

A POLÊMICA DA SACRALIZAÇÃO DE ANIMAIS NOS TERREIROS AFRO-BRASILEIROS E OS PERCURSOS DA LAICIDADE NO BRASIL

The Controversy About the Sacredness of Animals in Afro-Brazilian Terreiros and the Paths of Secularism in Brazil

Rodrigo Marques Leistner¹

Alexsandro Teixeira de Aguiar²

RESUMO

o trabalho analisa as lógicas de presença das religiões afro-brasileiras na esfera pública do país, avaliando-se algumas características da laicidade no Brasil, observando tais realidades a partir de um caso emblemático: a polêmica da sacralização de animais em rituais religiosos de matriz africana. Tal polêmica se desenvolve desde o ano de 2003, quando um Projeto de Lei estadual visou proibir as práticas de imolação em rituais religiosos no Rio Grande do Sul. Desde então, o embate adquiriu dimensão nacional, sendo diversas as contendas jurídicas ativadas em torno do tema. Nesse contexto, não apenas atores religiosos ligados ao campo dos terreiros afro-brasileiros saíram em defesa de suas práticas, mas ainda agentes pertencentes a diferentes segmentos sociais contrários àqueles rituais mobilizaram-se no intuito de coibi-los. É justamente com intuito de compreender o modo como este conflito se organizou a partir de um amplo debate no espaço público do país que esta análise se constitui. Em linhas gerais, trata-se de avaliar o modo como o Estado brasileiro mediu a contenda, perspectiva que se apresenta como ponto de vista interessante para percepções sobre as características da laicidade brasileira, não apenas em seus sentidos contemporâneos, mas sobretudo no que se refere à historicidade das negociações públicas estabelecidas sobre as formas religiosas mais periféricas da sociedade brasileira.

Palavras-chave: laicidade; religiões afro-brasileiras; religiosidades periféricas e espaço público.

ABSTRACT

the work analyzes the logic of presence of afro-brazilian religions in the public sphere in the country, evaluating some characteristics of secularism in Brazil, observing such realities from an emblematic: the polemic of the sacralization of animals in religious rituals of African origin. This controversy has been going on since 2003, when a State Bill aimed to curb the practices of immolation in religious rituals in Rio Grande do Sul. Since then, the dispute has taken on a national dimension, with several legal disputes being activated on the subject. In this context,

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014 - Bolsista CAPES). É Mestre em Ciências Sociais (2009 - Bolsista CAPES) e graduado em Comunicação Social (Hab. Publicidade e Propaganda - 2006) pela mesma instituição. É Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). E-mail: rodrigoless@yahoo.com.br

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça Social da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), graduado em Direito pela mesma Instituição. E-mail: alexpoirotaguiar1976@gmail.com

not only the religious actors linked to the Afro-Brazilian terreiros field defended their practices, but still other agents linked to different social segments opposed to those rituals mobilized in order to curb them. It is precisely in order to understand how this conflict was organized from a wide debate in the public space of the country that this analysis is constituted. In general, it is about perceiving the way the Brazilian State mediated the dispute, a perspective that presents itself as an interesting point of view for perceptions about the characteristics of Brazilian secularism, not only in its contemporary senses, but above all with regard to the historicity of public negotiations established on the most peripheral religious forms of Brazilian society.

Keywords: secularism; afro-brazilian religions; peripheral religiosities and public space.

INTRODUÇÃO

Esse artigo versa sobre as lógicas de presença das religiões afro-brasileiras na esfera pública do país, propondo avaliar algumas características da laicidade no Brasil, tendo como foco a polêmica da sacralização de animais recentemente discutida no Supremo Tribunal Federal (STF). Tal polêmica ocorre desde o ano de 2003, tendo sido motivada em virtude da aprovação de um Código Estadual de proteção aos animais (Lei nº 11.915/2003), no contexto do Rio Grande do Sul, o qual colocou em xeque a imolação de animais em rituais litúrgicos como aqueles verificados nos terreiros afro-brasileiros. Ainda que o texto da nova Lei não referisse qualquer prática ritual abertamente, uma série de conflitos (como a própria interdição de templos) passou a ser reclamada pelas comunidades de terreiro, o que gerou mobilização e embate entre atores oriundos de segmentos sociais diversos, caso de afro-religiosos, evangélicos e ambientalistas (Cf. LEISTNER, 2013; POSSEBON, 2007). Essas tensões se ampliaram com a aprovação de uma Emenda Constitucional Estadual que visou assegurar a liberdade de culto e a imolação em rituais específicos das religiões afro (Lei nº 12.131/2004), a qual foi sancionada pelo Governador do Estado do Rio Grande do Sul, Germano Rigotto, em 2004. Como resultado deste processo, ainda que a sacralização de animais tenha sido assegurada nos terreiros gaúchos, diversas contendas jurídicas se estabeleceram sobre a constitucionalidade da referida Emenda, e após dezesseis anos de tensionamentos e debates públicos articulados em âmbito nacional, no ano de 2019 o STF aprovou a constitucionalidade da norma, por decisão unânime, mas com diversas ressalvas.

Considera-se que o conjunto desses debates jurídicos - com foco na tramitação do tema junto ao STF - se configura como campo empírico privilegiado através do qual seja possível discutir o tema da presença de determinadas formas religiosas na esfera pública do país, com centralidade para o caso das religiões de matriz africana, assim avaliando-se algumas

configurações características da laicidade brasileira, não apenas no que se refere a seus sentidos contemporâneos (expressos nas confrontações discursivas contidas na referida polêmica), mas ainda no que concerne à historicidade relativa às formas pelas quais o Estado tem se relacionado com um conjunto de expressões culturais e religiosas ligadas às camadas mais subalternas da sociedade brasileira (Cf. BRUMANA, 2009).

Decerto, ao delimitar empiricamente tal possibilidade estamos cientes de que discutimos a relação entre religião e espaço público a partir de um enfoque muito singular e projetado junto às religiões afro-brasileiras, as quais, logicamente, não sintetizam todas as possibilidades de presença do religioso no espaço público do país, nem mesmo no que se refere ao registro das religiosidades populares (aqui considerando-se as diversificadas denominações religiosas que historicamente se acercam do espaço público brasileiro em diferentes períodos e com distintas lógicas de aproximação)³. Contudo, avaliamos que tal delimitação propicie um olhar sobre realidades empíricas pertinentes não apenas para compreender as religiosidades em foco, mas os próprios percursos da laicidade brasileira, especialmente no que se refere ao debate sobre religiões minoritárias.

Destaque-se, nesses casos, tratar-se de agentes e coletividades cujo acesso aos espaços públicos se demonstra problemático, o que oportuniza reflexões sobre possíveis atualizações de relações de poder historicamente operadas em linguagem religiosa, ainda que em contextos de laicidade: a perseguição, o preconceito e a intolerância em relação às tradições afro-brasileiras. Caberia ser questionado, em meio a tais processos, os sentidos e condições de atuação do próprio Estado no que se vincula à estruturação das relações de poder do campo religioso e definição de seus estratos, observando-se, para o caso das religiões afro, a configuração típica de modelos de “religiosidade periférica”⁴. Ora, é justamente a partir desses modelos - aqui

³ A percepção sobre as modalidades de presença de diferentes atores religiosos na esfera pública brasileira é ressaltada por Giumbelli (2008), que refere a necessidade de olhares específicos sobre as lógicas através das quais cada grupo orienta-se nesses espaços, ou ainda sobre como os signos de cada forma religiosa são apropriados nos debates públicos articulados nesses contextos. Contudo, percebe-se que a maior parte das análises disponíveis tem se concentrado no estudo de segmentos evangélicos, especialmente no que concerne à atuação político partidária desses segmentos, tornando-se importante avaliar o modo como ocorre a aproximação de outras formas religiosas com aqueles mesmos contextos.

