

**VI CONGRESSO INTERNACIONAL
CONSTITUCIONALISMO E
DEMOCRACIA: O NOVO
CONSTITUCIONALISMO LATINO-
AMERICANO**

SUBJETIVIDADES E IDENTIDADES

Organizadores:
José Ribas Vieira
Cecília Caballero Lois
Roberta Laena Costa Jucá

**Subjetividades e
identidades: VI congresso
internacional
constitucionalismo e
democracia: o novo
constitucionalismo latino-
americano**

1ª edição

Santa Catarina

2017



VI CONGRESSO INTERNACIONAL CONSTITUCIONALISMO E DEMOCRACIA: O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

SUBJETIVIDADES E IDENTIDADES

Apresentação

O VI Congresso Internacional Constitucionalismo e Democracia: O Novo Constitucionalismo Latino-americano, com o tema “Constitucionalismo Democrático e Direitos: Desafios, Enfrentamentos e Perspectivas”, realizado entre os dias 23 e 25 de novembro de 2016, na Faculdade Nacional de Direito (FND/UFRJ), na cidade do Rio de Janeiro, promove, em parceria com o CONPEDI – Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, a publicação dos Anais do Evento, dedicando um livro a cada Grupo de Trabalho.

Neste livro, encontram-se capítulos que expõem resultados das investigações de pesquisadores de todo o Brasil e da América Latina, com artigos selecionados por meio de avaliação cega por pares, objetivando a melhor qualidade e a imparcialidade na seleção e divulgação do conhecimento da área.

Esta publicação oferece ao leitor valorosas contribuições teóricas e empíricas sobre os mais diversos aspectos da realidade latino-americana, com a diferencial reflexão crítica de professores, mestres, doutores e acadêmicos de todo o continente, sobre SUBJETIVIDADES E IDENTIDADES.

Assim, a presente obra divulga a produção científica, promove o diálogo latino-americano e socializa o conhecimento, com criteriosa qualidade, oferecendo à sociedade nacional e internacional, o papel crítico do pensamento jurídico, presente nos centros de excelência na pesquisa jurídica, aqui representados.

Por fim, a Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano e o Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ) expressam seu sincero agradecimento ao CONPEDI pela honrosa parceria na realização e divulgação do evento, culminando na esmerada publicação da presente obra, que, agora, apresentamos aos leitores.

Palavras-chave: Subjetividades. Identidades. América Latina. Novo Constitucionalismo Latino-americano.

Rio de Janeiro, 07 de setembro de 2017.

Organizadores:

Prof. Dr. José Ribas Vieira – UFRJ

Profa. Dra. Cecília Caballero Lois – UFRJ

Me. Roberta Laena Costa Jucá – UFRJ

RAÇA, IDENTIDADE POLÍTICA E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES SOBRE AS VIOLAÇÕES DE DIREITOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

RAZA, IDENTIDAD POLÍTICA Y DECOLONIALIDAD: REFLEXIONES SOBRE VIOLACIONES DE LOS DERECHOS DE LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS

**Ariadne Moreira Basílio de Oliveira
Lourival Ferreira de Carvalho Neto**

Resumo

A visão eurocentrada, forjada durante a modernidade, construiu como inferior as culturas e expressões religiosas do Outro (DUSSEL, 1994), forjando bases teóricas e dinâmica social de exclusão e subalternização da cultura negra. Tendo em vista esse contexto, o presente artigo tem por finalidade analisar as violações de direitos com relação às religiões afro-brasileiras a partir da crítica à modernidade utilizando as categorias de raça desenvolvidas por Quijano, Dussel, Segato, assim como autores que compreendem essa categoria como estruturante da modernidade e de identidades. Para tanto este artigo será dividido em quatro momentos. No primeiro a raça será abordada de forma a referendar a construção, por vezes negativa, das identidades relativas as religiões afro-brasileiras. Em um segundo momento a reflexão é construída com base nas diferenças de sociabilidades que se refletem em práticas do pluralismo jurídico; no terceiro momento há uma reflexão sobre as especificidades de justiça no candomblé; e, por fim, casos de violações a terreiros no Distrito Federal.

Palavras-chave: Raça, Identidade, Decolonialidade

Abstract/Resumen/Résumé

La visión eurocentrada, forjada durante la modernidad, construyó como inferiores las culturas y expresiones religiosas del otro (Dussel, 1994), forjando las bases teóricas y la dinámica social de la exclusión y subordinación de la cultura negra. En este contexto, este artículo tiene como objetivo analizar las violaciones de derechos con respecto a las religiones afro-brasileña desde la crítica de la modernidad con el uso de las categorías de raza desarrollada por Quijano, Dussel, Segato, así como los autores que comprenden esta categoría como la estructuración de la modernidad y de las identidades. Por lo tanto, este artículo se divide en cuatro etapas. En la primera etapa será abordado con el fin de apoyar la construcción, a veces negativa, las identidades de las religiones afro-brasileñas. En un segundo momento, la reflexión se construye sobre la base de las diferencias en la sociabilidad que se reflejan en las prácticas de pluralismo jurídico; en el tercer momento hay una discusión sobre los detalles de la justicia en el Candomblé; y, por último, los casos de violaciones de las comunidades religiosas en el Distrito Federal.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Raza, Identidad, Decolonialidad

Artigo

Introdução:

A conjuntura política brasileira e, no geral, latino-americana nos impõe um compromisso teórico-reflexivo para além do sentido produtivista que as universidades brasileiras têm produzido nos últimos anos. Toda e qualquer escrita que esteja situada nesses últimos períodos é possível a observação de, no mínimo, um dos fatos que nos apontam para esta crise: a) denúncia jurídico-político de um golpe parlamentar, sobre o qual resultou no *impeachment* presidencial; b) propostas de retrocessos de retiradas de direitos, tais como a Proposta de Emenda Constitucional 241, que prevê a limitação de gastos com a saúde e educação; c) reforma curricular do ensino médio; d) centenas de escolas públicas ocupadas em todo o país; e) aprovação, na Câmara dos Deputados, da redução da maioria penal; e f) o aprofundamento das violações de direitos contra a população indígena, negra e minorias sexuais, entre outros.

