiçaria, a primeira tida como manifestação legítima do sagrado e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se

desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos. Desse modo, a religião dos vencidos, ou dos grupos estruturalmente inferiores no interior de uma sociedade, são sempre reduzidas à magia, feitiçaria e superstição. Isso aconteceu com os africanos transportados para o Brasil como escravos e persistiu no período pós-abolicionista em relação aos negros livres. Com efeito, uma das acusações mais frequentes aos terreiros de Candomblé durante a Primeira República era a prática de feitiçaria. (DANTAS, 1988).

A acusação de feitiçaria, em Dantas (1988), não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, como também as jogava na ilegalidade. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centros de feitiçaria, prática ilegal segundo a legislação da época⁸.

Dantas (1988, p. 165) observa dois momentos históricos distintos sobre este processo de acusação contra os cultos afro-brasileiros: o primeiro, 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; 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 feiticeiro, juntamente com outras categorias como espíritistas e cartomantes⁹.

Embora não faça alusão aos negros, o que iria de encontro à cidadania recém adquirida com a abolição e à igualdade assegurada pela Constituição, a repressão legal surgia como uma tentativa de garantir aos que dominavam as leis, o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto localizados sobretudo nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de perigo e “desordem”. (DANTAS, 1988, p. 165-166).

Assim, nesse contexto legal e com a tentativa de retirar do foco do sistema penal uma parte dos cultos de origem africana, é que alguns intelectuais iniciaram estudos sobre as religiões dos negros no Brasil, tentando, em nome da ciência, delimitar os elementos que distinguiam o que era religião, relacionada à pureza africana, do que

⁸ João do Rio, pseudônimo usado pelo jornalista Paulo Barreto, fala dos feiticeiros negros que infestavam o Rio de Janeiro e Nina Rodrigues transcreve notícias de jornais do final do século passado e início deste, onde frequentes acusações de feitiçaria são feitas aos pais-de-santo dos terreiros da Bahia (BARRETO, 1951 e RODRIGUES, 1977).

⁹ Para uma discussão sobre as tentativas de estabelecer limites entre as categorias de feiticeiro, mágico, cartomante, curandeiro e sacerdote, do ponto de vista do Direito ver Barreto, 1972. p. 33-52.

era a magia, cultos miscigenados e sincretizados¹⁰, tudo na tentativa de se alcançar a legitimação e a legalização dos terreiros “africanos mais puros”. (DANTAS, 1984).

Dantas (1988, p. 171) ressalta que nessa época os cultos afro-brasileiros eram vistos como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade, uma vez que a interpretação da possessão pela via psiquiátrica continuava em vigor, tendo passado da mera histeria como pensado por Nina Rodrigues para com Arthur Ramos ser alçada ao status de um “fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos” (RAMOS, 1951, p. 244).

Trabalhando numa época em que a ideia de raça como esquema interpretativo de desenvolvimento dos povos, se não fora de todo esconjurada pela Ciência, cedia cada vez mais lugar à cultura, Artur Ramos aliará esse último conceito a uma visão evolucionista, que marcará toda sua obra, e o tratará segundo diferentes métodos. Partindo de dualidade entre mentalidade pré-lógica do primitivo e mentalidade lógica do civilizado, chega à constatação da existência de dualidade de estágios culturais em sociedades cultas, nas quais a persistência do pensamento pré-lógico entre camadas atrasadas as impedia de terem uma “verdadeira cultura”. Para o referido autor um exemplo deste tipo de sociedade era a brasileira, influenciada pelo contato com negros africanos, suas religiões e tradições. (DANTAS, 1988, p. 171).

Assim, reconhecendo o nosso atraso e atribuindo-o em grande parte ao negro, Artur Ramos declara:

Estudando, neste ensaio, as ‘representações coletivas’ das classes atrasadas da população brasileira no setor religioso, não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer tipo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independentes da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico, nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres da sociedade, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, determinadas condições de regressão psíquica [...] (RAMOS, 1951, p. 27).

¹⁰ Os terreiros nagôs tidos como tradicionais têm sido campo preferencial de estudos. No Gantois trabalharam Nina Rodrigues e Artur Ramos. O Engenho Velho foi tomado como padrão por Edison Carneiro na elaboração de “Candomblés da Bahia”. Roger Bastide estudou o Axé-Opô-Afronjá, que hoje é estudado por Juana Elbein dos Santos. Do Alaketu ocupou-se Jean Ziegler, ver Lima, 1977, p. 49-50.

Diante desse contexto é que ganha força como processo educativo da massa atrasada, a instalação do Serviço de Higiene Mental nas Escolas do Rio de Janeiro associada à pesquisa nos “morros”, nas “macumbas” e nos “centros de feitiçaria” e sua apresentação como um “trabalho de largo alcance higiênico e educacional” (RAMOS, 1951, p. 27). Assim, abre-se espaço para um novo argumento: em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle “científico” dos centros psiquiátricos. Mas a oposição entre religião e magia, com a ideia de o Candomblé mais “puro” ser sobretudo religião por oposição à Macumba, Catimbó, etc, voltados para a magia, não se esvai, e vai ser retomada mais tarde e bastante desenvolvida pelo sociólogo francês Roger Bastide (1971).

Essa tentativa de separação entre sacerdote e feiticeiro remete ao esforço desenvolvido pelos intelectuais no sentido de mostrar o Candomblé como verdadeira religião, por oposição à magia, particularmente à chamada preconceituosamente de “magia negra”, pois se reconhecia que “a feitiçaria era ilegal no Brasil e também que não havia lugar para ela na atmosfera amável do Candomblé da Bahia” (LANDES, 1967, p. 233). Também foi a dicotomia magia-religião que fundamentou o pensamento dos juízes nos casos analisados por Schritzmeyer (2004), como analisaremos posteriormente.

