

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Jorge Helius Scola Gomes

**DERIVAS DO RECONHECIMENTO:  
REGULAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO DE PRÁTICAS DAS  
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DESDE O PODER LEGISLATIVO  
NO RIO GRANDE DO SUL**

Porto Alegre, 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

JORGE HELIUS SCOLA GOMES

**DERIVAS DO RECONHECIMENTO:  
REGULAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO DE PRÁTICAS DAS  
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DESDE O PODER LEGISLATIVO  
NO RIO GRANDE DO SUL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientação: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Porto Alegre, 2014

### CIP - Catalogação na Publicação

Scola Gomes, Jorge Helius  
Derivas do reconhecimento: Regulação e  
problematização de práticas das religiões  
afro-brasileiras desde o Poder Legislativo no Rio  
Grande do Sul / Jorge Helius Scola Gomes. -- 2014.  
88 f.  
Orientador: Emerson Giumbelli.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em  
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Estado e religião. 2. Reconhecimento. 3.  
Religiões de matriz africana. 4. Rio Grande do Sul. I.  
Giumbelli, Emerson, orient. II. Título.

JORGE HELIUS SCOLA GOMES

**DERIVAS DO RECONHECIMENTO:  
REGULAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO DE PRÁTICAS DAS  
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DESDE O PODER LEGISLATIVO  
NO RIO GRANDE DO SUL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Avaliado em: Porto Alegre, 19 de dezembro de 2014

---

Prof. Dr. Emerson Giumbelli – Orientador

---

Prof. Dr. Ari Pedro Oro

---

Prof. Dr. Marcelo Tadvald

*Angola, Congo, Benguela*

*Monjolo, Cabinda, Mina*

*Quiloa, Rebolo*

*Aqui onde estão os homens*

*Há um grande leilão*

*Dizem que nele há uma princesa à venda*

*Que veio junto com seus súditos*

*Acorrentados num carro de boi*

*Aqui onde estão os homens*

*De um lado cana de açúcar*

*Do outro lado o cafezal*

*Ao centro senhores sentados*

*Vendo a colheita do algodão tão branco*

*Sendo colhidos por mãos negras*

*Eu quero ver*

*Quando Zumbi chegar*

*O que vai acontecer*

*Zumbi é senhor das guerras*

*É senhor das demandas*

*Quando Zumbi chega é Zumbi é quem manda*

*Eu quero ver*

*Angola, Congo, Benguela*

*Monjolo, Cabinda, Mina*

*Quiloa, Rebolo*

*Zumbi - Jorge Ben Jor*

## RESUMO

Esta pesquisa propõe uma discussão antropológica a partir de relações entre Estado e religiões de matriz africana através de dois projetos de lei, qual sejam, o Código Estadual de Proteção aos Animais do Estado do Rio Grande do Sul, proposto no Legislativo estadual, e um projeto de lei que propunha mudanças no Código Municipal de Limpeza Urbana. Acompanhando os seus trâmites e seus desdobramentos, estes projetos são analisados tendo em consideração reações tanto de órgãos públicos como de entidades ligadas ao movimento negro e entidades das religiões afro-brasileiras. Neste movimento, um corpo de representantes do Estado recorta lugares e sentidos para as práticas destas religiões, bem como tenta produzir acomodações dos conflitos dentro de uma lógica de tolerância. Esta relação de avanços e recuos no que tange ao reconhecimento das religiões de matriz africana é o pano de fundo geral do interesse deste trabalho.

**Palavras-chave:** Estado e religião; Reconhecimento; Religiões afro-brasileiras; Rio Grande do Sul.

## **ABSTRACT**

This research proposes an anthropological discussion concerning relationships between State and afro-brazilian religions in the Legislative branch, focusing on two specific bills: the Animal Bill of Rights, proposed in the General Assembly of Rio Grande do Sul, and another project, proposed in Porto Alegre's City Council, aiming to criminalize the act of leaving offerings in public space. Considering the proceeding and repercussions of both cases, these bills are pondered in light of reactions expressed by public departments and organizations related to the African-American Movement and afro-brazilian religions. In this context, a body of public figures depicts places and meanings concerning the practice of said religions, in addition to making an effort to settle the conflicts by using the logic of tolerance. The relations between progress and setbacks regarding the recognition of Afro-Brazilian religions are, the background of this paper.

**Key-words:** Afro-brazilian Religions; Recognition; Rio Grande do Sul; State and religion.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1.....	11
DA LAICIDADE À REGULAÇÃO DO RELIGIOSO: APORTES TEÓRICOS PARA COMPREENDER AS RELAÇÕES ENTRE “RELIGIÃO” E “POLÍTICA”.....	11
1.1 Narrativas da laicidade.....	11
1.2 Pensar o secular – secularismo, secularização, secularidade.....	14
1.3 A perspectiva da regulação do religioso.....	19
CAPÍTULO 2.....	22
REGULAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS A PARTIR DE PROJETOS DE LEI NO LEGISLATIVO DO RIO GRANDE DO SUL.....	22
2.1 As religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul.....	23
2.1.1 Representações da filiação religiosa afro e identidade regional gaúcha.....	24
2.2 O Código Estadual de Proteção aos Animais e o sacrifício religioso como problema.....	29
2.2.1 Conteúdo e tramitação da lei.....	29
2.2.2 O sacrifício ritual em perícia: as instâncias de Estado e seus discursos.....	32
2.2.2.1 A Procuradoria de Justiça do Estado e a acusação de inconstitucionalidade da exceção religiosa.....	32
2.2.2.2 O julgamento pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.....	34
2.2.3 Organização do campo afro-religioso e reação pública.....	40
2.2.4 Repercussões e apropriações midiáticas do caso.....	44
2.2.5 Direitos animais e direitos religiosos: frentes discursivas em colapso?:.....	47
2.3 Tentativas de mudanças no Código Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre: problematização de práticas afro-religiosas no espaço público.....	50
2.3.1 A lei a tramitação.....	50
2.3.2 As entidades afro procuram “seus direitos” na Justiça.....	51
2.4 Problematizações e necessidades cosmológicas afro-religiosas.....	53
CAPÍTULO 3.....	57
REGULAÇÃO E RESOLUÇÃO DE CONFLITOS.....	57
3.1 Dimensionando arenas de regulação, conflito e resolução: derrotas legislativas, vitórias judiciais?.....	57
3.2 Gramáticas de legitimidade social: um discurso da diferença.....	64
CONCLUSÃO.....	73
REFERÊNCIAS.....	77
ANEXOS.....	82



## INTRODUÇÃO

O campo de estudos das relações entre religiões afro-brasileiras e o Estado já demonstrou o quanto a ação do Estado sobre estas está marcado por lógicas profundamente assimétricas. Conforme Silva (2007), o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente a condições adversas, como por exemplo a perseguição pela Igreja Católica durante quatro séculos e a repressão policial e os serviços de controle e higienismo do período Vargas.

A organização política dos praticantes de umbanda e candomblé tem crescido em decorrência da necessidade de reagir de forma organizada para tentar preservar a relativa aceitação e legitimidade conquistadas perante a sociedade brasileira. Tornaram-se mais recorrentes os “direitos de resposta” das entidades de religiões afro-brasileiras na mídia quando em casos de flagrante discriminação e até mesmo uma vara específica para os casos de discriminação religiosa fora criada nos anos 2000 (ibidem).

Uma nova lógica parece ter emergido com o chamado “multiculturalismo”, que segundo Burity (2007) pode ser caracterizado como o movimento de reconhecimento que implica no surgimento de novos arranjos institucionais para incluir a diferença – como na rediscussão de projeto nacional constituído historicamente em detrimento de grupos invisibilizados. Dito de outra forma, o projeto multiculturalista implica em duas coisas: a valorização de diferenças sociais e culturais e a crescente asserção coletiva de identidades particulares. Este movimento, segundo Burity, gera uma articulação que favorece a presença e a visibilidade dos grupos religiosos.

Propomos discutir as relações entre Estado e religiões de matriz africana desde o Legislativo através de dois projetos de lei, qual sejam, o Código Estadual de Proteção aos Animais do Estado do Rio Grande do Sul, proposto na Câmara Estadual, e um projeto de lei da Assembleia Legislativa de Porto Alegre, que propunha criminalizar a depósito de “despachos” em espaços públicos, ao mudar a redação do Código Municipal de Limpeza Urbana. Conforme o seu trâmite e os desdobramentos do caso, porém, veremos que estes

projetos têm de ser repensados em razão de reações tanto de órgãos públicos como por entidades ligadas ao movimento negro e a entidades das religiões afro-brasileira. Neste movimento, um corpo de representantes do Estado recorta lugares e sentidos para as práticas destas religiões, bem como tenta produzir acomodações dos conflitos dentro de uma lógica de tolerância. Esta relação de avanços e recuos no que se refere ao reconhecimento das religiões de matriz africana é, numa palavra, o pano de fundo geral do interesse deste trabalho.

A fim de situar a discussão, a pesquisa se apresenta em três capítulos. O primeiro deles, “Da laicidade à regulação do religioso: aportes teóricos para compreender as relações entre ‘religião’ e ‘política’”, tem por objetivo identificar as discussões ensejadas pelas teorias sobre laicidade e secularização e distinguir os seus alcances e ênfases. Apresenta, ainda, a perspectiva da regulação do religioso, na verdade a ferramenta analítica que permeia toda a análise desta pesquisa.

A discussão do capítulo dois, “Regulação e problematização das práticas afro-religiosas a partir de projetos de lei no Legislativo do Rio Grande do Sul”, expõe sobre as formas de desenvolvimento destas religiões no Estado e traz dados das representações de autofiliação religiosa pelos instrumentos oficiais de apreensão de diversidade religiosa (Censo 2010) – e intenta, com aproximações destas duas ordens de dados, pensar as relações entre a política local e as entidades políticas [ou representativas, ou organizativas] destas religiões. No mesmo capítulo, nos dedicamos a apresentar o conteúdo e o trâmite dos dois projetos de lei, bem como os seus desdobramentos jurídicos. As instâncias decisórias do Judiciário local são especialmente privilegiadas no caso sobre o sacrifício animal, caso este que ainda se desdobra em pelo menos mais um âmbito: o conflito é deslocado de uma discussão sobre “intolerância religiosa” para um debate ético-moral acerca dos direitos dos animais. Pensamos ainda, neste mesmo capítulo, sobre as formas de agenciamento internas ao campo afro-religioso, a partir de dados secundários obtidos pela produção acadêmica recente, bem como usamos como fonte posicionamentos interno ao campo religioso aferíveis pelos seus próprios domínios na internet. Por fim, tentamos situar as perspectivas em conflito nas discussões sobre “limpeza pública” e “os direitos animais” na perspectiva das necessidades cosmológicas afro-religiosas.

O capítulo três, “Regulação e resolução de conflitos”, pensa o debate apresentado até aqui dentro de um contexto maior a partir de duas discussões principais. Uma primeira, dedicada aos processos de Estado pelas quais estes conflitos passaram, intenta dimensionar os papéis exercidos pelo Judiciário nesta discussão. Apresenta, ainda elementos da “guerra

santa” protagonizada na política pelos legisladores de perfil neopentecostal com suas proposições em direção às religiões de matriz africana, bem como as tentativas destes segundos em se inserir na mesma instância de poder. Uma segunda discussão intenta pensar sobre uma certa gramática de legitimidade social.

Trata-se de um estudo de caráter bibliográfico, que se serve também de fontes secundárias advindas da literatura antropológica. Sua principal fonte é um conjunto de documentos – leis, acordãos, ações jurídicas – das quais as entidades afro-religiosas ora são réus, ora são demandantes. Acompanhamos ainda notícias relacionadas ao episódio, bem como repercussões no âmbito da sociedade mais ampla. Foi assim que um corpo de forças sociais tão heterogêneas como praticantes afro-religiosos, parlamentares de filiação evangélica, defensores dos direitos dos animais, ecologistas e representantes do movimento negro se entrelaçam na mesma malha social, que aqui intentamos analisar.

## **CAPÍTULO 1**

### **DA LAICIDADE À REGULAÇÃO DO RELIGIOSO: APORTES TEÓRICOS PARA COMPREENDER AS RELAÇÕES ENTRE “RELIGIÃO” E “POLÍTICA”**

Há quem diga que os conceitos funcionam como caixas de ferramentas. Disto decorreria a agência que operam dentro das formas de apreensão, de análise e de esquadramento dos fenômenos. Este capítulo tem por objetivo situar os conceitos de laicidade e de secularização dentro de seus alcances teóricos e metodológicos, bem como apresentar a ideia de “regulação do religioso” – sendo esta última, na verdade, a chave teórica que permeia todo o trabalho.

#### **1.1 Narrativas de laicidade**

É comum que se retorne ao contexto de origem e à etimologia do termo “laicidade” antes de pensar a sua instrumentalidade enquanto conceito analítico. Assim sendo, laicidade é tida como o neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX (e mais precisamente em 1871), no contexto do ideal republicano da liberdade de opinião e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina (cf. Oro 2011: 223). Neste processo, o poder político deixa de ser legitimado pelo sagrado, e a soberania já não reside em uma pessoa (o monarca) e as monarquias deixariam de ser absolutas e passam a ser constitucionais - em outros casos, estabelecem-se repúblicas. Este processo parece tão linear a ponto de analistas afirmarem que democracia representativa e laicidade estão intrinsecamente ligadas (Blancarte 2008: 19). A ênfase da laicidade enquanto um fenômeno político-histórico também aparece em Bracho (apud Ranquetat Jr. 2008: 71) para quem a laicidade é afirmada pelo Estado ou mesmo por ele imposta às religiões. Segundo Blancarte, o Estado seria, então, mais ou menos laico, segundo “o grau de independência e o requerimento da legitimidade proveniente da instituição eclesiástica” (loc. cit., p. 21). Claro está que estas análises estão restritas ao contexto ocidental e a instituição eclesiástica a que se reportam é a Igreja Católica Apostólica Romana.

Sendo a laicidade relacionada à legitimação do poder político do Estado, por vezes se procura nos dispositivos constitucionais índices de laicidade ao analisar os “regimes de separação” entre Estado e igrejas/religiões. Retomando o caso francês que funda a narrativa de laicidade, reportam Oro e Ureta (2007: 298) que a França se debateu ao longo dos séculos com a questão da laicidade, servindo de modelo e inspiração para muitos outros países ocidentais, mesmo latino-americanos. Naquele país, a separação Igreja-Estado foi proclamada por ocasião da Revolução de 1789 e da Comuna de Paris de 1871, mas foi promulgada em lei de 9 de dezembro de 1905, quando, em seu artigo 1º, proclama: “A República garante a liberdade de consciência, ela garante o livre exercício dos cultos”; o artigo 2º diz: “A República não reconhece, não assalaria nem subvenciona nenhum culto.” (loc. cit., p. 298). Liberdade de consciência e liberdade religiosa compõem outras ênfases deste debate e serão retomadas posteriormente. Gostaríamos de salientar, porém, que laicidade não é, necessariamente, o mesmo que separação Estado-Igrejas (cf. Blancarte, loc. cit., p. 20). Segundo este autor, existem muitos Estados que não são formalmente laicos, mas estabelecem políticas públicas alheias à normativa doutrinária das Igrejas e sustentam mais sua legitimidade na soberania popular do que em qualquer forma de consagração eclesiásticas. Nesta senda, registro que importa reter em relação à laicidade do Estado é a sua autonomia em relação à religião (ibidem).

Pensar os regimes de separação a partir das constituições dos países é o procedimento que adota P. Portier (2011), ao analisar o contexto europeu, e Oro e Ureta (2007), no contexto latino-americano. Em ambos os casos, os autores lançam mão de tipologias. Os autores brasileiros pensam a realidade de seu continente a partir de três posicionamentos legais no que concerne às relações oficiais entre religião e política, Igreja e Estado: “regimes de Igrejas de Estado”; “regimes de separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica”; e “regimes de separação Igreja-Estado, com igualdade de cultos”. No primeiro registro, a religião de Estado é o catolicismo e tal situação ocorre em três países (Argentina, Costa Rica e Bolívia). No segundo caso, é a mesma religião a ser privilegiada (em seis países, a saber: Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai). No último registro, figuram os demais países latino-americanos, como o Brasil – todos eles procederam o *establishment*, a separação entre Igreja Católica e Estado (cf. p. 288-294). Nota-se a preponderância do catolicismo da região, resultado do “nascimento católico” da América Latina produto ele mesmo de uma trajetória que pode ser assim resumida:

[...] o sonho milenarista e salvacionista cristão, acalentado pelo imaginário europeu, de encontrar o paraíso terrestre; a expansão ibérica significou também a expansão do catolicismo na América Latina, mediante a união da cruz e da espada, do trono e do altar, fato este que não mudou durante as décadas e os séculos, mesmo com a constituição dos Estados-nações no continente, posto que muitos países adotaram legalmente o catolicismo como religião oficial, com a conseqüente ausência ou limitação da liberdade religiosa na região (Oro e Ureta 2007: 281-2).

Um outro modelo de laicidade é oferecido por A. Kuru (cit. por Giumbelli 2014) a partir do tratamento que o Estado dispensa à religião. Deste resultariam quatro possibilidades: o Estado teocrático, onde ocorre o controle por autoridades religiosas dos processos legislativos e judiciários; o Estado não-teocrático mas que designa uma religião estabelecida ou oficial; o Estado secular, que reúne duas condições: processos judiciários e legislativos fora do controle religioso institucional e declaração constitucional de neutralidade diante das religiões; e por fim, o Estado antirreligioso, derivado de regimes que adotaram o ateísmo comunista. (apud Giumbelli 2014: 215). Tradicionalmente o Estado secular é visto como uma exceção mas, na tipologia deste autor, seria um registro que abarcaria 120 países, a maioria do universo considerado (ibdem). O que Kuru chama de “Estado antirreligioso” traz aproximações possíveis com o que se denomina por vezes de “laicismo”: uma ideologia anticlerical e antirreligiosa que deseja retirar a religião da vida social (Ranquetet Jr. 2008: 67). O “laicismo” se diferencia da “laicidade” em praticamente todas as acepções dadas a esta. Para Blancarte, o Estado laico não deve ser entendido como uma instituição antirreligiosa ou anticlerical, mesmo que em determinados momentos de sua construção histórica o tenha sido, uma vez que fora justamente o Estado laico “(...) a primeira organização política que garantiu as liberdades religiosas. Há que se lembrar que a liberdade de crenças, a liberdade de culto e a tolerância religiosa foram aceitas graças ao Estado laico, e não como oposição a ele” (loc. cit., p. 29).

A laicidade é, portanto, um arranjo político complexo, que operou um deslocamento da busca de legitimidade do poder do Estado de uma matriz religiosa para uma onde as igrejas estariam excluídas da esfera pública e dos quadros do Estado (Ranquetat Jr., loc. cit., p. 72). Esta definição que entende as fronteiras entre religião e espaço público como absolutamente impermeáveis está reiterando um princípio da “modernidade” a qual se afirma como um projeto civilizacional que se caracteriza pela emancipação, autonomização das diversas esferas da vida social do controle da religião (ibdem). O que se entende por “neutralidade em relação à esfera pública” não é, porém, de modo algum consenso na literatura acerca do tema.

M. Barbier, por exemplo, defende que esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes. O primeiro seria a exclusão da religião do Estado e da esfera pública – assim, pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade (Barbier apud Ranquetat, Jr, loc. cit., p. 72). Em um outro debate, F. Cannel defende que a laicidade é uma ideia que corresponde, quando politicamente institucionalizada, a importantes efeitos materiais, tendo seus efeitos variáveis de acordo com até que ponto e de que maneira as pessoas acreditam nele (Cannel apud Giumbelli 2014: 211). Na agenda de uma antropologia da religião contemporânea, esta segunda proposição torna-se mais instrumentalizável – ainda que apenas uma entre muitas das proposições possíveis para uma análise do jogo de demarcação de espaços e fronteiras legítimas entre “religião” e “política”.

Para além das formulações mais clássicas e relacionadas à etimologia e às origens dos processos de laicização no ocidente, trata-se hoje, como se vê, de um debate de posições e ênfases muito distintas, em que os próprios contextos político-sociais de formulação e enunciação podem obter alguma agência. Disto resulta, por exemplo, que se refira ao mesmo fenômeno de autonomia do poder político em relação ao religioso como “laicidade”, em línguas latinas, e como “secularismo”, em contextos anglo-saxões. Aprofundamos um pouco mais o debate nos itens que seguem.

## **1.2. Pensar o secular – secularismo, secularização, secularidade**

Ainda a partir de uma origem etimológica, reporta F. Catroga que o conceito se vinculava ao ato de expropriação dos domínios e propriedades da Igreja Católica pelo príncipe dos Estados protestantes (cit. por Ranquetat Jr, loc. cit., p. 68). Esta mesma acepção é trazida pelo olhar histórico sobre a secularização e demonstra um uso inicial do termo entre os séculos XVI e XVII para designar "o processo de subtração de um território, ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico" (Marramao cit. por Pierucci 2008: 69). É neste sentido que refere G. Marramao: secularização é uma metáfora.

O ponto de partida, porém, para muitas análises da secularização costuma ser o chamado “paradigma weberiano”. No esforço de mapear as formas de aparecimento do conceito de secularização na obra de Max Weber, F. Pierucci (1998) constata a contribuição weberiana à tese da secularização pela demonstração da interface entre racionalização

religiosa e racionalização legal. A racionalização religiosa, que desencadeia e desdobra no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, “que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como *domínio da lei*” (Pierucci 1998: 78, grifos do autor).

*Desencantamento do mundo e secularização* designam, portanto, processos distintos. Na obra weberiana, a primeira expressão designa o longo processo que repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação, como superstição e sacrilégio, e chegou aqui à sua consumação – processo este cujo grupo responsável é o dos protestantes puritanos. Foi por este processo de *racionalização religiosa* que passou a religiosidade ocidental em virtude da hegemonia cultural alcançada por essa forma "eticizada" de religião desencantadora "deste mundo" (ibidem, p. 50). Dito de outra forma, para Weber o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, já que são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação.

O termo secularização, a seu tempo, se refere ao "processo característico" que, "visto mais de perto", mostra-se "em constante progresso", ao qual "nos tempos modernos sucumbem por toda a parte" (Weber apud Pierucci 1998: 67), qual seja: uma trajetória de esmorecimento e de cessão, de subtração de religião, que, “se é verdade que pode ocorrer em qualquer época e lugar, constitui em sua tipicidade o roteiro característico dos tempos modernos” (ibidem,). Pierucci ainda relaciona secularização e desencantamento do mundo nos seguintes termos:

Neste sentido, ela [a secularização] é resultado, consequência, de certa maneira um ponto de chegada, uma conclusão lógica do processo histórico-*religioso* de desencantamento do mundo. Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende (loc. cit., p. 51).

Assim sendo, secularização, dentro do “paradigma weberiano” significa dessacralização das leis sociais (é como aparece, por exemplo, em sua “Sociologia do Direito”, cf. Pierucci); e o desencantamento do mundo reporta-se à racionalização religiosa, fenômeno característico das seitas protestantes. Se um e outro são por vezes imbricados na sociologia do autor, isto não significa que designem os mesmos processos e é esta confusão que Pierucci designa “síndrome do auto-engano”. Em que pese a associação marcada por Weber entre secularização e modernização capitalista, não se trata de uma leitura teleológica



que pressupõe o retraimento da religiosidade do mundo. Longe de se tratar de uma defesa das origens do termo dentro da sociologia weberiana, o que nos importa reter aqui é exatamente aquilo a que os termos designam para uma justa instrumentalização e leitura.