Este breve cenário esquemático, embora não contemple com os objetivos estritos deste trabalho, debruça-nos diante de uma demanda concreta de reflexão que se instaura no país. O elemento racial, certamente, urge como categoria indispensável para refletirmos os desdobramentos do estado moderno. Dessa forma, este artigo tem por objetivo propor um eixo de reflexão a partir dos vetores que nos auxiliem a *problematizar as violações de direitos contra as religiões afro-brasileiras, perpassando pelas noções de justiça que essas identidades na marginalidade nos propõem. Os referenciais teóricos se dão, sobretudo, nos marcos dos pensadores e pensadoras decoloniais, isto é, que constroem as suas percepções a partir dos marcos coloniais que atravessam a nossa história.* Escolhemos como campo de análise as religiões afro-brasileiras, através das quais identificamos os pontos de partida, para além de respostas inflexíveis, mas que nos exprimem fissuras que nos auxiliem a refletir sobre essa realidade. Entendemos que urge a necessidade do descentramento epistemológico como um caminho que nos ajude nessa reflexão.

1. Raça, modernidade e o histórico da construção das identidades políticas das religiões afro-brasileiras

Após um grande período de atrelamento entre o Estado e a Igreja Católica, derivado da forma com que Portugal regia seu império e suas colônias através do padroado, e com a proclamação da república, é formulada uma Constituição para o Brasil, em 1891, que preconiza a separação entre o Estado e a Igreja. Desde então essa separação é apresentada

nas demais Constituições elaboradas no Brasil. (PAULY, 2004; BLANCARTE, 2008).

Na atual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada aos cinco de outubro de 1988 (CF/88), a liberdade de crença e de expressão, assim como a não interferência do Estado na esfera religiosa, estão asseguradas no artigo 5º, incisos VI e VIII, e no artigo 19, inciso 1º (BRASIL, 1988). Além disso, há uma série de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção sobre os Direitos da Criança, Pacto Internacional pelos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e a Convenção Americana de Direitos Humanos, dos quais o Brasil é signatário, que garantem a liberdade de crença e o respeito à diversidade cultural. (DINIZ; LIONÇO; CARRIÃO, 2010),

Em especial, deve-se destacar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, aprovada em 25 de novembro de 1981 pelas Nações Unidas, afirma, em seu preâmbulo, que a religião ou as convicções constituem elementos fundamentais para a constituição da vida daqueles que as professam, devendo as convicções e a liberdade de crença ser garantida e respeitada integralmente. (BLANCARTE, 2003).

Contudo, só um regime de tolerância ou mesmo a garantia formal de liberdade religiosa não impedem a discriminação, como salienta Blancarte:

*[...] en materia religiosa se debe hacer una distinción importante entre discriminación y tolerancia. Se puede ser tolerante con una religión, al mismo tiempo que se le discrimina. La instauración de un régimen de tolerancia hacia diversos cultos no es garantía de la eliminación de la discriminación legal, por no hablar de la social.
Pero tampoco la libertad religiosa es sinónimo de no discriminación religiosa.*
(BLANCARTE, 2003).

Ou seja, os dispositivos que garantem a laicidade de um Estado, por exemplo, também não são suficientes para assegurar que não haja discriminação religiosa. Mesmo porque a simples garantia de liberdade religiosa não exclui a existência de leis que criminalizam religiões não hegemônicas, como no caso do código penal brasileiro de 1890, que criminalizava a prática do espiritismo (GIUMBELLI, 2008) ou ainda o atual código penal, formulado em 1940, que continua a criminalizar a prática do curandeirismo sendo esse artigo, (art. 284) uma evidente herança dos artigos que criminalizavam práticas espíritas e uso da magia, no código penal anterior (art. 156, 157, 158). Na realidade o Estado se mostra como um dos maiores violadores das religiões afro-brasileiras.

O Estado brasileiro é um Estado colonial que rompe com os vínculos comunitários, enfraquecendo, assim, as comunidades e suas formas de sociabilidade e autonomias, devido à escassez de recursos oferecidos por este no sentido de garantir a pluralidade da existência de diversas comunidades. Isso faz com que haja disputa por seus recursos que, por sua vez,

incrementa a competitividade por tais recursos acirrando os conflitos entre aqueles que pleiteiam as garantias que teoricamente seriam para todos. Assim, o contexto de intolerância é o quadro que, forjado por esse Estado colonial, permite que atos tão violentos contra uma religião aconteçam. Os conflitos sempre foram presentes nas dinâmicas inter e intra - religiosas, contudo, com a frente colonial moderna as diferenças são exacerbadas e faz com que conflitos sejam radicalizados o que difere das relações de conflito anteriores a essa dinâmica.