Também Edison Carneiro, em seus trabalhos iniciais na década de trinta, incide nessa diferenciação entre religião e magia, associando esta aos cultos “misturados” e aquela, aos terreiros nagôs mais africanizados. O charlatanismo e a exploração imperavam, segundo ele, nas sessões de caboclo, escala final do continuum construído por Artur Ramos e adotado por Edison Carneiro, tendo como ponto de partida o nagô. Diz ele:

O espiritismo, influenciando sobre os candomblé afro-bantos produziu as atuais sessões de caboclo da Bahia, último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para adesão completa do negro banco ao chamado baixo espiritismo. Nestas sessões de caboclo exerce-se a medicina mágica, base provável do fenômeno social do curandeirismo no Brasil. (CARNEIRO, 1981, p. 235 e 238).

O curandeirismo era prática ilegal e, assim, ao tentar criar uma legalidade para os “africanos puros”, desqualifica e deslegitima os demais cultos, impingindo-lhes práticas de curandeirismo e feitiçaria. Esse ponto de vista aparece bem explicitado em

outra passagem, onde o autor compara as mães-de-santo nagôs aos pais-de-santo caboclos:

Vários destes pais jamais sofrerão o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes de orgânica tradição africana - os clandestinos do desprezo nagô [...]. São esses pais que mais tem concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se á pratica do curandeirismo e da feitiçaria - por dinheiro. Os casos .de curandeirismo e de feitiçaria nos candomblés nagôs e jejes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a praticas mágicas inócuas, no máximo um chá de plantas medicinais ou um despacho (ebó) para Exu, na encruzilhada mais próxima. (CARNEIRO, 1967, p. 130).

Assim vemos como a inexistência de mecanismos jurídicos que permitissem a legalização dos terreiros os levou a desenvolver, junto com seus intelectuais apoiadores, teorias antropológicas e psicológicas que de alguma forma os protegessem diante das arbitrariedades dos policiais. E quando em 1934 os terreiros foram obrigados a ter registro nos Departamentos de Polícia para funcionarem, numa tentativa de contrabalançar essa imposição do registro policial e libertar-se do estigma de clandestinidade, além do apoio dos cientistas e pesquisadores, tal como relatamos anteriormente, os terreiros passaram a ampliar suas estratégias de defesa: inicialmente, começaram a se registrar como sociedade civil; depois, passaram a criar entidades que buscavam congregar todos os terreiros. No Recife, a legalização dos candomblés fora conseguida através do Serviço de Higiene Mental que funcionava como entidade que, se não substituía de todo o controle da polícia, ao menos intermediava essa relação. Na Bahia, o reconhecimento da legalidade dos terreiros ganha novo impulso em 1937 com a criação da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia¹¹, entidade criada pelos intelectuais com o apoio do famoso terreiro nagô Axé-Opô-Afonjá para congregar os templos de origem africana no Estado. (DANTAS, 1988).

O amplo e fluído segmento afro-brasileiro passou a ser visto como internamente diferenciado e dividido entre os que fazem religião e os que também praticam magia/feitiçaria. Nessa classificação, a origem (africana-nagô, banto ou indígena) e a ortodoxia (puros e misturados),

¹¹ Admitindo que a feitiçaria, o charlatanismo e a exploração campeavam nos chamados candomblés de caboclo, constituindo-se em obstáculo ao reconhecimento do Candomblé como religião, era necessário fiscalizar e controlar a ortodoxia dos cultos. Por essa razão, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, entidade criada a fim de congregar os pais-de-santo, tinha como objetivos defender a liberdade religiosa do Candomblé e manter e orientar a religião afro-brasileira no interior do ritual deixado pelos antepassados (BASTIDE, 1971, p. 239; CARNEIRO, 1964, p. 98-102 e 208; LANDES, 1967, p. 30). Constituiu-se, no dizer de Vivaldo Costa Lima, “uma espécie de órgão fiscal de pureza dos rituais e da seriedade dos pais e mães dos terreiros” (LIMA, 1977, p. 29).

categorias nativas adotadas pelos estudiosos, eram critérios importantes e levam os intelectuais a fixar-se na análise dos traços culturais que permitiam determinar a fidelidade dos terreiros às suas origens. Desse modo, os terreiros mais africanizados, os nagôs mais puros são recortados e alçados à posição de verdadeira religião. Através dessa aliança, os cientistas tentam conseguir para os terreiros africanos mais puros não só legitimidade, mas, também legalidade e, conseqüentemente, maior liberdade de atuação.

Em Sergipe essa pureza é requerida pelos seguidores dos cultos aos orixás da cidade de Laranjeiras¹², especialmente os da Casa Ti Herculano¹³, ligados ao Terreiro de Santa Bárbara Virgem, reformado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. A Irmandade Nagô de Laranjeiras se autodenomina a única pura do Brasil, por manter as raízes africanas da mesma forma em que foram trazidas até a atualidade. Essa tradição nagô começou a se formar na cidade na metade do século XIX quando lá conviviam diversas formas religiosas, como o islamismo africanizado dos malês e o catolicismo. Foi a partir da Casa de Ti Herculano que a religião dos nagôs se estendeu para localidades vizinhas onde havia concentração e africanos cultuadores de orixás, por isso que ele é tido como um espaço de afirmação identitária e responsável principal pela rede de solidariedade e afinidades que englobava africanos e seus descendentes em busca de um lugar na sociedade. (IPHAN, 2011).