O filósofo político Charles Taylor, um dos elaboradores teóricos contemporâneos do conceito de secular, defende o uso do termo “secularidade” para o qual propõe três grandes caracterizações que, quando confluídas, compõem o que ele chama de “uma era secular”. Uma primeira acepção proposta diz respeito ao âmbito da organização política: se no que Taylor chama de “sociedades pré-modernas” esta era embasada em, ou garantida por, alguma fé religiosa, o Estado ocidental moderno estaria livre desta vinculação (Taylor 2010: 14). Esta primeira acepção para secularidade guarda, assim, parecenças com a ideia de laicidade e com a de secularismo, vistas anteriormente. Na era secular sobre a qual o autor fala, as igrejas estão situadas fora das estruturas políticas, reduzidas a uma questão privada. Na comparação histórico-social por Taylor empreendida, trata-se de um momento muito recente no ocidente este, no qual é possível “engajar-se na política sem encontrar Deus”. Neste sentido, nas chamadas “sociedades arcaicas” todo um conjunto de distinções que estabelecemos entre aspectos religiosos, políticos, econômicos, sociais, etc. no Ocidente deixam de fazer sentido. Nessas sociedades mais antigas, a religião “estava por toda a parte” (ibidem), de modo que não constituía um “plano” isolado de si mesmo.

Isso contrasta com períodos anteriores, quando a fé cristã fazia prescrições autoritárias, geralmente pelas vozes do clero, que não podiam ser facilmente ignoradas em nenhuma dessas áreas, como a proibição da usura ou a obrigação de impor a ortodoxia” (Taylor 2010: 14).

Em um segundo sentido, a secularidade consiste no abandono das convicções e práticas religiosas – ou, em suas palavras, “(...) em pessoas se afastando ‘de Deus’ e não mais frequentando a Igreja” (loc. cit., p. 15). Esta acepção tende a ser mais frequente sobre a secularização, qual seja, o declínio da religião enquanto força social, o seu mero decréscimo.

Por fim, sua terceira “secularidade” diria respeito a algo como a plenitude pessoal. Assim como a sociedade política tem hoje igualdade entre crentes e não-crentes, a participação e busca por sentidos de plenitude é igualmente possível, na era secular, para crentes e não-crentes. Desta forma, para os crentes “(...) a descrição do lugar de plenitude requer uma referência a deus, ou seja, algo além da vida e/ou natureza humana” (loc. cit., p. 21). Para os não-crentes, porém, o poder de alcançar a plenitude estaria “dentro de cada um”. Trata-se, para Taylor, de outra inflexão da modernidade, que produziu com uma sociedade na

qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível (loc. cit., p. 33). O próprio autor assume que se tratam de formulações de inspiração marcadamente cristã. Além disso, as três caracterizações propostas para secularidade pensam a religião como ponto de partida: “(1) como aquilo que está se retirando do espaço público ou (2) como um tipo de crença e prática que se encontra ou não em regressão e (3) como determinado tipo de crença ou compromisso cujas condições nesta era estão sendo examinadas” (loc. cit., p. 29).

Em que pese a sua influência, a obra de Taylor recebeu toda a sorte de comentários. Uma crítica assídua à episteme do autor é a acusação de ser algo teleológica (Casanova 2012, entre outros) – isto pode ser apreendido, por exemplo, na coletânea de comentários que recebeu, a qual, aliás, adota o termo no plural (*Varieties of secularism*), expressando o caráter também plural que os autores reivindicam para o conceito e as discussões sobre o secular. S. Mahmood vai mais longe, ao apontar que a obra de Taylor oferece uma abordagem culturalista e fenomenológica da subjetividade característica do secularismo liberal moderno (cf. Giumbelli 2014: 212).

Outros debates na literatura sobre secularização dão conta de um movimento de “reencantamento do mundo” e “dessecularização” (os trabalhos de M. Gauchet, para ficar em um exemplo) pelo fortalecimento da presença das religiões nas esferas públicas e privada. Seriam exemplos desta situação: “(...) a recuperação da imagem do papado, o impacto televisivo dos televangelizadores fundamentalistas, o fundamentalismo islâmico com suas repúblicas teocráticas” (Pierucci, loc. cit., p. 46) ou ainda

(...) a atual visibilidade midiática da religião, a irrupção de novos movimentos religiosos, a expansão do movimento pentecostal, o sucesso da literatura esotérica, etc., estariam a revelar um fortalecimento do sagrado no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar as suas próprias contradições e ambiguidades internas” (Oro e Ureta, loc. cit., p. 300).

Ainda sobre secularização, salientamos a perspectiva adotada por Danièle Hervieu-Léger, a qual destaca as tensões e complexidades que vigoram nos dias atuais entre religião e secularização, ou religião e modernidade, e religião e política, e não sua exclusão mútua. Para ela, religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras podendo-se perceber uma coexistência de expressões de secularização e de dessecularização nos mesmos meios socioculturais (cf. Oro e Ureta, loc. cit., p. 301). Esta postura sobre a convergência dos dois fenômenos pode ser encontrada, também, em J. Casanova, para quem haveria dois modelos de

estágio secular: um modelo de estágio laicista, que quer marginalizar a religião para que ela não tenha um papel na vida pública; e o outro modelo que é um estado neutro, para que todas as religiões tenham igualdade e possam participar de uma vida pública. Trata-se de entendimentos que contrariam o prognóstico clássico de P. Berger (1985) acerca da secularização, para quem as religiões iriam desaparecer em razão da relação entre democracia política e pluralização religiosa – isto porque, se todas seriam verdadeiras, nenhuma seria verdadeira, e esta constatação pela população promoveria o seu declínio.

Vieses teleológicos à parte, a religião ainda segue no tecido social. O que as discussões sobre secularização focalizam é exatamente o lugar da religião no projeto de modernidade ocidental. É importante reter exatamente esta origem particular – europeia - não como um ponto de chegada obrigatório às diferentes sociedades. Ao manter-se a referência europeia sobre a origem da laicidade e da secularização, o que se preserva é a possibilidade de constatar “a presença de fios que perpassam configurações de secularismo muito diversas e o que se ganha é exatamente a possibilidade de considerar estes acontecimentos como casos em um quadro mais amplo de comparações” (Giumbelli 2014: 218). Como reiteram os comentaristas de Taylor, o secular é pensando atualmente no plural.

Como se sabe, a teoria da modernização dos anos 50-60 prescrevia a lenta erosão do sentimento e das instituições religiosas como efeito inexorável do avanço da industrialização, da urbanização e da individualização (Burity 2001:1). Nos anos seguintes, os discursos críticos e pós-modernos dos anos 70 e 80, apesar de porem em questão a caracterização sociológico-política da modernização, mantiveram silêncio sobre ou corroboraram com a tese da secularização. Como refere J. Burity, neste período reinou soberana uma “episteme liberal”, fundada num dualismo entre espaço público e vida privada, política e religião, profano e sagrado, objetivo e subjetivo. Mesmo entre correntes de pensamento críticas do liberalismo, este dualismo se colocava com força: estava reservado à religião um papel subordinado na configuração da sociedade contemporânea.

Tal episteme liberal define três grandes linhas normativas: a de que os assuntos e convicções religiosas (ou a expressão de valores últimos) dizem respeito à esfera privada dos grupos e indivíduos; a neutralidade do Estado (tomado como sinônimo do espaço público) diante das disputas pela verdade das questões religiosas e das demandas por proteção ou favorecimento feitos por grupos e instituições religiosas ao estado; e a separação entre igreja e Estado, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro, sob o amparo de algumas garantias constitucionais como liberdade de consciência e culto, e

independência das autoridades civis e políticas em relação à autoridade eclesiástica (ibdem). A aposta do autor é, no lugar de uma fustigação em relação ao “retorno do sagrado”, a conjunção da desprivatização da religião como forma social e política. Assim:

Se há alguma volta aqui, para efeito de nossa discussão, é a da religião à esfera pública, uma penetração ou reabertura dos espaços públicos - institucionalizados ou não - à ação organizada de grupos e organizações religiosas, e não tanto um reavivamento da adesão religiosa, que teria quase desaparecido e regressaria à esfera da cultura (Burity 2001:2).

No que tange à relação entre religião e política, trata-se de uma construção histórica de longa data da qual a solução liberal é apenas um capítulo - ainda que de profundas consequências. O vínculo entre religião e política nunca se rompeu, mas foi construído de diferentes maneiras, sem obedecer a uma lógica linear ou ao “ditame de leis irresistíveis do desenvolvimento histórico” (ibdem).

### **1.3 A perspectiva da regulação do religioso**

Conforme visto no item dois, o secular pode obter diferentes ênfases – a tal ponto que há quem diagnostique uma ausência de acordo sobre de que coisa se trata: "(...) você pode escrever sobre 'secularismo', 'o secular', 'secularidade' ou 'secularização', ou sobre várias delas ao mesmo tempo (...)" (Bowen apud Giumbelli 2014: 212). J. Bowen sugere a distinção de duas discussões, ambas a propósito da categoria "secular": "de um lado, um conjunto de processos históricos que caracterização a era moderna (ao menos para alguns no mundo) e, de outro, um problema de governança que emerge em tempos e lugares muito distintos. No primeiro caso, tem-se a produção de genealogias que procuram dar conta das condições que cercam a religião na modernidade ocidental. No segundo caso, o que se requer são análises políticas, voltadas à compreensão de como Estados se organizam para governar ou conter as religiões. (loc. cit., p. 212).

O olhar sobre a prerrogativa política do Estado em relação ao religioso também aparece na obra de T. Asad, para quem o secularismo político não significa apenas o princípio da neutralidade estatal em relação à religião, mas também a prerrogativa soberana do Estado em regular a vida religiosa por meio de uma variedade de práticas disciplinares que são tanto políticas quanto éticas (Asad apud Giumbelli, loc. cit., p. 213). Além destas posições no debate contemporâneo, outra inspiração pode vir de J. Casanova, cuja ênfase em relação ao

secularismo pensa os "diferentes projetos estatais normativos-ideológicos, bem como diferentes quadros legais-constitucionais de separação entre Estado e religião e de diferentes modelos de diferenciação de religião, ética, moralidade e lei" (ibidem, p.. 213). Ou seja:

(...), agora o que está em discussão não é a importância da religião, e sim as formas pelas quais o Estado se relaciona com a "religião", no sentido de se estabelecer um lugar para ela numa sociedade, considerando o papel que diversos agentes sociais (incluindo os "religiosos") jogam nos processos que correspondem a essas formas. Estamos nos referindo, portanto, a arranjos políticos, cabendo precisar a maneira de defini-los e abordá-los. (Giumbelli, loc. cit., p. 213).

Nesta perspectiva, separação, autonomia, neutralidade e liberdade funcionam como pistas para a identificação de configurações de secularismo. Servem ainda como indicadores de como modelos e princípios forjados na Europa dos séculos XVIII e XIX foram sendo adotados em muitos outros países desde então e até hoje (ibidem). O que a perspectiva da "regulação do religioso" propõe, então, é conceituar as formas pelas quais os Estados e sociedades modernas lidam com o "religioso", em torno de ocorrências e referências normativas à religião e ao religioso (e categorias associadas), os quais, na sua conjunção, propiciam uma caracterização de configurações de secularismo" (loc. cit., p. 221). Em resumo:

O propósito do conceito é abarcar o conjunto de mecanismos e dispositivos que atingem os vários grupos religiosos nas suas transformações ao longo de um regime secularista, remetendo para planos de análise que não são contemplados por modelos e princípios - daí a sua insuficiência enquanto instrumentos heurísticos (ibidem).

Assim sendo, a laicidade ou secularismo podem assim ser estudados como a resultante da interação desses vários elementos. O que está em foco não é mais o grau de autonomia que o político conquista frente ao religioso – ou vice-versa, e sim os atores, os modos e os discursos por meio dos quais se definem os lugares para o religioso em uma dada configuração histórica e social.

A aposta nesta perspectiva, que permeará como ferramenta analítica todo este trabalho, permite procurar lugares sociais cedidos às religiões pelo Estado brasileiro e os dispositivos pelos quais tal situação ocorre. Isso envolve, por exemplo, processos que estabelecem o regime jurídico aplicável aos coletivos religiosos (constituição de personalidade jurídica e capacidades civis) e aparatos estatais nele envolvidos, abrangendo questões no domínio fiscal e normas referidas a setores como educação, saúde, assistência social, patrimônio histórico e políticas culturais, políticas partidárias e meios de comunicação de massa. Envolve também as formas de presença da religião em espaços públicos de diversos tipos, conformando situações que podem ser acompanhadas através de observações etnográficas. Ou seja, o secularismo não

se faz apenas de normas e de agentes estatais, mas depende de configurações que se constituem de relações, mais amplas e mais infinitesimais, entre atores sociais de várias naturezas (cf. Giumbelli, loc. cit., p. 216-7).

Tratar as relações entre religião e política por meio de diferentes ênfases (laicidade ou secularização; ou, ainda, regulação ou administração da religião e do religioso) pode produzir diferentes contextualizações e análises para os objetos sob os quais se pensa. Assim, para o caso brasileiro, escrevendo sobre a secularização, vimos J. Burity reportar a “volta da religião ao espaço público”. Instrumentalizando os conceitos vistos, podemos admitir que se trataria de uma aproximação entre secular e religioso, mas não de uma “dessecularização”, pelo menos segundo as elaborações mais clássicas do conceito, uma vez que as leis sociais não estariam em processo de ressacralização – e muito menos seria um caso de “reencantamento do mundo”. O que há, sim, é uma ruptura entre a associação, por vezes assumida na literatura que reivindica inspiração weberiana, de uma interpretação teleológica que sugere associação entre modernização político-social e decréscimo do poder das instituições religiosas.

Pelas diferentes ênfases conceituais podemos, ainda, tratar um mesmo objeto com diferentes aproximações. Ao pensar o acordo firmado pelo Estado brasileiro e o Vaticano em 2006, R. Mariano (2011), ao falar da laicidade no país, defendeu que nossa situação se assemelhava aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa, em que predomina uma “quase laicidade”, nos termos do historiador F. Catroga, já que passáramos a dispor de um instrumento legal de deferência a uma religião específica mesmo adotando constitucionalmente uma separação entre Igreja e Estado. Pensar o mesmo instrumento pela perspectiva da regulação do religioso, no lugar da laicidade, nos levaria a pensar os atores envolvidos na coprodução deste dispositivo legal, os modos e os discursos por meio dos quais se definem os lugares para o religioso em uma dada configuração histórica e social – além de marcar a ênfase da prerrogativa soberana do Estado em regular a vida religiosa. É com foco na forma pela qual os coletivos religiosos estão sendo administrados pelo Estado, pelo olhar aos discursos produtores de fronteiras e os modos de articulação entre uma coisa e outra que se embasa, em linhas gerais, este projeto de análise.

## **CAPÍTULO 2**

### **REGULAÇÃO E PROBLEMATIZAÇÃO DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS NO RIO GRANDE DO SUL DESDE O PODER LEGISLATIVO**

Tendo como fios condutores dois projetos de lei apresentados sobre aspectos estritamente ligados às práticas das religiões de matriz africana (respectivamente, sobre o depósito de despachos em vias públicas e a imolação ritual de animais), este capítulo apresenta as discussões vivenciadas em diferentes instâncias do “espaço público” nestas duas ocasiões. Para tal, inicialmente apresenta aspectos relacionados a estas religiões no Estado onde estas discussões ocorreram, o Rio Grande do Sul. De forma a contextualizar o seu leitor, o capítulo pretende apresentar a trajetória específica das religiões afro no Estado. Recorre, ainda, a dados primários como índices filiações religiosas aferidas por instrumentos públicos e articula esta discussão sobre valorização da religiosidade afro com algumas questões sobre o que é identificado como patrimônio religioso no Estado.

Em seguida, apresenta os textos destes projetos de lei, situa os seus propositores dentro do campo religioso onde também atuam para, então, seguir os projetos de lei em seu trâmite. Em ambos os casos, e por distintas vias, as discussões recaem no âmbito jurídico. Neste seguimento, os projetos de lei esbarram em discussões sobre a sua constitucionalidade, que mais do que questões de formalidade legal, avalizam na verdade as próprias relações destas religiões e suas prerrogativas com a sociedade envolvente. Assim, estas discussões ganham estatuto de controvérsias públicas, pelas distintas forças sociais que mobilizam. Tentando apreender justamente estas forças sociais envolvidas, propomos uma apresentação que leva em conta diferentes segmentos sociais. Para além dos propositores legislativos, pensamos o papel ainda dos experts jurídicos, aqui apresentados como magistrados do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.

Para além dos segmentos do Estado pensamos ainda no próprio campo religioso afro-brasileiro - em especial, a partir das mudanças recentes por qual ele tem passado em termos de estrutura e agenciamento -, bem como nos segmentos sociais que advogam pela “causa

negra”. O enfrentamento de legisladores com perfil religioso neopentecostal e afro-religiosos ganha uma nova forma de apoio ao seu projeto de lei quando defensores da causa animal – a mesma causa, na verdade, que abrigou legalmente a problematização da prática religiosa afro em seu discurso. Trata-se de um enfrentamento que, como será visto, está ocorrendo em outros locais pelo país. Acreditamos que ele apresenta um importante deslocamento de problematizações, uma vez que adiciona uma nova lógica de condenação às práticas afro-religiosas, para além das tradicionais condenações religiosas – no que representa algo como uma “condenação racionalizada”, na articulação com o referencial do capítulo anterior. Como veremos, trata-se de um confronto mediado por instâncias de Estado, o que reitera o argumento de que a regulação do religioso ocorre por uma malha social complexa e fragmentada que, dentro dos casos apresentados, perpassa legisladores religiosos, juristas em conflito e interesses de diferentes grupos sociais.

## **2.1 As religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul**

“Definir religiões”, isto é, oferecer conceitos a respeito delas, não é uma tarefa das mais fáceis (talvez nem das mais produtivas). Nesta seção, intentamos apresentar algumas características das formas de presença das religiões de matriz africana no Estado de modo a cruzar as suas trajetórias com movimentos sociais mais amplos. Um ponto de partida razoável pode ser entender as religiões de matriz africana como

um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo de sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos de cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida em que são combinados e vice-versa (Goldman 2009: 106).

Exemplo de tal “hibridicidade” pode ser visto nas denominações que compõem o complexo de religiões afro no Rio Grande do Sul. Conforme aponta Oro, no Estado existem três diferentes formas de religiões afro-brasileiras: 1) a Umbanda, cujo panteão é formado sobretudo por espíritos de "pretos-velhos", "caboclos" e "beji"; 2) a Linha Cruzada, cujos rituais giram em torno de exús e pombagiras; 3) o Batuque, cujos cultos centram-se nos orixás e se configura como o lado mais africano das religiões afro-brasileiras, apoiando-se em elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e simbólicos das tradições Jeje-Nagô (Oro 1998: 79). A literatura indica ser possível associar os momentos de implantação destas diferentes vertentes com a própria história do Estado. Assim, o Batuque seria a religião afro



de mais antiga presença, florescendo no Estado na segunda metade do século 19. Salienta-se a sua adaptação sem grandes dificuldades em um Rio Grande do Sul "antigo", "tradicional" e eminentemente agrário (loc. cit., p. 87). Nestas circunstâncias, os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num Estado francamente pastoril e numa Porto Alegre em que havia bairros "rurais". As iniciações podiam ser longas pois as relações de trabalho não são ainda marcadas pela rigidez de horários e cronômetros e a sociabilidade produzida nas cerimônias de batuque fortalecem a identidade negra, numa sociedade escravocrata e discriminatória (ibdem).

Já a Umbanda se instalou no RS na década de 1930, em um quadro social em que a implantação do capitalismo estava em fase mais adiantada - a economia se monetarizava, iniciava-se um processo de industrialização e de urbanização, verificava-se o êxodo rural. Segundo Oro (1993:87), a ausência de sacrifícios de animais na Umbanda mostra a sua adequação à sociedade que se urbaniza e que restringe os espaços para criá-los. A ausência de tambores também constitui uma adequação aos novos tempos: eles atrapalham o sono de quem tem hora certa para levantar no dia seguinte para ir ao trabalho (ibdem). Por fim, a chamada Linha Cruzada surgiu e incrementou-se a partir da década de 1960 – em um momento que a literatura aponta como uma fase de “consolidação do capitalismo”, com o conseqüente incremento de graves problemas sociais: a população se amontoa em vilas periferias não dispendo de infra-estrutura básica; o nível de desemprego se acentua e a saúde da população se deteriora e não pode contar com o auxílio da previdência social governamental (ibdem).

É neste contexto que a Linha Cruzada aparece como uma religião ao máximo a racionalização, conseguindo atingir o ótimo na economia das trocas simbólicas no mercado religioso buscando o máximo de lucro e proveito, com um mínimo de investimento. Aproveita o que considera eficaz do Batuque e da Umbanda, recorrendo ao poder dos exus e das pombagiras (Oro 1993: 88).

Atualmente, como veremos, o Rio Grande do Sul é visto como “o estado mais afro-religioso do país”, a partir da comparação com os demais estados do país pelo critério de autodeclarações de filiação religiosa, aferidas nos últimos censos. Há quem fale mesmo em “religiões afro-gaúchas” (Oro, 2008), tamanha a sua representatividade. Vejamos os detalhes desta situação na próxima seção.

### 2.1.1 Representações da filiação religiosa afro-religiosa e identidade regional gaúcha

Segundo dados do Censo 2000, o total de umbandistas e candomblecistas é de 525.013 indivíduos, em todo o país. Isso fazia do Rio Grande do Sul muito representativo, uma vez

que o Estado continha 23% do total de membros das religiões afro-brasileiras do Brasil (Oro 2008: 11). Apesar disto, percentualmente, o Estado possuía um índice de 1,62% de afro-religiosos declarados – um número maior do que outras regiões costumeiramente associadas à presença afro-religiosa (como o Rio de Janeiro e a Bahia, com 1,31% e 0,8% respectivamente de autodeclarações). A média nacional desta confissão, ainda segundo o recenseamento de 2000, era de 0,3%. No que tange ao uso dos dados, vale lembrar a preocupação trazida por Prandi (2003), para quem os mesmos estão “subestimados ao menos pela metade” devido:

às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente (...). Por tudo isto, 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 declararem católico (cit. por Oro 2008: 12).

Os dados de 2010 foram ainda mais reveladores: novamente o Rio Grande do Sul apareceu como o Estado com o índice mais elevado de indivíduos que se declararam pertencentes às religiões afro-brasileiras (Oro 2012: 558). Em números absolutos, foram 157.599 indivíduos deste Estado que reivindicaram o seu pertencimento religioso afro-brasileiro, o que corresponde a 1,47% da população total. Esta porcentagem sobe para 2,52% se tomarmos como referência a Região Metropolitana de Porto Alegre e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre (ibdem).

Dados de 2007 estimam a existência no Rio Grande do Sul de cerca de trinta mil terreiros, espalhados por todo o seu território, havendo, porém, uma concentração maior na região metropolitana de Porto Alegre (Correa 2007, cit. por Oro 2012: 558). A maioria dos terreiros realizaria as três formas ritualísticas acima referidas, havendo, porém, um certo número de terreiros que pratica unicamente rituais de umbanda, outros, poucos, unicamente de batuque e outros, muitos, somente de Linha Cruzada. (ibdem). No esforço de sofisticar esta análise e qualificar os dados, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre, atendendo uma reivindicação da comunidade afrobrasileira, solicitou ao Centro de Pesquisa Histórica, da Secretaria Municipal de Cultura, a realização de um Censo das Casas de Religião Afro de Porto Alegre. Ele ocorreu entre os anos de 2006 e 2008 e apontou a existência de 1.290 terreiros em Porto Alegre. Este número é praticamente o mesmo de Salvador da Bahia, posto que um recenseamento, realizado nesta cidade, em 2007, identificou 1.296 terreiros (Santos 2008, cit. por Oro 2012: 559).

Na comparação dos dados entre Rio Grande do Sul e os do país, temos aproximações razoáveis em quase todas as religiões aferidas pelo Censo. O maior desvio em relação à média

nacional se dá, perceptivelmente, em relação às religiões de matriz africana. Nesta relação, o RS apresenta cinco vezes mais autodeclarações religiosas.