É neste contexto que inserimos o Brasil, que apesar dos dispositivos legais, internos e internacionais, que dispõem sobre a liberdade religiosa, são frequentes os casos de violação dos direitos das religiões não hegemônicas, em especial as religiões afro-brasileiras.

Entretanto, apesar dos dispositivos legais que garantem a liberdade de culto e crença, esta vem sendo constantemente violada, dentre muitos motivos pelo cenário de racismo religioso que, em grande parte, é forjado pelo próprio Estado através do racismo estrutural e institucional, por exemplo. A categoria raça se torna, portanto, fundamental para o entendimento das violações de direitos das comunidades de terreiro.

1.1 A raça, modernidade e identidade

A visão eurocentrada, forjada durante a modernidade, construiu como inferiores as culturas e expressões religiosas do Outro (DUSSEL, 1994), forjando bases teóricas e dinâmica social de exclusão e subalternização da cultura negra.

Todo el "mundo" imaginario del indígena era "demoniaco" y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa (DUSSEL, 1994).

Na citação de Dussel, onde se lê indígena pode-se ler também negra e toda a associação negativa que a ela é associada. Isso ocorre devido à continuidade da colonização feita, hoje, pelo Estado governado por uma elite que não é representativa das diversas comunidades presentes no Brasil. Nesse sentido, Segato aduz que:

Todos estos ejemplos muestran como cada uno de los componentes étnicos introduce su patrimonio de cultura y lo lleva a formar parte del horizonte de los "otros". Estrategia lúdica o ritual que disuelve las fronteras de la etnia en mutuas y múltiples contaminaciones de los territorios de cultura, pero sin perder en idiosincracia y multiplicidad. Imbricación cultural que supera en relevancia e impacto el propio fenómeno, ya masivo a lo largo de la historia, del mestizaje biológico de las poblaciones. No meramente, como querían los

modernistas, una síntesis única resultante de la colisión generalizada de todos los elementos y procesada por la digestión “antropofágica” de la nación. Ni únicamente como un laboratorio de mestizajes múltiples, un crisol de sincretismos de herencia pre-moderna, como sugiere Pierre Sanchis (1997). Pero, más allá de esas posibilidades, de una manera mucho más radical y subversiva de ser multicultural sin caer en la segregación o en el esencialismo, donde las “tentativas de 'desincretización” (al decir de Sanchis 1994 b: 158) son introducidas por actores sociales típicamente modernizadores, en el sentido de la búsqueda de identidades monolíticas, y concientes de las tendencias globales que solamente aceptan identidades emblemáticamente señaladas e ideológicamente depuradas de ambigüedades. (SEGATO, 2007)

Ainda sobre *raça*, Aníbal Quijano (2005) afirma que esta foi a primeira categoria social da modernidade e por ela construída. Foi calcada então na ideia de que os povos são dominados não como consequência de uma vitimização do conflito de poder, mas sim, por serem inferiores material e intelectualmente. Nessa construção, todas as diferenças existentes entre as diversas identidades étnicas que existiam, como os Incas, Astecas, etc., foram extintas para a imposição de uma generalização, homogeneização e inferiorização proveniente da denominação *índios*.

Rita Segato, situa, por sua vez, o racismo historicamente ao dizer:

El racismo es siempre un producto de la historia, es decir, de relaciones que se dieron, históricamente, entre pueblos, con sus respectivas marcas raciales. El racismo es la consecuencia de la lectura, en los cuerpos, de la historia de un pueblo. Es la lectura del aspecto físico de los pueblos en tanto que vencedores y vencidos, y la atribución automática, prejuiciosa, de características intelectuales y morales que, de forma alguna, son inherentes a esos cuerpos. (SEGATO, 2007).

Neste mesmo sentido de depreciação, porém, provenientes de um processo diferente, com relação aos povos indígenas, a história e a produção intelectual dos povos originários da África também foram rotuladas no viés de *raça* como *negros* e a eles associados à inferioridade. Essa experiência dos povos africanos escravizados pôde, em muitos sentidos, ter sido mais perversa que a história dos povos indígenas. (QUIJANO, 2005)

Ainda segundo Quijano (2005), o eurocentrismo domina a forma de racionalidade, interferindo na percepção da história dos países que foram colonizados, impondo uma maneira de percebê-la e a admitindo como verdade. (Dussel, 1994; Mignolo, 1996)

Em meio a essa construção da modernidade sobre a categorização de *raça*, forja-se o estado moderno, detentor de ideais iluministas de racionalidade e que prega a universalidade do direito em seu bojo da igualdade.

Diante disso, e como exposto acima, as várias outras formas sociais e comunitárias sofreram e sofrem tentativas de destruição de seus modos de vida perante

a inclusão no sistema estatal moderno.

Pereira (2010) atribui a esta caracterização inferiorizante do termo raça à Europa e aos Estados Unidos e suas correntes biologizantes e científicas que surgem em meados do século XVIII e vai se consolidar com o imperialismo europeu no século XIX. Contudo, Pereira afirma que essa não é uma única maneira de se entender o conceito de raça e sugere, então, uma genealogia deste conceito.