Nos anos trinta, entretanto, segundo Dantas (1988), os intelectuais passaram a não se limitam a observar, descrever e interpretar os cultos, e começaram a deles

¹² A cidade de Laranjeiras pode ser apontada como uma das cidades mais importantes de Sergipe. Em 1971 o Governo do Estado a titulóu como cidade histórica de Sergipe e em 1996 o seu conjunto histórico e paisagístico foi tombado pelo IPHAN, tornando-se patrimônio cultural brasileiro e passando a ser nacionalmente conhecido. Conhecida como “Berço da Cultura Negra Sergipana”, Laranjeiras está localizado no Leste Sergipano, na microrregião denominada de Vale do Cotinguiba, importante zona açucareira do Estado, à margem do Rio Cotinguiba a 18 Km da capital do Estado, Aracaju. Tem uma área de 163,4 Km² e 21.310 habitantes, 88,8% deles afrodescendentes, tendo sido durante o século XIX um dos centros urbanos comerciais e culturais da então Província de Sergipe.

¹³ Herculano foi um africano que chegou em Laranjeiras na condição de escravo, alforriou-se e como liberto conseguiu reunir um bom patrimônio material. Ganhou visibilidade na sociedade local, sobretudo como chefe religioso na tradição nagô. Ao morrer em 1907 tinha reunido um patrimônio considerável avaliado em dois contos e 66 mil réis, muito acima dos padrões dos pobres da localidade à época, nesse patrimônio se incluía a casa onde residia e onde estava sediado o terreiro nagô que ele dirigia. A Casa de Ti Herculano remonta à segunda metade do século XIX, e foi o segundo espaço em que se organizaram os cultos coletivos de matriz africana em Laranjeiras, seguindo a Casa de Ti Henrique, hoje desaparecida. A Casa foi herdada pela viúva Bernarda Barbosa e os santos de Ti Herculano passaram aos cuidados dos seus descendentes. O cargo de chefia do grupo foi transmitido a Umbelina Araújo, que, no início do século XX, passou a realizar parte dos 'festejos' em sua casa – o Terreiro de Santa Bárbara Virgem – na Rua da Cacimba. Contudo, a Casa de Ti Herculano permanece como casa matriz e espaço referencial da tradição nagô de Laranjeiras. A restauração da Casa de Ti Herculano desencadeou um processo de conhecimento sobre um personagem vinculado à religiosidade afro-descendente na cidade de Laranjeiras.

participar, às vezes como ogãs¹⁴ e tentam intermediar as relações com a polícia. Na conjuntura política da primeira metade da década de trinta e sobretudo no clima de movimentação vivido no Nordeste, nesse período em que a atuação do Partido Comunista resultou em levantes que atingiu a região, alguns desses intelectuais eram vistos com desconfiança pelo Governo. No Recife, Ulisses Pernambucano, o idealizador e organizador do Serviço de Higiene Mental, líder do grupo de estudiosos de Xangô que tentava o “controle científico” dos cultos pela via psiquiátrica, é preso em 1935 sob a acusação de comunista (CERQUEIRA, 1978). O mesmo ocorre com Edison Carneiro¹⁵, estudioso dos candomblés da Bahia, que aí organiza, em 1937, a União de Seitas Afro-Brasileiras¹⁶ (LANDES, 1967) e o Segundo Congresso Afro-brasileiro¹⁷ realizado em 1937.

¹⁴ No famoso trabalho de Júlio Braga “A cadeira de Ogã e outros ensaios” encontramos uma explicação para essa estratégia de resistência dos candomblés baianos: Diz o autor que no culto de origem africana, os ogãs compõem um sacerdócio específico; são os membros masculinos do candomblé que nunca entram em transe e se encarregam tanto de tarefas administrativas e diplomáticas, como da música e dos sacrifícios. Na estruturação dos cultos da Bahia, este sacerdócio foi mantido em toda sua complexidade, acrescentando-se um ramo especial: certos brancos que detinham um estatuto elevado no seio da sociedade oficial e que eram simpatizantes do candomblé receberam, enquanto ogãs, a função de protetores do culto [...] (BRAGA, 2009, p.59).

¹⁵ E se os terreiros usufruíam dessa relação, muitos intelectuais também recorreram a eles em busca de matéria-prima para suas carreiras intelectuais e mesmo para serem protegidos. Em 1937, ao fugir da polícia política do Estado Novo, o escritor Edison Carneiro encontrou refúgio no terreiro de Mãe Aninha, o Axé Opô Afonjá, em Salvador. O Axé Opô Afonjá e a ialorixá Aninha foram fundamentais para a afirmação social e política dos terreiros. Eugênia dos Santos, a Aninha, era a mais famosa e respeitada ialorixá do período. A sua autoridade extrapolava a comunidade negra, alcançando a política institucional e o ambiente acadêmico. Edison Carneiro, que desde 1933 se dedicava ao estudo das crenças, mitos, relações hierárquicas e ritos nos candomblés baianos, tinha nessa ialorixá uma dedicada colaboradora. Enquanto cuidava dos preparativos para o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1937, Edison Carneiro também dava início ao livro *Religiões Negras*, publicado em outubro de 1936, com a contribuição de Aninha. Isso explica a presença dela entre os palestrantes do Congresso. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.240 e 242)