⁴ Nesse artigo, a ideia de religiosidade periférica é pensada nos termos de uma repartição endógena do próprio campo das religiões populares no Brasil (BRANDÃO, 1986), composto por inúmeras denominações que compartilham entre si quadros sociais característicos dos segmentos populares (bem como elementos cognitivos, emotivos, éticos e estéticos de certa similaridade), mas que se diferenciam substancialmente em acordo com a maior ou menor apropriação de capitais simbólicos, econômicos e sociais específicos e valorizados na sociedade envolvente. Nesses termos, embora seja possível categorizar religiosidades tão distintas como o pentecostalismo ou as religiosidades de matriz africana em torno da ideia de “religiosidade popular” (MARTÍN, 2009; FERNANDES, 1984), não é viável pensar a similaridade entre as mesmas no que se refere às relações de poder

concebidos como periféricos - que nos propomos pensar a laicidade no país: estaríamos, nos conflitos em pauta, diante do recrudescimento de processos repressivos historicamente incidentes sobre as religiosidades negras, mesmo sob condições de desenvolvimento de uma sociedade laica? Qual o papel, posicionamento e lógica de ação do Estado brasileiro nesses processos?

Seria possível a avaliação de que a percepção das características da laicidade brasileira a partir dos debates sobre religiosidades periféricas não configura novidade analítica, sobretudo no caso das religiões de matriz africana, cujas aproximações com o espaço público já foram investigadas em literatura especializada⁵. Contudo, constata-se que são poucos os estudos sobre a relação entre o Estado, a esfera pública e essas religiões elaborados mais tardiamente (LEISTNER, 2013)⁶, a maior parte das análises disponíveis sobre tópicos contíguos sendo atualmente empreendidas acerca dos segmentos evangélicos e em torno de vertentes do pentecostalismo. Desse modo, pouco tem sido produzido sobre as relações entre Estado e religiões afro-brasileiras em períodos posteriores aos processos de redemocratização do país, ou mesmo em momentos mais recentemente marcados pela ampliação dos debates sobre cidadania, pluralismo e aceitação das características multiculturais da sociedade brasileira (ORO, 1999).

É com base nessas premissas que analisamos, portanto, as aproximações entre religião e esfera pública no Brasil, avaliando as dimensões da laicidade no país a partir dos discursos projetados sobre as religiões de matriz africana no âmbito das contradições geradas pela polêmica da sacralização de animais. Assim, além de observar a articulação de prováveis discursos contrários às religiosidades afro-brasileiras, bem como enunciações orientadas à defesa daquelas práticas, propomos, como cerne da reflexão, averiguar o modo como o aparato estatal mediou os debates, sugerindo-se compreender as formas e modalidades pelas quais a

inerentes ao campo religioso e social mais amplo. É desse modo que pensamos as religiões de matriz africana no âmbito do registro mais periférico e subalterno do campo das religiões populares do Brasil (Cf. BRUMANA, 2009).

⁵ As relações de aproximação entre religiões afro e espaço público brasileiro não são novidade analítica, constatando-se um bom número de estudos sobre questões similares, seja no que se refere aos empreendimentos políticos de atores ou federações afro-religiosas buscando legitimar socialmente essas práticas (NEGRÃO, 1996; PECHMAN, 1982; ORTIZ, 1978) ou às próprias lógicas de repressão impostas pelo Estado brasileiro junto ao universo dos terreiros afro-brasileiros (NEGRÃO, 1996; CORREIA, 1998).

⁶ Destaque-se que a maior parte dessas análises se concentra nas pesquisas efetuadas até meados dos anos 1980, na maior parte dos casos orientadas à compreensão de realidades cronologicamente situadas entre as décadas de 1960 e 1980, período de efervescência política dos movimentos umbandistas no sudeste do país. Nesses casos, ver especialmente os trabalhos de Ortiz (1978), Brumana e Martínez (1991) e Negrão (1996).

temática da religião (de um modo mais amplo) e das religiões afro-brasileiras (de modo mais específico) aparecem no espaço público e no interior do Estado brasileiro, não apenas em seus sentidos contemporâneos, mas ainda no que compreende a historicidade dessas relações. Neste último aspecto, embora o artigo priorize um conjunto de dados que emerge num quadro de embates jurídicos recentes⁷, a análise final parte da conjugação entre esses elementos empíricos e os dados históricos contidos na produção intelectual disponível e projetada sobre as mediações institucionais e políticas que abarcam o debate sobre as formas religiosas periféricas do país⁸.

Do ponto de vista teórico nossa abordagem parte das proposições de Asad (2010), cujo modelo de análise do campo religioso propõe apreender suas relações em termos discursivos, assim observando-se as diversas modalidades de categorização que diferentes grupos religiosos ou laicos podem negociar mediante os complexos arranjos sociais dos quais fazem parte. Nesses termos, como propõe Asad (2010), menos que propor definições acerca dos fenômenos religiosos em si, importa orientar-se por um corpo teórico que auxilie na interpretação das formas pelas quais o religioso é discursivamente definido, seja nas relações tensas em que se processa sua aproximação junto aos espaços públicos, ou ainda no cotejo de atores religiosos diversos e entre esses e agentes laicos naqueles mesmos espaços. Em outros termos, trata-se de perceber as lógicas pelas quais atores e grupos determinados definem aquilo que pode ou não ser aceito como “religioso” e, dessa forma, o que pode ou não estar presente em alguns espaços e sob certas condições, assim captando-se a lógica das relações de poder que envolvem as religiões e religiosidades nos espaços públicos.

SECULARISMO, LAICIDADE E DINÂMICAS DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: ENTRE DISCURSOS E FORMAS RELIGIOSAS PERIFÉRICAS

Antes de proceder à análise das realidades propriamente empíricas que conduzem a reflexão aqui proposta, convém retomar, ainda que de modo breve, algumas ideias acerca dos processos de secularização e laicidade, não apenas em termos teóricos, mas no que se relaciona

⁷ Metodologicamente, no que compreende os debates da polêmica da sacralização, além dos dados secundários acionados junto aos trabalhos de Leistner (2006), Possebon (2007) e Oro (2005b), foram compilados os próprios discursos de agentes envolvidos com as votações do STF ao longo do ano de 2019 (votos de ministros e relatores, além de argumentações elaboradas por parte da promotoria e defesa). No caso desses materiais empíricos, utilizou-se o instrumental da Análise do Discurso (A.D.) conforme o modelo desenvolvido por Maingueneau (2002), propondo-se perceber as angulações e posicionamentos contidos nas falas dos agentes sociais envolvidos com a referida polêmica.

⁸ Ver os trabalhos de Fry e Howe (1975), Brown (1977), Ortiz (1978), Brumana e Martínez (1991), Maggie (1992), Negrão (1996), Prandi (1996), Corrêa (1998) e Giumbelli (2003).

com a historicidade desses processos na sociedade brasileira, pensando-se ainda em seus reflexos para o contexto das religiosidades de matriz africana.

Como se sabe, a ideia de secularização diz respeito ao processo histórico pelo qual se promove o deslocamento da religião dos espaços públicos para a esfera privada, as formas religiosas hegemônicas perdendo espaço para outros conjuntos de representações da realidade no que diz respeito à organização de modelos de pensamento e ação humana, bem como de articulação ética, moral e política das relações sociais (Cf. BERGER, 1973). Assim, em sua base política, por um lado, a caracterização do secular consiste na derrocada do poder soberano de Igreja, ou na perda de sua influência diante dos governantes e da própria sociedade; por outra via, em seu viés cognitivo, o processo se dá na medida em que a religião deixa de fornecer o quadro explicativo para os mais diversificados fenômenos do mundo natural e social. Nesses termos, a secularização configura-se fundamentalmente como processo através do qual o social se subtrai ao domínio religioso, a Igreja cedendo espaço a conjuntos de representação articulados no âmbito das ciências modernas ou a partir de preceitos éticos e políticos contidos em argumentações filosóficas de bases dessacralizadas e contornos racionalizados.