Entende-se como moderno o conceito de raça, pois a construção de raça de forma a justificar a inferiorização de uma parcela dos seres humanos a partir de características biológicas, como é o caso do racismo, é algo forjado na era moderna. Na antiguidade, os gregos e hebraicos, vertentes importantes do pensamento ocidental, já tinham contato com negros e negras e não havia qualquer inferiorização que se justificasse pela cor da pele desses indivíduos. (PEREIRA, 2010)

Ao citar James Sweet (2005), Pereira explicita as prováveis origens do moderno conceito de raça. Segundo Sweet a primeiro marco do racismo anti- negros estaria no século VII com a expansão do Islã, escravização dos africanos subsaarianos. O segundo marco viria com o século XV e o tráfico trans –atlântico de escravos; e, por fim, o terceiro estaria no século XVIII com a utilização da ciência para a justificar a diferenciação e hierarquização entre as raças. (Pereira, 2010)

Contudo, não há somente conceitos de raça que inferiorizam e hierarquizam. O conceito de raça para Du Bois, um negro estado-unidense, considerado uma das maiores lideranças negras, que lutou contra o racismo nos Estados Unidos, baseia-se na noção sócio-histórica para além da biologia da diferenciação e não é permeada pela inferiorização de nenhuma das raças. Du Bois distingue os seres humanos em raças e cada uma destas contribuiria a partir de suas especificidades. Pereira (2010) aproxima esta visão à forma como se construiu e atua o movimento negro no Brasil.

O combate a essa escala hierárquica em termos raciais, ao mesmo tempo em que se buscava a valorização da diferença e a construção de uma “autêntica democracia racial”- até certo ponto de maneira semelhante ao que propunham os pan-africanistas como W.E.B. Du Bois -, parecem ser os principais elementos do discurso racista majoritário no movimento negro contemporâneo no Brasil (PEREIRA, 2010)

Entretanto, em sua inicial constituição o movimento negro ainda oscilava entre o reconhecimento dos negros enquanto cidadãos e os direitos daí provenientes e de uma incapacidade dessas pessoas com relação às atuações políticas por sua mentalidade caracterizada como pré-lógica, pré-letrada. (PEREIRA, 2010)

Percebe-se, portanto, a influência do etnocentrismo na formação do movimento negro e na própria formação cultural e identitária dos negros e negras. Segundo Quijano

(2005) o eurocentrismo domina a forma de racionalidade, interferindo na percepção da história dos países que foram colonizados, impondo uma maneira de percebê-la e a admitindo como verdade. (Dussel ,1994; Spivak 2010; Bhabha 1998; Mignolo, 1996; Hall, 2005)

A construção identitária é sempre forjada de forma relacional, ou seja, se constrói a partir de como o sujeito se vê e de como ele é visto. Além disso, em oposição às visões essencialistas proveniente do conceito de raça, as experiências vividas por essas pessoas também determinam sua identidade que não é, portanto, algo inerente à raça, mas que pode ser sim influenciada por ela na medida em que estes conceitos são encontrados e disseminados na sociedade. (PEREIRA, 2010)

Retornando à questão das religiões afro-brasileiras e ao preconceito que estas sofrem devido aos estigmas de uma visão eurocêntrica, cristã e racializada, é possível compreender os fatores que se complementam na construção identitária dessas pessoas e da estrutura cultural que esses indivíduos expressam.

No capítulo de conclusão do livro *O local da cultura* (1998) de Homi K. Bhabha, denominado “*Raça, tempo e a revisão da modernidade*”, o autor inicia citando Frantz Fanon e a discussão que o último suscita em torno da categoria homem universal. Fanon evidencia sua percepção sobre o caráter tardio do homem negro, que torna a questão da ontologia inadequada a identidade negra. Significa dizer que a ontologia, o questionamento sobre quem é o homem, ou melhor, a afirmação de quem é e como deve ser esse homem, é interrogada por Fanon ao expor a formação etnocêntrica e a historicidade dessa construção dita universal. Fanon fala também de negros no plural, evidenciando o que Dussel (1994), Quijano (2005) denunciam com relação a generalização do outro induzindo a inferiorização.

É a partir dessa reflexão de Fanon que Bhabha desenvolve o conceito do entre tempo da modernidade que evidencia a marginalidade excessiva da modernidade em conceitos como raça, nas questões de classe e de gênero, por exemplo.

Tem-se, então, um debate relevante de como as construções hierarquizadas e estigmatizantes atuam na construção identitária.

Há um grande número de pessoas que se denominam cristãs devido ao medo da estigmatização e preconceito proveniente das religiões afro-brasileiras. É nesse momento que uma pessoa branca se enegrece frente ao “outro” ao declarar-se adepta de uma dessas religiões e passa a sofrer o mesmo preconceito que negros e negras sofrem independentemente de sua religião, como afirma Prandi:

Até recentemente, essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o

mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião. Por tudo isso, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. (PRANDI, 2004)

Contudo, é importante citar que a religião pode auxiliar a forjar identidades positivas na medida em que há uma valorização dessa cultura e de sua expressão. “O reencontro com a religião e, conseqüentemente, com a identidade negra forja novas identidades e novas coletividades, que se reconhecem como sujeitos de direitos e sujeitos políticos.” (TORRES; RAMOS; OLIVEIRA, 2011)

Para ajudar na construção de identidades positivas é preciso que o Estado garanta mais que a tolerância religiosa. O respeito e alteridade devem ser norteadores das nossas ações para que sejam valorizadas as diferentes expressões culturais, identitárias e religiosas no Brasil.

É então ao entender a categoria raça e o preconceito a ela associado como uma produção do modernismo e do eurocentrismo que urge questionar essa visão e a ela se contrapor.

Nesse sentido, o conceito raça é um conceito construído para justificar uma dominação imperialista que acabou por ser assimilados por negros e negras na própria luta contra esse conceito inferiorizante e moldou a forma de como esses indivíduos se veem na sociedade, como estes constroem suas identidades e como se relacionam culturalmente. Contudo, deve-se questionar a validade desse conceito e substituí-lo pela noção de identidades e da historicidade desses elementos.