¹⁶ Uma das conseqüências do Segundo Congresso afro-brasileiro foi a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, cujo primeiro presidente foi Martiniano do Bonfim. A entidade foi um marco na luta pelo respeito às religiões afro-brasileiras. Um dos seus atos foi encaminhar uma carta ao governador Juracy Magalhães solicitando que prevalecesse o princípio da liberdade religiosa, desautorizando-se, portanto, a polícia a perseguir os candomblés. Apesar dessa investida e da repercussão do congresso, só em janeiro de 1976, durante os festejos ao Senhor do Bonfim na Bahia, o então governador Roberto Santos assinou o ato administrativo que garantiu a liberdade de culto para as religiões afrobrasileiras. Só então, os terreiros deixaram de ser obrigados a pedir licença para funcionarem e foi suspenso o pagamento de taxa ou registro na polícia. A criação de um instituto de estudos afro-brasileiros na Bahia também foi idealizada em meio ao Segundo Congresso. Mais tarde, em 1959 a idéia foi concretizada com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), tendo à frente o professor e humanista português Agostinho da Silva. Ao ser fundado, um dos propósitos do CEAO foi aproximar, em termos diplomáticos e culturais, o Brasil dos países africanos que àquela altura se livravam do domínio colonial. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.243)

¹⁷ Foi nos pomposos salões do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia que se reuniram intelectuais e alguns dos mais importantes pais e mães-de-santo dos candomblés baianos convidados para o evento. Entre assistentes e palestrantes estavam literatos como Jorge Amado, pesquisadores estrangeiros, a exemplo de Donald Pierson, mas também líderes religiosos. Além de Mãe Aninha, lá estava Martiniano Eliseu do Bonfim, o presidente de honra

Assim, fecha-se o ciclo das espécies de acusações impingidas às religiões afro-brasileiras: 1) a acusação de feiticeiros, relacionada ao campo da religião, domínio explorado sobretudo pela Antropologia; 2) a acusação da possessão como estado patológico, ligada ao campo de estudo da Psiquiatria; e 3) diante da necessidade sentida pelo Estado de um controle mais efetivo da massa negra, emerge a nova acusação: de comunistas, atrelada à Política.

Nas duas primeiras espécies de acusação a ciência se julgava competente para questionar a validade da repressão policial, colocando-se como a instância capaz de fornecer critérios para isolar os sacerdotes dos feiticeiros e os anormais dos mistificadores e exploradores, e assim uma parte dos cultos afro-brasileiros, os mais “puros” colocavam-se fora do alcance da polícia, pois suas práticas, segundo o aval dos cientistas, era religião e não constituíam infrações às leis.

Entretanto, com a nova acusação de comunismo, esses “nichos”, frequentados habitualmente por negros e brancos pobres e também por alguns intelectuais, que com eles estabeleceram alianças, apareciam aos Governos - autoritários e ávidos por ordem e avessos e assustados com os movimentos das camadas populares - como particularmente perigosos e isso, mais uma vez, passou a legitimar a repressão policial contra os terreiros brasileiros.

do congresso, babalaô, ou seja, sacerdote de Ifá (deus da adivinhação). Filho de africanos, esse babalaô morou em Lagos, na Nigéria, e por isso falava com fluência iorubá, o que foi de muita ajuda na tradução cuidadosa dos termos que pesquisadores como Nina Rodrigues e mais tarde Edison Carneiro coletavam nos candomblés. Mas se as presenças ilustres foram dignas de nota, mais ainda foram as ausências de Mário de Andrade e Gilberto Freyre. O primeiro, doente, enviou como representante o maestro Camargo Guarnieri, com a tarefa de recolher notações musicais dos terreiros de candomblé da Bahia. O outro, não só faltou ao congresso que dava seguimento ao que ele próprio havia organizado anos antes, como questionou, publicamente, o seu propósito. Para Freyre a iniciativa de Edison Carneiro podia redundar numa improvisação, num arremedo do que fora o primeiro congresso, pois julgava que os organizadores estavam mais preocupados com as rodas de samba, candomblé e capoeira do que com as pesquisas e debates científicos. A crítica enciumada de Gilberto Freyre se devia às visitas dos palestrantes aos principais terreiros da cidade, nos quais assistiriam cerimônias, seguidas de explicações sobre os rituais e entrevistas com o povo-de-santo. Essa agenda que mesclava debates acadêmicos, visitas a terreiros e apresentações de capoeira em nada agradou a Gilberto Freyre. Em pelo menos três ocasiões os congressistas visitaram o terreiro de João da Pedra Preta, ou Joãozinho da Goméia, no bairro de São Caetano, foram a uma festa por ele organizada na cachoeira de São Bartolomeu, e a um samba de roda no Clube de Regatas Itapagipe. Entretanto, a participação da comunidade negra nesse congresso de modo algum seria pitoresca, como Freyre havia insinuado. Mais que ser objeto de estudo dos pesquisadores e recepciona-los nos terreiros, os adeptos do candomblé também foram palestrantes. Mãe Aninha apresentou uma comunicação intitulada “Notas sobre comestíveis africanos”, Bernardino do Bate Folha intitulou a sua de “Ligeira explicação sobre a nação congo”, e Manuel Falefá falou sobre “O mundo religioso do negro da Bahia”. Um dos pesquisadores presentes ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro foi Donald Pierson, da Universidade de Chicago. Ele esteve na Bahia entre 1935 e 1937, quando contou em suas pesquisas com a colaboração de pessoas importantes na religião afro-brasileira, como Martiniano Eliseu do Bonfim, Aninha, Joãozinho da Goméia e Mãe Menininha do Gantois. O resultado de sua pesquisa foi publicado no Brasil, em 1944, no livro Brancos e pretos no Brasil: estudo de contato racial. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.242-243)

Mas, para complementar a explicação sobre as motivações para as perseguições aos cultos de origem africana, segundo Dantas (1988, p. 162-165) é preciso ressaltar que a década de 30 também foi o período de formulação do mito da democracia racial e do que alguns autores como Fry (1977) chamam de período de “domesticação” das diferenças raciais brasileiras, afinal era preciso criar mecanismos de controle dos negros “que poderiam utilizar suas diferenças culturais expressas sobretudo na religião, canalizando-as para melhorar sua situação sócio-econômica e alterar relações de poder secularmente estabelecidas (DANTAS, 1988, p. 162).