Com base em processos de racionalização da experiência humana do sagrado, a secularização também nos remete à ideia de liberdade religiosa e ao surgimento do pluralismo religioso, aqui engendrando-se as condições necessárias para a emergência de processos de criação, reforma e reorientação de universos religiosos diversos (WACH, 1990), algumas vertentes e dissidências do próprio catolicismo tornando-se possíveis, especialmente no caso do protestantismo histórico. E conforme Miranda (2010), é justamente com o deslocamento da religião para a esfera privada mediante os processos de racionalização que se desencadeia a laicização do mundo social e político. Desse modo, conceitos e processos de secularização e laicização admitem profunda ligação no que tange as sociedades contemporâneas, mesmo que disponham de sentidos diferentes: o primeiro sendo um processo através do qual a religião perde sua influência sobre as variadas esferas da vida social; o segundo correspondendo à desvinculação do Estado de todas as religiões professadas em seu território. Como menciona Ranquetat Jr (2008, p. 59), trata-se de processos derivados e característicos da modernidade ocidental, os quais expressam um projeto civilizacional específico cujos fundamentos baseiam-se numa ordem social de valores seculares.

Em linhas gerais, tal percurso demonstra o modo como os processos de laicização derivam das condições seculares. E nesses termos, enquanto a secularização tem base filosófica,

antropológica e social, a laicidade parte do Estado, consistindo em processo mais da ordem do político que do cultural. Assim, a laicidade não se confunde com a liberdade religiosa, com o pluralismo ou com a tolerância; estes são, muito antes, consequências e resultados da laicidade. E na mesma perspectiva, a laicidade é justamente o oposto da ideia de “não religião” ou da perspectiva de “ausência de religião do espaço público”, como poderia se esperar como característico de mundos seculares e “desencantados”, pois é justamente a partir da descentralização cognitiva e política da religiosidade hegemônica até então ligada ao Estado que se torna possível a ampliação e coexistência de diferentes perspectivas religiosas num mesmo espaço: ou seja, a laicidade se torna condição para espaços públicos plurais do ponto de vista não apenas cultural, mas também, e logicamente, religioso (BURITY, 2001).

Se a laicidade é um processo político instaurado nas articulações do Estado para delimitar seu afastamento em relação ao religioso, isso não significa, por seu turno, o fim dos conflitos de base religiosa. Ao contrário, é a partir da pluralização da oferta de bens religiosos que se engendra a característica concorrencial do campo religioso em sociedades contemporâneas, mediante uma ampliação de disputas efetuada na medida em que atores religiosos e laicos tendem a defender seus valores e interesses perante as articulações que se engendram nos espaços públicos disponíveis. Dito de outro modo, a laicidade torna-se sinônimo de pluralidade religiosa; e por sua vez, tal pluralidade gera não apenas conflitos, mas o regresso das religiões e religiosidades junto às esferas públicas, seja a partir de processos de reivindicação de velhas ou novas hegemonias em contextos concorrenciais, seja com base nas lutas por legitimidade em contextos democráticos, cabendo ao Estado, de algum modo ou de outro, o papel de mediador dessas contendas (BURITY, 2001): o Estado retorna seu olhar para o religioso, podendo, em certas situações, operar como fórum através do qual circulam os discursos que instauram práticas e organizam as legitimidades e hegemonias religiosas (ASAD, 2010).

No Brasil, os processos de secularização e laicização são recentes e disformes, visto que tais iniciativas só emergem mais tardiamente a partir da constituição de 1891, com o advento da proclamação da república. Neste sentido, destaque-se que, enquanto no Brasil colônia não havia qualquer possibilidade de liberdade religiosa, já no Império a Constituição 1824 ainda propunha o catolicismo como religião oficial de Estado. É nesse momento histórico que uma série de conflitos leva à ruptura entre Igreja e Estado, gerando-se as aberturas necessárias para a inserção das religiosidades protestantes no território nacional (PIERUCCI, 2000). Oro

(2005a) sugere que tais conflitos - ocorridos especialmente a partir das disputas entre os poderes eclesiásticos e políticos do período - culminaram na separação entre os mesmos ainda na aurora do regime republicano. Contudo, tal separação não ocorreu de forma abrupta, simplesmente com o a proclamação da república, visto que, na sociedade brasileira, ainda permeavam valores e preceitos da Igreja, os quais mantiveram o catolicismo em sua condição de religião “oficiosa” por vários anos. Dito de outro modo, em território brasileiro a separação entre Igreja e Estado ocorreu de forma lenta e gradual, sem qualquer lógica de uniformidade espacial e geográfica, constatando-se distanciamentos e reaproximações esporádicas ao longo de extensos períodos (ORO, 2007).

Exemplificando esta ideia, Mariano (2011) chega a referir que a Constituição de 1934 teria sido a mais católica de todas, pois as relações de amizade entre o presidente Getúlio Vargas e membros do corpo eclesiástico reconduziram o *status* da Igreja à posição de “quase religião oficial”, em um contexto em que afirmava-se, em tese, a separação do Estado e Igreja, mas admitia-se, de forma tácita, a colaboração entre ambas para a realização do bem comum. Em termos jurídicos e práticos, é possível considerar que a Constituição de 1946 seguiu o mesmo caminho de sua antecessora, devendo-se constatar, no entanto, que ainda no início da década de 1950 o pluralismo religioso se instala definitivamente no país, realidade que fomenta uma verdadeira articulação de segmentos católicos visando combater a concorrência de outras confissões próprias do campo religioso brasileiro então em processo de organização e expansão (PIERUCCI, 2000).

Nesse sentido, como referem autores como Oro (2005a), Correia (1998) e Maggie (1992), serão os segmentos das religiosidades populares os mais combatidos pela ameaçada hegemonia de Igreja, especialmente pelo fato de serem esses os formatos religiosos de maior crescimento a partir da década de 1950, o que se deve, em parte, às características simbólicas e teológicas alinhadas às demandas concretas de uma população periférica em meio aos processos de industrialização até então insipientes⁹. E decerto, embora a repressão católica do período tenha se projetado sobre um conjunto amplo e diferenciado de manifestações religiosas, aqui incluindo-se pentecostalismos e espiritismos de diversas matrizes, é correto afirmar que

⁹ Nesse caso podem ser citados os exemplos do Catolicismo Popular, do Pentecostalismo, da Umbanda e do Espiritismo, estudados por Camargo (1961) como exemplos de formas religiosas propícias à integração de populações marginalizadas nos processos de industrialização do país. Ainda sobre o alinhamento teológico dessas religiões em relação às camadas populares ver o estudo de Fry e Howe (1975), que cunham o conceito de “religiosidades de aflição” justamente para pensar a eficácia simbólica de religiões como a Umbanda e o Pentecostalismo junto aos segmentos periféricos da população brasileira.

formas religiosas como a umbanda e as demais denominações afro-brasileiras adquiriram o *status* mais residual desse mesmo segmento popular (Cf. GIUMBELLI, 2003), podendo ser concebidas como as formas religiosas mais periféricas e subalternas no que compreende a constituição do campo religioso brasileiro (BRUMANA, 2009), configurando-se como último reduto e espaço simbólico de recepção do preconceito, da repressão e da intolerância religiosa na sociedade brasileira (CARVALHO, 1990). Assim, se por um lado o catolicismo buscou reprimir toda concorrência encontrada no campo religioso, as religiões de matriz africana, por outro lado, passaram a ser vítimas e alvo de todas aquelas concorrentes a partir das quais esse mesmo campo religioso se organizava.

Conforme propõe Corrêa (1998), é possível constatar ao menos três principais instâncias repressivas historicamente incidentes sobre as religiões afro-brasileiras, sendo a primeira delas caracterizada por esse próprio conjunto de adversários do campo religioso, observando-se junto ao catolicismo um adversário inicial que mais recentemente cedeu espaço e papel repressor aos segmentos evangélicos. Em conjunto com esses atores religiosos, uma segunda instância repressiva se concentra na figura de determinadas classes de intelectuais, mais precisamente antropólogos e médicos psicanalistas do final do Século XIX e início do XX, os quais, em conjunto com a imprensa burguesa promoveram ampla disseminação de visões distorcidas e pejorativas sobre as religiosidades negras no Brasil. A terceira instância repressiva correspondeu, segundo Corrêa (1998), justamente ao Estado, que a partir de um conjunto de discursos e representações formulado pelas instâncias anteriores operou na repressão propriamente física e factual - em acordo com as atribuições de monopólio da violência - do universo de templos afro-brasileiros. Assim, seja a partir de violências cotidianas que incluíram invasão de templos e prisão de adeptos (influência da propaganda negativa disseminada pelo catolicismo ao menos até a década de 1960), seja com base na estruturação de sistemas de violência institucional diretamente voltados para essas religiões (caso dos Serviços de Higiene Mental instaurados no nordeste brasileiro por médicos e psicanalistas nas décadas de 1930)¹⁰, coube ao Estado brasileiro o papel histórico de colocar em prática a perseguição e repressão concreta sobre as religiões afro-brasileiras, cuja construção simbólica se deu nos meios religiosos e intelectuais disponíveis.

