

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Jorge Helius Scola Gomes

**OUTRIDADE, CONFLITO E GOVERNO:**  
Controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa  
(Rio Grande do Sul, 2015/2016)

Prof. Orientador: Emerson Giumbelli

**Porto Alegre**  
**2017**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Jorge Helius Scola Gomes

**OUTRIDADE, CONFLITO E GOVERNO:**  
Controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa  
(Rio Grande do Sul, 2015/2016)

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul como critério para a  
obtenção do título de Mestre em  
Antropologia Social.

Prof. Orientador: Emerson Giumbelli

**Porto Alegre**  
**2017**

### CIP - Catalogação na Publicação

Gomes, Jorge Helius Scola  
Outridade, conflito e governo: Controvérsias  
públicas acerca da prática sacrificial afro-  
religiosa (Rio Grande do Sul, 2015/2016) / Jorge  
Helius Scola Gomes. -- 2017.  
202 f.  
Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Religião e política. 2. Secularismo. 3.  
Controvérsias públicas. 4. Religiões afro-  
brasileiras. 5. Sacrifício de animais. I. Giumbelli,  
Emerson Alessandro, orient. II. Título.

Jorge Helius Scola Gomes

**OUTRIDADE, CONFLITO E GOVERNO:**  
Controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa  
(Rio Grande do Sul, 2015/2016)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como critério parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovação em 03 de Março de 2017 pela banca de avaliação formada por:

---

Prof. Dr. Ari Pedro Oro  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e  
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/UFRGS

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e  
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural/UFRGS

---

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli – Orientador/Presidente da Banca  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa só foi possível em razão das muitas trocas e relações construídas durante diferentes etapas e momentos.

Agradeço a todas/os interlocutores pela confiança depositada, por dividirem suas trajetórias, expectativas políticas, experiências de vida e perspectivas sobre o mundo. Sem a paciência e a generosidade de todos e todas, nenhuma linha das deste texto teria sentido ou valor. Muito obrigado!

Embora a situação de pesquisa também coloque luz nas assimetrias presentes no conflito que o trabalho acompanha, foi um amadurecimento pessoal imenso acompanhar as posições de ambos os lados. Em um momento em que a “política” parece um âmbito tão desprezado (e desprezível) da vida social, perceber os ativismos em curso e suas imensas, sinceras e apaixonadas “verdades” durante o processo de disputa me fez lembrar as palavras de uma escritora portuguesa<sup>1</sup>. E como alguém com mais senso estético foi capaz de traduzir em palavras: eu gosto dos que têm fome, dos que morrem de vontade, dos que secam de desejo, dos que ardem.

Um agradecimento nominal ao Bàbá Diba de Iemonjá por ceder o material estatal referente ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, sem o qual muitas questões aqui desenvolvidas não poderiam ter sido aprofundadas.

Um agradecimento mais do que especial ao orientador deste trabalho, Emerson Giumbelli, pela leitura atenta, ao mesmo tempo generosa e rigorosa, no apontamento de todas as inconsistências presentes nos distintos momentos deste trabalho. As que permanecerem aqui são de responsabilidade minha. Por ter visto em mim colaborador de pesquisa no hoje longínquo ano de 2012 e continuar desde então a parceria de trabalho; pelos estímulos e exigências, por acertar os –is de “reivindicação” incontáveis vezes neste documento, pela imensa capacidade de trabalho, me orientando do além-mar, um grande agradecimento.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, em especial aos bons cursos a que assisti com Bernardo Lewgoy, Carlos Alberto Steil, Claudia Fonseca, Emerson Giumbelli, Fabíola Rohden e Patrice Schuch. Acredito que

---

<sup>1</sup> “As pessoas são mais imprevisíveis para o bem do que para o mal, por isso nunca me canso de viver” (*Nas tuas mãos*, Inês Pedrosa).

cada um/a destas/es, se acaso lesse este trabalho, reconheceria algumas influências importantes.

Aos membros da banca de avaliação deste trabalho, pelas críticas, sugestões e comentários: Prof. José Carlos Gomes dos Anjos, Prof. Ari Pedro Oro e Prof. Carlos Alberto Steil. Ao Prof. Eduardo Dullo pela disponibilidade em coordenar a banca do trabalho, na ausência física de Emerson.

Às colegas Mariana Picolotto e Luana Emil pela parceria durante os intensos e desgastantes estudos para o processo de seleção do doutorado. Mariana ainda teve a generosidade e prestatividade de escrever o *abstract* deste trabalho, obrigado!