É nesta década, ainda, argumenta Dantas (1988, p. 163), que as manifestações culturais subalternas, tais como o carnaval, as escolas de samba, a música popular e a umbanda, passam por um intenso processo de apropriação pelas classes dominantes hegemônicas e até mesmo de ressignificação. Danças de origem africana, por exemplo, passam a ser designadas de folguedos folclóricos e atrelados agora como elementos representativos de uma cultura nacional, não mais negra ou africana, como prega a teoria da democracia racial.

Diante do crescimento e propagação dos cultos de origem africana, passa a ter destaque no cenário nacional, a atuação da polícia na repressão aos cultos afro-brasileiros.

Em Sergipe, Mandarino (2007, p. 130) destaca que no período de maior repressão aos cultos de origem africana, na transposição do governo entre Eronides de Carvalho e Augusto Maynard, não são encontrados registros jornalísticos sobre perseguições a cultos afro-brasileiros. Só a partir do final da década de 1940 e durante a década de 1950 é que são encontradas notícias de jornais sobre a posição da sociedade sergipana em relação a tais cultos. É este período que coincide com a democratização do país e com o início do processo organizativo dos templos afro-brasileiros em Federações.

[...] Diário de Sergipe, julho de 1949 [...] durante as rondas noturnas nas festas de São Pedro, a inspetoria de segurança [...] desenvolveu grande atividade, no tocante a repressão de armas e ao jogo de azar. Os policiadores desta sub-repartição percorreram todos os bairros da cidade, não consentindo a prática de macumbas, torés, festejos de “santos” [...]. (MANDARINO, 2007, p. 130)

O Nordeste, de 29 de novembro de 1950. [...] Uma infeliz criancinha, com um ano de idade, presumivelmente encontrada embaixo da ponte de Dona Candinha, nas proximidades do 18 do Forte, sem vida, vestidinha de seda e sapatinho de lã, tendo um lenço sobre a cabecinha, envolvendo o queixinho, a sua barriguinha apresentava uma costura, pois haviam extraído seus intestinos e substituído por cédulas eleitorais, farofa de azeite de dendê, outras iguarias cada qual a mais misteriosa na sua miscelânea, formando assim um “despacho” como é vulgarmente conhecida na língua dos macumbeiros. A infeliz criancinha teria sido adquirida em forma de dinheiro, sendo sua morte lentamente na proporção que seus intestinos iam sendo retirados para colocar-se as chapas eleitorais, processo misterioso que levaria a vitória, o candidato autor intelectual da macumba de comum acordo com a macumbeira! (MANDARINO, 2007, p. 199)

O Correio de Aracaju, 29 de novembro de 1950. [...] Outra menor, com sete anos de idade, mais ou menos, que também frequentava o Candomblé, com intuições de vidente, também desaparecera misteriosamente, enquanto a sua mãe, a verdureira enlouquecera, encontrando-se segundo consta e que nos foram prestadas, no psicopata! Senhor Deus, misericórdia!! (MANDARINO, 2007, p. 200)

Nordeste, 4 de dezembro de 1950. [...] Quando um homem público penetra no Covil do candomblé para resolver problemas que se relacionam com a sua vida pública e privada [...] esse cidadão só pode ser considerado uma entidade decaída e por isso mesmo vencido pelo vício, a corrupção, o ambicionismo desmedido e outros defeitos que corrompem irremediavelmente o ser humano, quando já desprovido de qualquer sentimento cristão, entrega-se completamente à prostituição. [...] Sergipe nunca foi, não é e não será um Covil do candomblé e de assassinos e bandidos! (MANDARINO, 2007, p. 202).

Assim, diante do aqui exposto fica evidenciado como que as religiões de origem africana foram historicamente alvo de diferentes modelos de acusação e perseguição. Em cada Região ou Estado ela se apresenta com peculiaridades, mas, de modo geral traz a marca da atuação Estatal no controle do estranho e do supostamente perigoso para a ordem estabelecida.

3 A DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO ATRAVÉS DO JUDICIÁRIO: O CASO MPF X GOOGLE LTDA.

Os atos de repressão e desconsideração às religiões de matriz africana no Brasil não podem ser considerados apenas coisas do passado. Recentemente, por exemplo, gerou grande polêmica nacional uma decisão judicial proveniente do processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101 e escrita pelo Juiz Eugenio Rosa de Araújo, Juiz Federal

Titular da 17ª Vara Federal no Rio de Janeiro, resultado de uma Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público Federal em desfavor do Google Brasil Internet LTDA. com o objetivo de ver retirado do sistema Google vídeos em que membros da Igreja Universal do Reino de Deus aviltavam as religiões afro-brasileiras, seus símbolos, ritos e seus sacerdotes.

A decisão do Juiz negou o pedido de retirada dos vídeos da internet sob o fundamento que no caso concreto somente existiu uma concorrência entre os direitos fundamentais e não uma violação aos direitos de liberdade de consciência e liberdade de crença, bem como o de proteção às suas liturgias, dentre outros como o direito de liberdade opinião, de reunião e de religião.