¹⁰ Os Serviços de Higiene Mental chegaram a promover testes de sanidade mental com adeptos das religiões de matriz africana. Sobre a relação dessas instituições com os templos religiosos afro-brasileiros no nordeste do país, ver o trabalho de Dantas (1988). Em relação às representações pejorativas entre as ideias de loucura e a sanidade mental com os cultos afro-religiosos, ver a análise de Guedes (1985).

Contudo, é na imprensa (ao menos até as décadas de 1960 do Século passado) que essas construções simbólicas se tornam mais visíveis, observando-se, como propõe Negrão (1996), verdadeiras campanhas contra os cultos tidos como do “baixo espiritismo”, constantemente associados às ideias de bruxaria, magia negra, charlatanismo, burla e banditismo. Como refere Ortiz (1978, p. 181) em relação à mídia do período e sua caracterização dos cultos afro, “é sobretudo a ideia de ignorância, de barbarismo, de atraso, de não civilização, enfim, de negro, que domina a maioria das críticas, seja de Igreja ou da grande imprensa”. E como demonstra Maggie (1992), tais possibilidades sempre estiveram substanciadas pela normatização efetuada pelo Estado das diversas categorias discursivas formuladas por outros segmentos sociais. Nesse caso, dicotomias como atraso e progresso, ciência e razão, religião e magia sempre contribuíram para escalonar diferentes sistemas de representações da realidade (diferentes formas religiosas, por exemplo), algumas delas sendo merecedoras de credibilidade em detrimento de outras, essas últimas sendo socialmente percebidas como exemplo do barbarismo e do atraso a ser combatido inclusive em termos jurídicos. Cabe recordar, como demonstra Maggie (1992), que o próprio Código Penal brasileiro de 1890 proibia, em seu Artigo 157, a “prática da magia e seus sortilégios”, construção legal historicamente utilizada (de modo recorrente) não apenas para abalizar as batidas policiais e violências exercidas em templos de matriz africana, mas para afastar essas práticas das prerrogativas legais a respeito do direito de crença e liberdade religiosa.

Dessas perspectivas é possível avaliar que os discursos sobre as religiosidades de matriz africana operantes não apenas no campo religioso brasileiro, mas no campo social mais amplo, sempre partiram de construções discursivas que buscaram escalonar aquelas práticas em termos opostos e propícios para defini-las como arcaicas e, desse modo, supostamente opostas às demandas da modernidade brasileira. Assim, por exemplo, opera a oposição “religião” *versus* “magia”, esta última sendo sempre recorrente nesses embates e correspondendo a resquícios de sociedades tribais que deveriam ser sumariamente suprimidos¹¹. Do mesmo modo, como apontado por Goldman (1985), certos elementos rituais estruturantes das religiosidades afro-brasileiras sempre despontaram como elementos de tensionamento para aqueles discursos

¹¹ Como se sabe, desde Durkheim (1993), é comum que o pensamento ocidental e dicotômico proponha uma visão da “magia”, como categoria ontológica, como algo oposto à religião, isso por não preservar uma ética e moral coletiva, estando articulada pelos interesses instrumentais do mago e assim sendo associada aos estágios primitivos e não racionais do desenvolvimento das culturas humanas.

acusatórios, sobretudo por pressupor um exercício mais crítico da alteridade. Como demonstra esse autor, parece ser o caso de práticas como a possessão e o sacrifício, a primeira opondo-se às premissas ocidentais de constituição de subjetividades de base racional e cartesiana; a segunda opondo-se frontalmente aos sistemas de troca econômica baseados nas lógicas do acúmulo tipicamente capitalistas. Ao que parece, elementos rituais como esses seguem fomentando discursos condenatórios acerca das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira, como parece proposto para o caso da polêmica da sacralização de animais. Resta refletirmos sobre o modo como se organizam os discursos em relação a tal episódio e, logicamente, avaliarmos as formas pelas quais o Estado atuou nessas alterações.

A POLÊMICA DA SACRALIZAÇÃO NOS TERREIROS AFRO-BRASILEIROS: DOS RITOS SAGRADOS AOS ESPAÇOS DO JUDICIÁRIO

De um modo genérico, as religiões de matriz africana se configuram como religiões iniciáticas, de forte presença de elementos emocionais, com destaque para o êxtase religioso, a possessão e a utilização de práticas sacrificiais como sistemas de mediação simbólica entre as realidades sagradas e profanas. Nesse sentido, sacrifícios, oferendas, oráculos e divindades sobrenaturais correspondem a elementos que interferem na vida dos seres vivos através de agências simbólicas múltiplas. Mediante a manipulação desses signos se desvela uma atividade religiosa voltada a resultados práticos e orientada à resolução de diversificadas demandas, com destaque para as questões econômicas, emocionais e de saúde. Com base nessas premissas, podem ser categorizadas como “religiosidades de aflição” (FRY e HOWE, 1975).

Como se sabe, essas religiões surgem em território brasileiro a partir da introdução das populações africanas no sistema escravista, tais práticas se adaptando de modo distinto em cada região do país onde estiveram submetidas a processos de troca cultural específicos. Assim desenvolveram-se como Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco ou Batuque no Rio Grande do Sul (BASTIDE, 1960). Inicialmente concebidas como “religiões étnicas”, passaram por processos de universalização de seus quadros sociais, sendo hoje frequentadas pela população branca e indivíduos de diversificados estratos (PRANDI, 1991). Ainda assim, sociologicamente podem ser categorizadas como religiosidades radicadas nas regiões mais periféricas das grandes cidades brasileiras (BRUMANA e MARTÍNEZ, 1991), consistindo, conforme já mencionado, nas formas religiosas do estrato mais subalterno do campo religioso do país (BRUMANA, 2009).

Como é possível inferir, os ritos de imolação se demonstram centrais nas experiências afro-religiosas, especialmente por configurarem o principal meio simbólico de mediação com a ideia de sagrado - daí a ênfase na noção de “sacralização”. Em sentido antropológico, trata-se das ações simbólicas definidas por Bataille (1983) como capazes de retirar da materialidade e cotidianidade do real ordinário aspectos tão singulares ao ponto de torná-los sagrados. Nesses termos, no universo dos terreiros afro-brasileiros, a sacralização é geralmente acionada para firmar laços místicos entre adeptos e deuses, seja em processos iniciáticos repetidos de modo esporádico ao longo de trajetórias religiosas específicas, seja em rituais com finalidade instrumental mais imediata e cotidiana (os famosos “trabalhos”). Em geral, são abatidos animais comestíveis como aves (pombos, galinhas e galos) e outros quadrúpedes (bodes, cabritos, carneiros e porcos), os quais são associados a simbologias relativas aos deuses ou situações enfrentadas na experiência concreta dos agentes religiosos¹².

Trata-se de elementos rituais e simbólicos cruciais para aquelas práticas, cuja extinção ameaçaria a própria continuidade dessas experiências enquanto formas religiosas ritualmente estruturadas. Ou seja, possivelmente não existiriam religiões de matriz africana sem a prática de imolação. Contudo, é devido destacar que tal relevância não se resume ao campo do simbólico, as práticas da imolação compõem parte relevante dos aspectos de circulação e troca econômica dos templos afro-religiosos e comunidades adjacentes, nesses casos observando-se calendários rituais organizados em torno de abates coletivos que operam como mecanismos de ampla distribuição de alimentos em comunidades periféricas (CORRÊA, 2016).