A Helena Fietz, Juliana Loureiro e Yuri Neves pela dedicação e companhia durante “a gestão” de 2016 enquanto representantes discentes.

À Coordenação de Aperfeiçoamento e Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa que permitiu dedicação integral a esta pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em especial à Rosemeri Nunes Feijó e às nossas bolsistas Tamires Melo e Caroline Sarmiento pela dedicação e prontidão em resolver problemas e tornar tanta coisa possível.

Aos professores e alunos que compõem o Núcleo de Estudos da Religião, onde muito aprendi e continuo aprendendo. Nomeadamente, agradeço a Mônica Kerber, pela acolhida (deveríamos dizer “adoção?”) quando do ingresso neste então desconhecido ambiente, e por uma relação de amizade que felizmente excede o âmbito da academia.

Aos amigos de caminhada desde a graduação em Ciências Sociais – hoje dispersos e unidos por vínculos que também excedem àquela origem dos nossos conhecidos lugares do Campus do Vale: Bruna, Clara, Anna Paula – que cada um de nós encontre a sua área e seu lugar na vida. A todos os demais amigos que me acalmaram em distintos momentos da escrita deste trabalho, me mandando ir fazer outra coisa e sair do computador, vocês estavam certíssimos: no final deu tudo certo.

Aos meus pais, Beatriz e Wolnei, e aos meus irmãos, Daniela e Uriel, esteios e seguranças para voar por aí. Pela torcida, paciência, amor e estímulo de sempre, obrigado. Ao sobrinho Bernardo, recém-chegado ao mundo e que me faz repetir a cada encontro, com deslumbramento e esperança: “And I think to myself, what a wonderful world!”. *Gracias a la vida que me ha dado tanto...*

## **contranarciso**

em mim  
eu vejo o outro  
e outro  
e outro  
enfim dezenas  
trens passando  
vagões cheios de gente  
centenas

o outro  
que há em mim  
é você  
você  
e você

assim como  
eu estou em você  
eu estou nele  
em nós  
e só quando  
estamos em nós  
estamos em paz  
mesmo que estejamos a sós

Paulo Leminski.

## RESUMO

Este trabalho se volta para as formas de problematização contemporâneas da prática sacrificial a partir de um lugar de observação específico, orientado pelo objetivo de compreender como esta prática se torna um mediador de produção de alteridades. Apresento, assim, um caso de dissenso envolvendo a prática sacrificial por grupos religiosos que se apresentam no espaço público enquanto representantes da tradição de matriz africana, após uma interpelação começada por projetos de lei de âmbito local. Como fica claro durante os acontecimentos públicos que envolvem a proposta de legislação, o fulcro da questão é a promoção de uma sensibilização para com o que os produtores deste projeto identificam como afetados e “violados em seus direitos” pelos sacrificantes: os animais não-humanos envolvidos nestas práticas. Especialmente preocupado com grafar a forma como a “diferença” é razoada em distintos momentos da controvérsia, entendo a esta enquanto uma *categoria analítica*. Assim, a dissertação também recorta o âmbito das moralidades em conflito pelos dois grupos salientando os irreduzíveis contornos ontológicos rastreáveis pelas formas de enquadramento da disputa pelo encaminhamento público do PL 21/2015, o propulsor da controvérsia aqui em análise.

**Palavras-chave:** Controvérsias públicas; Ordens legais e moralidades; Religião e política; Religiões de matriz africana.

## **ABSTRACT**

This work emphasizes the contemporary forms of the problematization of the sacrificial practice from a very specific place of observation which is guided by the aim to understand how this practice becomes a mediator at the production of otherness. Thus, I present a case of disagreement involving the sacrificial practice, made by religious groups that appear in the public space as representatives of African matrix tradition, after an interpellation which has begun by local law projects. As it is gets clear during the public events surrounding the proposed legislation, the fulcrum/core is to promote awareness to whom the producers of this project identify as being affected and "violated in their rights" by the sacrificers: -non non-human animals involved in these practices. Particularly concerned with drawing the "difference" at different points in the controversy, I understand it as an *analytical category*. The dissertation also focus on the scope of the conflicting morals in the two groups here, highlighting the irreducible ontological contours traceable in the forms of framing of the dispute, in the public's law *PL 21/2015*, the propellant of the controversy under analysis here.