**Tabela 1 – Autodeclarações religiosas no RS e no Brasil a partir dos dados do Censo 2010**

	Católicos	Evangélicos	Espiritualistas	Afro-brasileira	Outras	Sem Religião
RS	68,5%	18,2%	3,2%	1,5%	2,6%	5,9%
Brasil	64,6%	22,2%	2,0%	0,3%	2,7%	8,0%

Fonte: Censo 2010, elaborado a partir de <http://www.paraiba.com.br/2012/06/29/66494-piaui-e-o-estado-mais-catolico-rondonia-o-mais-evangelico-diz-ibge>, consulta em 25 out 2014.

Uma forma de entender as apropriações de tais dados pode ser pensada a partir de um fato ocorrido em Porto Alegre. Conforme relata Giumbelli (2013:67), um dos pais de santo mais politicamente ativos em Porto Alegre converteu tais dados em convite para uma marcha contra a intolerância religiosa em janeiro de 2013, pois os resultados obrigam “(...) a sair dos números das pesquisas e nos materializarmos no espaço público e nas ruas”. Em termos de divulgação dos dados, salientamos ainda o tratamento recebido pelo fato no jornalismo nacional: o Globo, por exemplo, salientara que é o Estado com maior número de adeptos das religiões afro proporcionalmente:

Umbandistas e candomblecistas fazem oferendas a Iemanjá. Cena típica da Bahia? Sim, mas não nestas fotos. As imagens destas páginas foram registradas no Rio Grande do Sul, estado do Brasil com o maior número percentual de pessoas que se dizem adeptas de religiões afro-brasileiras (1,6% da população). A notícia não é nova. Estava no Censo de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e foi reconfirmada em 2010.<sup>1</sup>

A seu tempo, a mídia local salientou a fato de o Estado ter uma “fé diversificada”, logrando o Rio Grande do Sul como “o Estado brasileiro com maior diversidade religiosa”:

O Rio Grande do Sul tem o município mais católico, o mais evangélico, o mais umbandista, o mais islâmico e o mais mórmon do país, além da Capital mais judaica e a única cidade brasileira em que os sem religião superam os seguidores de uma crença, seja ela qual for.<sup>2</sup>

Tal conjunto de referências religiosas se faz presente, por certo. Como se sabe e conforme a literatura fartamente aponta, trata-se de um Estado com identidade regional

1 <http://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/revista-amanha/registros-das-religoes-afro-gauchas-7491038#ixzz3IG9uIQ4D>, consulta em 01 nov 2014.

2 <http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2012/08/rio-grande-do-sul-e-o-estado-brasileiro-com-maior-diversidade-religiosa-3864159.html>, consulta em 01 nov 2014.

fundada por oposições em relação ao Estado-Nação brasileiro<sup>3</sup>. O movimento tradicionalista tratou, por exemplo, de se apropriar do catolicismo para, à época da chamada “Semana Farroupilha”, celebrar a “missa crioula”, pelo menos desde as últimas décadas do século passado. Em tais ocasiões, os Centros de Tradições Gaúchas do Estado celebram uma missa católica tradicional, mas “cantos, preces, orações próprias em estilo campeiro”. Assim, Jesus Cristo é chamado de Divino Tropeiro, Nossa Senhora, de Primeira Prenda do Céu, Deus é chamado de Pai ou Patrão Celeste ou Santo, etc<sup>4</sup>. Versando sobre a missa crioula, C. Steil (2008) defende que:

(...) temos, de um lado, uma estereotipação do que é ser gaúcho, que aparece numa linguagem, numa estética, numa forma de se posicionar no mundo. De outro lado, a missa crioula que se organiza como um ritual que se apropria destes estereótipos próprios do gaúcho e dá uma forma litúrgica a isto. Mas não acho que seja algo de raiz em termos culturais. Não atinge a raiz do que seja a experiência do gaúcho.

Nesta perspectiva, o cruzamento do catolicismo com o tradicionalismo dos movimentos nativistas, apesar de compor um aspecto da “cultura pública” da identidade regional (visível, por exemplo, dentro destas festividades relacionadas à Revolução Farroupilha), não tem necessariamente caráter totalizante. De modo que não há indícios de que seja possível equalizar a identidade regional “gaúcha” com o pertencimento religioso católico. Outros fatores relacionados à identidade regional, que não os atinentes ao movimento tradicionalista, podem influenciar neste aspecto. Neste sentido (o da pertença religiosa), influenciam tanto aspectos históricos (como a imigração judaica, alemã, italiana e de outras nacionalidades durante os séculos 18 e 19) quanto institucionais. Da primeira ideia, pode-se argumentar em nome da forte presença judaica no Estado (a tal “capital mais judaica do país”, como celebrou a manchete vista anteriormente), bem como da presença dos protestantes de matriz histórica.

Já um exemplo desta segunda ordem de argumentos pode ser encontrado por meio da noção de patrimônio religioso reconhecido no Estado. Assim, as políticas de conservação de patrimônio dirigidas a edificações identificadas como “religiosas” podem oferecer um indício do que é valorizado e tido como representativo da história comum dos indivíduos deste Estado. Para tal averiguação, os dados (Kerber, 2013) demonstram que, dentro das três instâncias de patrimonialização, não havia até 2013 bens inventariados e preservados relacionados à imagética ou à presença afro-religiosa no Estado. O quadro abaixo tem caráter sintético e compara as diferentes denominações religiosas e sua situação com relação aos

---

3 Ver, por exemplo, Oliven 1992.

4 Conforme <http://www.ctgsaudadesdaquerencia.com.br/pecueloj.html>, consulta em 01 nov 2014.

órgãos de preservação<sup>5</sup> a partir do entendimento de seus locais de culto como “patrimônio público”.

**Tabela 2 – Espaços religiosos identificados como patrimônio no Rio Grande do Sul**

Denominações religiosas	Quantidade de espaços preservados
Católicos	34
Evangélicos (de matriz histórica)	8
Judaicos	1
Positivista	1

Fonte: Kerber (2013: 29).

Observe-se a grande maioria de edificações relacionadas ao catolicismo no Estado, seguido de certa presença protestante e luterana. Tais números podem reiterar o argumento sobre a identidade “oficial” do Estado do Rio Grande do Sul, uma vez que tais religiões têm uma história branca e europeia, de onde nos vieram no contexto colonial, seguindo a partir daí diferentes caminhos.

Está situação seria matizada a partir da inserção, entre os locais preservados pela Prefeitura de Porto Alegre, sob a rubrica de “bem cultural de natureza imaterial” do “Bará do Mercado”, localizado dentro do Mercado Público, no centro da cidade. No centro deste prédio, segundo os religiosos, está assentado o orixá Bará, importante divindade cultuada no Batuque gaúcho, associada à abertura e ao fechamento dos caminhos, à guarda das casas e das cidades, à comunicação e representante da fartura e do trabalho. Durante a iniciação de uma pessoa nas religiões afro-brasileiras, no ritual denominado de “passeio”, os religiosos visitam o Mercado para saudar ao Bará, ocasião em que lhe oferecem sete moedas para a abertura dos caminhos<sup>6</sup>.

Este processo de tombamento está tão relacionado à própria atuação das entidades de defesa do campo afro-religioso do Estado que uma liderança da religião, Mãe Norinha de Oxalá, refere em seu site pessoal que esta conquista é produto de dez anos de “luta para o respeito da tradição do Bará do Mercado Público de Porto Alegre”<sup>7</sup>.

---

5 Para o cálculo, contam os espaços tombados e inventariados no Rio Grande do Sul pelas seguintes instâncias: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (IPHAE) e pela Equipe do Patrimônio Histórico e Cultural (EPAHC) – que correspondem, respectivamente, aos âmbitos nacional, estadual e municipal de governo.

6 Cf. <http://www.ufrgs.br/xviijornadas/organizando-o-evento/referencias-religiosas-na-regiao-central-de-porto-alegre-pontos-de-interesse-e-marcas-espaciais/>, consulta em 7 nov 2014.

7 Cf. <http://maenorinhadeoxala.com/bara-do-mercado/encaminhamento-da-documentacao-para-o-registro-do-imaterial-do-bara-do-mercado-publico-de-porto-alegre/>, consulta em 7 nov 2014.

Nem mesmo o reconhecimento de seus espaços em menor número frente às demais denominações religiosas, porém, limita a noção de que as religiões de matriz africana estão presentes no Estado de modo particular no que tange à sua representatividade. Sobre o “sucesso” das religiões neste Estado, Oro defende que elas (as religiões afro) “estão entre as que mais satisfazem a esta expectativa sendo por isso procuradas por indivíduos provenientes de culturas, etnias e mesmo de classes sociais diversas, resultando a sua expansão” (1993: 98). E sobre a relação étnica entre os seus adeptos e a sociedade englobante:

(...) embora as religiões afro-brasileiras implantadas no Rio Grande do Sul tenham sido, em sua origem, religiões étnicas, como no resto do país, a memória histórica que vigora neste meio religioso sugere que vem de longa data a integração nele de indivíduos “brancos”, pertencentes a outros segmentos étnicos, enquanto clientes, simpatizantes e membros, mas, também, como agentes e líderes religiosos. Este fato contribuiu, até certo ponto, para uma maior legitimação e aceitação social das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que colaborou tanto para que houvesse uma redução dos estigmas depreciativos contra elas - embora aqui eles também existam - quanto para que os seus fiéis pudessem divulgar socialmente este seu pertencimento religioso (Oro 2012: 559).

Ainda pensando a identidade regional, o Rio Grande do Sul, embora sendo considerado “branco”, tornou-se, no país, o Estado que acolhe o maior número de indivíduos que se consideram pertencentes às religiões afro-brasileiras. A hipótese deste autor para a acolhida social a esta religião pensa que uma relativa atenuação do preconceito contra as religiões afro-gaúchas pode estar vinculada ao fato delas terem sido de fato constituídas neste Estado mais recentemente do que em outras regiões brasileiras, embora, como disse, há indícios de sua presença em solo gaúcho ainda no século 19 (ibdem).

Conforme o que vimos até aqui, as religiões de matriz africana estão situadas numa presença complexa no Estado, que se cruza com muitos aspectos institucionais, históricos e sociais que convergem de diferentes formas produzindo reconhecimentos públicos, mas também conflitos. Seguiremos esta ideia nos demais momentos deste capítulo pensando de que forma e com que conteúdo produtivo estão ocorrendo *problematizações* das práticas das religiões de matriz africana no Estado do Rio Grande do Sul e em que sentidos o Estado, em suas diferentes instâncias, está produzindo discursos e resoluções para estas – isto é, está exercendo sua prerrogativa soberana em *regular o religioso*.

## **2.2 O Código Estadual de Proteção aos Animais e o sacrifício religioso como problema**

### **2.2.1 Conteúdo e tramitação da lei**

Em maio de 2003 entrava em vigor no Rio Grande do Sul a Lei Estadual Nº 11.915, que instituiu o Código Estadual de Proteção aos Animais. Em seu Artigo 2, a Lei trazia a seguinte redação:

Art. 2º - É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;

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

Esta lei tem autoria do Deputado Manoel Maria dos Santos (PTB/RS), também Pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular (cf. Tadvald 2007: 133). Em sua biografia, disposta não por acaso na própria página da Igreja, Manoel Maria<sup>8</sup> é lembrado por seu trabalho como autor de “leis e projetos de cunho social” – entre as quais a lei que proíbe o consumo de bebidas alcoólicas nas estradas (Lei 10.769), da lei que proíbe a venda de armas de brinquedo (Lei 11.406), além do próprio Código Estadual de Proteção aos Animais e também do projeto de lei que proíbe a apresentação de animais em espetáculos circenses.

Outro trecho de sua proposição de lei trazia ainda:

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade (Oro 2005: 14).

Não é difícil perceber que esta lei logo poderia vir a criar embaraços para as práticas rituais das religiões de matriz africana. Promulgada em maio de 2003, a Lei seria revista em agosto do mesmo ano, através da proposição do Deputado Edson Portilho (PT/RS). Pelo seu projeto de lei no. 282/2003, o artigo 2º do Código ganha nova redação:

Art. 2º.....

Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

---

<sup>8</sup> Ver:

[http://www.quadrangularbrasil.com/dpth\\_pt/index.php?option=com\\_content&view=article&id=50&Itemid=2](http://www.quadrangularbrasil.com/dpth_pt/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=2) (acesso em 20 out 2014)

Como narra Tadvald (2007:134), tal projeto foi aprovado ainda em 2003, por 32 votos favoráveis e 2 contrários, um deles sendo, evidentemente, do deputado Manoel Maria, que afirmou na ocasião que “nenhum deus do bem ficaria contente com o sangue de um animal”. A trajetória de Edson Portilho, ao contrário da do autor do Código, não tem cruzamentos com autodeclarações religiosas identificáveis. Segundo a literatura, Portilho fizera carreira como professor da rede pública, é católico, afro-descendente e milita pelo movimento negro gaúcho (loc. cit., p. 134) Esta militância negra pode ser o único traço de sua sensibilidade social que o liga ao projeto proposto. O próprio deputado em entrevista<sup>9</sup> chegou a afirmar: “Não sou Batuqueiro, mas sou Negro. E, como Negro, tenho o dever de lutar por esta causa”. Assim, enquanto o deputado evangélico Manoel Maria dizia criminalizar o sacrifício animal “como parlamentar, e não como pastor”, Edson Portilho defendia as religiões de matriz africana, “mesmo não sendo batuqueiro”, em nome do movimento negro.

Sancionada pelo governador do Estado, Germano Rigotto, a Lei de Portilho sofreu toda a sorte de apropriações midiáticas – o que será visto no item 2.2.4 deste capítulo. Mas o maior embargo viria pelas mãos do Ministério Público, pelo Procurador-Geral de Justiça Roberto Bandeira Pereira, que a pedido de “entidades de defesa dos animais” impetrou uma ação direta de inconstitucionalidade contra a lei que dá nova redação a trechos do Código. O vereador da Capital Beto Moesch, contrário ao projeto de Portilho, fizera questão ele próprio de marcar a audiência com o Procurador-Geral de Justiça para solicitar a ele uma ação direta de inconstitucionalidade contra a legislação no Tribunal de Justiça<sup>10</sup>. “O projeto de lei fere as constituições Federal e a Estadual, que são claras ao dizer que não se pode submeter animais à crueldade”, salientou. “Estamos em pleno século 21, e o mundo inteiro avança na harmonização dos seres vivos. Trata-se de uma decisão lamentável, que vai de encontro ao próprio sentido da religião, de buscar a paz de espírito. É um atraso”, acrescentou o vereador.

Como veremos, a lei é abordada segundo duas ordens de “inconstitucionalidade”. A primeira deriva de aspectos formais (como o fato de a lei ter passado por cima do ordenamento constitucional ao criar exceções a leis penais, matéria que não deveria ser vista na esfera estadual). O outro escrutínio que se fez à lei refere-se a questões de conteúdo propriamente dito – isto é, a posições a respeito da administração das religiões de matriz

---

9 Referência original: <http://politica.estadao.com.br/blogs/joao-bosco/lei-estadual-faz-excecao-para-sacrificio-animal-em-rituais-religiosos/>, acesso em 20 out 2014.

10 Referência: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI348857-EI306,00-RS+sanciona+lei+que+permite+sacrificio+de+animais.html>, acesso em 20 out 2014.



africana por meio de uma produção de discursos sobre prerrogativas religiosas. Outros pontos avaliados são: a questão dos particularismos e exceções na produção de direitos específicos (aqui, religiosos) contra argumentos pela igualdade e isonomia no tratamento do Estado às religiões; valorizações e desvalorizações da importância da prática do sacrifício ritual assim como suas capacidades de contextualização histórico-social, entre outros níveis de argumentações.

Estamos, como se vê, diante de uma *controvérsia pública* em que discursos estão em conflito e o poder judiciário em suas diferentes instâncias fora chamado para colocar lugares, atribuições e prerrogativas às religiões de matriz africana – no caso, a questão do sacrifício animal. Mais do que uma controvérsia jurídica sobre “controle de constitucionalidade”, o que as posições analisadas abaixo revelam é capacidade do Estado periciar fatos e administrar as capacidades de coletivos religiosos, bem como reverberações de processos sociais de valorização/desvalorização (ou digamos “compreensão”) de necessidades cosmológicas específicas.

### 2.2.2 O sacrifício ritual em perícia: as instâncias de Estado e seus discursos

A partir do pedido por uma Ação Direta de Inconstitucionalidade da lei ao projeto de Portilho pelo vereador Beto Moesch junto à Procuradora de Justiça do Estado, o caso ganhou estatuto de discussão jurídica. Assim, o que era um projeto de lei já votado – e já tendo passado pelo próprio controle de constitucionalidade de uma comissão do Legislativo do Estado – passou para uma outra instância decisória. O Procurador-Geral de Justiça do Estado redigiu esta Ação ele mesmo, a qual passou a ser julgada por um órgão especial do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, formado pelos desembargadores mais velhos em exercício. Em última análise, portanto, foi o poder judiciário quem deu a palavra final nesta controvérsia pública que mobilizou tantas forças sociais.

#### 2.2.2.1 A Procuradoria de Justiça do Estado e a acusação de inconstitucionalidade da exceção religiosa

Em reação à aprovação da Lei 11.915/2003, o Procurador-Geral de Justiça do Rio Grande do Sul, Roberto Bandeira Pereira, propôs uma Ação Direta de Inconstitucionalidade à exceção religiosa produzida pela nova lei. Defendeu que sua formulação incorria em inconstitucionalidade formal e inconstitucionalidade material. A primeira ocorria em razão de

se tratar de uma instância estadual tratando de uma matéria (matéria penal), a qual compete à União.

Competindo à União, privativamente, legislar sobre direito penal, nos termos do art. 22, I, da Constituição Federal, não poderia o Estado do Rio Grande do Sul, legitimamente, estabelecer novel causa de exclusão da ilicitude, excluindo da incidência do tipo penal do art. 32 da Lei dos Crimes Ambientais o abate de animais em rituais religiosos (f. 4-5).

Se a norma do estado fosse colocada em prática, haveria, para o procurador, uma espécie de conflito de legalidades: de acordo com a regra estadual, eventual sofrimento excessivo causado em um animal em virtude de sacrifício em culto de matriz africana seria considerado lícito, apesar de proibido pela norma federal. Assim, “(...) haveria uma desnecessária contradição interna na ordem jurídica, já que, independentemente do dispositivo impugnado, seria possível uma compatibilização entre princípios constitucionais, a orientar seus destinatários” (f. 5).

O procurador se esforça em salientar que já há legislação vigorando sobre a questão (a referida acima Lei dos Crimes Ambientais). Está já prevê a punição de detenção, como crime, de 3 meses a 1 ano, para a prática de abuso, maus-tratos, ferimento ou mutilação de animais silvestres, domésticos, domesticados, nativos ou exóticos. O argumento seguinte é o de que a supressão da Lei que produz a exceção religiosa ao Código Estadual de Proteção aos Animais não inviabilizará “as práticas dos cultos africanos” pois “apesar de vedada a crueldade contra animais, sempre será possível aferir, em cada caso concreto, a prevalência, ou não, do direito fundamental à liberdade religiosa” (f. 5). Trata-se, como vemos, de uma passagem ambígua. Ao mesmo tempo em que o procurador visa desconstruir o *a priori* da liberação das religiões de matriz africana desta relação de direito, ele defende que o direito fundamental da liberdade religiosa deve prevalecer (ou não) em cada caso concreto – por certo já prevendo uma vindoura massa de ações e processos penais, nos quais cada caso, uma vez denunciado, de sacrifício em ritual religioso tivesse o seu “nível de violência” – e, portanto, de penabilidade – mensurado, investigado e escrutinado conforme as artes jurídicas.

Mesmo admitindo que o direito à liberdade religiosa goza de “primazia qualificada” frente à proteção ambiental, defende o procurador que se trata de um “conflito aparente” entre o meio ambiente natural e o meio ambiente cultural. A expertise jurídica utilizada como embasamento para a sua decisão<sup>11</sup> defende que o sacrifício de animais em ritos religiosos integra o meio ambiente cultural. Mas, em seguida, equaciona o sacrifício religioso a outras

---

11 O procurador cita o “Curso de Direito Ambiental Brasileiro”, de autoria de Celso Antônio Pacheco Florillo (São Paulo: Saraiva, 2000, p. 95).

práticas que integrariam a dimensão do ambiente cultural, como por exemplo os festivais conhecidos como “farra do boi” (p. 8). Para resolver este “aparente conflito”, o Direito, conforme o expert, deve utilizar o que chama de “princípio do desenvolvimento sustentável”. O cálculo do jurista, para chegar a uma razoabilidade, deve envolver, por exemplo, averiguação se o animal submetido a “supostas práticas cruéis” está em vias de extinção. Assim, pelo princípio do desenvolvimento sustentável, deve-se partir a identificar as práticas “sem significação cultural”, entre as quais o abate de animais em vias de extinção e a provocação de sofrimento exagerado aos animais. A estas, uma vez que “deslegitimam a expressão cultural”, deve estar caracterizada a infração prevista e a sua posterior punição.

No que tange à acusação de inconstitucionalidade material à Lei 11.915/2003, o procurador acusa os legisladores de arbitrariedade visto que produziram “privilegiamentos específicos não-compatíveis com a natureza laica do Estado” (f. 10). A exceção discriminada dos cultos de matriz africana, na visão do operador de direito, seria injusta uma vez que outras expressões religiosas (ele cita os judeus e os muçulmanos) também utilizam sacrifícios animais em liturgias religiosas – “(...) razão pela qual a discriminação em favor apenas dos afrobrasileiros atinge frontalmente o princípio da igualdade, com assento constitucional” (f. 10).

Por fim, o procurador salienta novamente que a supressão da Lei 11.915/2003 não prejudicaria as religiões de matriz africana as quais poderiam dispor da já consagrada liberdade religiosa. No seu discurso, estas religiões apenas precisariam limitar suas práticas sacrificiais “pela ponderação com outros valores, direitos e princípios constitucionais, como sempre se deu” (f. 11).

#### 2.2.2.2 O julgamento pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul

Seguindo os trâmites legais, a ação direta de inconstitucionalidade movida pelo Procurador-Geral de Justiça passou a ser julgada pelos desembargadores do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. No voto do relator, Araken de Assis, aparecem postulando pedidos de intervenção algumas organizações da sociedade civil: a ONG Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras; o Cedrab – Congregação em defesa das Religiões afro-brasileiras; Unegro – União dos Negros pela Igualdade; o Ilê Axé Yemonja Omi-Olodo e C.E.U. Cacique Tupinambá; o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT; e o Movimento Negro Unificado (MNU) – todos sob a rubrica de “terceiros

interessados”. É curioso que na instância anterior, da Procuradoria do Estado, apenas a Ong Maria Mulher aparecia invocando a mesma condição de *amicus curiae*<sup>12</sup> - condição esta que lhe fora negada pelo procurador. Neste voto do Tribunal de Justiça, todas estas instituições são incorporadas (ainda que sem o direito de intervenção, indeferido) “à guisa de esclarecimento da matéria”, ofertando suas visões da situação, embora sem constar no acórdão.

O relator assume uma posição comparativa, ao produzir um paralelismo entre o sacrifício ritual religioso e a produção agropecuária: “Então, não vejo como presumir que a morte de um animal, a exemplo de um galo, num culto religioso seja uma ‘crueldade’ diferente daquela praticada (e louvada pelas autoridades econômicas com grandiosa geração de moedas fortes para o bem do Brasil) pelos matadouros de aves” (f. 8). O relator consegue relativizar o estatuto dos animais em diferentes culturas, evocando o exemplo do cachorro – “tanto animal de estimação, quanto fina iguaria em determinados Países” (ibidem). Em seguida, refere a controvérsia pública semelhante ocorrida nos Estados Unidos, por ocasião da Church of Lukhumi Balu Aye, uma “Santeria” local que realizava atos de sacrifício ritual. O julgamento da Suprema Corte norte-americana funciona aqui como “um precedente”, uma solução legítima a inspirar o relator, uma vez que se utiliza da noção de tolerância religiosa para não problematizar estas práticas religiosas com sanções penais.