Ainda neste contexto a decisão aduz que o candomblé e a umbanda não contêm os traços necessários de uma religião: um texto base (corão, bíblia); estrutura hierárquica; e, ainda, um deus a ser venerado.

Desse breve apanhado da decisão, surgem algumas indagações: seria certo então concluir que só é religião aquela manifestação que possui textos-base tradicionais expressos, escritos e formais? É possível a definição de religião por um membro do Poder Judiciário?

Inicialmente, observamos no caso uma ausência de interpretação extensiva do termo religião, já que a própria Constituição no seu artigo 5º, inciso VI, garante a liberdade de crença de forma plena sem que em momento algum estabeleça restrições ou solicite um texto base para a caracterização de uma religião.

Em seguida, ressaltamos que a supracitada decisão indica que os vídeos constantes no Google não são uma ofensa às liberdades públicas e tão pouco colocam em risco a prática cultural das manifestações afro-brasileiras. Mas, fato é que a Constituição Federal dispõe de normas que ao mesmo tempo criam tanto o dever de não discriminar (discriminação negativa) como o dever de igualar (discriminação positiva). Assim quando invocamos o termo “laico”, que é utilizado no preâmbulo da Constituição para informar que o Brasil não possui uma religião específica e que todas as religiões – vale dizer, independentemente de ter ou não texto-base – serão tratadas de forma igualitária, queremos dizer que todas merecem respeito e proteção do Poder Público.

O constituinte assegurou no artigo 5º 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” (inciso VI), logo possibilitou a

manifestação livre quanto à religião escolhida, bem como impôs proteção à promoção livre da religiosidade desejada.

O ordenamento jurídico brasileiro desde a primeira Constituição republicana (1891) adota o modelo laico, ou seja, não possui uma religião específica o que permite a prática indiscriminada de qualquer tipo de religião, crença, culto e etc.

A partir do momento que o constituinte decidiu pela laicidade o Estado passou a não estabelecer, não interferir e não participar dos atos relativos a religiosidade, conforme preconiza o artigo 19, CF, que veda à União, Estados, Municípios e ao Distrito Federal estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (inciso I), estabelecendo-se um pacto de separação entre o Estado e a Religião.

Cabe ressaltar, também, que a Constituição de forma clara em seu artigo 5º, inciso XVI, garante o direito à liberdade de reunião como uma forma legítima de liberdade para circulação de ideias seja ela de cunho social, religioso, político dentre outros.

Assim, a veiculação de vídeos que vilipendiam a imagem das religiões afro-brasileiras e sua manutenção pelo Poder Judiciário sob o argumento de que se trata de manifestação da liberdade de expressão, reflete a perpetuação de uma realidade cultural preconceituosa em relação às religiões de matriz africana no Brasil.

Em momento algum em nossa Constituição o constituinte autorizou a violação de direitos fundamentais. A violação à liberdade de crença não pode ser assegurada pela liberdade de expressão. Aliás, qualquer forma de violação a direito de outrem já desconstitui e deslegitima a situação como manifestação da liberdade de expressão.

Quando a Constituição de 1988, aduz a liberdade de expressão em seu artigo 5º, IV, V, X, XIII e XIV, em momento algum é permitido a utilização do direito de opinar contra alguém ou algo de forma a diminuí-lo. O que se almeja é a constante busca por um instrumento de divulgação e difusão da informação de forma democrática e não discriminatória.

Com a era da informática cada vez mais se torna difícil controlar o fluxo de informações que são postadas nas redes virtuais, contudo o sistema jurídico deve buscar alternativas legais para tentar minimizar essa avalanche de notícias, vídeos, posts, scraps, dentre outros instrumentos aparentemente inofensivos, mas, severamente lesivos à honra e imagem de determinados indivíduos ou grupos, como as comunidades

tradicionais de matriz africana. Essa é a parcela de contribuição que o judiciário pode dar ao processo educacional em prol da proteção e preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro.

4 O PAPEL DA EDUCAÇÃO PATRIMONIAL E DO ENSINO JURÍDICO NA PROTEÇÃO DAS TRADIÇÕES CULTURAIS E RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

Mesmo com todos os avanços identificados no âmbito da educação nos últimos anos com a emergência de leis, órgãos e regulamentações voltados a discussões como etnia, raça, gênero, sexo, diferenças, identidades, diversidades, regionalidades, entre outros temas importantes, um assunto ainda permanece pouco abordado nesse campo: a educação para a preservação do patrimônio cultural.

A educação patrimonial é interpretada por Horta (1999, p. 6) como “um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo”. Nas normas educacionais brasileiras, nos poucos momentos em que há referência explícita e direta ao termo “educação patrimonial”, a exemplo do Manual Operacional de Educação Integral, onde são traçados os macrocampos do Programa Mais Educação do Governo Federal, ela é conceituada como um mecanismo de incentivo à produção artística e cultural dos estudantes, de possibilidade de reconhecimento e recriação estética de si e do mundo e de valorização do patrimônio material e imaterial. Para o documento do Ministério da Educação, a educação patrimonial tem por fim “promover ações educativas para a identificação de referências culturais e fortalecimento dos vínculos das comunidades com seu patrimônio cultural e natural, com a perspectiva de ampliar o entendimento sobre a diversidade cultural.” (MEC, 2013, p. 14-15).

De forma indireta, a Constituição Federal de 1988 inseriu o conceito de patrimônio cultural, aduzindo a proteção de bens individualmente ou em conjunto desde que portadores de referências à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, e no artigo 210 que “serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”.