2. As noções de justiça: monismo, comunidades indígenas e o candomblé

Diante do cenário histórico apresentado, urge a seguinte questão: em que medida o estado moderno é capaz de reconhecer a autonomia das sociedades e comunidades que possuem um sistema jurídico próprio? Como refletir sobre as efetivações de direitos a partir do contexto de violações de direitos a essas religiões, em especial ao candomblé? Nesta seção, refletiremos brevemente sobre as noções pluralistas que surgem a partir dessa análise, dando enfoque à problemática moderna diante das identidades políticas e subjetividades que surgem nessa relação.

2.1 Há pluralidade

O pluralismo jurídico tem sido pensado de forma a reconhecer e dar autonomia aos sistemas jurídicos das diversas comunidades que compõem a nação. Seria a coexistência de vários sistemas jurídicos em um mesmo Estado. Enquanto política e propositura de leis, este vem sendo desenvolvido pelos Estados a partir principalmente da década de 80 do século passado com grande impulso das discussões internacionais sobre os direitos dos povos indígenas, a convenção 169 da OIT, por exemplo; e demais povos e comunidades tradicionais que demandam pelo direito a terem sua autonomia respeitada em sua diversidade.

Não há como falar de pluralismo jurídico sem falar de seu sistema opositor, ou seja, do monismo jurídico. O monismo jurídico foi desenvolvido juntamente com a ideologia da construção do estado-nação com o intuito de homogeneizar toda a sociedade em torno de uma cultura, um idioma, uma só religião e, por conseguinte, um único sistema jurídico. Nesse percurso, o sistema de normas e leis institucionalizado pelo Estado é denominado direito e seria o único válido para a resolução de conflitos e regulação social.

Entretanto, com a nova perspectiva de reconhecimento e inclusão dos sistemas jurídicos não estatais o monismo jurídico vem sendo questionado e dando lugar a uma nova reflexão e ação frente aos sistemas jurídicos não estatais.

A situação de pluralismo jurídico pode acontecer em diversos momentos como em uma situação de colonização em que há o direito do colonizador e dos povos que já existiam naquele espaço antes da colonização, sendo este o exemplo mais evidente. Mas também é possível que dentro de uma sociedade sejam criadas agremiações, grupo de bairro, associações religiosas, que desenvolvam seu próprio sistema de resolução de conflitos. É importante dizer que o pluralismo jurídico ocorre mesmo que as comunidades não possuem o reconhecimento de sua atuação proveniente do Estado.

Como saber que comunidades possuem um sistema jurídico próprio? Em resposta, Fajardo (1999) explica que se categoriza como sistema jurídico ou direito o sistema de normas, autoridades, procedimentos e instituições que permitem a regulação da vida social e a resolução de conflitos, assim como normas que preveem a mudança ou criação de normas, autoridades e instituições. (FAJARDO, 1999)

Nas palavras de Fajardo:

En la actualidad, se hay un cierto consenso sobre la definición de derecho. Se llama **derecho** o sistema jurídico al sistema de normas, valores o principios normativos, autoridades, instituciones y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y organizar el orden interno. Estos sistemas también incluyen reglas que permiten instituir o cambiar de modo legítimo normas, autoridades y procedimientos. (FAJARDO, 1999)

Contudo, não há necessidade que haja uma instituição especializada em julgar as transgressões ou resolver conflitos, nem ainda que as normas estejam dissociadas da moral religiosa, por exemplo.

Todavía, apesar de se ter o reconhecimento da existência de sistemas jurídicos diversos ainda há um impasse sobre suas autonomias.

2.3 Limites do pluralismo

Fajardo (2010) em seu texto: *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*, faz uma análise histórica do reconhecimento e posterior implementação do pluralismo jurídico nas constituições dos países da América Latina, o que ela denominou de *horizonte del constitucionalismo pluralista*.

O reconhecimento da diversidade cultural e de sistemas jurídicos não estatais aconteceu devido a forte demanda indígena por territórios e autonomia em relação ao Estado, assim como por uma crescente discussão acadêmica sobre o multiculturalismo e convenções internacionais que reconheçam o direito à autonomia dos povos indígenas, como a convenção 169 da OIT.

Todavía, o reconhecimento não foi dado na mesma proporção em todas as cartas constitucionais que se propuseram a esse papel e mesmo nos casos mais ‘progressistas’, ainda há limitações que ficam a cargo do direito moderno e seu sistema jurídico.

Todas as constituições dos países andinos limitam as autonomias dos povos indígena com o preceito de não contradição das leis e das Constituições desenvolvidas pelos Estados. O Peru é o único país que tem em sua constituição o reconhecimento das autonomias dos povos indígenas com o limite estabelecido apenas nos direitos humanos, como estabelece a convenção 169 da OIT (Fajardo, 2010), contudo, a prática é outra. As instituições estatais, como o sistema jurídico e a polícia, continuam a desrespeitar os direitos indígenas e, assim como na Colômbia, que inicialmente teve uma legislação mais aberta ao reconhecimento; o povo que reivindica

autonomia precisa ter reconhecido pelo juiz o seu atestado de ‘culturalmente diverso’, o que acaba por invalidar a auto identificação, o auto reconhecimento indígena.