O próximo desembargador a votar a matéria, Vasco Della Giustina, também vota contra a ação de inconstitucionalidade, salientando sua preocupação com os “excessos”: “desde que não haja excessos, desde que não haja crueldade. Fora isso, não me parece que haja uma inconstitucionalidade nesse dispositivo que autoriza, que permite este sacrifício” (f. 11). O desembargador Vasco ainda sugere ao relator que a ementa leve adiante o acórdão “desde que sem excessos ou crueldade”, o que é acatado por este – e que aparece atualmente na formulação do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul.

Outra posição conciliadora porém crítica é a de Maria Berenice Dias, para quem o exclusivismo da lei em julgamento deveria ser revisto. Sua proposta é de que se retire a menção às religiões de matriz africana, em nome da isonomia, mudando o texto para: “Não se enquadra nesta vedação o livre exercício de cultos e liturgia das religiões” (f. 13). A

---

12 Expressão jurídica que designa um "amigo da Corte", que pleiteia intervenção assistencial “em processos de controle de constitucionalidade por parte de entidades que tenham representatividade adequada para se manifestar nos autos sobre questão de direito pertinente à controvérsia constitucional. Não são partes dos processos; atuam apenas como interessados na causa” (STF.jus.br, seção Glossário, consultado em 05 de nov de 2014)

operadora do direito pretende manter a proteção e o respeito à liberdade religiosa e acomoda a estas uma ideia de laicidade-neutralidade, ao retirar qualquer previsão de denominações religiosas.

Como preconizado pela Constituição do Estado<sup>13</sup>, em casos de ação direta de inconstitucionalidade, cria-se um Órgão Especial formado pelos 25 desembargadores mais antigos do Tribunal de Justiça, de modo que todos estes devem manifestar julgamento. Além dos acima citados, catorze desembargadores votaram conforme as posições do relator, rejeitando a ação da Procuradoria do Estado, sem maiores argumentações. Um deles faz um comentário particularmente interessante, curto mas elucidativo a respeito dos imaginários coletivos mobilizados pela sedimentação das identidades religiosas nos diferentes estados do país: “Eminente Presidente, fico imaginando esta discussão na Bahia” (f. 15). Como vimos em outra seção deste trabalho, o número de autodeclarações de filiação religiosa ligados às religiões de matriz africana é maior no Rio Grande do Sul do que na Bahia mesmo.

Para fins de organização do conteúdo, prosseguiremos o exame do acórdão privilegiando os argumentos mobilizados pelos operadores que defendem a inconstitucionalidade da lei – isto é, são contrários à produção de exceção para a prática de sacrifício animal ritual. Apesar de perderem a causa, não são poucos os desembargadores a produzir discursos a respeito da inconstitucionalidade da exceção religiosa nesta decisão, tampouco os seus esforços.

O primeiro a se manifestar é o Des. Alfredo Foerster, que utiliza quatro páginas das trinta e nove deste acórdão com a transcrição de partes de uma fonte bibliográfica “para se ter ideia do assunto em sua real crueza”. Trata-se do livro “De longe também se ama: Recordações de uma vida no sul do Brasil e Alemanha”, de autoria de Elisabeth Maschler. Não encontramos informações a respeito do gênero do livro citado<sup>14</sup>, mas o trecho trazido no texto do operador do direito narra um “cerimonial de umbanda” de 1955. Narrado em primeira pessoa, o trecho não poupa representações sensoriais a respeito do ritual narrado,

---

13 "A Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, em seu art. 95, estabelece que compete ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul o julgamento de ação direta de inconstitucionalidade de lei ou ato normativo estadual em face do texto constitucional estadual. O Regimento Interno do TJ/RS delega a um Órgão Especial, composto por 25 de seus membros (os doze mais antigos e 13 eleitos pelos demais desembargadores), o julgamento das ações diretas de inconstitucionalidade acima referidas (art. 8º, IV, “j”).

14 Em busca pela internet, encontrei três ocorrências para o livro no site Estante Virtual, duas delas classificando a obra como “literatura” e uma outra, como “turismo” (cf. <http://www.estantevirtual.com.br/q/elisabeth-maschler-de-longe-tambem-se-ama>, acesso em 25 out 2014).

sempre na perspectiva de um outsider, alguém de fora e estrangeiro àquele espaço, e em situação de profundo desconforto.

“Logo ouvimos galinhas cacarejando, gansos grasnando, o balir de ovelhas, os berros de cabras e gritos assustados de pássaros. E, como toque de fundo, o constante soar dos tambores.

Um rancho simples aparece à nossa frente. Diante dele, uma multidão negra encobre a entrada do pátio. As vozes dos animais ficam agudas e penetrantes. Felipe, virando-se para nós, fala baixinho:

‘Esses são os animais para o sacrifício’

(...) O pior era ver no pátio as pobres criaturas, amarradas, engaioladas, que se debatiam assustadas, como se pressentissem seu destino, gritando seus medos para a noite” (f. 16)

A narrativa vai mais longe às descrições. Após descrever o estado de transe dos presentes, o narrador refere o processo de sacrifício no ritual propriamente dito, não poupando exotizações:

“Agora começa a matança dos animais. Iniciam com os pássaros e as outras aves. Cada uma é sacrificada em oferenda e gratidão por um pedido atendido. Hábeis ajudantes, com prática, trazem as aves para o centro da quadra e, perante o **Senhor do Terreiro**, decapitam-nas com facões afiados. Afora o soar rítmico dos tambores, a matança é feita em silêncio.

“Depois dos pequenos, chega a vez dos animais maiores. Assim que são arrastados para dentro, acalmam-se como que atordoados pelo som ensurdecedor dos tambores. São decapitados com muita presteza - o facão deve estar afiadíssimo - e, como parece, sem sofrimento para o animal-sic-. O cheiro animalesco do sangue encobre todos os outros odores.

“Já se passara quase uma hora desde o começo dos sacrifícios. Os tambores soam cada vez mais fortes. Sentimos que o ponto culminante da noite está perto. E assim acontece: um enorme boi é empurrado para dentro! Também ele parece calmo, como em transe. Está parado agora na frente do **Senhor do Terreiro**, que se levantara. E, antes que o boi desse por si, teve sua cabeça decepada por um longo facão em forma de espada. Nenhuma gota de sangue respingara na veste branca do Senhor e Pai do Terreiro. Mas o sangue do boi jorra em tal quantidade, que nós, na fileira de trás, já pisamos dentro dele. O sangue quente embebe nossas meias até os tornozelos.

“Nesse instante, o **Pai do Terreiro**, que caíra em transe, deixa que coloquem a cabeça sangrenta do boi sobre sua própria. Ele a segura com as duas mãos e começa a dança do sacrifício como **Orixá Supremo** (f. 17-18, grifos originais).

Talvez confiante nos efeitos produzidos pela leitura do trecho, o operador do direito nem se presta a desenvolver o assunto, passando a examinar a natureza jurídica da lei. Até concluir em acatar a inconstitucionalidade da lei proposta pelo Procurador, argumentando ainda que se deve defender a preservação da vida: “A morte provocada, é algo cruel em si, seja ela perpetrada com requintes ou não. Aí reside -na essência- a divergência com o douto posicionamento do colega relator. A HUMANIDADE tem de evoluir para a preservação da VIDA” (f. 20).

Acompanhando a posição do desembargador anterior, o Des. Alfredo Englert parece perceber um continuum entre as religiões de matriz africana e operar uma classificação própria a respeito da “modernização” dos segmentos religiosos baseados na presença ou não da prática sacrificial: “Destaco - já que várias religiões faziam sacrifícios, hoje algumas já não fazem, havia o sacrifício do carneiro, mas isso tudo já mudou - que as religiões também

se estão modernizando, reconhecendo que cada um tem direito à sua crença” (f. 23). Ao entender que a prática religiosa pode prescindir dos sacrifícios, defende a inconstitucionalidade da lei, ao mesmo tempo em que defende que “Os cultos de origem de matriz africana, estão liberados, possuem o salvo-conduto” (f. 24).

Por fim, o Des. Paulo Moacir Aguiar Vieira também apresenta a sua visão do caso, acusando o parágrafo de ferir a isonomia de tratamento e defendendo os direitos dos animais ante a excessos de “crueldade”:

Assim como 95 a 99% dos participantes de religiões africanas jamais incorrerão em práticas cruéis, haverá também aquele que vai praticar a crueldade, que vai matar um bode a porrada, sob o efeito de bebida alcoólica, se dizendo tomado por uma entidade. E isso é infração penal. Não importa se esta conduta for praticada dentro ou fora de um ritual religioso. (...)  
Não estamos discutindo liberdade religiosa neste julgamento. O que estamos discutindo é a infelicidade da criação desta Lei Estadual nº 12.131, que, por meio da criação deste parágrafo único, quer liberar geral pessoas que, eventualmente praticando sacrifícios de animais, o façam daquela forma proibida (f. 32).

E assevera os riscos deste “liberar geral” dos sacrifícios para a prática jurídica:

Então, o Promotor vai dizer: “você estava praticando esta ação num ritual religioso, mas estava sob o efeito de cachaça, estava embriagado ao último. Você matou este bode com crueldade, com porradas, levou 20 minutos para eliminar esse bode coitado, para depois dizer para algumas pessoas ignorantes que você está tomado por uma entidade religiosa”. E, aí, o Promotor não vai poder fazer nada, porque há um texto de lei, consubstanciado nesse parágrafo único, que está liberando geral (f. 33).

Estas três posições contrárias à lei são seguidas por outros quatro desembargadores, três deles tendo salientado os aspectos formalistas da situação (a divisão de matérias em instâncias de governo e a questão da isonomia de tratamento), sem grande envolvimento com a questão do sacrifício propriamente dita. Um quarto desembargador inicialmente defende que a questão é complexa e pede tempo para decidir, sendo convencido até o final da sessão pela posição dos demais.

Analisando as posições favoráveis à exceção religiosa para o sacrifício animal, encontramos além das três já analisadas outras duas. O Des. José Antonio Hirt Preiss evoca a sua própria experiência religiosa para defender as acusações às religiões afro dos argumentos do Des. Foerster: “Quando frequentador das ditas e chamadas casas de religião, das quais de uma eu fui dirigente, nunca vi alguém sacrificar um animal com crueldade. A morte é limpa e rápida” (f. 20). E ainda: “Não existe esta de ecologista de final de semana dizer que em casa de religião se pratica crueldade contra animais” (ibidem). Traz ainda o argumento da relativização das práticas culturais, a exemplo do relator do processo – e vai ainda mais longe, ao evocar a laicidade do Estado: “O Estado é laico, o Estado não se mete em religião. Então, cada um que professe a sua fé, cada um que se beneficie e ore a Deus ao seu modo” (f. 22).

Adiante, é a vez do Des. Antonio Carlos Pereira utilizar cinco páginas para o seu ponto de vista. Ele defende que “O sacrifício de animais faz parte da ritualística dos cultos afro-brasileiros, com raízes sociológicas e religiosas” (f. 24), compara esta prática aos rituais judaicos de consagração da comida kosher e, por fim, evoca a sua experiência pessoal na religião.

Já assisti cerimônias religiosas de cultos afro-brasileiros, com matança de animais de dois e quatro pés, aves e bodes, que são degolados, mas nunca presenciei qualquer crueldade, o que já não acontece em matadouros e frigoríficos, onde os bichos são sacrificados muitas vezes de forma desumana, sem falar nos abatedouros clandestinos.

Proibir o sacrifício de animais nos cultos afro-brasileiros, é atentar contra a liberdade religiosa, na conformidade do inciso VI do art. 5º da Constituição Federal, uma vez que a cerimônia de iniciação, nessas religiões de origem africana, envolve sacrifício de animais, quando o iniciado faz o *bori*, na linguagem popular “bater cabeça”, uma vez que *ori*, em *iorobá*, significa cabeça (f. 25).

Não vejo como proibir a prática de uma religião em sua plenitude de culto, apenas porque adota em seus rituais a matança de animais, que nem sempre se faz presente, apenas em determinadas ocasiões (f. 27).

Demonstrando um conhecimento razoável das práticas das religiões afro, o operador segue definindo o bori (segundo o *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*), retoma a experiência de Pierre Verger e suas obras sobre os orixás e adverte a turma de desembargadores: “Esclareço que o ano de 2005, é regido por Oxum e Oxalá”, retomando a imagética destes orixás e seus mitos de origem (f. 27-29).

\*\*\*

Como vimos, a Ação Direta de Inconstitucionalidade foi julgada improcedente por maioria de votos pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Apesar disto, conforme vimos, procederam os desembargadores a algumas mudanças no texto da lei, que ficou, ao cabo, assim redigida: “Não se enquadra nesta vedação o livre exercício de cultos e liturgia das religiões”, sem prever denominações específicas.

No que concerne aos discursos que visavam ao contrário – ou seja, que eram contrários à exceção religiosa para o sacrifício animal – encontramos algumas reincidências. Ora se apela para um eventual “excesso” no que concerne à prática do sacrifício, ora se defende que o sacrifício não é uma prática exatamente necessária dentro das práticas afro-religiosas. Outro “risco” que os operadores do direito identificam está ligado diretamente à sua prática propriamente dita: como enunciado por um dos desembargadores, haveria o risco de não poder imputar penas em sacrifícios realizados de forma “muito violenta” uma vez que fosse alegada a “possessão por um orixá”.



Desvinculando o projeto das religiões de matriz africana e produzindo comparações e paralelismos com outras religiões mais socialmente “aceitas”, como o judaísmo, os operadores diminuíram a carga simbólica e o “pânico moral” (manifestado na expressão de um desembargador como “o perigo de liberar geral”) de tal projeto ao conjugarem esta neutralidade que evita prever denominações específicas com a garantia de que os animais não seriam imolados com crueldade ou “excessos”, e de que disto estariam livres os animais em risco de extinção. Esta compatibilização entre princípios como liberdade religiosa e direitos dos animais não deixou, porém segmentos dos movimentos dos direitos dos animais plenamente satisfeitos, como veremos adiante.

### **2.2.3 Organização do campo afro-religioso e reação pública**

Um dos pontos fundamentalmente relevantes desta primeira problematização da prática do sacrifício ritual foi a capacidade de congregar, no plano político, uma série de diferentes atores na defesa das práticas das religiões de matriz africana. Utilizando os fatos até agora vistos como fio-condutor, percebemos primeiramente um interesse dos movimentos identitários negros na causa, inicialmente manifesto pelo próprio autor do projeto de lei, Edson Portilho – ele próprio não sendo ligado às religiões afro. Quando a questão se judicializa, vemos a ONG *Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras* sendo a primeira a procurar o Ministério Público para se colocar à disposição para melhor elucidação do caso. A ONG, até onde se sabe, não tem apropriações religiosas identificáveis, sendo dedicada a demandas do movimento negro mais estrito, como a causa quilombola e a visibilização de políticas para o enfrentamento às desigualdades sociais. Novamente, esta entidade entrou com pedido de intervenção para a decisão do Tribunal de Justiça, desta vez não mais sozinha. No mesmo pedido de *amicus curiae*, estavam arrolados as seguintes instituições: CEDRAB – Congregação em defesa das Religiões afro-brasileiras; Unegro – União dos Negros pela Igualdade; o Ilê Axé Yemonja Omi-Olodo e C.E.U. Cacique Tupinambá; o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT; e o Movimento Negro Unificado (MNU). Com exceção do CEDRB e do Ilê citado, as demais instituições também não apresentam ligações identificáveis com o campo religioso. Assim sendo, arriscamos dizer que a luta pelos direitos das religiões de matriz africana conta com forte caráter étnico, sendo também considerado por organizações que buscam outras demandas para além das religiosas.

Não se deve, porém, pensar por isso que o campo religioso afro-brasileiro não tenha se

manifestado enormemente nesta causa. Na verdade, a articulação no campo religioso se deu de forma complexa e envolveu articulações de atores e organizações, em um espaço tradicionalmente visto como fragmentado e pulverizado. Historicamente, essas religiões têm se desenvolvido muito mais por dissidências ou contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva (Silva 2007: 22). Na hipótese de R Prandi (cit. por Oro 2007: 49), tratam-se, ainda, de religiões fortemente centradas no indivíduo, de modo que seus membros não se sentiriam pessoalmente atingidos pelas acusações e problematizações de outras religiões. Historicamente, as religiões afro-brasileiras têm se desenvolvido muito mais por dissidências ou contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva. O modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé (cf. Silva 2007: 22). Percebendo a necessidade de se contrapor e se defender dos ataques neopentecostais, o povo de santo tem procurado se articular e superar as divergências existentes entre as várias denominações religiosas (candomblé e umbanda, por exemplo) e entre diferentes modelos de culto existentes no interior destas (candomblé queto e angola, por exemplo) (ibidem). De fato, havia uma preocupação que permeava os coletivos afro-religiosos, que passaram a debater a questão. Uma mobilização em plenário da Assembléia Legislativa do Estado, em junho de 2003, contou com grande número de babalorixás e yalorixás do Rio Grande do Sul, “para discutirem formas de se defender e de mostrarem sua força para que futuramente não ocorram fatos que impeçam de se dar continuidade a Religião de Matriz Africana no Rio Grande do Sul e no Brasil”<sup>15</sup>.

A dimensão organizativa e institucional das religiões de matriz africana também passou a ser considerada, de modo que o episódio marca uma mudança destas. Até então, as entidades relativas ao campo afro-religioso não dispunham de uma organização dirigida ao enfrentamento deste tipo de conflito. Pensando a partir dos diferentes formados associativos encontrados no campo afro-religioso do Rio Grande do Sul, Leistner (2013) elaborou uma tipologia, da qual nos apropriamos e situamos as características trazidas pelo autor segundo três âmbitos – formas de institucionalização, atribuições e funções internas ao campo afro e estratégias de legitimação mobilizadas. Neste sentido, as entidades afro que se engajam nos dois casos que este capítulo analisa estão situadas numa ordem que não é burocrática, mas, ao contrário, associadas a um modelo combativo de atuação política. Nos dois casos analisados,

---

15 Cf. <http://www.oxum.com.br/site/artigosInterna.asp?idArtigo=8> , consulta em 05 nov 2014.

isto é aferível em pelo menos dois âmbitos: a aproximação com movimentos sociais negros, com o qual passa a partilhar uma reivindicação identitária; e a emergência de uma preocupação interna com as questões “ambientais”, identificadas como matrizes produtoras de empatia social. Esta segunda inflexão se manifesta, portanto, em toda uma pedagogização pelas entidades afro (Ávila 2006; Guedes 2012) sobre práticas ambientais a partir de uma reelaboração das práticas rituais sob uma lógica de “compatibilização”.

Assim, vemos dois discursos em operação: um primeiro, que acopla a identidade religiosa à identidade étnica; e um segundo, que produz uma ressignificação das práticas. Assim, tornar-se-á possível celebrar um ritual religioso em ioruba (após um processo de “reafricanização” do terreiro) ao mesmo tempo em que se faz um “ebó ecológico”. É claro que isto ocorre em diferentes níveis, sem homogeneizações e generalidades possíveis. Mas é importante reter que ambos os discursos são internos, o que significa dizer que os afro-religiosos estão cientes das formas de legitimação possíveis no espaço público e, de alguma forma, as subjetivaram. E que este cenário todo, co-produzido em diferentes tempos e instâncias sociais, tem produzido implicações políticas.

Citado como um exemplo de “reação do povo de santo”, o caso gaúcho significou o reagenciamento de uma série de forças sociais anteriormente dispersas dentro deste campo religioso visando a uma defesa de suas práticas litúrgicas. Assim, um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de todo o grupo, dilui as diferenças internas, promovendo a coesão e a construção de um projeto político comum, ainda que em decorrência de circunstâncias específicas (Leistner 2013: 233).

Também relacionada à patrimonialização do Bará do Mercado, a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB) pode ser vista como uma das entidades de protagonismo no Estado dentro do campo afro-religioso. Etnografias relacionadas a ela referem sua fundação em novembro de 2002, durante a IX Semana da Consciência Negra de Porto Alegre. Ela é formada por líderes religiosos, intelectuais negros e militantes do Movimento Negro do RS, e é presidido pela Mãe de Santo Norinha de Oxalá, de Porto Alegre (Oro 2007: 58). Segundo este trabalho, foi dela a ideia de fundar esta comissão.

O trabalho de Ávila (2008) também mostrou o papel da CDRAB como uma Federação com sócios, dando auxílio, inclusive jurídico, para os terreiros que sofrem algum tipo de dano e discriminação. São exemplos destes auxílios a ajuda jurídica em casos de fechamento de terreiros, de indiciamento e condenação de ialorixás e babalorixás (quando da vigência das leis contra a prática de sacrifícios de animais em seus rituais) e também pelo uso de tambores e outros instrumentos de percussão em suas sessões religiosas, além das depredações e outras

provocações feitas por membros da Igreja Universal do Reino de Deus contra terreiros (cf. Ávila 2008: 63). Tem-se aí alguns exemplos das lógicas e formas de organização que permeiam o campo afro-religioso em sua institucionalização no Rio Grande do Sul.

**Tabela 3 – Modelos associativos do campo afro-religioso no Rio Grande do Sul**

Tipologia	Formas de Institucionalização	Atribuições e funções internas ao campo afro	Estratégias de legitimação social mobilizadas
<b>Atuação política de ordem burocrática</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- correspondem às federações mais antigas do Estado;</li> <li>- substituem o trabalho de fiscalização exercido anteriormente pela polícia, com base numa autoridade atribuída de acordo com o jogo político vigente;</li> <li>- sua capacidade organizacional dissolveu-se em função das novas metodologias associativas baseadas em formatos similares aos movimentos sociais dos anos 1990.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- unificação e organização das práticas religiosas, cujas rivalidades endógenas necessitavam de mediação;</li> <li>- concessão dos certificados expedidos como comprovação da filiação dos terreiros</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- atuam sob uma lógica da <i>acomodação</i> das relações tensas entre o africanismo e a sociedade envolvente;</li> <li>- buscam a aproximação dessas religiosidades com as concepções culturais hegemonicamente aceitas na sociedade</li> </ul>
<b>Atuação política de modelo combativo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- surgem em decorrência dos conflitos estabelecidos com a sociedade envolvente, sobretudo a partir da polêmica do Código dos Animais;</li> <li>- criticam as entidades do modelo anterior como entidades de objetivos eminentemente <i>arrecadatórios</i>, visando unicamente o lucro dos diretores, os quais não permitem democráticas alternâncias nos processos de gestão dessas instituições.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- empreende propostas de reconhecimento identitário baseadas em estreitas aproximações com o Movimento Negro Gaúcho, as quais conduzem a estratégias de acionamento de lógicas identitárias étnicas que acabam por configurar a tônica dos discursos e dos recursos simbólicos acionados</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- desenvolvem princípios reivindicativos acentuados, empreendidos através de mobilizações coletiva e ações judiciais impetradas como forma de garantia de tratamento isonômico nas contendas do campo religioso;</li> <li>- projetos de resgate teológico que visam afastar problemas de uma suposta <i>incompatibilidade ecológica</i>, potencialmente construtora de uma imagem social negativa dos ritos afro-umbandistas.</li> </ul>
<b>Entidades de caráter eminentemente político</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- líderes que apresentam sólidas trajetórias políticas, tanto em partidos políticos quanto em movimentos sociais e comunitários.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- diferenciam-se por optar por uma estrutura regimental não convencional ao campo federativo africanista, não adotando estatutos sociais e não cobrando taxas de adesão ou anuidades;</li> <li>- o processo de filiação é geralmente procedido de forma espontânea.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- concentram-se na possibilidade efetiva de ocupação de espaços nos processos de construção e execução de políticas públicas voltadas aos segmentos minoritários e étnico-religiosos;</li> <li>- fundamentação da reivindicação e construção identitária concentra-se em lógicas de autoatribuição racial e em processos de reetnização simbólica, em aproximações estreitas com o Movimento Negro Gaúcho.</li> </ul>

Fonte: Elaborado a partir de Leistner (2013: 229-231).