Decerto, nem todas as formas religiosas compreendidas no âmbito das religiosidades afro-brasileiras comportam práticas sacrificiais. Em casos muito específicos, como algumas variantes da Umbanda, tais elementos foram sendo paulatinamente abolidos em meio a processos de reorientação teológica e ritual. Contudo, é sintomático que tais processos tenham sido historicamente empreendidos por variantes que buscaram se legitimar na sociedade brasileira mediante reformulações identitárias alinhadas a perspectivas mais aceitas pelo pensamento religioso ocidental e características daquilo que Ortiz (1978) classificou como “branqueamento” das religiosidades de matriz africana, sobretudo nos casos de surgimento da denominada “umbanda branca” - vertente que emergiu a partir da absorção de segmentos da

¹² Descrições etnográficas e reflexões importantes acerca das práticas de sacralização em terreiros afro-brasileiros podem ser encontrados em trabalhos como os de Corrêa (2016), nesse caso abordando as realidades do Batuque gaúcho.

classe média brasileira no período de industrialização do país. Ou seja, tal perspectiva apenas assevera a complexidade envolvida no modo como setores hegemônicos da sociedade envolvente percebem certos traços cosmológicos e rituais característicos das religiões de matriz africana, a partir de perspectivas etnocêntricas e pouco propícias a negociações da alteridade.

No caso da polêmica da sacralização, como já referido, os embates tiveram início em território gaúcho quando da aprovação do Código Estadual de Defesa dos Animais, no ano de 2003. Ainda que, quando aprovada, a Lei apenas vedasse a agressão física e os maus tratos aos animais, a mesma atingia diretamente as religiosidades afro. Como refere Possebon (2007), alguns terreiros da região chegaram a ser fechados pela polícia, especialmente a partir de denúncias motivadas por agentes evangélicos que acionaram o novo Código. O principal entrave era o artigo 2º e seus incisos IV e VII, que dispunham o seguinte:

Art. 2º - É vedado:

IV - Não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo (grifos meus);

VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva.

Tal artigo, no que tange à vedação do abate de animais através de métodos não preconizados pela OMS, além da referência à morte rápida aos animais, atingia em cheio o ritual de sacralização, e a partir das batidas policiais que se iniciavam não restou alternativa às lideranças afro-religiosas do que a formação de frentes de articulação coletiva visando o enfrentamento político da questão (LEISTNER, 2013). Assim, líderes das comunidades africanistas, com o apoio das federações afro-religiosas do Rio Grande do Sul organizaram-se a partir da articulação de passeatas e iniciativas de aproximação com o poder público, conseguindo sensibilizar autoridades legislativas locais, como o Deputado Estadual Edson Portilho, que montou uma comissão voltada a examinar o processo e seus consequentes tensionamentos. Após um ano de trabalhos, o referido Deputado apresenta um Projeto de Emenda junto ao Código de Defesa dos Animais, mais conhecido como “Lei Portilho”, na qual se excluía das vedações dispostas no primeiro documento o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana. A concepção do documento rearticulou agentes ligados ao ambientalismo e a grupos pentecostais, os quais, inconformados com a sanção da emenda reorganizaram a querela a partir de mobilizações coletivas e proposição uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, impetrada junto ao Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul.

Em meio a essas votações, coletivos ligados às religiões afro-gaúchas, à causa ambiental e às religiões evangélicas ocuparam as ruas e espaços públicos de Porto Alegre para defender suas posições, em diversas oportunidades, disputando espaços em galerias de assembleias e praças públicas a partir de ações que deram contornos ao que ficou localmente conhecido como “polêmica do sacrifício”. Nesses processos, os veículos midiáticos locais reproduziram as argumentações dos diferentes coletivos envolvidos, atuando como espécie de fórum eletrônico no qual a polêmica era diariamente atualizada. A efervescência do debate durou até o ano de 2005, quando a Lei Portilho, após ser sancionada pelo Governador Germano Rigotto foi considerada constitucional pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.

Decorridos dez anos, a polêmica seria retomada com dimensão nacional, a partir de 2015, quando a então Deputada Estadual do Rio Grande do Sul, Regina Becker Fortunati, de declarada fé pentecostal entrou com Projeto de Lei que revogava a emenda de Edson Portilho na Assembleia Legislativa gaúcha. Na ocasião, os colegas Deputados rejeitaram o Projeto. Diante disto, a Deputada coloca a causa em vias judiciais propondo ao Ministério Público gaúcho que dispusesse de uma ação junto ao STF. Novamente os cultos de matriz africana estavam ameaçados, pois a decisão da corte poderia devolver o *status quo* da Lei 11.915, ratificando o Código de Proteção dos Animais em sua versão original. Novamente as comunidades afro-religiosas e suas lideranças mobilizaram-se em torno da pauta, agora em dimensão nacional, visando, nesta etapa, sensibilizar os Ministros do Supremo Tribunal Federal. O julgamento do recurso extraordinário interposto pelo Ministério Público gaúcho teve início em 08 de agosto de 2018, sendo concluído no dia 28 de março de 2019, em votação na qual firmou-se tese de repercussão geral sobre o recurso garantindo-se a manutenção das práticas de imolação.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ESFERA PÚBLICA: DAS ACUSAÇÕES ÀS ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO

De modo independente ao desfecho jurídico do embate, no desenvolvimento da polêmica da sacralização fica notória a construção de duas perspectivas discursivas básicas acionadas nos posicionamentos em confronto, as quais foram sendo sedimentadas desde as ocorrências em ambiente gaúcho até os discursos de acusação e defesa enunciados nas votações do STF. E de modo assertivo, tais perspectivas articulam conjuntos de representações que demonstram o modo como a temática das religiosidades de matriz africana circula na esfera

pública brasileira, seja em seus sentidos mais problemáticos e ligados ao histórico de preconceito e estigmatização, seja no que compreende os aspectos estratégicos inerentes à luta política das comunidades de terreiro em seus empreendimentos de legitimação social.

No primeiro caso, conforme mencionado por Leistner (2006) acerca dos discursos que circularam na imprensa gaúcha desde o início dos acontecimentos, a tônica das representações negativas sobre as práticas rituais afro-brasileiras recupera históricas categorias de acusação baseadas em dicotomias como “civilização” e “barbárie”, “evolução” e “primitivismo”, “modernidade” e “arcaísmo”, as formas religiosas de matriz africana estando sempre escalonadas numa dimensão a ser rechaçada mediante o abandono de certos elementos ou adoção de atitudes e práticas indicativas da “civilidade”. Em geral, são diversas as opiniões de leitores ou articulistas dos periódicos da época de surgimento da polêmica que sugerem como solução da situação o abandono das práticas sacrificiais por parte das comunidades de terreiro, propondo-se um discurso de “evolução” em relação a questões ambientais e impondo-se junto às práticas sacrificiais ideias de “retrocesso” e “desperdício”. Como demonstra Leistner (2006), tais perspectivas não apenas projetam as práticas afro-brasileiras como supostamente incompatíveis com as demandas ambientais e o próprio sistema capitalista, mas como representativas de um suposto arcaísmo a ser combatido sob quaisquer condições. Algumas dessas narrativas, compiladas na pesquisa de Leistner (2006), exemplificam essas ideias:

(...) considero **primitivo** matar animais. Matar uma cabra, que dá leite, por exemplo, é um absurdo. Sei que o sangue representa a vida para essas religiões. Mas há outras formas de demonstrar a fé [Miller Abreu, Zero Hora, 22/07/2003, p. 5, *apud* Leistner (2006, p. 63)].

É uma questão de **evolução** humana. Não vivemos mais há três mil anos em uma tribo da África. Não há mais por que pregar animais em pranchas, abrindo-os com vida e com consciência. [Maria Luiza Nunes, Zero Hora, 22/07/2004, p.5), *apud* Leistner (2006, p. 63)].