Esther Sanches Botero (2013) em seu texto: *Mucho derecho y poca antropologia: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado*, traz a dificuldade do sistema jurídico estatal em lidar com demandas dos povos indígenas devido à inobservância de sua cultura e a imposição de um direito internacional que se propõe a resguardar os direitos dos diversos povos, mas o faz de forma universalizante, ou seja, sem a consideração da especificidade de cada povo.

Nesse sentido, aos povos indígenas se transferem os direitos humanos como forma de ‘capacitá-los’ para a reivindicação de seus direitos, deslegitimando seus processos e demandas internas e homogeneizando as formas de reivindicação, desconsiderando suas especificidades culturais.

Em oposição à aplicação técnica do direito, Botero defende a importância da antropologia para intermediar essa relação intercultural em que leve em consideração os elementos culturais de cada sociedade, mesmo que ao final não se chegue a um resultado coerente com o modelo dominante. (BOTERO, 2013)

O que Botero propõe é o conhecimento da cultura do outro para que essa não seja violada em sua especificidade e para que haja uma relação intercultural em que possa haver uma troca entre as partes.

Contudo, isso não acontece na prática, pois o ideal universalizante do direito moderno existe no sentido de igualar não para a facilidade de ascensão ao sistema, mas por acreditar que o final de toda a sociedade é se desenvolver como a sociedade ocidental civilizada.

Ademais, a situação de interculturalidade ainda é pautada dentro do espaço estatal, ou seja, essa construção é dada a partir de um julgamento que tem como uma das partes envolvidas, sejam os povos indígenas ou comunidades de terreiro, por exemplo, mas não se dá no espaço da aldeia ou do terreiro. O sistema estatal ainda é visto como superior e mais adequado para tratar das demandas interculturais. É difícil imaginar que há uma real troca dentro desses espaços e não uma mostra de supremacia e poder por parte das instituições estatais. E assim se constitui mais uma violência contra esses povos ao não terem autonomia com relação as suas dinâmicas comunitárias, inclusive e principalmente no que tange a questão do sistema próprio de direito.

3. O candomblé – outra noção de justiça

A questão do pluralismo jurídico dos povos indígenas tem muito a contribuir com a discussão sobre o pluralismo jurídico de forma geral, entretanto, não deve ser estendida sem nenhuma reflexão para a compreensão dos sistemas jurídicos do povo de terreiro[1], por exemplo, pois este possui uma forma diversa de organização social e um sistema próprio de resolução de conflitos calcada na hierarquia organizacional de suas comunidades.

Contudo, o povo de santo não reivindica o reconhecimento de seu sistema jurídico como sendo único e autônomo frente ao Estado. Isto provavelmente se dá como mecanismo de defesa da comunidade. Quanto menos se falar da organização comunitária melhor. Ou ainda pelo fato de que o candomblé, a comunidade de terreiro não se preocupa com a moral social externa a comunidade, ou melhor, não pretende reger sobre a moral externa a comunidade, mas sim em gerir a sua organização ética e moral com relação a sua comunidade interna. A comunidade é organizada contendo seus próprios preceitos e hierarquias.

Ademais, é compreensível que a comunidade de terreiro não queira ser reconhecida pelo Estado, já que o vê como causador de várias violações que sofreram e sofrem, como também conflitos por ele originados. A comunidade compreende o Estado e sua política e por compreender e não se ver reconhecida na mesma é que opta por uma utilização de seus recursos, quando raramente oferecidos, de forma cautelosa e desconfiada.

O próprio conceito de cidadania, por exemplo, sendo definido como exercício de direitos e deveres, não se aplica a essas comunidades que possuem poucos direitos sendo estes pouco exercidos.

No artigo *Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores*, no qual Rita Segato (2014) traz a construção de sua fala no parlamento brasileiro frente ao projeto de lei 1057/07 que versa sobre a criminalização do dito infanticídio indígena, Segato cita Esther Botero ao afirmar que como Botero, acredita que cada caso deva ser analisado em sua particularidade. Ou seja, a justiça não deve ter a pretensão de igualar todos os sujeitos, pois estes não são iguais e que há de se considerar a cultura, o projeto histórico a que fazem parte para que não haja violação do mesmo e, conseqüentemente, da comunidade.

Isso tem uma relação com a crítica ao universalismo na qual questiona o caráter igualitarista do direito que acaba por tratar os diferentes como iguais e prejudicar aquelas pessoas e povos que são diferentes, feita por Botero, ao que acrescentamos, como já dito anteriormente, que o universalismo quer igualar a todos, pois possui uma

pretensão evolucionista das sociedades, no sentido de que as sociedades devem evoluir para alcançarem o ideal que é a sociedade ocidental.

Se tomamos em consideração a análise da noção de justiça no candomblé[2] esta não encontra correspondência com esse ideal universalizante e homogeneizador da sociedade ocidental. Pois, se pensamos em Xangô, o orixá ícone da justiça[3], este se diferencia de Thémis, representante da justiça ocidental, como pelo fato de não ser cego, mas sim um orixá que enxerga e que precisa enxergar para que possa julgar. A justiça de Xangô não é imparcial, pelo contrário, ela pesa sobre os indivíduos e sobre seus atos. Além disso, Xangô possui seus *oju obás*, homens encarregados de serem os olhos do rei, que é também a tradução literal do termo em ioruba, e de relatar-lhe tudo o que acontece o que claramente caracteriza uma necessidade de compreensão dos atos em seu contexto.