## 2.2.4 Repercussão e apropriações midiáticas do caso

Por ocasião da votação do projeto de Edson Portilho, portais de notícias veicularam a ocorrência de protestos contrários, entre os quais um ato em frente ao Palácio Piratini, sede do governo do Estado. Os manifestantes entregaram uma carta ao chefe do gabinete do governador Germano Rigotto pedindo que o governo vete o projeto de lei, o que acabou não acontecendo<sup>16</sup>. Além disso, teriam circulado pela Internet e-mails com abaixo-assinados, que chegariam a 5 mil assinaturas, para pressionar o governo a não aprovar o abate. Outra notícia dá conta que uma idosa chegara a fazer dois dias de vigília em frente ao Palácio<sup>17</sup>. O ato fora conclamado por vários movimentos de defesa dos animais, como as entidades Movimento Gaúcho de Defesa Animal, Projeto Bicho de Rua, Gatos e Amigos, Protetores Voluntários, Guardiões do Lago Guaíba, Bichos de Porto Alegre, Aprocam e Comunidade Hare Khrisna. Um dia depois, foi a vez de cerca de 40 mães e pais-de-santo, babalorixás e ialorixás exigirem que a lei fosse promulgada. Segundo o jornal *Zero Hora*, a Ordem dos Advogados do Brasil do Rio Grande do Sul também teria realizado audiência para discutir o caso, quando da ocasião da ação direta de inconstitucionalidade pelo Procurador-Geral de Justiça do Estado.

Dois dos jornais de maior circulação do Estado, *Zero Hora* e *Correio do Povo*, também produziram editoriais por meio dos quais convocavam pessoas a darem a sua opinião sobre a polêmica do sacrifício animal durante diferentes dias. Os registros são de Leistner (2012:226):

É um hábito primitivo, cruel, não sendo digno de um santo que deveria ter a missão de praticar o bem. Será possível querer realizar algum pedido tendo como base o sofrimento de animais indefesos? (*Correio do Povo*, 27 de julho de 2003, p.8)

Abominável e retrógrado usar animais em rituais ditos religiosos. Religião é fazer caridade, amar ao próximo e semear o bem. O resto são crenças

---

16 Fonte: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI346718-EI306,00-Porto+Alegre+faz+ato+contra+sacrificio+de+animais.html>, acesso em 20 out 2014.

17 Fonte: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI348391-EI306,00-Idosa+faz+vigilia+de+dias+pelos+animais+no+RS.html>, acesso em 20 out 2014.

primitivas como aquelas que ofereciam sacrifícios humanos. (Zero hora, 23 de julho de 2004, p.2).

É uma questão de evolução humana. Não vivemos mais há três mil anos em uma tribo da África. (Zero Hora, 22 de julho de 2004, p.5).

Neste ponto de vista, a recepção da população em geral, aferida neste tipo de editorial, dá mostras de que vários segmentos sociais, além dos ligados às religiões evangélicas, tinham reticências com relação às práticas sacrificiais das religiões de matriz africana, naquele momento debatidas. Como veremos, entre as forças sociais envolvidas na crítica às práticas estão os defensores dos direitos dos animais, situação que matiza e complexifica o debate, uma vez que o leva para além dos conflitos inter-religiosos.

Na internet, não são poucas as menções críticas ao deputado Edson Portilho. Curiosamente, a de maior abrangência ocorreu após findo todo o processo e após mesmo o fim do seu mandato. Em abril de 2010<sup>18</sup>, um protesto virtual defendia o “#ForaEdson” na rede social Twitter, deixando seu nome entre os dez tópicos mais citados da rede em abril. O intuito da “campanha” era marcar o político como contrário aos direitos dos animais e fora articulado após matéria veiculada pela Agência de Notícias dos Direitos dos Animais (ANDA) no dia 19 de abril.

Sites de organizações ligadas aos direitos dos animais oferecem sua própria narrativa da situação<sup>19</sup>, como por exemplo:

O ex-deputado Edson Portilho e atual vereador de Sapucaia do Sul, no Rio Grande do Sul, teve a desventura de criar um projeto de lei que permite que os animais sejam torturados e sacrificados em rituais religiosos. (...)

Os animais não tiveram oportunidade de ter pessoas que os representassem. Quem poderia responder por eles? E aconteceu o que mais temíamos: houve 32 votos contra os animais e apenas 2 a favor. Os animais agora poderão ter olhos e dentes arrancados e cortados em vários pedaços para fazer o tal Banho de Sangue. Os animais que não servem mais para o ritual são mortos a sangue frio, conscientes e sem qualquer anestesia. Por isso, vamos garantir que ele nunca mais consiga se reeleger. Divulgue, para que Edson Portilho não se eleja para mais nenhum tipo de cargo.

Outros segmentos midiáticos também se interessaram pelo caso, como o programa Superpop da RedeTV!, que convidou Portilho para participar de uma edição. Por sinal, outro portal relacionado aos direitos dos animais fez a chamada em uma

---

18 Fonte: <http://www.aldeiagaulesa.net/2010/04/o-ataque-no-twitter-ao-professor-edson.html#.VFKgUDSAFys>, acesso em 20 out 2014.

19 Fonte: <http://www.desviralata.com/ex-deputado-edson-portilho-pt-rs-permite-tortura-e-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos/>, acesso em 20 out 2014.

matéria conclamando seus correligionários a assistir tal debate<sup>20</sup>: “Não deixe de assistir à entrevista incluindo uma Promotora, um Pai de Santo e Rosângela Vieira da WSPA!”. Neste portal, Portilho é referido como “O ‘autor’ de uma Lei que permite Tortura com Animais”, no que deveria dar muitas explicações à sociedade.

Um dos poucos portais ligados a grupos afro religiosos, o Jornal Grande Axé veiculou notícia sobre este mesmo debate referido acima. No depoimento da Mãe Norinha de Oxalá<sup>21</sup>: "No último dia 10 de outubro, no programa SuperPop da Rede TV, a apresentadora Luciana Gimenez trouxe o tema de interesse de todos nós, vivenciadores das religiões afro-brasileira. O programa mostrou-se tendencioso, onde o abuso de poder de promotores e mídia se fez presente.". Esta crítica reacendeu a percepção de que é preciso mais mobilização no segmento para defesa dos direitos afro-religiosos: “Sugiro que revisemos nossos procedimentos e chamo a todos para debaterem esse tema de grande importância para nós praticantes das religiões afro-brasileiras”.

Em outra senda, um blog refere, com muita criticidade, que enquanto para se utilizar cobaias em experimentos científicos as universidades brasileiras precisam preencher muitos papéis e até criar um comitê de ética animal para acompanhar as experiências e garantir que os animais não sejam maltratados, “um deputado petista do RS criou uma lei que permite a tortura e o sacrifício dos animais em ritos religiosos”<sup>22</sup>.

Cumprir, ainda, que há casos semelhantes ao produzido pelo Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul. Na cidade de Piracicaba, o projeto de lei no 2002/10 propõe a proibição do uso e sacrifício de animais em práticas religiosas no município<sup>23</sup>. Maior celeuma está em curso no Estado da Bahia, com o projeto 308/2013 do Vereador Marcell Poraes (PV/BA), que prevê a proibição de oferta de animais sacrificados em cerimônias de candomblé, também em razão dos direitos dos animais. Neste caso, o vereador chega a sugerir a troca da oferta de animais pela de folhas e plantas e defende que “É importante lembrar que cultura não pode virar

---

20 Ver: <http://boanimal.blogspot.com.br/2011/10/edson-portilho-hoje-no-superpop.html>, acesso em 20 out 2014.

21 Ver: <http://grandeaxe.com.br/component/content/article/1051>, acesso em 20 out 2014.

22 Ver: <https://qbrandotabus.wordpress.com/tag/edson-portilho/>, acesso em 20 out 2014.

23 Fonte:

<http://www.tvb.com.br/MANTIDO+O+VETO+AO+PROJETO+DE+LEI+QUE+PROIBE+SA CRIFICIO+DE+ANIMAIS+EM+CULTOS+RELIGIOSOS/2.13,4765>, acesso em 20 out 2014.



tortura”<sup>24</sup>. Tais recorrências fazem lembrar a percepção de Leistner (2013:221), que viu no caso gaúcho um epicentro dos conflitos religiosos relativos “às problemáticas hodiernas que incidem sobre essas religiosidades [afro-brasileiras]”. Ainda segundo este analista, o episódio da lei do sacrifício “parece condensar algumas das principais experiências de conflito sobre as quais se deparam os adeptos das religiões de matriz africana na sociedade contemporânea” (ibdem).

### **2.2.5 Direitos animais e direitos religiosos: Frentes discursivas em colapso?**

Para além das múltiplas vozes que compuseram o debate sobre o sacrifício religioso de animais pelas religiões de matriz africanas, entre as quais setores da mídia e representantes evangélicos, vimos acima que um discurso novo se constituiu naquele momento social específico, a saber, o de defesa dos direitos dos animais. Compondo uma agenda política própria e sem cruzamentos identificáveis com lógicas religiosas, esta presença das organizações pró-animais complexifica ainda mais o debate sobre a aquisição de direitos religiosos, porque acrescenta outras lógicas de condenação às já conhecidas, como o chamado advento do discurso verde na esfera pública (Sordi, 2011).

Segundo Lewgoy e Sordi (2012), os movimentos de defesa dos direitos dos animais surgem, a partir da década de 1970, veiculando racionalidades como a “libertação animal” e o “vegetarianismo ético”, para os quais um modo de vida sem exploração animal consistiria no último capítulo da “Era dos Direitos”, tal como proposto por N. Bobbio (Lewgoy e Sordi, 2011: 140). Avaliando o caso brasileiro, referem os autores que os grupos de libertação animal, ainda que pouco numerosos, vêm ganhando crescente espaço midiático, além de engrossarem as fileiras de adeptos e simpatizantes do veganismo entre indivíduos de classe média urbana e escolarizada (cf. Sordi, 2011).

Dentro do caso observado, entendemos que os movimentos pró-direitos dos animais tiveram relativo espaço para se manifestarem. Para além da internet, onde mantinham domínios independentes veiculavam textos críticos com discursos pessoais, por vezes centrados na figura do Dep. Edson Portilho, houve certa receptividade nos veículos de comunicação de massa. Um exemplo foi o editorial

---

24 Fonte: <http://www.bn20.com.br/noticia/1119/pol-mica-vereador-quer-proibir-sacrificio-de-animais-em-terreiros>, acesso em 20 out 2014.

escrito pela ecologista Leatrice Pievosan, veiculado pelo Jornal Zero Hora, em plena edição de domingo, intitulado “Liberdade religiosa?”<sup>25</sup>. Nele, situa a lei que reformou o Código Estadual de Proteção aos Animais como que “permitindo às religiões de origem africana realizarem sacrifícios (tortura até à morte) com animais”. E ainda refere que “muitos desses rituais são encomendados por políticos, freqüentadores assíduos, habituados a banhar-se com sangue de animais mortos”. A ecologista ainda reitera o único ganho dos defensores da causa, a saber, que os “casos de abuso” podem ser denunciados à Polícia e critica a falta de coragem dos políticos em enfrentar “as religiões e suas gafes”. Ora, trata-se de um discurso com semelhanças com algumas das falas dos desembargadores que escrutinavam a constitucionalidade da lei que permite o abate ritual de animais. O recurso a cenas de “crueldade” e a ideia visual de “políticos mergulhando em banhos de sangue de animais” funciona não só para produzir pânico moral como para associar a classe política à pretensa crueldade das práticas das religiões afro-brasileiras, como que suas cúmplices e, ao mesmo tempo, reféns de suas práticas.

Segundo Sordi (2011), o que alguns representantes dos movimentos dos direitos dos animais reivindicam com este recurso às imagens de crueldade dos “maus tratos aos animais” é justamente a transposição da sua experiência negativa para a consciência de quem a estas terá acesso pela sua veiculação – tal recurso conduziria à ampliação do reconhecimento, por meio de uma espécie de empatia produzida (loc. cit., p. 18). Assim, “outro violado torna-se um próximo” ao humano (ibidem). Em contraponto com o discurso ambientalista que privilegia instâncias como “o meio” e “o ecossistema”, o chamado abolicionismo dos direitos dos animais se centra na figura do “indivíduo animal” e seu sofrimento, considerando que eles são seres senscientes e também sofrem (loc. cit., p. 11).

Este tipo de sensibilidade social é particularmente recente, pelo menos em termos de agenciamento e visibilidade política, de modo que há quem veja neste conflito uma reedição da oposição “moderno x tradicional”. Tratar-se-iam, então:

[de] contradições próprias do multiculturalismo, baseadas em espécies de confrontos cognitivos, nos quais a cosmologia afro-religiosa fornece o contraponto a algumas premissas basilares da *cultura moderna*. Trata-se, em sentido abrangente, de uma oposição entre o *moderno* e o *tradicional* nas práticas sociais contemporâneas, na qual as significações socialmente hegemônicas, científicas e *racionalizadas*, tais como as demandas e políticas ecológicas, ou ainda as lógicas de acúmulo típicas do sistema capitalista,

---

25 O artigo encontra-se junto aos anexos do trabalho e fora publicado no Jornal Zero do dia 20/02/2011.

distendem pertinentes *incompatibilidades* relacionadas às práticas religiosas *tradicionais* (Leistner 2013: 225, grifos do autor).

Ainda segundo este analista, aliam-se a essa representação as perspectivas de “atraso” e “barbarismo” atribuídas às práticas africanistas, cujos sentidos derivam da representação comumente elaborada sobre as práticas de imolação (ibdem).

De toda forma, em certo sentido a posição da ecologista atinge de chofre o cerne da questão quando afirma que “a mesma Constituição que proclama a liberdade religiosa garante a defesa dos animais”. A partir desta apropriação, segue sua problematização: “Que tipo de liberdade é esta que permite religiões praticarem maldade contra indefesos e inocentes animais? Isto é covardia”. Ao mobilizar sua identidade de “ecologista”, a autora do texto constrói uma narrativa que associa práticas rituais com crueldade ao animal, e esta é contraposta a uma inversão da ordem da natureza, a qual deveria ser de cooperação entre as espécies, e não de conflito.

Como se sabe, porém, existe uma deferência toda especial para com os animais que serão sacrificados dentro das práticas afro-religiosas (Tadvald 2007: 132).

Além da necessidade de contar com espécimes saudáveis, não raro, a estas são destinadas por parte dos envolvidos no evento, atenções e carinhos especiais nos momentos que precedem o ritual. Não se irá oferecer aos orixás, aos deuses, animais maltratados ou doentes. Na visão da maioria absoluta dos adeptos, a imolação deve ser realizada com o mínimo de sofrimento possível para o animal (ibdem).

Nestas práticas, existem animais específicos para serem imolados para orixás específicos e por motivos específicos. A expressão *apanijé* (“*nós matamos pra comer*”) marca o destino mais comum *das* imolações realizadas nas religiões afro-brasileiras. A literatura etnográfica versando sobre estas práticas dá fartos exemplos destas práticas (por exemplo Ávila 2006; Tadvald 2007; entre outros). A mesma ideia está presente no uso do vocábulo ioruba *ebó* para se referir ao sacrifício, expressão que pode ser traduzida por “comida” ou “comer” (Tadvald, loc. cit., p. 130).

A partir destas noções, podemos pensar que a própria ideia de uma necessidade alimentar humana, que costumeiramente dispõe para tal do consumo de carne animal, fora tida como uma justificção para a “alimentação espiritual” das práticas afro-religiosas. Dito de outra forma: haveria dificuldade em justificar a proibição legal (pela via legislativa e judiciária) de um caso, sem proibir outro, ou sem incorrer em uma certa incoerência. Em que pese que o próprio consumo de carne animal pela população é algo muito problematizado dentro dos movimentos de direitos dos animais, não foi exatamente este o tom mais ouvido neste debate sobre o sacrifício religioso.

Assim, podemos pensar que, se por um lado, o consumo de carne pela população é justificado pelo discurso da “produção sustentável” (Lewgoy e Sordi 2012: 145), veiculado por toda uma narrativa de engajamento com o ambiente; por outro, a ideia de coibir excessos no abate religioso das práticas afro-religiosas e em proibir nestas apenas as espécies tidas como em “risco de extinção” (operação realizada dentro da esfera judiciária, no julgamento do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul), também há uma preocupação com uma lógica de “razoabilidade” e “sustentabilidade”. A primeira ideia, de razoabilidade, situada em um plano ético-moral, pensa garantir direitos religiosos sem ferir fundamentos como a liberdade religiosa e de culto, mas prevê condições específicas para a sua prática, como a garantia de não-crueldade no abate, o que asseguraria uma certa “dignidade animal”. Já a ideia de sustentabilidade aparece justamente nestas ressalvas, ressaltando que não estão permitidos “excessos de violência” nas práticas afro-religiosas e, especialmente, na proibição de espécies em perigo de extinção.

Se não se operou uma convergência que agradasse a todos (em especial, os defensores da causa animal – e entre eles, os “abolicionistas”), pode-se argumentar que houve uma preocupação reiterada com estes grupos religiosos, no tratamento de suas práticas, que talvez não encontre semelhança com momentos anteriores da história das religiões de matriz africana no Brasil. Assim, ao passo que se pode acusar as decisões aqui operadas de “antropocêntricas”, não deixa de se fazer notar um reconhecimento público nada desprezível no âmbito do campo religioso, que “pelo seu simbolismo, uma vitória judicial emblemática” (Silva Jr. 2007: 319).

## **2.3 Tentativas de mudanças no Código Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre: problematização de práticas afro-religiosas no espaço público**

### **2.3.1 A lei a tramitação**

Em abril de 2008, a Prefeitura de Porto Alegre editou uma lei complementar ao Código Municipal de Limpeza Urbana, que teve o seguinte conteúdo adicionado:

Art. 1º Fica incluído inc. X no art. 43 da Lei Complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, e alterações posteriores, conforme segue:

“Art. 43 ...

...

X – depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou partes deles. Multa de 50 a 150 UFMs.

...” (NR)

Art. 2º Esta Lei Complementar entra em vigor na data de sua publicação.

O projeto era de autoria do Vereador Almerindo Filho (PSL/RS). Segundo a etnografia realizada por M. Santos (2008) com vereadores evangélicos de Porto Alegre, Almerindo é Pastor da Igreja Universal do Reino de Deus desde 1996, tendo ministrado cultos em diversas cidades gaúchas, como Dom Pedrito, Esteio e Viamão, sendo que era responsável por uma Igreja no Bairro Tristeza desta última localidade antes de se lançar como candidato a vereador pelo PFL (Partido da Frente Liberal) (Santos 2008: 204). Registramos ainda que Almerindo é o presidente da ASSUEC (Associação Universal dos Empresários Cristãos do Rio Grande do Sul) “que, conforme indica o nome, é uma associação que congrega empresários vinculados a IURD, possuindo sede em Porto Alegre e atuando em várias cidades do interior do Estado” (ibidem, p. 205).

Conforme aponta o autor, este religioso teria tido forte apoio da estrutura da Igreja Universal na cidade de Porto Alegre, não sendo um político “de carreira”. Em entrevista, o próprio Almerindo se mostra surpreso com a expressiva votação recebida: “pra quem dois meses e meio antes não era nem conhecido em Porto Alegre, a minha campanha foi em dois meses e meio [...], quer dizer que foi um trabalho muito forte” (Santos: loc. cit., p. 205).

### 2.3.2 As entidades afro procuram “seus direitos” na Justiça

Desta feita, a reação das entidades chegara a tal organização que, juntas, moveram elas mesmas uma ação direta de inconstitucionalidades contra a Lei Complementar no. 234. Sob a rubrica de “alegação de ofensa ao princípio da liberdade de culto”, propuseram a ação: a CEDRAB – Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras; a Comunidade Terreira Ile Axé Yemonja Omi Olodo e C.E.U. Cacique Tupinambá; e o Africanamente – Centro de Pesquisa, resgate e preservação de tradições afrodescendentes. A ação foi julgada na Comarca de Porto Alegre, tendo como relator

do Des. Paulo de Tarso Sanseverino. Para as entidades, a modificação operada pela lei tinha “o objetivo de prejudicar práticas religiosas, principalmente de religiões de matriz africana, sendo os terreiros de umbanda e batuque os mais prejudicados com os efeitos da lei” (f. 3-4).

É interessante salientar que as entidades afro percebem e identificam no teor da proposta uma “perseguição política” em razão da autoria do projeto ser de um vereador vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (f. 4). Em nome da liberdade de culto “insculpida na Constituição”, pedem então ao poder público a supressão dos efeitos desta norma municipal. A partir disto, refere o acórdão que o desembargador após tomar “conhecimento pela imprensa da aprovação pela Câmara Municipal de Vereadores de Porto Alegre de projeto de lei, desclassificando como ato lesivo ao Código Municipal de Limpeza Urbana a deposição em locais públicos de animais mortos utilizados em cultos afro-brasileiros” solicitou novas informações (f. 4).

Esta narrativa política pode ser assim resumida, segundo o próprio processo:

O Presidente da Câmara Municipal de Vereadores confirmou a aprovação de projeto de lei complementar nesse sentido, que fora encaminhado à sanção do Prefeito Municipal.

Houve a sanção do projeto, transformando-se na Lei Complementar nº 602/2008, cujo texto passou a ser o seguinte:

*Art. 1º Fica incluído § 3º no art. 43 da Lei Complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, e alterações posteriores, conforme segue:*

**Art.43.**

.....  
 § 3º – *Excetua-se ao disposto no inc. X deste artigo a deposição de animais mortos, ou partes deles, utilizados em cultos e liturgias de religiões de matriz africana e da umbanda.” (f. 5).*

Resolvida a questão de forma “interna” pelos legisladores, pela nova redação da lei, a questão não precisou ser julgada pelo Tribunal de Justiça, sendo o processo “extinto sem resolução de mérito”. O voto do relator do processo, porém, oferece alguns argumentos acerca dos seus encaminhamentos possíveis a partir das lógicas do poder judiciário. Para ele, “(...) mesmo que não tenha sido a intenção do legislador municipal, o dispositivo legal em questão afronta o princípio constitucional da liberdade de culto, pois obstaculiza a livre prática de cultos religiosos que eventualmente envolvem sacrifícios com animais” (f. 7). Além do mais, a própria Constituição do Estado e a Lei Orgânica do Município de Porto Alegre defendem o não-embaraço pelo poder público do “funcionamento de igrejas, cultos e o exercício do direito de

manifestação cultural coletiva” (f. 6). Registremos ainda que o voto do relator foi acolhido com unanimidade.

## **2.4 Problematizações e necessidades cosmológicas afro-religiosas**

Contextualizando a situação na perspectiva dos atores, Silva (1995) defende que para estas religiões há a necessidade cosmológica de sair dos terreiros para determinados rituais, as religiões afro-brasileiras se afirmam no cotidiano da vida das grandes cidades, através de uma atuação própria. Segundo o autor, a dinâmica religiosa característica deste conjunto religioso seria a sacralização de elementos naturais, como a água, as folhas e a terra. Em virtude da carência de espaços “naturais”, ocorreu uma ressignificação da natureza pelo candomblé, além dos espaços propriamente urbanos como ruas, cemitérios e encruzilhadas (cf. Silva 1995: 197-198). As encruzilhadas e os cemitérios também são uma das faces mais visíveis dos cultos afro-brasileiros nas cidades. O *ebó*, oferenda que opera como uma das principais operações rituais no candomblé, tem como principal homenageado Exu, em razão do seu caráter de mensageiro entre os homens e os deuses. Estas ofertas ocorrem em encruzilhadas majoritariamente, mas se o problema pelo qual se busca auxílio for financeiro pode-se deixar o *ebó* à porta de um banco ou em lugares de grande comércio (Silva, loc. cit). Em outro enquadramento, Anjos (2006) defendeu que a “religiosidade negra constrói toda uma cartografia própria sobre o urbanismo branco” (2006:17).