**Key-words:** African matrix religions; Legal orders and moralities; Public controversies; Religion and politics.

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b> .....	9
- A alteridade na sociedade pós-doméstica.....	21
- Fóruns híbridos, conflitos ontológicos e a constituição de sujeitos de direitos... ..	24
- Uma antropologia a partir da regulação do religioso.....	26
- Cautelas éticas e caminhos metodológicos.....	27
- A organização dos capítulos.....	29
<b>Capítulo 1: Os sentidos da problematização da prática sacrificial afro-religiosa</b> .....	32
1.1 Os termos da proposição e a proposição enquanto controvérsia.....	33
1.2 Os ecos da proposição legislativa geram <i>agregados</i> .....	37
1.3 Um caso-limite.....	52
1.4 “A única coisa que veem da nossa religião é isso”.....	63
<b>Capítulo 2: A presença da “diferença” nas tramas da controvérsia: da intervenção ao fazer-se Estado</b> .....	71
2.1 Das justificações à presença estatal.....	73
2.2 Negações e inscrições.....	92
2.3 “A diferença da religião”: entre os aparatos do Estado e as linhas de fuga.....	108
<b>Capítulo 3: A publicização de um conflito ontológico em meio à disputa pública da “comoção”</b> .....	129
3.1 “Vida”, “luta”, “sofrimento”: partilhas.....	137
3.1.1 Os sentidos da partilha pelos “despachos humanos”.....	140
3.1.1.1 A experiência e o fazer político.....	148
3.1.2 Transgressões e disputas entre os <i>sagrados</i> e os <i>direitos</i> .....	155
3.1.3 Imagem, enquadramento, conflito e mimese: para uma gramática de efeitos políticos.....	159
3.2 Reinscrições do texto social da controvérsia na esfera pública afro-religiosa.....	163
3.2.1 Permissões para narrar a controvérsia.....	164
3.2.2 Fazendo emergir o sujeito coletivo em meio à controvérsia.....	170
<b>Considerações finais</b> .....	176
<b>Referências bibliográficas</b> .....	182
<b>Anexos</b> .....	194

## APRESENTAÇÃO

Uma noção de “sacrifício” pareada com a de “vida” alimenta, no Ocidente e desde o mundo clássico greco-romano, questões a respeito dos processos de governo<sup>2</sup> (Agamben, 2007). Subjacente a esta ideia estão os pressupostos de uma filosofia política liberal que compreende a vida como um fim em si mesmo e persegue um sentido de individualidade, a qual deve ser amparada em sistemas legais e jurídicos. A *invenção* (no sentido que lhe dá Wagner, 2010) do “sacrifício” enquanto ideia moderna também foi importante do ponto de vista político e epistemológico durante os encontros coloniais: assim, as práticas nativas de diferentes povos foram frequentemente fixadas neste termo; e mesmo as “antropologias centrais” se voltaram à interpretação do “problema do sacrifício”, seja para defender seus nativos das acusações de irracionalidade da prática, seja para fazer dela um exercício intelectual para produzir categorias (animismo, totemismo, fetichismo, “fetichismo animista”, entre outros), variáveis durante os vários períodos da ciência etnológica e da antropologia. Embora presente desde a antropologia do período vitoriano, é com o interesse da Escola Sociológica Francesa por entender “a natureza e a função do sacrifício” pelas mãos de Marcel Mauss e Henri Hubert, ainda em 1899 (Mauss e Hubert, 1999), que o sacrifício busca ser compreendido de forma sistemática, comparando realidades distintas por povos e regiões distribuídos no tempo e no espaço, até os nossos dias<sup>3</sup>.

Outra inflexão sobre o tema dentro das antropologias centrais se dá com a preocupação no estruturalismo em compreender, pela comparação entre o

---

<sup>2</sup> Refiro-me aqui às conhecidas teses de Giorgio Agamben a respeito da dissociação, no mundo clássico, entre zoé (viver comum, “natural de todos os seres”) e bios (a vida qualificada, própria dos indivíduos). Para desenvolver seu argumento, o autor recorre à figura do *homo sacer* no direito romano antigo, que experimentaria o paradoxo de ser considerada “sagrada” mas cuja morte não incorreria num ato de homicídio. Importante frisar que esta morte não seria ritual ou religiosa. Para Agamben, é na modernidade que “a zoé ingressa na bios”, isto é, que a vida nua passa a ser produzida pelo poder político, daí a sua análise do poder enquanto governamentalidade.