No âmbito das votações do STF, no que compreende o discurso acusatório¹³, tais categorias não aparecem de modo tão claro, embora sejam perceptíveis sob formas dissimuladas quando a promotoria refere as contradições estabelecidas entre as prerrogativas de liberdade religiosa e as possibilidades de ação de crime ambiental, especialmente pelo fato de não haver garantias, para o caso das práticas colocadas sob discussão, do não exercício de crueldade nas formas de abate presentes em rituais de imolação. Nesses casos, tal condição segue sendo

¹³ Com base no discurso do representante do Ministério Público, Alexandre Sains, em sustentação oral articulada em 08 de agosto de 2018.

associada às demandas contemporâneas de adoção de procedimentos científicos e modernos no que concerne às relações com o meio ambiente e lida com animais, promovendo-se a sugestão de busca por compatibilidade entre tais demandas a partir de procedimentos de “evolução civilizacional” - o que deveria ser proposto pelos meios jurídicos disponíveis de modo inevitável -, independente das especificidades das formas culturais envolvidas.

Por sua vez, no caso dos posicionamentos em defesa das práticas afro-brasileiras é possível observar um deslocamento de perspectivas no que compreende as estratégias discursivas acionadas no início da contenda e as narrativas mobilizadas mais recentemente junto ao STF. Como mencionam Leistner (2006) e Possebon (2007), os africanistas, que também receberam espaço nas mídias locais, inicialmente defendiam uma espécie de luta contra a intolerância e o preconceito religioso, buscando a legitimação dos rituais com base nas garantias constitucionais previstas. Nesse sentido, como argumento dos discursos produzidos nesta fase observam-se ideias amparadas nas perspectivas das democracias liberais, com fundamento básico verificado na questão da laicidade. Contudo, aos poucos o foco narrativo deixou de se concentrar nos imperativos dos direitos à liberdade religiosa e de crença para se conjugar a reivindicações atreladas à luta contra o preconceito racial e pelos direitos culturais.

Leistner (2006) e Possebon (2007) referiram que esta demarcação identitária junto à ideia de cultura negra se expressou a partir de uma manifestação recorrentemente enunciada nas mobilizações do Rio Grande do Sul, quando afro-religiosos passaram a repetir, em suas manifestações de rua ou declarações aos meios midiáticos, a seguinte frase: “nós matamos para comer”. Tal ideia não apenas descartava a sugestão de desperdício atrelado às sacralizações como estabelecia a oposição entre a cultura tradicional africana (baseada na lógica econômica da reciprocidade) e a cultura ocidental capitalista (baseada da perspectiva do acúmulo), esta sim incompatível com as premissas do ambientalismo, conforme mencionavam os adeptos religiosos. E ainda como propôs um desses autores (LEISTNER, 2013), tal perspectiva agregava aos discursos de legitimação uma aproximação com as políticas identitárias de valorização das tradições afro-brasileiras e de luta antirracista - presentes no Movimento Negro - muito em voga no período pós redemocratização do país, especialmente a partir da implementação do debate das políticas de ação afirmativa. De fato, como se observa na sequência dos acontecimentos, tal tendência se reproduzirá como argumento central nas votações do STF, como se constata nas enunciações propostas pela defesa das comunidades de

terreiro naquele espaço decisório¹⁴:

Há estatísticas no Brasil que comprovam que, nas periferias das cidades, **jovens negros são chacinados como animais; mas não há comoção** na sociedade brasileira, **não vejo instituição jurídica ingressar com medida judicial pra evitar a chacina de jovens negros mortos como cães** na periferia. Mas a galinha da macumba, **parece que a vida da galinha da macumba vale mais que a vida de milhares de jovens negros. É assim que coisa de preto é tratada no Brasil [...]**

Essa corte, em homenagem à Constituição Federal, prestigiou a ideia de **país plural**, por mais que alguns segmentos tenham dificuldade com essa ideia. **Nós somos uma rica geografia de identidades culturais**. E o Estado Democrático de Direito se mede pelo tratamento que dispensa às confissões religiosas **que não tem familiaridade com o poder, mas nem por isso são menos portadoras de dignidade** e menos merecedoras de respeito (grifos nossos).

Como se percebe, trata-se de argumentos estratégicos que não apenas denunciam nuances de hipocrisia presentes em discursos contrários às práticas e elementos culturais ligados às populações negras (em muitos casos alheios às complexidades que envolvem a experiência social das comunidades periféricas do país), mas ainda promovem a vinculação entre a defesa de valores culturais específicos e a luta contra o preconceito racial, nesse caso ressaltando-se os efeitos perversos do racismo estrutural presente na sociedade brasileira¹⁵. Aqui, trata-se de uma lógica argumentativa que desconstrói as ideias contrárias aos rituais de imolação, propondo tal possibilidade não em termos de uma recusa em relação às categorias acusatórias, ou ainda com base numa possível suavização das acusações mediante a aproximação das práticas afro-religiosas com relação a perspectivas mais aceitas na sociedade hegemônica¹⁶, mas sim visando reenquadrar essas mesmas categorias mediante a acusação de racismo cultural.

ENTRE DISCURSOS E PRÁTICAS SACRIFICIAIS: O ESTADO E OS PERCURSOS DA LAICIDADE NO BRASIL

No que concerne aos debates estabelecidos pelos Juízes da Suprema Corte, coube ao Ministro Marco Aurélio de Mello abrir as votações da polêmica da sacralização de animais,

¹⁴ Trechos da manifestação do advogado de defesa das comunidades de terreiro, o senhor Edio Silva Jr., em plenário do STF no dia 8 de agosto de 2018.

¹⁵ Vale ressaltar os diferentes modelos de racismo, conforme destacado por Wieviorka (2007), caso do racismo ideológico (estruturante dos processos escravagistas e fundamentado nas ideias de naturalização das diferenças das populações humanas) ou do racismo cultural (ligado à discriminação persistente mesmo quando a ideia biológica de raça foi desconstruída). Nesse último caso, observam-se processos discriminatórios projetados tanto sobre a pessoa negra quanto sobre suas produções simbólicas, como no exemplo do preconceito e perseguição em relação às religiões afro-brasileiras.

¹⁶ Como ocorrera nas propostas empreendidas por intelectuais orgânicos de denominações como a Umbanda branca, entre as décadas de 1940 e 1960, nos processos históricos estudados por Ortiz (1978).

mediante discurso que propôs estabelecer as bases do pensamento sobre a laicidade em voga no país e o modo como o mesmo poderia ser aplicado às alterações em pauta. Assim, mais que defender a ideia de uma separação radical entre Estado e religião para o caso colocado sob discussão, avaliou como imprescindível o papel de mediação a ser exercido pelo Estado brasileiro nas demandas e conflitos da ordem do religioso, tais complexidades sendo características básicas da pluralidade religiosa e cultural existente no contexto do país. Ampliando tais perspectivas, defendeu a ideia de que esse mesmo Estado deveria proteger as “religiões de minoria”, com foco na relevância de tais práticas no contexto de formação e desenvolvimento histórico do Brasil, nos termos da multiplicidade de suas manifestações culturais. Como referiu o Ministro: “a laicidade do Estado não permite o menosprezo ou a supressão de rituais religiosos, especialmente no tocante as religiões minoritárias”¹⁷.

Desse modo, avalia-se que o discurso de Marco Aurélio de Mello chama atenção para as contradições entre os próprios princípios da laicidade e as demandas de uma forma religiosa específica, referindo que embora o Estado não deva interferir diretamente em assuntos da fé alheia (em seus aspectos privados), não pode deixar de assegurar a livre expressão do culto em pauta, desde que tal ação não configure tratamento desigual no âmbito do campo religioso, assegurando-se a isonomia na relação entre o Estado e demais denominações religiosas do país. Por fim, em seu voto, o relator confere a liberdade de sacralizar animais em cultos de matriz africana condicionando o abate ao consumo dos animais sacralizados, aqui iniciando-se uma tendência de toda a corte segundo a qual os ritos sacrificiais serão aceitos desde que condicionados às práticas alimentares.