Ainda ocorre a apropriação dos espaços de praia, que pode ser vista em festas de divindades como Iemanjá. Na falta de praia, como na cidade de São Paulo, apela-se para a região metropolitana. Estes cultos já foram até mesmo encampados pelo calendário da Prefeitura em seu calendário “turístico”. Segundo Silva, os rituais públicos demonstram que a religião vai consagrando espaços naturais, “institucionalizando-os” conforme sua visão sagrada e abrindo canais de diálogo com outras esferas da sociedade (Silva, 1995:205). Esta institucionalização, porém, não poupa as entidades afro-brasileiras de conflitos, em especial em razão da acusação de “poluir” o ambiente com seus rituais.

Estas formas de presença, basilares dentro do cotidiano afro-religioso, estavam sendo problematizadas por este projeto de lei, reafirmando a problemática do espaço público enquanto objeto de disputa. A ideia de um espaço público ausente de referências religiosas está ligada ao ideal de laicidade, ele próprio tendo sua definição em disputa entre uma noção de neutralidade-ausência e outra, de neutralidade-presença de uma pluralidade de referências.. No exposto no começo deste capítulo, vimos uma grande presença de locais de culto preservados por órgãos públicos – uma presença, portanto, no espaço público, preservada e, portanto, *valorizada*. Vimos ainda que nenhum local de culto referente às religiões de matriz africana era identificado como templo e, a partir disto, patrimonializado – à exceção do Bará do Mercado, cuja forma de legitimação veicula outra ordem de argumentos. Assim, pode-se pensar em que conteúdo produtivo visa um projeto de lei que prevê a proibição de “despachos” no espaço público. Tem-se aí mais um exemplo de tensões geradas pela imbricação de valores de laicidade-neutralidade com díspares valorações para as diferentes religiões, estas mesmo reiterando diferentes trajetórias particulares dentro da sociedade mais ampla.

Notemos ainda que este segundo projeto de lei termina por cruzar duas grandes acusações freqüentes às religiões de matriz africana: a ideia de maus tratos aos animais (pelos sacrifícios) e da “poluição” ao espaço público (pelos despachos). Assim, de certa forma, ele potencializa o nível de problematização das práticas das religiões afro, de modo que sua resolução – flagrantemente mais pacífica, digamos, do que o caso anterior – não deixa de ser digna de nota. Do ponto de vista do operador do direito que julgou o caso, a questão do abate religioso de animais está no nível de algo ocasional, diferentemente de alguns argumentos dos operadores que julgaram o primeiro caso. Assim, a questão mais flagrante aqui é realmente a questão do espaço público e da “poluição” gerada pelas práticas rituais em vias públicas – e não a emergência de uma nova frente de direitos, com os quais os direitos religiosos estariam em conflito (como o caso dos “direitos dos animais”), de modo que a resolução deste conflito se torna menos traumática do ponto de vista das forças sociais envolvidas.

Quanto ao argumento do espaço público, certamente ele poderia ser razoavelmente problematizado sem maiores esforços, tendo em vista as variadas formas de presença religiosa na vida social. E sobre a “poluição dos despachos”, tem-se aí uma preocupação não somente externa ao campo religioso afro-gaúcho, mas também uma questão interna a ele. Uma série de trabalhos etnográficos (Ávila, 2008; Guedes,



2012; Heberle, 2013) tem demonstrado a preocupação dos coletivos afro em ressituar suas práticas conforme o “idioma ecológico”.

No âmbito da CDRAB, Ávila (2008) encontrou esta preocupação nas falas de seus interlocutores. Não são poucos os esforços desta organização em produzir uma adequação das práticas rituais às necessidades “da natureza”. Somam-se seminários realizados, assim como cartilhas e panfletos são escritos visando uma certa conscientização ecológica (loc. cit., p. 67). A CDRAB também tem uma parceria com a Secretaria do Meio Ambiente, além de participar da Semana do Meio Ambiente, promovida pela Prefeitura de Porto Alegre, realizando uma série de eventos, incluindo toques de atabaques, apresentações artísticas com a temática da religiosidade e elaboração de oferendas ecológicas, desde 2004 (ibidem).

Sendo uma religião de encantamento e muito ligada às próprias forças da natureza, que são nela essencializadas e ritualizadas, esta preocupação se transforma ela mesma numa necessidade cosmológica, sendo entendida também como “prática religiosa”. Citemos um exemplo, a entrevista com o Babá Diba de Iemanjá:

Fizemos uma campanha falando sobre *ebó* ecológico. Parece até uma contradição, uma vez que nós somos a religião mais ecológica do planeta e sustentamos isso na Conferência Estadual de Meio Ambiente (em 2006). Lá dissemos que antes dos ecologistas e ambientalistas existirem, já existia orixá e já existiam os sacerdotes que preservavam muito bem o meio ambiente. E se o mundo se pautasse pela visão de mundo africana, o planeta não estaria o caos que está em termos de desequilíbrio, com tantas catástrofes acontecendo (Ávila, loc. cit., p. 67).

No trabalho realizado por Guedes (2012), há menção de uma “Carta do povo de terreiro ao Fórum Social Temático de 2012”, produzido pelo FORMA/RS, outra entidade do campo afro-religioso gaúcho, na qual esta preocupação também se situa. O trecho citado é revelador:

Estes povos [de terreiro] foram os primeiros ecologistas caracterizando como patrimônio material e imaterial as águas doces (Oxum), o mar (Iemanjá), as matas e as folhas (Ossaim, Ode e Oba), os metais (Ogum), as rochas (Xangô), os ventos (Oyá). São todas energias naturais, as quais não devem ser ofuscadas por produtos industrializados, para agradar e fomentar o consumo e o enriquecimento de um comércio de alto preço, de modismo e descomprometimento com as raízes desta cultura (Guedes, 2012: 31).

Conforme o exposto, o fortalecimento de uma agenda política sobre a defesa dos "direitos difusos", como os ligados ao bem-estar animal e às preocupações ecológicas, apresenta, a seu tempo, uma "racionalização" das lógicas anteriores de condenação às religiões de matriz africana - de modo que o "discurso do atraso das religiões afro-

brasileiras" se reatualiza. Nesta perspectiva, a preocupação ambiental também funciona como uma forma de legitimação das práticas religiosas e das religiões afro-brasileiras, em um sentido mais amplo.

Trata-se, assim, de um esforço que permeia as práticas e os discursos de coletivos afro-religiosos. Isto, pensamos, pode ser comparado com a problematização anterior, das práticas sacrificiais, dentro de uma relação mesmo de interioridade e exterioridade. As práticas sacrificiais ocorrem dentro dos terreiros, em cerimônias específicas, para membros conhecidos – e fora, portanto, do olhar externo da sociedade mais ampla. Assim, se prestaria menos à “averiguação” acerca de eventuais “excessos” no processo de abate, sendo, por isto mesmo, mais susceptível a problematização, exotizações e “pavores morais”.

As práticas religiosas ligadas ao espaço público, como as oferendas aos orixás, estão mais “abertas” ao olhar externo, sendo mais aferível a “poluição” ou não que possam produzir. E, assim, as preocupações internas com relação ao “ebó ecológico” se tornam, ao mesmo tempo, visíveis para toda a sociedade – de modo que esta prática se torna menos problematizada, menos “ofensiva” aos ideais laicos de presença no espaço público e mais simpática aos olhos da população em geral, até por encamparem, por vezes, o próprio calendário religioso conhecido (citamos o caso das comemorações ao dia de Iemanjá). Tratam-se de hipóteses explicativas – mas hipóteses, é claro – inspiradas pelos casos analisados e nas diferentes reações e tratamentos que ambos receberam.

### **CAPÍTULO 3**

## **REGULAÇÃO E RESOLUÇÃO DE CONFLITOS**

A fim de colocar as questões analisadas em quadro maior, este capítulo pretende investir, a partir do que foi apresentado nos casos apresentados, na ideia de resolução e regulação dos conflitos que analisamos. Assim, uma primeira reflexão se dá a partir da ideia de regulação do religioso: retomando os dois projetos de lei analisados ao segundo capítulo, apresentamos as diferentes formas operadas pelos agentes envolvidos de regular e avaliar as prerrogativas das religiões de matriz africana, bem como intentamos situar suas atuações em um quadro mais amplo, dimensionando, então, algumas das forças sociais imbricadas nesta mediação – momento no qual se faz necessário pensar sobre a judicialização dos conflitos religiosos, dentro dos casos analisados. No mesmo item, recuperamos dados acerca do conflito religioso entre neopentecostais e afro-religiosos e de como ambos tentam se apropriar do espaço de representatividade política, no que logram diferentes êxitos – situação que pode ser também representativa das valorações sociais da sociedade mais ampla sobre estas denominações, o que também influi nas suas chances de concorrer ao legislativo.

Em seguida, a partir da noção da “via diferencialista” proposta por Giumbelli (2008), intentamos replicar esta perspectiva no âmbito dos casos analisados, de modo a apreender a forma como “o discurso da diferença” operou na tentativa de legitimar as

práticas então problematizadas pela promoção de uma “cultura afro-religiosa”. As “armas da cultura” (Mafra, 2011) mobilizadas operam em vários níveis dentro deste debate, o que pode ser apreendido por algumas formulações de caráter culturalista sobre as religiões afro, desenvolvidas de diferentes formas e por diferentes instâncias, inclusive por elas mesmas, em alguns movimentos como a aproximação com o Movimento Negro Gaúcho e as inflexões pelo processo de “reafricanização dos terreiros”.

### **3.1 Dimensionando arenas de regulação, conflito e resolução: derrotas legislativas, vitórias judiciais?**

Pensando a partir da origem e do trâmite dos projetos analisados no capítulo dois, este trabalho retoma outros dados de modo a pensar, ainda, o percurso destes projetos de lei, seus proponentes e a posição destes dentro do campo religioso. Isto implica, por exemplo, pensar as religiões dos dois legisladores dos casos analisados – a saber, o deputado Manoel Maria dos Santos, pertencente à Igreja do Evangelho Quadrangular, e o vereador Almerindo Filho, pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. São, portanto, dois políticos relacionados ao gradiente evangélico, problematizando, pela produção de dispositivos e projetos de lei, práticas das religiões de matriz africana.

Como a literatura aponta, na história da Assembleia Legislativa de Porto Alegre, há registro de apenas um parlamentar ligado à umbanda, nos anos 60 (Moab Caldas, do PTB). Ainda nesta década, foram eleitos “três prefeitos e 20 vereadores no Rio Grande do Sul” ligados às religiões de matriz africana – e após este período “não houve mais presença efetiva de membros das religiões afro-brasileiras em cargos eletivos no Estado” (Oro 2001, cit. por Debem, Derois e Ávila 2006:40).

Sobre a atuação neopentecostal no campo político, refere Mariano (2004) que se trata de uma ação que deve ser vista sob dois âmbitos:

De um lado, dirigentes e parlamentares pentecostais defendem a liberdade religiosa (direito humano basilar da democracia moderna) e a ética na política, lutam contra (su)a discriminação religiosa, os privilégios católicos e o tratamento não-isonômico concedido pelo Estado aos diferentes grupos religiosos, pregam que a Igreja deve assumir maior responsabilidade social, romper com seu passado de omissão social e conscientizar-se para a necessidade de colaborar para promover maior justiça social na sociedade brasileira. De outro, a prática religiosa e atuação parlamentar de pentecostais volta e meia demonizam o comportamento homossexual e os cultos afro-brasileiros (Mariano, loc. cit., p. 65).

Ainda no que concerne às reações do campo afro-religioso e sua atuação, é fundamental mencionar os esforços endógenos deste campo em promover razoável reorganização interna, tentando deixar um modelo associativo anterior (as “federações” que regulavam as práticas, sem pretensões políticas) para um novo modelo de ação, baseado nas noções de representatividade e visibilidade a partir de uma identidade social mais precisa. A partir do episódio do abate ritual, por exemplo, foi gestado um entendimento pelos grupos afro de que deveria ser a arena política o espaço privilegiado para lutar contra a intolerância religiosa – e a partir disto, a constatação de uma imperiosa necessidade de se suprir de representantes na política (Oro, 2007: 67). No âmbito da CDRAB, por exemplo, as eleições municipais de 2004 foram pauta de reuniões. A instituição, porém, não apoiou nenhum dos candidatos diretamente. Apesar disso, havia a presunção de que "pelo capital político que o campo afro detém em Porto Alegre, poder-se-ia assegurar a eleição de 5 vereadores" (loc. cit., p. 63). Do total de 440 candidatos à Câmara Municipal de Porto Alegre, 3 deles explicitaram publicamente sua condição de "líderes de terreiros" e procuraram conquistar votos desse meio religioso (ibdem).

Deslocando para as eleições e sufrágios a “guerra santa” que protagonizam, neopentecostais e segmentos afro-religiosos levaram seus conflitos a um outro estágio a partir desta adoção das estratégias clássicas dos primeiros (a inserção na política) pelos segundos. Assim,

reações produzidas no âmbito das religiões afro-brasileiras contra os ataques de que são vítimas pela Universal, ao menos como estão sendo pensados no RS, tendem a se dar também mediante um processo mimético dessa igreja de quem pretendem se defender (Oro 2007: 69).

Como registrou R. Prandi, porém, "a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição - desigual - com outras religiões", por ser fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização mais ampla, "tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra (Prandi 2003:26, cit. por Oro, p. 65). E, enquanto isso, a Igreja Universal elegeu, nestas mesmas eleições de 2004, seus dois representantes (Almerindo Filho e Valdir Caetano) – o primeiro deles o pivô da celeuma produzida pelo Código Estadual de Proteção aos Animais. Ainda sobre este episódio, é interessante perceber como foi Edson Portilho, candidato a reeleição em 2006, o identificado socialmente pelos segmentos afro como o seu representante (ele fora o que obteve maior votação) – mesmo sem este reivindicar sequer a sua pertença religiosa. Mencionamos, ainda, que

nem mesmo Edson fora eleito (Leistiner e Debem, 2010; Debem, Derois e Ávila, 2006).

Conforme argumenta Giumbelli, não há dúvidas que a Igreja Universal, “como parte de sua cosmologia religiosa, fomenta um projeto político, o qual tem influenciado outras denominações e vertentes religiosas” (2007: 166). Argumentamos então no sentido de extrapolar o que tem sido identificado como a “intolerância religiosa iurdiana” (Oro, 2007), uma vez que as ações desta denominação ressoam sobre todo o campo religioso neopentecostal – de forma que o projeto de Manoel Maria, da Igreja Quadrangular, coaduna uma ação maior dos evangélicos na política, problematizando as práticas afro-religiosas.

A Igreja Universal conquistou posição de referência e mesmo de protagonismo entre os evangélicos. É hora de precisar esse ponto: em que se baseia essa posição? Em resumo: ela não pressupõe nem representatividade (no sentido estrito, exigindo a delegação de representados) nem promoção de ortodoxia. Delegação e ortodoxia eram, ao contrário, reivindicados pela Associação Evangélica Brasileira, entidade que teve influência e protagonismos consideráveis entre 1992 e 1995 e conquistou o apoio de muitas e diversas denominações (Giumbelli, 2007: 165).

Ora, se o modelo associativo do campo afro também está, atualmente, marcado por novas lógicas, é importante registrar que o campo neopentecostal também está se co-produzindo de maneira heterogênea, de certa forma também bastante fragmentada, sem projetos de articulações que pretendam uma “ação política evangélica” em um sentido maior. Disto que resulta que os representantes da Universal “(...) não geraram um partido político próprio nem se fizeram em torno de uma linha ideológica claramente definida” (Giumbelli, loc. cit., p. 166). De todo modo, aparentemente a “querela dos espíritos no espaço público” - a expressão é de Carvalho (1999) - tem tendido, no âmbito legislativo, ao lado evangélico.

As religiões afro-brasileiras têm enfrentado oposição em várias cidades brasileiras também sobre onde depositar os “despachos”, ou oferendas aos deuses. Em nome da proteção ambiental e da consciência ecológica, os locais tradicionalmente utilizados para depósito dos sacrifícios - lagoas, rios, cachoeiras, matas - têm sido protegidos, ou pelo menos negociados em sua utilização com outras entidades do estado ou da sociedade civil. De qualquer maneira, **há um avanço político aqui: até trinta anos atrás, jogar despachos na rua, nas esquinas ou mesmo em terreno baldio era visto como um ato de poluição simbólica por parte dos adeptos do catolicismo que se sentiam soberanos em representar a sociedade brasileira como um todo.** E era também um “símbolo do atraso” em termos do relógio da modernidade: provocava vergonha para aqueles que olham o laicismo como um sinal de “evolução” e “desenvolvimento social” (Carvalho 1999: 16, grifo nosso).

Conforme apresentamos nos discursos dos magistrados e nas reações da sociedade envolvente, estas representações pejorativas acerca dos despachos e

sacrifícios ainda se fazem presentes, ao menos em parte dos argumentos – e em uma parte nada irrelevante da sociedade, pois são encontradas até mesmo entre as lógicas do poder de Estado. Assim, aceitar o argumento de que "[neste momento social] a discussão [sobre a condenação dos despachos e sacrifícios] pode superar o preconceito e transformar-se numa negociação entre iguais em torno de um bem comum, qual seja, a área pública." (Carvalho, 1999: 16) talvez necessite de certas ressalvas. Estes iguais não são tão iguais assim - pelo menos em termos de sucesso público de defesa de suas lógicas religiosas, além de lograrem trajetórias de inserção social e política marcadamente distintas. De todo o modo, há sim um deslocamento fundamental dos grupos religiosos que problematizam as práticas afro: dos católicos, durante séculos e até um passado razoavelmente recente, para os evangélicos, cujo crescimento exponencial em termos de representatividade política torna-se a maior arma para por em prática seus projetos de governo.

Gostaríamos de refletir sobre o papel de outra instância de mediação de conflito e regulação do religioso, a instância judiciária, dentro dos casos analisados. Sem reivindicar maiores filiações teóricas à linha bourdiana, esta análise incorporou as reflexões presentes no conceito de “campo jurídico” quando pensou os discursos dos magistrados e demais operadores de direito em suas práticas decisórias. Assim, apreendemos o processo de resolução de conflitos no plano judiciário a partir do entendimento de que se trata de uma arena pública onde especialistas, *experts* jurídicos, vão produzir resoluções socialmente legítimas, entendidas sempre como neutras em relação à sociedade mais ampla.

O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito (...). É com esta condição que se podem dar as razões quer da autonomia relativa do direito, quer do efeito propriamente simbólico de desconhecimento, que resulta da ilusão da sua autonomia absoluta em relação às pressões externas (Bourdieu 1989: 212).

Quando apresentaram, portanto, seus entendimentos em relação à prática sacrificial das religiões de matriz africana, apresentando limites razoáveis para sua prática e operando deslocamentos a respeito de sua importância em seus discursos e promovendo arranjos para o alcance desta prática, o que os magistrados estavam fazendo também era *regular o religioso*. Dentro do segundo caso (o sobre a presença de oferendas em vias públicas) em que pese a produção discursiva a respeito dos “direitos” envolvidos no litígio sobre a “limpeza da cidade vs os direitos religiosos”, a atuação do poder judiciário foi menor – embora decisiva para que a Mesa Diretora da

Assembleia Legislativa repensasse o projeto inicialmente proposto e promovesse, ela própria, um agenciamento interno a fim de rever o seu conteúdo.

Como vimos, em ambos os casos, as religiões afro “venceram as batalhas” em que estavam envolvidas, pelo menos no plano judicial – o que foi determinante para neutralizar os projetos que pretendiam criminalizar as suas práticas. Devemos lembrar, como o faz Silva Jr, porém, que a cultura da intolerância possui adeptos inclusive entre festejados doutrinadores do direito" (2007: 315). Neste trabalho, isto foi perceptível nos discursos dos magistrados envolvidos no escrutínio legal do sacrifício religioso. Entre os recursos discursivos identificados estão: a produção de uma associação entre a prática e um “atraso cultural”; a acusação constante de crueldade contra os animais; e o recurso a imagens exotizantes sobre os rituais afro, sempre de modo depreciativo. Por isso, acreditamos ser preciso dimensionar melhor a atuação desta instância de poder no plano da regulação das práticas das religiões de matriz africana e o seu papel dentro da produção de “reconhecimento” político-social mais amplo.

Lembramos que não são poucos os registros de casos em que o poder judiciário se colocou de maneira intolerante, negando inclusive o estatuto de religiões ao candomblé e a umbanda. Em polêmica ocorrida maio de 2014<sup>26</sup>, o juiz federal Eugênio Rosa de Araújo indeferiu um pedido do Ministério Público Federal para a retirada, “por motivos de preconceito religioso”, de vídeos postados pela Igreja Universal na internet. Na justificativa, a decisão em primeira instância, publicada no dia 1 de abril, dizia que "manifestações religiosas afro-brasileiros não se constituem religião", porque elas não conteriam “traços necessários de uma religião, de acordo com um texto-base", tais como a Bíblia para os cristãos ou o Alcorão para os islâmicos. O juiz ainda citou "ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado". Em outra senda, Silva Jr. registrou uma posição análoga dentro do conteúdo de um curso de Direito Previdenciário:

(...) ainda em 1999, um juiz de direito e professor universitário, a despeito das prescrições constitucionais, fez publicar a seguinte afirmação em um livro didático destinando a estudantes e profissionais do direito: "O parecer n. 159/72, no Proc. MTPS n. 2214.671/70, entendeu que o movimento espiritualista em todas as suas variações, incluindo o umbandismo, não pode ser considerado religião, não sendo, portanto, eclesiástico, para fins previdenciários" (Martins 1999:119, cit. por Silva Jr. 2007:316).

---

26 <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religioes.html> , consulta em 05 nov 2014.



Ressalvar as vitórias ocorridas dentro das instâncias judiciais do Rio Grande do Sul dentro de um cenário mais amplo, portanto, demonstra que a regulação do religioso dentro do poder judiciário implica pensar posicionamentos muito heterogêneos – e que são por vezes antagônicos. Assim, o que inicialmente parece fácil de aferir dentro dos dois casos estudados – de que a sensibilidade jurídica estaria mais próxima a pensar os direitos religiosos de uma forma menos “catolicocentrada” enquanto os representantes neopentecostais inseridos dentro das instâncias legislativas levam a cabo esforços em problematizar as práticas afro-religiosas – precisaria ser acolhido dentro de um âmbito mais restrito. Afinal, como aponta Oro (2000), em casos de litígio, grande parte dos juízes de direito têm dificuldade em captar as situações particulares, no que agem segundo um só parâmetro e tentam impor uma só maneira de pensar (Oro 2000: 136) – ou seja, aceitam uma só racionalidade possível, a sua, a do direito ocidental. E analisando o papel do judiciário:

a lei tanto molda a opressão social quanto proporciona resistência e reforma. As leis podem, algumas vezes, proporcionar aberturas em algumas áreas e simultaneamente manter o status quo em outras (Marques 1997: 17, cit. por Oro, loc. cit., ibdem).

Situando, como sugere C. Geertz, a análise da resolução de conflitos por fatos e leis *ao nível local*, pensamos a partir da noção de "sensibilidade jurídica" as valorações operadas pelos produtores do direito de modo a procurar:

Aquele sentimento (...) a que chamarei, ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidade jurídica – [que] é, portanto, o primeiro fator que merece a atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (Geertz 2006: 261-262).

Articulando esta noção às reflexões de R. Kant de Lima sobre a situação da organização judicial brasileira, concordamos com o fato de que os conceitos que se baseiam nas formas de convencimento, entendimento e persuasão pela argumentação mostram-se inadequados para analisar o que ocorre no mundo do direito brasileiro, pois estão fundados na prévia e suposta igualdade dos interlocutores (Lima 2009:43).

O mesmo aconteceria nos debates jurídicos e políticos, "que levam a que decisões coletivas se constituam na soma de decisões singulares, mesmo quando elas são proferidas em espaços coletivos, como os tribunais de segunda e terceira instâncias. Os saberes particulares não precisam do consenso, e nem o desejam, para concordar, porque o consenso não legitima, pelo contrário, 'contamina' suas formas particularizadas

de acessar o conhecimento jurídico." (ibdem). Desta forma, por manobramos uma concepção particularista de produção de verdades pelas suas jurisprudências, os magistrados, então, valorizam seus próprios argumentos, de modo a produzir "a maior verdade possível" - porém esta produção discursiva está diretamente influenciada por categorias de hierarquias sociais mais amplas, como as presentes no campo religioso.