Em janeiro de 2003 foi sancionada a Lei 10.639 que alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir

no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Tais alterações surgiram como uma forma de implementar AÇÕES E políticas educacionais permanentes que auxiliassem na formação de uma consciência do papel do povo negro na nossa sociedade.

A lei tornou obrigatória a inclusão do estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, em todos os conteúdos programáticos oriundos dos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, como forma de resgatar a importância dos africanos e dos afro-brasileiros na formação do Brasil. E posteriormente, através do Parecer do Conselho Nacional de Educação n. 03/2004, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana estabeleceu que tais determinações serviriam para todos os níveis de ensino:

Reconhecimento requer a adoção de políticas educacionais e de estratégias pedagógicas de valorização da diversidade, a fim de superar a desigualdade étnico-racial presente na educação escolar brasileira, nos diferentes níveis de ensino. (BRASIL, 2004, p. 3).

E ainda determinou:

Para tanto, os sistemas de ensino e os estabelecimentos de Educação Básica, nos níveis de Educação Infantil, Educação Fundamental, Educação Média, Educação de Jovens e Adultos, Educação Superior, precisarão providenciar: (BRASIL, 2004, p. 13).

Foi também através do Parecer CNE/CP 03/2004 que alguns conceitos importantes da lei foram especificados:

O sucesso das políticas públicas de Estado, institucionais e pedagógicas, [...] em outras palavras, todos os alunos negros e não negros, bem como seus professores, precisam sentir-se valorizados e apoiados. Depende também, de maneira decisiva, da reeducação das relações entre negros e brancos, o que aqui estamos designando como relações Etnicorraciais. Depende, ainda, de trabalho conjunto, de articulação entre processos educativos escolares, políticas públicas, movimentos sociais, visto que as mudanças éticas, culturais, pedagógicas e políticas nas relações Etnicorraciais não se limitam à escola. É importante, também, explicar que o emprego do termo étnico, na expressão Etnicorracial, serve para marcar que essas relações tensas devidas a diferenças na cor da pele e traços fisionômicos o são também devido à raiz cultural plantada na

ancestralidade africana, que difere em visão de mundo, valores e princípios das de origem indígena, européia e asiática. (Parecer CNE/CP nº 03/2004. p.5)

Assim é que nesse trabalho defendemos que não obstante a existência de medidas legislativas e políticas públicas educacionais que visam incentivar a colaboração mútua entre Estado e sociedade civil para a preservação e a salvaguarda dos patrimônios culturais imateriais, tais políticas ainda não são suficientes para transformarem o quadro de persistente desrespeito, desconsideração e de violação de direitos de algumas manifestações culturais, sobretudo em relação àquelas enquadradas fora do eixo cultural hegemônico, como são, por exemplo, as originárias do continente africano e que aqui, no continente americano, foram transformadas e atualizadas em expressões culturais afro-brasileiras e muito mais que isso, alçadas em âmbito constitucional a status especial, como o foram as denominações religiosas de matriz africana, hoje protegidas na Constituição sob o manto do princípio da liberdade de expressão religiosa.

Tais denominações religiosas, e seus seguidores, hoje elementos que compõem o conceito de comunidades tradicionais de terreiro estabelecido pela legislação nacional, historicamente eram identificadas como folclore, não como religião, justamente por provirem das camadas populares da sociedade, por congregarem entre seus adeptos estratos sociais inferiores, como negros, escravos e libertos, e por praticarem ritos e cerimônias considerados bárbaros e primitivos, entre outros aspectos muito bem abordados em importantes estudos como os da antropóloga sergipana Beatriz Góis Dantas e os de Reginaldo Prandi, entre outros estudiosos das tradições religiosas de origem africana em nosso país, que analisaremos a seguir com o objetivo de traçar um panorama conceitual e caracterizador dessas denominações religiosas que compõem o rico e diverso campo religioso brasileiro, tentando apresentar nossa contribuição para esse debate em torno da preservação das tradições religiosas afro-brasileiras através da educação patrimonial no ensino jurídico.

5 COMUNIDADES TRADICIONAIS E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Os Povos ou Comunidades tradicionais são comumente classificados em duas categorias: históricas e gerações híbridas. A primeira formada pelos índios e negros e a segunda categoria é caracterizada pelos açorianos, caiçaras, ciganos, comunidades de

terreiros, extrativistas (quebradeiras de coco, seringueiros, castanheiros, babaqueiros), faxinais, fundo de pasto, geraizeiros, marisqueiros, pantaneiros, pescadores artesanais, pomeranos. (RODRIGUES, 2011, p. 8). Para o autor, a concepção acerca dos povos e comunidades tradicionais no Brasil é recente tanto na academia quanto nas instâncias governamentais.

Percebemos efetivamente que o debate sobre esse tema ganha força a partir do primeiro governo de esquerda e da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR e que os debates, oficialmente, foram aprofundados com a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, criada pelo Decreto de 27 de dezembro de 2004 e culminaram no Decreto presidencial 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que os conceituou como:

Art. 3º

[...]

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 1988).

“O terreiro ou ‘povo de santo’ até os anos de 1970 era definido como a ‘memória cultural da África’, constituído de um ‘território político-mítico-religioso’ para o ensinamento e preservação da liturgia de matriz africana e do negro brasileiro.” (RODRIGUES, 2011, p. 9). É essa visão que encontramos nas obras de Nina Rodrigues (1932), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1935) e outros estudiosos que no início do século XX se debruçaram sobre os cultos africanos no Brasil para descrever seus ritos e liturgias e para compreender as suas características e refletir sobre o seu lugar num país recém saído do período escravocrata.