Esta tendência de valorização e proteção de expressões culturais minoritárias, aliada aos condicionantes que as vinculam a questões alimentares se reproduziu em diversos discursos presentes nas votações, sendo tipificada de modo assertivo nas enunciações do Ministro Edson Fachin. Nesse sentido, toda a argumentação exposta pelo Ministro buscou aproximar a caracterização da variedade cultural do país - também configurada a partir dos ritos afro-religiosos - junto a manifestações cujos traços simbólicos nem sempre resguardavam relações harmônicas com o meio ambiente ou a fauna local, caso de práticas culturais como vaquejadas e rinhas de galo, as quais, embora com valor cultural assegurado, nem ao menos comportam a

¹⁷ Marco Aurélio Mello, Ministro do STF, relator do processo em enunciação de 8 de agosto de 2018.

ideia de sacralidade resguardada pelos princípios alimentares e sagrados do abate conduzido nos terreiros. Assim, de acordo com o Ministro, tais diferenciais apenas ressaltariam a “seriedade” das práticas conduzidas em âmbito religioso, o que se traduziria em outro argumento em favor do valor cultural dos ritos de imolação, os quais idealmente se afastariam das acusações de crueldade (justamente pelo valor e ética de bases sacralizadas). A vinculação entre valor cultural e impossibilidade da crueldade são ressaltadas nas falas do Ministro:

O alimento é o ápice da relação dos homens com o divino, de forma que a alimentação assume um aspecto sacro. **A utilização de animal nas práticas religiosas tem como objetivo a energização deste ser, para que possa ser consumido entre os praticantes.** Não bastassem as dúvidas sobre a equiparação do sacrifício ao tratamento cruel, é preciso reconhecer que **a prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são patrimônio cultural imaterial** (grifos nossos)¹⁸.

Ampliando as referências sobre o valor cultural das práticas religiosas de matriz africana, aqui incluindo-se os elementos simbólicos ligados à imolação, o Ministro Edson Fachin ainda resalta a relevância dessas liturgias no que compreende sua relação com o cotidiano de comunidades específicas, ligando-se a constituição de subjetividades e matrizes identitárias em cujos processos se observa como cerne as próprias ações rituais experimentadas ao longo da vida dos indivíduos adeptos:

É preciso dar ênfase à perspectiva cultural não apenas porque, de fato, elas **constituem os modos de ser e viver de suas comunidades**, mas também porque a experiência da liberdade religiosa é, para essas comunidades, vivenciada a partir de práticas não institucionais. **A proteção deve ser ainda mais forte**, como exige o texto constitucional, **para o caso da cultura afro-brasileira**, não porque seja um *primus inter pares*, mas **porque sua estigmatização é fruto de um preconceito estrutural** (grifos nossos).

Conforme se verifica na argumentação acima transcrita, a partir do momento em que se resalta a ligação entre as práticas rituais afro-religiosas e a constituição de identidades características torna-se visível não somente a relação das liturgias discutidas com os simbolismos que envolvem experiências subjetivas de percepção do eu (o eu afro-brasileiro, por exemplo), mas sobretudo a relação estabelecida entre a possibilidade de supressão dessas práticas com a intolerância e o preconceito articulados em contextos de racismo cultural, aqui constatando-se a absorção, por parte dos integrantes da Suprema Corte do país, dos debates mais candentes que envolvem o multiculturalismo e a produção de identidades nas sociedades

¹⁸ Edson Fachin, Ministro do STF, em articulação oral de 8 de agosto de 2018

contemporâneas, bem como das dinâmicas étnico raciais próprias do contexto brasileiro. Tais possibilidades se ampliam nas narrativas articuladas pelo Ministro Alexandre de Moraes, o qual mencionou ter realizado profunda pesquisa sobre o tema (inclusive referindo a leitura de dados de campo etnográfico veiculados em publicações de antropólogos), constatando que nada daquilo que costumeiramente é alegado sobre os cultos (as ideias de crueldade, etc.) seria realmente praticado em rituais de matriz africana. Por fim, ressaltou em seu discurso que o abate de animais nos cultos afro-brasileiros configura parte determinante e de suma importância para a continuação destas formas religiosas, e que impedir a sacralização seria interferir diretamente no direito à liberdade religiosa, colocada constitucionalmente:

Cada religião tem seus dogmas e esses forem retirados, simplesmente desnaturam a religião. **Se a sacralização for retirada da maioria das religiões de matrizes africanas acaba simplesmente desnaturando.** Agora, volto a insistir: aqueles que sustentaram a necessidade de vedação de crueldade, maus tratos aos animais como se isso fizesse parte da sacralização erraram. Bastava ter ido uma vez pelo menos a um terreiro de Candomblé e assistir o seu ritual. Não se pode confundir isso em qualquer religião, seja nas religiões cristãs, nas religiões mulçumanas, na religião hebraica, nos cultos de matriz africana; não se pode confundir **as religiões sérias**, aquelas que exercem seriamente, **com eventuais estelionatários e criminosos** que existem em qualquer religião (grifos nossos)¹⁹.

Desse modo, além de estabelecer diálogo com narrativas antropológicas buscando situar referenciais estáveis para a consideração e caracterização dos cultos analisados, Alexandre de Moraes alerta para as problemáticas generalizações por vezes empreendidas pelos detratores dos cultos afro-brasileiros quando referidas práticas (supostamente cruéis) incompatíveis com os preceitos litúrgicos que organizam os rituais praticados na maior parte dos terreiros de matriz africana.

Além disso, e aqui aproximando-se das falas de Edson Fachim, será o Ministro Luiz Roberto Barroso que chamará atenção para o histórico preconceito que as religiosidades de matriz africana sofrem desde o período de surgimento dos primeiros templos no período pós escravagista, até a contemporaneidade, destacando que a Lei Portilho (que garantiu a continuidade da sacralização) apenas protegeu aquelas formas religiosas que foram historicamente mais perseguidas e estigmatizadas na sociedade brasileira. Desse modo, é reiterando a tese sobre a necessária proteção das formas religiosas minoritárias que o Ministro desconstrói as possibilidades de acusação sobre falta de isonomia em relação ao benefício que

¹⁹ Alexandre de Moraes, Ministro do STF, em articulação oral de 28 de março de 2019.

a Lei Portilho concede de modo específico para as religiosidades de matriz afro (a possibilidade da sacralização).

Me parece claramente que não há violação ao princípio da isonomia, ou da igualdade no fato de que a Lei do Rio Grande do Sul ressalva apenas as religiões de matrizes africanas; penso que a razão é que **as religiões de matrizes africanas é que têm sido historicamente vítimas de intolerância, discriminação e de preconceito**. Os católicos não precisam de proteção; os protestantes não precisam de proteção. Porém, **quem tem um histórico secular, multissecular de intolerância, discriminação e preconceito é que precisa da proteção especial**, de modo que eu não penso que, ao contrário do que é alegado no recurso, seja um tratamento privilegiado. Na verdade, a Lei fez questão de destacar as religiões de matrizes africana porque ali residia o preconceito (grifos nossos) ²⁰.

Se é devido destacar que os discursos dos Ministros Marco Aurélio de Mello, Edson Fachin, Alexandre de Moraes e Luiz Roberto Barroso não encerram as discussões sobre a laicidade no país, seu protagonismo no âmbito das discussões acerca da polêmica da sacralização de animais nos permite tecer algumas considerações sobre o modo como o Estado brasileiro mediou tal contenda. E como propomos no início desta reflexão, aliado aos dados históricos sobre as formas de relação do Estado brasileiro com as religiosidades periféricas, é possível avaliar, a partir da polêmica aqui estudada, algumas variantes nas formas pelas quais a laicidade brasileira tem trilhado seu percurso.

O que se demonstra aparente é que, se no passado o Estado atuou como operador de construções discursivas formuladas por segmentos sociais hegemônicos (a Igreja, a Antropologia ou Psiquiatria etnocêntricas), ora cristalizando aquelas construções a partir de normatizações jurídicas, ora impondo-as mediante o exercício do monopólio da violência coercitiva, na atualidade o aparato estatal parece propor a si as tarefas de mediação anunciadas nas democracias liberais em suas prerrogativas de laicidade. Decerto, no caso brasileiro e como no exemplo da polêmica em análise, esta atuação não se promove sem contradições. Neste caso, observe-se que o início da polêmica se processa justamente como nos moldes anteriores, com os segmentos pentecostais (agora hegemônicos no campo religioso brasileiro) propondo construções jurídicas e as acionando para mobilizar os equipamentos coercitivos do Estado na repressão aos templos afro-brasileiros (como nas interdições motivadas pelo Código de

²⁰ Ministro Luiz Roberto Barroso, articulação oral proferida em 28 de março de 2019.