Não há, portanto, previsibilidade a respeito da resolução destes conflitos, justamente porque a instância judicial tem razoável flexibilidade (hermenêutica ou, se quiserem, discricionabilidade) sobre a aplicação de leis e sobre e, em especial acerca do que é ou não "constitucional". Isto é aferível, dentro do material estudado, pela própria heterogeneidade de posicionamentos quando da necessidade de um julgamento por mais de um magistrado. Dito de outra forma, os discursos inseridos dentro da jurisprudência oriunda das instâncias de Estado está, ela mesma, inserida no *policy-making*, que, nos casos analisados, recortam lugares e sentidos para as práticas afro-religiosas – e isto tudo apesar das expectativas de "justiça social" que pairam sobre o poder judiciário, cujas "cobrança social" e *accountability* de suas práticas, porém, são menos prováveis do que no caso legislativo. Podemos atribuir esta diferença não só em razão de seus representantes não serem escolhidos via voto popular, não sendo portanto tão vulneráveis como os legisladores à opinião pública, como também pela ideia de neutralidade implicada na própria pretensão da prática jurídica.

Assim, no que tange ao poder público, dentro dos limites dos casos vistos, o cenário atual para as religiões de matriz africana poderia ser assim resumido: à deriva da discricionabilidade do poder judiciário e a previsível e problemática oposição das bancadas evangélicas no legislativo. Não se trata, porém, como se viu, de uma "terra arrasada". Reconhecimentos públicos de seu estatuto de religião e da legalidade de suas práticas foram o produto dos dois casos analisados. Interpretar esta situação de avanços e recuos na produção de "direitos religiosos" para as religiões de matriz africana, devidamente entremeados por agenciamentos internos ao campo religioso afro e problematizações externas, que se utilizam das racionalidades legais e dos campos de poder, é uma tarefa a qual não nos propormos. Mas talvez uma contribuição deste trabalho seja enunciar tal situação, a fim de pavimentar desenvolvimentos futuros. Salientamos, porém, que alguns dos mesmos meios de problematização que vimos nestes casos estabelecem continuidades com os mesmos dispositivos (leis e processos judiciais) que infligiram às religiões de matriz africana uma situação de marginalização, criminalização e deslegitimação por tantos anos.

### 3.2. Gramáticas de legitimidade social: um discurso da diferença

Ainda pensando o trajeto dos dois projetos de lei aqui analisados, é perceptível como o seu percurso apresenta semelhanças. O Código Estadual de Proteção aos Animais não menciona, em nenhuma instância, referências às religiões de matriz africana. Ele tem por objetivo, portanto, regular outro objeto, os animais, e tangencia as práticas das religiões afro apenas ao mencionar proibição de “espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade”. Ou seja, parte-se de uma perspectiva generalista (que coloca, sim, os rituais religiosos que envolvem sacrifício no âmbito de outras práticas com animais sem o apoio da sociedade, o que "as rebaixa" de certa forma). Em operação análoga, a lei sobre limpeza urbana também não prevê "religiosidades específicas" para o que proíbe - a saber, o depósito de animais mortos ou suas partes em espaços públicos.

Na "resolução" destas controvérsias públicas, as religiões afro, a partir de uma articulação interna, conseguiram, conforme o exposto, replicar a ideia de uma "exceção" extensível a elas em relação a estas leis, que pretendiam validade supostamente universal. Uma situação já diagnosticada pela literatura se reedita nos casos analisados: a produção de discursos de uma diferença das religiões de matriz africana, de modo a adquirir um sentido positivo para suportar a existência e a presença destas religiões. Assim, "o que os caracteriza é exatamente a idéia de que essas religiões se constituem, no diálogo com outras, de modo diferencial" (Giumbelli 2008: 87). Nesta diferença, ensinam-se prerrogativas para produzir exceções que, neste caso, apenas permitem as práticas inicialmente problematizadas.

Como Giumbelli (2008) já havia sugerido, o argumento diferencialista tende a recorrer a uma justificativa de viés culturalista. Dentro dos casos analisados, estas relações são traçadas dentro de um eixo que cruza cultura, religião e práticas controversas. No caso da lei de limpeza urbana, ela própria seria inconstitucional, uma vez que fere a liberdade de culto - numa operação simbólica que reitera uma relação de singularidade e especificidade das práticas dos cultos afro-religiosos. Nos dois casos,

está subjacente a ideia de que faria parte da "cultura afro-religiosa" que tais práticas ocorram e a postura de alguns coletivos religiosos tem sido exatamente a de abraçá-las, muitas vezes adicionando à ideia de cultura afro-religiosa - de religiões que sem se pensam de forma "hifenada", de filiações remetidas à África - argumentos que buscam legitimidade em questões de ordem também étnica, no que operam o que estamos chamando de “politização étnica das religiões de matriz africana”. Desta malha de relações resultaria, por exemplo, a busca por "reafricanização" dos terreiros contemporâneos - os mesmos terreiros que, possivelmente, são frequentados por pessoas de diferentes autodeclarações étnicas.

Situando a busca por legitimidade social em uma chave histórica, é possível dizer que o movimento de legitimação dos candomblés, que se inicia com os intelectuais evolucionistas apresentando o nagô como a forma mais adiantada das religiões africanas e contrastando com “a magia” dos outros povos, acompanha de perto o movimento de aproximação mítica com a África, da qual o nagô constituiria o representante mais "puro" e mais autêntico. Ao autenticar cartorialmente com o carimbo da ciência a "pureza" e a "autenticidade" dos candomblés nagôs, os intelectuais estão fazendo com os produtores da cultura negra uma aliança que extrapola as fronteiras da academia (cf. Vogt & Fry cit. por Dantas, p. 242). Isto vai ser ter repercussões na expansão do modelo de culto pelo território nacional, interferindo inclusive nas linhas seguidas pela repressão policial que, ao menos temporariamente, ajustará o eixo legal/ilegal ao eixo Religião/Magia (idem).

Ainda para Dantas, a busca da legitimidade para o Candomblé desenvolvida no Nordeste sobretudo nas décadas de 30 e 40 apresentam pontos comuns em relação ao processo de legitimação da Umbanda ocorrido no Sudeste:

O papel reservado à África constitui a principal diferença entre o processo de legitimação da Umbanda e do Candomblé. Neste, a herança africana, sobretudo a "nagô mais pura", é exaltada e apresentada como a verdadeira religião, enquanto na Umbanda ela é proscrita e identificada com feitiçaria, relegada pois aos domínios da Quimbanda (loc. cit, p. 246).

Mas este é um quadro de uma região específica do país, produto de uma trajetória de presença específica. Até hoje, como R. Sansi (2003) já havia percebido, o Estado baiano promove uma “baianidade” que encampa a própria religiosidade afro – e, em especial, o candomblé. Não é um cenário encontrado no Rio Grande do Sul, palco das controvérsias públicas analisadas neste trabalho. Conforme o exposto ao capítulo dois, os gaúchos são, comparativamente, a população brasileira cuja a autodeclaração

religiosa afro-brasileira é mais expressiva. Ao mesmo tempo, a “cultura regional gaúcha” raramente explicita esta aproximação.

Assim, pensando o tempo presente de nossos casos aqui situados, vejamos como o “recurso à África” tem sido manejado, a título de exemplificação. No âmbito da Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras (CEDRAB), por exemplo, se argumenta que “o espaço de terreiro é o primeiro movimento de resistência - a primeira comunidade de quilombo que surgiu na história” porque nele “(...) acontece a recriação do mundoafricano, uma recriação minúscula, onde se fala o dialeto Iorubá, onde se fazem os sacrifícios religiosos, ou seja, onde se faz tudo aquilo que o mundo ocidental não permite”. (Ávila 2008:69-70). Ainda operam nesse nível a rejeição das referências católicas pela retirada de imagens e valorização da cultura identificada como “africana”.

Ora, mas o processo de reafrikanização, tal como salientara Prandi (1991, cit. por Capone, 2004), implica, ao contrário, o contato com toda uma literatura especializada, que trata das religiões africanas e afro-brasileiras. Africanizar-se significa, portanto, intelectualizar-se. (Capone, loc. cit, p. 34).

O enorme sucesso dos cursos de língua e civilização iorubá no Brasil demonstra que os iniciados do candomblé buscam incessantemente todos os elementos do culto, hoje perdidos, que poderiam reconstituir uma pureza africana. Assim, os livros - sobretudo a vasta literatura antropológica sobre a África - se tornam depositários de uma tradição perdida. A reafrikanização se revela como um exercício de "bricolage", em que cada elemento é cuidadosamente pesquisado na literatura científica. Os iniciados, de certo modo, transmutam-se em pesquisadores que tentam reconstruir, pedaço por pedaço, a própria cultura (ibidem, p. 34).

Se um modelo de “tradição”, portanto, foi privilegiado em relação aos outros, não é apenas por causa dos intelectuais, como afirma Dantas (1988); os membros do candomblé souberam muito bem explorá-las para chegar aos seus fins (Capone, loc. cit, p. 328). Ainda segundo esta autora:

A manipulação da tradição permite a emergência de um modelo arcaico, de um "complexo cultural de base", ao qual é preciso voltar para reencontrar a pureza do passado. Assim, a problemática não é mais purificar-se do sincretismo, como se, pela eliminação das marcas do passado colonial e da experiência infame da escravidão, uma África pura pudesse surgir, mas sim deixar emergir a base comum - o processo civilizatório negro - que unificaria todos os cultos afro-brasileiros. (loc. cit, p. 329).

Sobre a situação, observou C. Mafra que “o povo do Candomblé”, ao invés de se recusar a participar de um processo de objetivação do Candomblé como “cultura afro-brasileira” — processo puxado por intelectuais e por boa parte dos antropólogos e dos

sociólogos — apropriaram-se desta reificação, transformando o Candomblé em um espaço aberto e nobre" (2011: 608). Nesta agência, se utilizam da “arma da cultura”, transformando um objeto carregado de negatividade — o Candomblé como feitiçaria — e signo de herança digna e enobrecedora da cultura nacional (ibdem).

Gostaríamos de analisar o quadro até aqui construído a partir do que G. Lins Ribeiro chamou de “o eterno retorno da cultura” (2004). Como Ribeiro havia apontado, “a antropologia está pagando por suas próprias vitórias” (2004: 33) – no que se refere estritamente à manobra atual, por diferentes grupos sociais, do conceito de cultura enquanto um argumento visando a legitimação. Neste movimento:

A noção de cultura, que nunca foi nenhum consenso entre os antropólogos, tornou-se, talvez em consonância com a sua própria origem histórica, um objeto de disputa do interesse de diferentes grupos internamente ao mundo acadêmico e externamente a este” (Ribeiro, 2004: 34).

Pela “cultura” se interessaram historiadores, sociólogos, cientistas políticos, literatos, psicanalistas, educadores, etc – de modo que:

Nas mãos de tantos, cultura certamente se enriqueceu, mas também , certamente, popularizou-se de tal forma que, na direção de grandes transformações causadas por movimentos sociais anti-homogeneização promovida pelos Estados-Nações, se transformou em arma para atores coletivos tipicamente envolvidos em lutas políticas identitárias (ibdem).

Segundo a sua leitura, a “cultura” tem se tornado, assim, um campo de conflitos interpretativos que, por sua vez, refletem conflitos sociais e políticos que são historicamente variáveis. E conclui: “Não é por acaso, portanto, que sempre a ela se retorne, e que ‘cultura’ interpele de maneira diferente a tantos agentes e agências” (ibdem). Como M. Sahlins defendera, a categoria cultura pode, constituir-se como uma “arma” especialmente eficaz de agenciamento de grupos e comunidades em um mundo globalizado (Sahlins 1997, cit. por Mafra 2011: 607).

Talvez esta situação tenha encontrado o seu ápice na formulação do “Estatuto da Igualdade Racial”, política que situa alguns “direitos religiosos” relativos aos cultos de matriz africana – o que os coloca, portanto, no guarda-chuva da etnicidade, da “cultura” e da “luta por igualdade racial”, em uma operação que reitera a operação que equipara candomblé e umbanda com “ancestralidade e cultura negras”. Conforme V. Silva (2011) já havia percebido, porém, “cor” e religião não andam necessariamente juntos.

Do ponto de vista das políticas públicas envolvendo a etnicidade, algumas lideranças evangélicas afirmam que há mais negros (em termos absolutos) nas religiões evangélicas do que nas afro-brasileiras. Isso justificaria que as políticas públicas tivessem como parceiras preferencialmente estas igrejas (loc. cit, p. 299).

Deste modo, acreditamos que seja conveniente pensarmos, como o faz a proposta de Anjos (2008), que se perceba na religiosidade afro-brasileira outra proposta de pacto entre raças. Ao situar “raça como percurso nômade”, pensa as religiões de matriz africana sob uma modalidade de não essencialização das raças, que nem por isso deixa de se fazer como espaço de racialização. Isto ocorre pois:

As nações (Jeje, Ketu, Angola...) não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos (p. 82)

Nem essencialização nem desracialização, o terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados mas racializados (p. 82-83).

No âmbito das práticas, esta perspectiva seria aferível, por exemplo, pela recusa em conferir um rosto à presença do sagrado. Assim, ao não rostificar o sagrado a religiosidade afro-brasileira garante não só o não-privilegiamento de um fenótipo e de um gradiente entre os humanos por sua proximidade com relação ao “rosto de deus” como também um vínculo estrito entre humanos, não-humanos e o sagrado e ainda a construção da pessoa como “multiplicidade” (loc. cit, p. 91).

Que consequências se poderia tirar para um momento político em que o que está em jogo é definir políticas públicas de corte racial e visando sentidos compensatórios? Sendo a racialidade vivenciada como um ponto de vista que se “ocupa” de um corpo, como intensidade histórica que se faz corpo, a distribuição de gradientes dessa intensidade é possível para efeitos compensatórios sem que as linhas assim traçadas constituam essenciais. São duas as dimensões políticas resgatáveis a partir dessa filosofia: 1) é possível políticas compensatórias de corte racial sem essencialismos; 2) o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades. As políticas públicas poderiam conjuntamente definir focos racializados como lugar de incidência de uma dimensão injustiçada de uma história comum, ao mesmo que o patrimônio étnico se afirmaria como percurso racializante não restrito ou associado a certo tipo de fenótipo, mas se aberto à multiplicidade como bem se vê nas práticas do terreiro.

Ao sugerir que os religiosos afro-brasileiros experimentam raças sem racializar – ou, de outro modo, racializam suas relações sem essencializações -, Anjos demonstra que o que a religiosidade afro-brasileira apresenta hoje às esferas públicas nacionais: “uma cosmopolítica de raças” (loc. cit, p. 94). E articulando o momento em que seu uso político se tornou possível:

A reformulação do espaço de relações entre a religiosidade afro-brasileira e o espaço político institucional tem lugar no fim da década de 80, quando militantes do movimento negro com afiliação em terreiros integram a luta contra a intolerância religiosa. A cruzada ecologista contra o sacrifício de animais nos terreiros e contra as oferendas nas esquinas das avenidas, abriu um novo campo de atuação para essa sensibilidade experimentada na luta contra o racismo (Anjos, 2008: 93).

De acordo com Lewgoy (2004), o uso, pelo movimento negro, da acusação de “racismo” contra algumas tendências evangélicas tem uma específica eficácia política, pois coloca os afro-religiosos em contato com recursos políticos e culturais próprios no terreno da guerra espiritual, para onde foi arrastado por seu adversário evangélico. Além disso, produz uma certa eficácia em uma economia moral ao equacionar “cultura, raça e religião num todo a tal ponto amalgamado que o ataque a uma das dimensões constitui uma ofensa à outra” (2004: 80). Em certo sentido, o que Anjos apontara já havia sido referido por R. Segato (1990) e A. Oro (1993), ao defenderem que haveria um caráter multiétnico nas religiões afro-brasileiras – manifesto, por exemplo, no caráter “insubstancial das fronteiras interétnicas”, visto que seus limites seriam porosos, tênues e complexos (Oro, 1993:90). E conforme Capone:

O candomblé e os cultos afro-brasileiros em geral pretendem ser universais, no sentido de que constituem um conjunto de crenças partilhado por negros e brancos, e até por nisseis, como em São Paulo. Todos se reconhecem nos cultos como "africanos", pois o lócus de legitimação continua a ser uma África mítica. A noção de pureza está ligada não à noção de raça, e sim a uma origem cultural que valoriza os grupos de culto ditos tradicionais. Essa origem cultural é buscada na África, uma África que legitima tanto brancos quanto negros no mercado religioso, uma África que não parece ser patrimônio exclusivo dos descendentes de africanos (2004: 333).

No campo pós-colonial, A. Gupta e J. Ferguson (2000) haviam apontado que a condição pós-colonial problematiza esta relação que associa uma cultura no âmbito de uma espacialidade definida. Nesta nova condição, a cultura opera justamente como espécie de “âncoras simbólicas para gente dispersa” (2000: 37). Assim, ao mesmo tempo em que lugares e localidades se tornam cada vez mais borrados e indeterminados, as ideias de locais cultural e etnicamente distintos tornam-se cada vez mais proeminentes (idem, p. 36). Em outra senda, pensando “os usos da diversidade”, C. Geertz pensou as dificuldades mesmas de situar espaço, cultura e identidades no atual cenário político-social:

Meu propósito é sugerir que chegamos a um tal ponto da história moral do mundo (...) que somos obrigados a pensar sobre tal diversidade de uma maneira bem diferente da que estamos acostumados. Se for verdade que, ao invés de estarem sendo separados em unidades cercadas e espaços sociais com bordas bem definidas, modos de viver seriamente díspares estão se misturando em áreas mal definidas e espaços sociais de bordas soltas, irregulares e difíceis de localizar, então a questão de como lidar com os quebra-cabeças de julgamento que tais disparidades levantam assume um aspecto diferente. Confrontar paisagens e naturezas-mortas é uma coisa; panoramas e colagens é bem outra” (1999: 31).



No mesmo bojo de argumentos de Anjos (2008), é importante, então, pensar a experiência dos religiosos afro-brasileiros em sua perspectiva racializada, mas não essencializada, de modo a evitar “a trágica e festiva versão da cidadania: a folclorização”, que Leite (1999) já prenunciara em outro debate. Ao mesmo tempo, é importante não perder de vista que se constrói a pertença étnico-racial na sociedade brasileira, parece fundamental entender as identidades negras como politicamente construídas e em constante disputa e negociação de sentidos. Para tanto, convém reconhecer que no Brasil a auto atribuição é o princípio que garante a autodeterminação na construção das identidades negras (Zubaran & Silva, 2012: 138).

Sobre a retórica de uso político da racialidade-etnicidade, não deixa de ser interessante comparar, como o fez Azevedo (2005) que, enquanto a primeira geração de homens negros “de letras” lutou contra o racismo nos anos 1830, buscando liberar-se do fardo histórico da “raça”, a geração atual de antirracistas luta para se liberar do mito da democracia racial brasileira (2005: 316). Tem-se aí um deslocamento nada desprezível do ponto de vista histórico: se antes se precisava “desracializar” a noção de indivíduo para a operar-se a aquisição de direitos civis-políticos, atualmente se pode “racializar” para pleitear direitos civis-políticos – ou, se quiserem, operar certa forma de legitimidade.

Em que pesem as múltiplas inflexões e perspectivas possíveis a partir do tema da etnicidade, este trabalho a apreende, como sugere M. Carneiro da Cunha (1986), a partir da perspectiva da organização social e política. Nesta perspectiva, a etnicidade opera enquanto “cultura de contraste”, se acentuando e tornando-se mais visível – ao mesmo tempo em que tende a “se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos”. Para a autora, destas características resultaria o fato de movimentos separatistas e de caráter étnico-identitário enfatizam dialetos, bem como o fato de os governos nacionais combaterem o polinguismo dentro de suas fronteiras (1986: 99-100). Desta forma, entendemos que “(...) a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos iminentemente políticos. Reconhecer o que diz, o protesto, a resistência, há quem o faça. Mas o que ela diz, di-lo de certa maneira. Não há por que pensar que essa maneira seja um balbuciar” (loc. cit., p. 108). Uma “certa etnicidade” enquanto operador de legitimidade, portanto, é um recurso político plenamente compreensível.

A aproximação vista nos casos citados opera em pleno menos três níveis: o movimento de reafirmação dos terreiros; a incursão de entidades da causa negra nos

litígios públicos produzidos pelos projetos de lei e a pretensão do Estatuto da Igualdade Racial em alocar “direitos religiosos” para as religiões de matriz africana dentro de seu texto. Compreende-se assim como o discurso da diferença, reeditado na forma de uma cultura afro-religiosa, que implica tanto o uso das “armas da cultura” quanto a valorização das instâncias "afro" e "religiosa" da religiosidade hifenada “afro-religiosa”, tem operado, dentro dos limites dos casos expostos, enquanto gramática de legitimidade social para as religiões afro-brasileiras.

Se no caso da Bahia, a aproximação mesma entre políticas públicas culturais e as religiões afro-brasileiras se faz presente dentro de uma própria identidade regional “de baianidade”, o caso do Rio Grande do Sul se apresenta de uma forma muito distinta. Isto demonstra que os números de autoidentificação religiosa não são “verdades absolutas”, e de que a partir deles é preciso construir um quadro maior, de modo a justapor todo um campo de forças envolvidas nos processos de presença pública das religiões. De toda a sorte, a previsão do desembargador se cumprira em parte: como exposto anteriormente, a discussão sobre sacrifício animal em rituais de candomblé está a pleno vapor na Assembleia Legislativa de Salvador. Acompanhar a forma como o caso será resolvido pela política local e os seus agenciamentos há de ser certamente um caso interessante.

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa pretendeu articular dois objetivos que confluem dentro dos objetos que adotou: primeiramente identificar quais os níveis de problematização acionáveis dentro do momento social atual para as religiões afro-brasileiras; um segundo objetivo intentava, como em um processo de espelhamento, analisar quais eram os limites propostos e sob que lógica operavam as formas de reconhecimento que estavam sendo produzidas pelo Estado para as mesmas religiões. Assim, adotou os dois projetos de lei apresentados e votados em distintas instâncias (Câmara Municipal e Assembleia Estadual) como fios-condutores a fim de perseguir a gama de forças sociais envolvidas nestas relações.

No esforço de mapear as lógicas vigentes nos dispositivos que problematizavam as práticas das religiões afro, encontramos argumentos reveladores de uma dupla inflexão. Ambos os projetos que originam as discussões, como já expomos, se focam em outras questões (a limpeza urbana e os direitos animais), no que influem nas práticas

afro-religiosas de forma indireta. Quando há uma reação por estes segmentos sociais e o debate ganha contornos de controvérsia pública, caberá às racionalidades do Estado, aqui nas mãos dos magistrados locais, pensar o papel, o lugar e as prerrogativas destas religiosidades.

É curioso que os argumentos mais “diretos” às problematizações das prerrogativas destas religiões estejam justamente nos discursos jurídicos. Conforme vimos, a jurisprudência produzida no caso da lei sobre sacrifício animal reuniu os desembargadores mais velhos do Tribunal de Justiça do Estado a fim de resolverem o impasse. Na sua disputa interna, emergiram as velhas acusações que se faz a estas denominações – em especial o seu “atraso” em relação às demais religiões. Tais esforços, mesmo numerosos, não sagraram-se vencedores. Ao operarem deslocamentos a respeito das prerrogativas pleiteadas pelos grupos afro-religiosos que procuraram o Poder Judiciário em busca de seus “direitos”, os juristas se utilizaram de valorações de “razoabilidade” e “sustentabilidade”.