Para Rodrigues (2011, p. 9), posteriormente há uma resignificação e assim “o terreiro deixa de ter valor referencial, simbólico à Mãe África e passa a constar-se de um território compreendido como espaço às atividades laboral, residencial e da propulsão de cultos religiosos”. São estudiosos como Muniz Sodré (1988) e Reginaldo Prandi (2008) alguns dos representantes dessa nova fase de interpretações das comunidades afrorreligiosas como espaços de interação cultural e social entre diversos

grupos sociais e étnicos e desatrelados, total ou parcialmente, de aspectos étnicos e raciais, não mais vinculados ao resgate da identidade negra e um pouco distanciados das características iniciais de serem espaços de resistência cultural e manutenção de tradições africanas puras, campos globalizados onde a disputa pelo mercado religioso, ou seja, a busca por novos adeptos e o oferecimento de serviços a estes é tomada como uma necessidade, juntamente com a luta pela garantia de direitos perante o Estado laico, que os assegurou a liberdade de culto e de crença.

Assim vemos como a grande diversidade de culturas trazidas para o Brasil pelos navios negreiros moldou a diversidade de religiões afro-brasileiras. Podemos pontuar pelo menos três nações principais que geraram tais denominações religiosas em terras brasileiras: nação Gêge, nação Ketu e nação Angola. Desta constituição heterogênea e livre abordaremos a construção cosmológica dos Yorubás pois, foi a sua cultura que influenciou os candomblés baianos e cariocas, os mais famosos do país, e por duas razões históricas: primeira, porque os yorubás chegaram no Brasil no fim do período escravocrata, quando muitos negros já eram livres e o regime estava em decadência, e segundo, porque eles, ao contrário das demais nações, foram destinados para os centros urbanos das grandes cidades, onde puderam manter e ampliar as suas relações sociais e preservar aspectos culturais importantes do seu povo, sobretudo a religião (SOUZA, 2007). Segundo Cintra (1985, p. 142):

Como a maioria dos povos africanos da Costa Ocidental, os iorubanos (nagôs, gêges [sic]) professavam o monoteísmo. Acreditavam em um Deus único e sobreano, criador do universo material e espiritual (tudo o quem existe no órum e no aiyé, inclusive os orixás, seres intermediários entre ele e os homens). Davam-lhe o nome de Olorum, o senhor do Órum (espaço celeste) ou Olodumaré, o eterno Senhor do destino. Estas duas apelações designam os três grandes poderes de Deus supremo, que tornam possível e regulam todos os seres existentes: o poder de criação, o poder dinamizador da existência e o poder que da sentido ou destino aos seres criados. Todo o universo esta em estrita dependência desse Ser Supremo. Embora não intervenha diretamente em todas as circunstâncias e governe o mundo por meio de seus orixás, a energia vital (axé) nele reside e a ele deve ser atribuída em ultima analise.

6 CONCLUSÃO

A discussão central relativa à necessidade de políticas educacionais que incentivem a formação de uma corrente educacional efetiva no que se refere à preservação do patrimônio cultural dos povos afro-brasileiros já é realidade no Brasil. E,

como principais instrumentos oficiais desta promoção destacamos o artigo 210 da Constituição Federal, os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN, a Lei nº 10.639 que alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e o Parecer CNE/CP 03/04, sem esquecer do Estatuto da Igualdade Racial.

Em relação ao tratamento dado às religiões afro-brasileiras constatamos que embora possuam uma tradição milenar, no Brasil permanecem incompreendidas por muitos, exemplo recente, foi a decisão do Magistrado citada no corpo deste trabalho.

Deste modo, defendemos que é dever dos cursos jurídicos a assunção da responsabilidade em promover medidas de valorização e de difusão da cultura e da pluralidade de nossa formação étnica e religiosa, em vistas à construção de um país que possua uma educação pautada no respeito e no pluralismo cultural para buscar a concretização do ideal de justiça social, de igualdade e de democracia.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Sharyse Piroupo do. **Escravidão, Liberdade e Resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888**. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**, 1988. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 20 mar. 2008.

_____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 23 dez. 1996 a. p. 27894

_____. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual. Brasília, DF: MEC/SEF, 1997.

_____. Parecer do Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno/DF No. 3, de 2004 (Relatora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva).

_____. Resolução No. 1, de 17 de junho de 2004, do CNE/MEC, que “institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”

CARNEIRO, Edison. Situação do negro no Brasil. **Estudos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro** – São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô Papai Branco; usos e abusos da África no Brasil**. Dissertação de mestrado. Unicamp, Campinas, 1982.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. Trad. Moacir Gadotti e Lílian Lopes Martin. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

HORTA, Maria de Lourdes P., GRUNBERG, Evelina, MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial. 1999, p.6.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. Ed. UFS: São Cristóvão, 2007.

NOGUEIRA ALCALA, Humberto. **Aspectos de uma teoría de los derechos fundamentales: I delimitación, regulacion, garantías y limitaciones de los derechos fundamentales**. *Ius et Praxis*, v. 11, nº 2, 2005.

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura - UNESCO. Disponível em: <<http://www.unesco.org/>> Acesso em: 20 outubro 2013.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>>.cesso em 31 de outubro de 2008.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro, etnografia religiosa**. São Paulo. Nacional, 1934.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. **Comunidades de terreiro e movimentos sócio-políticos no Brasil**. XI Congresso Luso-afrobrasileiro de Ciências Sociais. Salvador, 2011.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Nacional, 1932.

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

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

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. 2 ed. São Paulo: Ática, 2007.