Proteção Animal reclamadas no Rio Grande do Sul), reeditando a antiga repressão policial acionada pela hegemonia Católica.

O que parece diferir substancialmente nos contextos atuais se refere aos processos de racionalização das esferas públicas contemporâneas, agora ocupadas não apenas por discursos laicos, mas por atores culturais múltiplos que empreendem suas lutas em termos de políticas do significado, os quais acabam por forçar as fronteiras estatais a ponto destas absorverem os discursos característicos do multiculturalismo e das lutas políticas minoritárias. É com base na incorporação dessas demandas características da esfera pública contemporâneas que o Estado brasileiro parece incorporar o papel de mediador dos conflitos religiosos atuais. Mas nesses processos, se é possível observar avanços de tonalidades progressistas nessas modalidades de atuação, também é necessário perceber certas estabilidades no que compreende a “ação cristalizadora” historicamente desempenhada pelo Estado brasileiro em relação às formas religiosas minoritárias. Assim, se antes as formas religiosas como as afro-brasileiras necessitavam enquadrar-se aos parâmetros mais aceitos socialmente para se ajustarem ao ordenamento estatal (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1978), mediante processos de “branqueamento”, atualmente elas parecem necessitar abdicar, ainda que parcialmente, de sua condição de religião, adotando a perspectiva de uma matriz cultural identitária para se perceber como legítima. Dito de outro modo, o que é exposto pela polêmica da sacralização de animais é que se as religiões de matriz africana recebem espaço na esfera pública brasileira não é por se configurarem como forma religiosa, mas por serem categorizadas enquanto forma cultural e identitária ligadas a grupos minoritários.

NOTAS FINAIS:

Como se verifica através das enunciações em confronto nos episódios da polêmica da sacralização de animais, de algum modo os discursos de acusação em relação as práticas e rituais de matriz africana se reproduzem em torno de categorias de acusação acionadas de modo recorrente, especialmente ao longo da historicidade tensa que refere essas práticas na esfera pública brasileira. Assim, marcadores opostos como arcaísmo e modernidade, primitivismo e evolução seguem acompanhando discursos preconceituosos que visam escalonar as práticas e sistemas de representação oriundos das tradições afro-brasileiras, atualizando-se num extenso repertório de ações repressivas e preconceituosas projetadas sobre as culturas negras no país. Tais ações parecem ressurgir na polêmica da sacralização de animais, não apenas em termos

discursivos, mas em ações e situações concretas, como se verifica em movimentos de acionamento do Código dos Animais para mobilização das batidas policiais na direção dos templos afro-religiosos. Nesse sentido, novamente constata-se a formulação de discursos a partir de agentes religiosos de outras denominações do campo religioso do país, os quais são acionados e cristalizados na ação violenta do Estado brasileiro na direção daquelas práticas. Se noutros períodos essas ações partiram de elaborações conceituais desenvolvidas pelo catolicismo hegemônico, as quais fomentavam as batidas policiais nos terreiros de matriz africana, atualmente elas são tramadas por agentes de confissão evangélica alocados no interior do sistema legislativo²¹, os quais articulam Leis que podem remobilizar a ação violenta por parte do Estado em relação ao universo de templos afro-brasileiros.

Por outro lado, as estratégias discursivas mobilizadas pelas comunidades de terreiro - em seus propósitos de legitimação social - vêm demonstrando-se cada vez mais dinâmicas, deixando de pautar-se exclusivamente pela luta em favor da liberdade religiosa e passando a se rearticular com base em pressupostos antirracistas e de valorização das identidades culturais de origem africana. Assim, se em determinados momentos tais estratégias estiveram conduzidas por propósitos de reorientação ritual e teológica que primaram por um “branqueamento” identitário – caso dos empreendimentos acionados por intelectuais ligados a setores da Umbanda, como analisado por Ortiz (1978), na atualidade se evidenciam propósitos de luta política cujos sentidos estratégicos se organizam a partir das premissas do antirracismo. E como se verifica, tal estratégia emerge como movimento interessante através do qual esses segmentos tem conseguido acionar o espaço público, especialmente com base na desvinculação da ideia de religião e aproximação com categorias próprias do campo cultural e dos debates raciais, em perspectivas que parecem ser bem acolhidas por parte do discurso estatal.

Contudo, se essa perspectiva das identidades culturais comporta um sentido estratégico e pragmático de certa efetividade na aproximação com a esfera pública atual, tal característica também desvela um viés a partir do qual o Estado brasileiro segue propondo categorizações acerca das formas religiosas periféricas, só aceitas na esfera pública do país enquanto concebidas como cultura (e não em sua legitimidade como forma religiosa). De qualquer forma, no que se compreende das dinâmicas da laicidade do país, ao menos no que se infere a partir da

²¹ Nesse sentido, importa recordar que não apenas a parlamentar que recupera a polêmica da sacralização no ano de 2015 se apresenta como de confissão evangélica (caso da Deputada Regina Becker Fortunati, do PDT), mas o próprio autor original do Código de Proteção Animal aprovado em 2003, o então Deputado Estadual gaúcho Manoel Maria (PTB), igualmente pertencente aos quadros da bancada evangélica.

polêmica da sacralização de animais, parece notório um movimento a partir do qual o Estado passa a absorver os discursos culturais que permeiam as esferas públicas contemporâneas, assim assumindo o papel de mediador dos conflitos religiosos, conforme proposto nos termos das democracias liberais.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.º 19, pp. 263-284, 2010.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1983.

BERGER, Peter. **Um rumor de anjos**. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.1, pp. 31-42, 1977.

BRUMANA, Fernando. **Diários de la India**: experiencia de campo con una hechicera brasileña. Barcelona: Laertes Ediciones, 2009.

BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda Gonzáles. **Marginália Sagrada**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, n.º 4, pp. 27-45, 2001.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, Vol. 1, n.º 15, pp. 8-33, 1990.

CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul**. São Luís: Cultura e Arte, 2016.

CORRÊA, Norton. **Sob o signo da ameaça**: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tese de Doutorado em Antropologia). São Paulo: PUC/SP, 1998.

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

DURKHEIM, Émile **Las formas elementales de la vida religiosa.** Madrid: Alianza, 1993.

FERNANDES, Rubem. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica**, Rio de Janeiro, nº 18, pp. 3-26, 1984.

FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**, n. 6, pp. 75-94, 1975.

GIUMBELLI. Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 28, nº2, pp. 80-101, 2008.

GIUMBELLI. Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, pp. 247-281, 2003.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, pp. 22-55, 1985.

GUEDES, Simoni. Umbanda e loucura. In: VELHO, Gilberto. (Org.). **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 82-98.

LEISTNER, Rodrigo. **Multiculturalismo e mídia: a mediação de questões afro-umbandistas na imprensa gaúcha.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social). Centro de Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006. 85 f.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 23, n. 14, pp.219-243, 2013.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Textos de Comunicação.** São Paulo: Cortez, 2002.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos. **Civitas**, Porto Alegre, v. 2, n. 11, pp.238-258, 2011.

MARTÍN, Eloísa. From Popular Religion to Practices of Sacralization: approaches for a conceptual discussion. **Social Compass**, nº56, vol.2, pp. 273-285, 2009.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, pp.125-152, 2010.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, nº. 27, pp. 281-310, 2007.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, v. 37, n. 1, pp.433-447, 2005a.

ORO, Ari Pedro. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. **Religião e Sociedade**, Brasil, v. 25, n. 2, pp. 11-31, 2005b.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul**: as religiões afro-brasileiras nos países do prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, Victor (Org.). **O Livro das Religiões**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

PECHMAN, Telma. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, v. 8, pp. 37-44, 1982.

POSSEBON, Roberta. **A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul**: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais), PUC/RS, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. In: PIERUCCI, Antonio Flavio.; PRANDI, Reginaldo. (Orgs.). **A Realidade Social das Religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Huittec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Tempo da ciência**, v. 15, n. 30, 2008, pp. 59-72.

WACH, Joachim. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo**: uma introdução. Perspectiva, São Paulo, 2007.