Foi em nome de uma “cultura afro-religiosa” que estas “exceções” legais<sup>27</sup> se tornaram possíveis. Se a via diferencialista funcionou como argumento, é importante reter que, no caso do sacrifício de animais, o formato final que lhe deram os desembargadores operou justamente pela via universalista, que optaram por retirar a previsão de uma denominação religiosa específica. Não se reconheceu, assim, uma necessidade cosmológica específica, mas se reproduziu uma ideia mais ampla, presente na lógica da “tolerância religiosa”. Assim, ao equacionarem pelo uso de exemplos o candomblé, as práticas judaicas e as islâmicas de sacrifício animal, o que os desembargadores fizeram foi replicar a lógica de uma modernidade que tolera “tradicionalidades”. Tem-se aí uma chave interessante para pensar o problema da tolerância religiosa e o quanto, talvez, ele se mantenha distante enquanto discurso e enquanto prática da noção de reconhecimento.

Se, como defende Montero (2006), a matriz de geração de legitimidade e reconhecimento para as religiões no espaço público brasileiro foi a noção de caridade, de cunho católico – valoração esta que operou na legitimidade de religiões como o espiritismo e a umbanda (Giumbelli, 2011) – vemos aqui um deslocamento da discursividade a pleitear reconhecimento. De fato, parece certo que esta lógica tenha

---

<sup>27</sup> Para uma análise da lei sobre sacrifício a partir do referencial agambenmiano sobre o estatuto da exceção e da biopolítica no direito, ver Tadvald (2007).

operado dentro de uma construção de legitimidade inicial do candomblé, dentro de um quadro historicamente anterior, visível no trabalho de Dantas (1988) – presente, por exemplo, na associação de que o “candomblé” puro era uma religião que não produzia o mal, em comparação com os seus cultos “degenerados”, que se dedicavam às práticas contra o bem alheio.

Se tudo isto for correto, dentro dos casos que analisamos, temos um deslocamento bastante importante da matriz de produção de legitimidade pública: a lógica culturalista – se quisermos, diferencialista – das religiões afro-brasileiras não só pretende negar absolutamente “misturas” com as lógicas que afirmam a presença de outras religiões ao adotar o antissincretismo como ideal, mas também pela assunção de uma filiação religiosa hifenada – afro e brasileira -, a partir do recurso a “uma África reinventada” (Capone, 2004), e “dessencializada”, porém, ao nível das práticas (Anjos, 2008). Servidas das “armas da cultura” e articulando “reafricanização” com “direito à diferença”, as religiões de matriz africana no presente analisado têm encontrado nesta linha de argumentos, portanto, um esteio possível para a produção de legitimidade social. O deslocamento se faz ainda mais claro no cotejo com a operação pela umbanda do “contorno à África” na busca por aceitação social (Giumbelli, 2011). Assim, o “retorno à África” pela via, por exemplo, do processo de reafricanização dos terreiros contrasta imensamente pelas formas rituais da umbanda tal qual ela se pensa em certas de suas vertentes.

Um outro ponto que esperamos ter tornado claro é a forma difusa pela qual ocorre a regulação do religioso. Esta mudança de ênfase, que pensa ao mesmo tempo no nível dos macroregimes de relação entre o que é identificado como “político” e o que é identificado como “religioso” (nos termos, por exemplo, da existência de uma separação constitucional clara sobre isto) e no dos fios infinitesimais que percorrem a regulação, ao nível da prática, das prerrogativas de organizações identificadas como religiosas. Este segundo olhar enfoca particularmente as reações envolvidas, por exemplo, dentro das organizações associativas das religiões em análise até a prática dos magistrados na produção de jurisprudência sobre os lugares possíveis e as prerrogativas adequadas a determinadas práticas religiosas.

Como T. Modood (2000) já havia proposto, o Estado tem um papel importante no reconhecimento de grupos religiosos. Assim sendo, não pode pensar-se laico enquanto neutro a estas, mas segundo valores de uma igualdade universal. O projeto multiculturalista e “o secularismo radical” seriam incompatíveis porque “em uma

sociedade na qual algumas das minorias desfavorecidas e marginalizadas são religiosas, uma política pública multicultural demandará o reconhecimento público de minorias religiosas” (apud Giumbelli 2008:95).

Sendo produto de uma reelaboração movida por diferentes segmentos sociais, as problematizações das práticas afro-religiosas ensejadas pelos projetos de lei sobre os quais esta discussão foi pensada, os seus resultados mobilizaram uma gama de atores muito variada. De legisladores de perfil religioso neopentecostal a magistrados e procuradores de justiça, passando por defensores da causa animal, representantes do movimento negro e, é claro, membros dos cultos afro-religiosos. Toda esta rede foi traçada em meio a controvérsias públicas onde limites e prerrogativas das religiões estavam sendo discutidas. Foi neste sentido que pensamos “as derivas do reconhecimento”: como um processo de avanços e recuos, onde o discurso da “liberdade religiosa” tem muita validade, mas não se torna um imperativo social absoluto, exigindo negociação para o seu reconhecimento. Ao esbarrar com outras frentes discursivas, a liberdade religiosa para as religiões de matriz africana, que nunca fora de todo reconhecida, se rarefaz. Talvez em razão disto, outras chaves são acionadas, como as de “cultura” ou de “etnicidade”. A busca por legitimidade social é, ela mesma, um campo em disputa. E as religiões afro-brasileiras ainda estão, mal grado tantos anos, nos limites de uma cosmologia que não a contempla de todo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. No território da linha cruzada: a cosmpolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan/jun, 2008.

ÁVILA, Cíntia Aguiar de. Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras: Resgate da etnicidade e reafirmação dos cultos afro-gaúchos. Debates do NER, ano 9, n. 13, pp. 61-75, jan/jun, 2008.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A recusa da raça: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul/dez, 2005.

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. pp. 19-33.

BOURDIEU, Pierre. A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: \_\_\_\_\_. O Poder Simbólico. Lisboa: Difel, 1989.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. REVER (PUCSP), São Paulo-SP, v. 1, n.4, p. 1-11, 2001.

CAPONE, Stefania. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Série Antropologia, UNB, n. 249, 1999, 22p.

CASANOVA, José. As religiões estão se tornando cada vez mais globais (Entrevista). Instituto Humanitas, Unisinos, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508258-as-religioes-estao-se-tornando-cada-vez-mais-globais-entrevista-especial-com-jose-casanova> (Acesso em 08-08-14)

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". In: \_\_\_\_\_. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986. pp. 97-108.

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

DEBEM, Daniel F. de; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cíntia. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. Debates do NER, ano 7, n. 10, pp. 39-50, jul/dez, 2006.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. Horizontes Antropológicos, ano 5, n. 10, p. 13-40, maio, 1999.

GEERTZ, Clifford. O Saber Local: fatos e leis em uma perspectiva comparada. In: \_\_\_\_\_. O Saber Local: Novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 249-356.

GIUMBELLI, Emerson. A presença da religião no espaço público: modalidades no Brasil. Religião & Sociedade, v. 28(2), p. 81-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da USP, 2007, pp. 149-169.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: A África dos primeiros umbandistas. Revista Esboços, v. 17, no. 23, pp. 107-118, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Em busca de narrativas de diversidade. Debates do NER, v. 14, p. 59-75, jul/dez, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: \_\_\_\_\_. Símbolos religiosos em controvérsias. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014. pp. 209-229.

GOLDMAN, Márcio. História, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetria Antropológica. Análise Social, vol. XLIV (190), pp. 105-137, 2009.

GUEDES, Lucía Copelotti. "Porque a natureza é o altar de todos nós": uma etnografia das práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Departamento de Antropologia. Porto Alegre: UFRGS, 2012.



GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio Augusto (Org.). Espaço da Diferença. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000, pp. 30-49.

HEBERLE, Fernanda Mirele. Quando imagens e assentamentos não habitam os templos: controvérsias em torno da presença de símbolos afro-religiosos no espaço público. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, Porto Alegre, 2014.

KERBER, Mônica Backes. Problematizando políticas de patrimonialização de espaços religiosos no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Departamento de Antropologia. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. Debates do NER, ano 14, n. 23, p. 219-243, jan/jun, 2013.

LEISTNER, Rodrigo Marques; DEBEM, Daniel F. de. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. Debates do NER, ano 11, n. 18, p. 129-148, jul/dez, 2010. LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, no. 10, p. 123-150, maio 1999.

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Faria (Orgs.). Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 69-85

LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano. As guerras da carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos – novas e velhas configurações. In: STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. de Moura (Orgs.). Cultura, percepção e ambiente: Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 137-150.

LIMA, Roberto Kant de. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. Anuário Antropológico, v. 2, p. 25-51, 2010.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. Mana, 17(3), 607-624, 2011.

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

MARIANO, Ricardo. Liberdade religiosa, democracia e cidadania. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Faria (Orgs.). Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 52-67

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 11, p. 238-258, 2011.

MODOOD, Tariq. Anti-essentialism, multiculturalism, and the “recognition” of religious groups. In: W. Kymlicka, W. Norman (orgs.). Citizenship in Diverses Societies. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Novos Estudos

Cebrap, n. 74, p. 47-65, 2006.

OLIVEN, Ruben George. A parte o todo: A diversidade cultural no Brasil-Nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Cláudia (Org.). Fronteiras da cultura: Horizontes e territórios da antropologia na América Latina. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993. p. 78-90. ORO, Ari Pedro. O feiticeiro recorre ao Judiciário: os limites do multiculturalismo. Revista USP, São Paulo, n. 46, p. 129-138, jun/ago, 2000.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. Ciências e Letras, Porto Alegre, n. 37, p. 433-448, 2005.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da USP, 2007, pp. 29-69.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Debates do NER, v. 13, p. 9-24, 2008.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 11, p. 221-237, 2011.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 12, p. 556-565, 2012.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. Horizontes Antropológicos, n. 27, p. 281-310, jan/jun. 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 13, n.37, p. 43-73, 1998.

PORTIER, Phillipe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. Religião & Sociedade, vol. 31, n. 2, pp. 11-28, 2011.

RANQUETAT JR, César. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Sociais e Humanas, v. 21, p. 67-75, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Cultura, direitos humanos e poder: mais além do império e dos humanos direitos – por um universalismo heteroglóssico. In: FONSECA, Cláudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Faria (Orgs.). Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 29-51.

SANSI, Roger. De imagens públicas e ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar, 2003.

SANTOS, Márcio Martins dos. Tribunos do povo, servos de Deus: um estudo antropológico sobre políticos e religião na cidade de Porto Alegre. Antropológicas, ano 12, vol. 19(1), pp. 201-239. 2008

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação da minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização. Série Antropologia, UNB, n. 99, 1990, 51p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio, ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (Org.) Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da USP. pp. 9-28.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. Cadernos de campo, São Paulo, n. 20, p. 295-303, 2011.

SILVA JR, Hédio. Notas sobre o sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da USP, 2007, pp. 303-323.

SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. Cadernos IHU Idéias (UNISINOS), v. 145, p. 3-28, 2011.

STEIL, Carlos Alberto. O perfil religioso do povo gaúcho (Entrevista). Instituto Humanitas Unisinos, 2008. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1949&secao=264](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1949&secao=264) (Acesso em 15-08-2014).

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal. A polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. Caminhos (UCG), v. 5, p. 129-147, 2007.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

ZUBARAN, Maria Angélica; SILVA, Petronilha B. Gonçalves e. Interloquções sobre estudos afro-brasileiros: pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro. Currículos sem fronteiras, v. 12, n. 1, pp. 130-140, jan/abr, 012.

## ANEXOS

LEI COMPLEMENTAR Nº 591, de 23 de abril de 2008.

Inclui inc. X no art. 43 da Lei Complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, e alterações posteriores, que institui, em Porto Alegre, o Código Municipal de Limpeza Urbana, incluindo ação no rol de atos lesivos à limpeza urbana.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE.

Faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte Lei Complementar:

Art. 1º Fica incluído inc. X no art. 43 da Lei Complementar nº 234, de 10 de outubro de 1990, e alterações posteriores, conforme segue:

“Art. 43 ...

...

X – depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou partes deles. Multa de 50 a 150 UFMs.

...” (NR)

Art. 2º Esta Lei Complementar entra em vigor na data de sua publicação.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE,  
23 de abril de 2008.

Eliseu Santos,  
Prefeito, em exercício.

Registre-se e publique-se.

Clóvis Magalhães,  
Secretário Municipal de Gestão e  
Acompanhamento Estratégico.

**PROJETO DE LEI Nº 282/2003**  
**Deputado Edson Portilho**

Acrescenta parágrafo único ao art. 2º da lei nº 11.915, de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

Art. 1º – Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2º da lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

"Art. 2º.....

Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana. "

Art. 2º – Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Sala da Sessões, 06 de agosto de 2003.

Deputado Edson Portilho – PT

**JUSTIFICATIVA**

Diante dos direitos e deveres individuais e coletivos garantidos na Constituição Federal no art. 5º, especificamente no Inciso VI, " é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias ", ou do Código Penal sobre os crimes contra o sentimento religioso em seu art. 208: " Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou

prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso", faz-se necessária a apresentação deste projeto de lei que define, em parágrafo único, a garantia constitucional que vem sendo violada por interpretações dúbias e inadequadas da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais. Face a essa dubiedade de interpretação, os Templos Religiosos de matriz africana vêm sendo interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais.

Deputado Edson Portilho – PT

## TEMA PARA DEBATE



## Liberdade religiosa?

LEATRICE BORGES PIOVESAN\*

**T**rês de outubro de 1991, véspera do Dia Universal dos Animais, o deputado estadual Manoel Maria (PTB) apresenta à Assembleia Legislativa do RS o projeto do Código Estadual de Proteção aos Animais para discussão, avaliação e aprovação. Somente dia 21 de maio de 2003, após o longo período de mais de 10 anos exposto a interesses políticos, sofrendo emendas e retaliações, o projeto transformou-se na Lei 11.915/03. E, como se não bastasse, em 2004 os deputados aprovaram outra emenda. Esta permitindo às religiões de origem africana realizarem sacrifícios (tortura até a morte) com animais. (Esse tipo de coisa já era previsto, pois muitos desses rituais são encomendados por políticos, frequentadores assíduos, habituados a banhar-se com sangue dos animais mortos.) Apesar de convictos sobre a inconstitucionalidade desses sacrifícios, mas considerando os interesses em jogo, os protetores de animais solicitaram aos religiosos que antes dos cerimoniais os animais fossem anestesiados, a fim de poupá-los de dor e sofrimento. O pedido foi negado e os defensores de animais foram acusados de preconceituosos e racistas.

Apesar disso, havia esperança de que o governador da época se manifestaria contra os sacrifícios. Infelizmente, infringindo a Constituição Federal no capítulo que proíbe a crueldade contra animais e argumentando o respeito pelas tradições religiosas, Germano Rigotto (PMDB) sancionou a lei, com algumas condições: 1) Os animais mortos devem ser doados às pessoas carentes; 2) Os casos de abuso devem ser levados à polícia pelo telefone 190; 3) Cães e gatos não podem ser usados nos sacrifícios. Inacreditável que um governador do Estado, considerado o mais politizado do Brasil, tenha ignorado o fato de toda carne consumida na mesa dos gaúchos deve ser inspecionada pela vigilância sanitária. E também o art. 16 cap. V do Código Estadual de Proteção aos Animais, que disciplina o abate humanitário através de métodos científicos e modernos, eficientes e indolores antes da sangria.

E a quem estão sendo oferecidos os animais mortos, alguns já putreficados, oriundos das oferendas? Quem fiscaliza esses rituais macabros a fim de denunciar à polícia pelo 190? Qual o limite de

tempo e métodos de tortura que podem ser utilizados durante os sacrifícios sem que seja considerado abuso pelo então governador Germano Rigotto? Na ocasião, usando de demagogia, tentando dar uma de bonzinho e pensando que ia agradar a todo mundo, ele proibiu sacrifícios com cães e gatos como se defensores de animais protegessem somente gatos e cachorros.

Dia desses, a Página 10 de Zero Hora informou que moradores da zona sul de Porto Alegre pedem providências em relação ao mau cheiro insuportável causado pela quantidade de carcaças de animais mortos provenientes dos sacrifícios em rituais religiosos. Na Rádio Gaúcha, um integrante do conselho nacional de Umbanda, ao ser questionado, declarou que "os despachos servem de alimentos para os orixás" e negou a existência de atos cruéis contra os animais durante os sacrifícios, porque "o tempo de

tortura é o mínimo possível...". Mas não soube dizer qual seria a duração desse mínimo possível. Portanto, pode-se transferir o ato inconstitucional do sacrifício com animais, patrocinado por políticos, à falta de coragem para enfrentar as religiões e suas gafes. Temor que não se restringe à classe política, mas a todos os segmentos da sociedade brasileira, fazendo parte da cultura do povo. Também podemos aliar esse atraso à reprodução mal feita da doutrina de Sócrates e Platão pelos filósofos europeus ao propagarem à humanidade o falso juízo de que a raça humana é superior às demais criaturas da Terra, podendo usá-las como bem entender. Esta crendice é

**A mesma  
Constituição  
que proclama  
a liberdade  
religiosa  
garante  
a defesa  
dos animais**

sustentada pela maioria das religiões. Ignoram que a mesma Constituição que proclama a liberdade religiosa garante a defesa dos animais. Que tipo de liberdade é essa que permite religiões praticarem maldade contra indefesos e inocentes animais? Isso é covardia. Enquanto há homens evoluindo, novas leis vão surgindo. Tanto é, que a Inquisição é coisa do passado. O canibalismo, a escravidão, o sacrifício com humanos foram abolidos por lei. Portanto, as religiões, como todas as tradições antiquadas, devem se adaptar. Por que as religiões se consideram acima das leis?

ZERO HORA.com

Você aceita o sacrifício de animais como legítima manifestação religiosa?

\*Ecologista

# SACRIFÍCIO DE ANIMAIS

## Uma década de divergências

Artigos e opiniões de leitores publicados em Zero Hora ao longo da semana reacenderam polêmica sobre rituais religiosos

MAICON ROCK

Ao criticar religiões de matriz africana em artigo publicado em Zero Hora nesta semana, uma ecologista de São Sebastião do Cai reacendeu a polêmica do sacrifício de animais em ritos religiosos.

A prática, prevista em lei estadual aprovada em 2004, foi classificada pela autora como "covardia contra seres indefesos", o que provocou a reação de entidades africanistas.

Vegetariana desde os 18 anos e defensora dos direitos dos animais, Leatrice Borges Piovesan, 60 anos, escreveu o artigo para questionar a liberdade que permite a religiões "praticarem maldade contra indefesos e inocentes animais". Ela se refere a uma emenda apresentada pelo então deputado Edson Portilho (PT) ao Código de Proteção aos Animais, de 2003, que autoriza sacrifícios durante rituais religiosos.

— Todas as formas de vida precisam ser respeitadas. Nós não somos irmãos apenas de seres humanos, mas também de animais e plantas — afirmou Leatrice depois da polêmica gerada pelo seu texto.

**Culto aos orixás está no princípio das religiões afro**

Além de comentários de leitores, o artigo teve uma réplica, publicada na quarta-feira. Para rebater as críticas, o jornalista Deivison Campos, 37 anos, escreveu um novo artigo sobre o tema, fazendo um breve histórico da perseguição às manifestações religiosas de matriz africana ao longo do século passado no país. Ele argumentou que "os ritos enquadram-se dentro e não acima da lei".

Depois da publicação do artigo, ele explicou que o culto aos orixás (seres divinos que representam fenômenos da natureza ou forças naturais) está no princípio das religiões afro.

O sangue dos animais "sacralizados", nesse contexto, é oferecido para dinamizar a relação dos praticantes com o natural.

— As religiões africanas são baseadas na oralidade e não em livros, mas têm fundamentos. A base é o uso do sangue. Se abrissemos mão disso, ela deixaria de existir. É como se a Igreja Católica renunciasse ao celibato e permitisse o uso de preservativo. Seria outra religião — avaliou Campos.

### OS TEXTOS E AS REPERCUSSÕES



Artigo publicado no domingo por ecologista deflagra debate



Texto de jornalista, na quarta, explica rituais de religiões afro



Leitores se manifestam contrários e favoráveis ao tema

### Entenda o caso

Debate iniciado em 2003 com aprovação de código acabou na Justiça e teve solução em 2005:

• **Em 2003**, foi aprovado o Código Estadual de Proteção aos Animais, vetando agressões, sacrifícios e envenenamentos

• **Grupos** de religiosos e organizações de defesa dos animais entenderam que a lei proibia mortes de animais em cultos de origem africana

• **A interpretação** causou polémica e, por dias, terreiros foram

lechados em cidades do Interior

• **Em 2004**, uma emenda ao Código de Proteção aos Animais é apresentada na Assembleia Legislativa pelo então deputado Edson Portilho (PT) permitindo que as religiões de matriz africana realizem sacrifícios em seus rituais, exceto de cães e gatos

• **A lei é sancionada** pelo governador Germano Rigotto, com

a ressalva de que os animais sacrificados sirvam ao consumo humano

• **No fim daquele ano**, o Ministério Público encaminha à Justiça ação alegando a inconstitucionalidade da emenda

• **Em abril de 2005**, desembargadores dão votos favoráveis aos africanistas, e a ação do MP é considerada improcedente

### AS RAZÕES E AS TÉCNICAS DO SACRIFÍCIO

• **Nas religiões** de origem africana, animais são sacrificados (o termo usado por elas é sacralizado) para energizar objetos utilizados nas celebrações ou como oferendas para os orixás (entes divinos)

• **Os animais** sacrificados podem ser

aves, ovelhas, carneiros, cabritos ou, mais raramente, porcos e bois. O sangue e as vísceras são oferecidos aos orixás durante as cerimônias

• **A técnica** usada nos terreiros é a degola, método considerado rápido e indolor pelos religiosos

• **Após o sacrifício**, a carne é doada a instituições de caridade ou consumida pelos próprios adeptos. A prática de deixar os corpos dos animais mortos em encruzilhadas ou praias é considerada antiquada pela maioria dos africanistas

## Religiosos versus defensores de animais

Presidente da Federação das Religiões Afro-brasileiras (Afrobras), Jorge Verardi manifestou tristeza com o artigo e suas repercussões. Para ele, "ambientalistas de plantão" geram discriminação ao lançar conceitos equivocados sobre os africanistas.

— De forma alguma (o sacrifício) é cruel. Fazemos com amor e carinho. É muito rápido. E o que dizer dos matadouros? — disse Verardi, acrescentando que as críticas são

## De 2004

emenda a Código de Proteção aos Animais permite religiões de matriz africana a realizarem sacrifícios de animais

hipócritas, especialmente quando provêm de pessoas que consomem carne.

Há 40 anos sem consumir produ-

tos de origem animal, Maria Luiza Nunes, presidente do Movimento Gaúcho de Defesa Animal, concorda que falta coerência a quem critica o sacrifício de animais, mas consome carne.

Para ela, o sacrifício que se fazia na África há milhares de anos pode ser explicado pela falta de conhecimento da época.

— Hoje, o sacrifício de animais é uma prática ultrapassada, que não tem mais razão de ser.

LEATRICE BORGES PIOVESAN, 60 anos, ecologista

“Todas as formas de vida precisam ser respeitadas. Nós não somos irmãos apenas de seres humanos, mas também de animais e plantas.”

DEIVISON CAMPOS, 37 anos, jornalista

“As religiões africanas são baseadas na oralidade e não em livros, mas têm fundamentos. A base é o uso do sangue. Se abrissemos mão disso, ela deixaria de existir. É como se a Igreja Católica renunciasse ao celibato e permitisse o uso de preservativo. Seria outra religião.”

JORGE VERARDI, presidente da Federação das Religiões Afro-brasileiras (Afrobras)

“De forma alguma (o sacrifício) é cruel. Fazemos com amor e carinho. É muito rápido. E o que dizer dos matadouros?”

MARIA LUIZA NUNES, presidente do Movimento Gaúcho de Defesa Animal

“Hoje, o sacrifício de animais é uma prática ultrapassada, que não tem mais razão de ser.”