Apesar de sua fama de bonachão, comilão e dado aos prazeres da vida, Xangô é um orixá muito temido por ter como uma de suas características a fúria, representada pelos raios, de sua justiça. Quando rogado por justiça pesa seu julgamento sobre quem a demandou e sobre quem esta deveria incidir, ou seja, as partes envolvidas na contenda. Xangô pode cortar seu machado para todos os lados[4], pesa sua justiça para todos os lados e para que faça isso ele deve ver e reconhecer a especificidades das partes que demandam e são demandadas por seu julgamento. Portanto, não há pretensão de igualdade entre os sujeitos, não os iguala por saber que cada indivíduo é diferente, diverso em sua constituição.

Diante dessas diferentes interpretações dos conceitos de justiça apresentados acima, é possível perceber a violência que sofrem as comunidades afroreligiosas por não ter sua organização reconhecida como autônomas a imposição de valores ocidentais sobre as mesma.

4.A violação física: o caso do Distrito Federal

Assim como as noções de justiça das comunidades afroreligiosas não encontram respaldo no estado moderno, há o grave e efetivo fenômeno do racismo religioso com suas marcas inclusive físicas.

No Distrito Federal e entorno, entre agosto e dezembro de 2015, foram registrados mais de 27 ataques à terreiros de candomblé. No dia 5 de agosto, a casa *Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun*, em Santo Antônio do Descoberto, sofreu um primeiro ataque quando parte das representações de seus orixás foram destruídas e alguns objetos roubados, como geladeira e fogão. Posteriormente houve mais dois ataques ao mesmo terreiro. No mês de

setembro houve uma tentativa de incêndio ao *Ilê Axé Omi Gbato Jegede*, em Águas Lindas, que foi concomitante ao segundo ataque ao terreiro em Santo Antônio do Descoberto. Em outubro o ataque foi à casa de pai Adauto Alves da Silva, em Valparaíso. O último ataque registrado pela mídia em tal ano resultou na queima total do *Ilê Axé Oyá Bagan*, no dia 27 de novembro de 2015, no Paranoá, que teve o laudo da perícia questionado pelos adeptos do culto [5].

O reflexo de tantos ataques a terreiros de candomblé foi o anúncio do atual governador do Distrito Federal, Rodrigo Rollemberg (Partido Socialista Brasileiro – PSB/DF), da criação de uma delegacia que investigará crimes de racismo e intolerância [6].

Contudo, faz-se necessário pensar nas várias formas de intolerância religiosa e racismo que as religiões afro-brasileiras e seus adeptos sofrem e que não são televisionadas ou se quer denunciadas devido ao medo de exposição e perseguição que por vezes sofrem ou por não terem acesso aos meios midiáticos ou ainda a uma dificuldade de acesso a burocracia estatal e a reivindicação de direitos.

Isso passa também por uma questão de racismo institucional e por uma falta de compreensão das instituições estatais sobre as dinâmicas e as demandas das comunidades de terreiro. Por exemplo: foi relatado por *Babazinho* e por *Yá Nany*, sacerdote e sacerdotisa do terreiro Axé Queiroz Ilê Orinlá Funfun, o descaso que sofreram na delegacia de polícia quando foram registrar o boletim de ocorrência na delegacia de Santo Antônio do Descoberto. Os policiais que estavam na delegacia disseram que eles, *Babazinho* e *Nany*, estavam fazendo com que eles perdessem tempo com o relato dos ataques, “só iríamos fazer ele gastar papel”, que aquilo não ia dar em nada e que tinham coisas mais importantes para resolver, como ir a locais onde haviam ocorrido homicídios. Isso demonstra mais que uma insensibilidade, e sim um racismo institucional ao desconsiderar e ignorar o valor, e aqui trago uma valoração para além da econômica, com relação aos elementos, experiências e vivências do terreiro.

É devido a esse descaso, ao racismo institucional impetrado pelas instituições estatais que o candomblé tem vivido de maneira a salvaguardar suas vivências mantendo sua dinâmica em segredo ao narrar o político em termos domésticos para se manter no esconderijo, como forma de sobrevivência. (SEGATO, 2007).

É de se esperar que a comunidade de candomblé não queira ser reconhecida pelo Estado, já que historicamente o vê como um de seus maiores violadores. A comunidade compreende o Estado, sua política e sua dinâmica, e por compreender e não se ver reconhecida neste é que opta por uma utilização de seus recursos, quando oferecidos, de forma cautelosa e desconfiada.

Como dito anteriormente, para que se entenda as violações sofridas pelas religiões

afro-brasileiras é necessário considerar construção do estado moderno com base no racismo como um de seus principais propulsores.

5. Considerações finais

As reflexões desenvolvidas neste artigo mostram, em várias instâncias, como a construção do Estado moderno, estruturado pela categorização da raça, ao mesmo tempo que afirma a universalidade construída em cima dos preceitos europeus que desemboca na afirmação do monismo jurídico durante a formação do Estado – nação, são questões que impulsionam a institucionalização da exclusão de comunidades como as formadas por religiões afro-brasileiras, quilombos, comunidades indígenas, entre tantas outras que não se vêm representadas pelo Estado e têm, por sua vez, seus direitos violados pelo mesmo.

Tentamos também trazer no texto algumas reflexões que surgiram durante as leituras sobre o pluralismo jurídico e algumas inquietações devido a predominância do direito moderno sobre as demais narrativas jurídicas. Pensei ainda na importante diferenciação entre os sistemas jurídicos não estatais e em como o estudo dos direitos indígenas estão em alta em detrimento de outras comunidades, entre elas o candomblé.

Nesse cenário a construção identitária daqueles e daquelas que são lidos como não brancos e possuem uma sociabilidade distinta da ocidental terminam por se verem representadas de forma negativa pelas instâncias institucionais.

Para além da questão identitária forjada de forma negativa, há as consequências físicas do racismo religioso, como nos exemplos trazidos das violações no Distrito Federal, e a dificuldade de compreensão das instituições estatais, devido as várias formas de racismo, de compreender a gravidade das mesmas.

4. BIBLIOGRAFIA

ALBÓ, Xavier. **Derecho Consuetudinario: posibilidades y limites**. CIPCA, março, 2000.

ARAÚJO, Maurício. 2007. **Do combate ao racismo a afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico-repensando a tolerância e liberdade religiosa em uma sociedade multicultural**. Dissertação defendida na Universidade de Brasília.

BHABHA, H.K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1998.

BLANCARTE, R. J. **Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión**. Estudios Sociológicos, v. XXI, n. 2, pp.279- 307, 2003

_____. **Laicidad y laicismo en América latina.** Notas críticas de Estudios Sociológicos, v. XXVI, n. 76, pp. 139-164, 2008.

BOTERO, Esther S. **Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, em sociedades étnicas, del derecho globalizado.** 2013

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf> Acesso em: 10 mai. 2015.

_____. **Um panorama da diversidade religiosa.** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Disponível em < <http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/diversidade-religiosa> > Acesso em: 10 mai. 2015

_____. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH- 3).** Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília: SDH/PR 2010. 308 p.

DINIZ, D.; LIONÇO, T.; CARRIÃO, V. **Laicidade e ensino religioso no Brasil.** Brasília: UNESCO: Letras Livres: Ed. UnB, 2010. 112p

DUSSEL, Enrique. 1993. **1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad:** La Paz: Plural editores: UMSA,1994. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> >

FAJARDO, Raquel Y. **El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización.** Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad- IIDS, agosto 2010.

_____. **Qué es derecho consuetudinario o indígena?** In: Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el estatal. Guatemala: Fundación Myrna Mack, 1999.

FLORES, J.H. **La Reinención de los Derechos Humanos.** Andalucía: Atrapasueños, 2008.

GIUMBELLI, E. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil.** Religião e Sociedade, v. 28, n. 2: Rio de Janeiro. 2008

GUALBERTO, M.A.M. **Mapa da Intolerância Religiosa: violação ao direito de culto no Brasil – 2011.** Ed. Multiplike.

HOSHINO, Thiago A. P. **Òrìsá Láàrè: Por uma iconografia jurídica afro-brasileira.** Monografia defendida na Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1977.

MIGNOLO, W. **Herencias coloniales y teorías postcoloniales.** In: GONZALES, S.B. Cultura y tercer mundo: câmbios em el saber acadêmico. Cap. IV: Venezuela: Nueva Sociedad, pp. 99-136. 1996

PAULY, E. L. **O dilema epistemológico do ensino religioso.** Revista Brasileira de

Educação, n. 27, p. 172-182, 2004.

PRANDI, R. **Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.** Estudos Avançados, v.18, n. 52: São Paulo. Sept.-Dec. 2004

QUIJANO, A. **Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina.** Estudos Avançados, v.19, n.55, p. 9-31, 2005

RÚBIO, D. S. **Derechos Humanos Constituyentes, Luchas Sociales y Cotidianas e Historización.** Revista del Cisen Tramas/Maepova N° 3 octubre de 2014. Disponível em: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/index>

_____. **Derechos Humanos, no Colonialidad y Otras Luchas por la dignidade: uma mirada parcial y situada.** Campo Jurídico, vol. 3, n. 1, p. 181-213, Maio de 2015.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio S. **Identidade Racial e Direito a Diferença: Xangô e Thémis.** Dissertação de Mestrado em Direito, Estado e Sociedade. UnB. 2006

SEGATO, Rita L. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais.** Mana vol.12, n.1 Rio de Janeiro. 2006

_____. **Ciudadania: Por que no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño.** In: La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. **Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales.** In: Educar em Cidadanía Intercultural. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

_____. **Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores.** In: Revista de Direito da Universidade de Brasília. Vol. 1, nº 1, jan – jul 2014.

TORRES, M.A.C. **O silenciar dos atabaques: trajetória do candomblé de ketu em Goiânia.** Dissertação de mestrado defendida no programa de pós-graduação em História da Universidade Católica de Goiás, 2009.

Notas:

[1] Ao falar ‘povo de terreiro’ me refiro aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Termo que utilizarei como sinônimo de povo de santo.

[2] Falo em especial da nação de candomblé ketu da qual faço. Contudo, a noção de justiça ligada ao orixá Xangô está presente em outras religiões afro-brasileiras e podem ter o raciocínio que desenvolvo aqui estendido para as demais religiões como uma possibilidade de compreensão dessas comunidades.

[3] Sobre o assunto ver a monografia de Tiago Hoshino : ‘Orisa Laaré’

[4] Xangô possui como símbolo de suas atribuições dois oxês, dois machados que possuem duas faces cada.

[5] O laudo da perícia apontou que a causa do incêndio teria sido um curto circuito na fiação do terreiro. Este laudo foi questionado pelos adeptos que acreditam que essa seria uma forma de encobertar a intolerância religiosa.

[6] Trata-se da Delegacia de Repressão aos Crimes de Discriminação, criada em 1 de janeiro de 2016