<sup>3</sup> Assim, na compreensão da escola francesa, a prática sacrificial perde o aspecto de uma “sobrevivência” (no sentido tyloriano do termo) para alegar uma realidade presente também, embora de maneira distinta, nas religiões cristãs europeias.

“totemismo” e o “sacrifício”, as variáveis formas de estabelecer continuidades e sistemas de diferenças. Refiro-me especialmente ao que é desenvolvido por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* (1989) onde os animais aparecem, no totemismo, enquanto metafóricos e no sacrifício, metonímicos. Ambos os sistemas estariam envolvidos com a questão, central no estruturalismo, com as formas de estabelecer transformações; sendo o sacrifício um sistema especificamente dedicado a explorar “o reino da continuidade”. Tal instrumental foi ricamente utilizado para a compreensão dos aspectos centrais das religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé baiano, por Marcio Goldman em uma série de trabalhos, sobretudo os dedicados ao tema da possessão, do sacrifício e da sua noção de pessoa (Goldman, 1985; 2003).

Ainda a partir deste referencial, cumpre dizer que embora o interesse pela forma de funcionamento do sacrifício<sup>4</sup> e sua comparação com as sociedades totêmicas, Lévi-Strauss entende o sacrifício como “imaginário e falso”, enquanto o totemismo seria “objetivo e verdadeiro” (loc. cit.). Comentando estas passagens, Eduardo Viveiros de Castro interpreta que tal apreensão se dá em razão das próprias “prioridades” do método estrutural e de sua premência do mito sobre o rito e suas operações<sup>5</sup> (Viveiros de Castro, 2002: 465). É o mesmo autor quem reivindica à volta ao estudo do tema do sacrifício, para além da dicotomia totemismo/sacrifício:

O fenômeno sacrificial, em contrapartida, ainda está à espera de um ‘O sacrifício hoje’. Pois, antes que se o retome como instituição religiosa *sui generis*, seria avisado fazê-lo passar pelo mesmo processo de análise e generalização que Lévi-Strauss realizou para o caso do totemismo (Viveiros de Castro, loc. cit., ibdem).

Este trabalho se volta para as formas de problematização contemporâneas da prática sacrificial a partir de um lugar de observação específico, orientado pelo objetivo de compreender como esta prática se torna um mediador de produção de alteridades. Apresento, assim, um caso de dissenso envolvendo a prática sacrificial por grupos religiosos que se apresentam no espaço público enquanto representantes da tradição de matriz africana, após uma interpelação começada por projetos de lei de âmbito local. Como fica claro durante os acontecimentos públicos que envolvem a proposta de legislação, o fulcro da questão é a promoção de uma sensibilização para

<sup>4</sup> Enquanto operação absoluta que recai sobre um objeto intermediário, para Lévi-Strauss o sacrifício se assemelharia a outras operações, como o incesto e a bestialidade (loc. cit., p. 251).

<sup>5</sup> “(...) juízo que, é forçoso reconhecer, ensina-nos mais sobre a cosmologia de Lévi-Strauss do que sobre os povos que estudou” (2002: 465).

com o que os produtores deste projeto identificam como afetados e “violados em seus direitos” pelos sacrificantes: os animais não-humanos envolvidos nestas práticas.

Espécie de “calcanhar de aquiles” das religiões de matriz africana em contextos urbanos, marcados por sensibilidades localizadas em direção aos animais e promovidas por agentes heterogêneos, tanto públicos como privados, a prática de imolação animal durante os ritos das diferentes religiosidades que compõem o complexo afro-religioso têm experienciado um momento que visibiliza um duplo movimento. Primeiro, temos uma problematização que prescinde da abordagem propriamente religiosa, ou seja, recusa-se a perscrutar, à maneira de outras (cosmo)lógicas religiosas – como no catolicismo e pelos neopentecostais, tradicionais opositores destas, até mesmo na aproximação histórica com setores do Estado – os princípios afro-religiosos, os fundamentos de sua visão religiosa, seu sistema cosmológico e as relações entre suas deidades. Neste sentido, a dinâmica da “natureza” e as representações atinentes a ela e na busca da sua salvaguarda, num contexto urbano, em flagrantes projeções da ontologia naturalista, parecem funcionar como formas de problematização das práticas afro-religiosas mais “legítimas”, seja no caso do uso ritualístico de animais, como no sacrifício, seja no caso do depósito de “despachos” no espaço público, em meio a acusações de poluição e degradação do “meio ambiente” (analisadas, por exemplo, em Heberle, 2014; Leistner, 2013; Guedes, 2012).

Além desta sobreposição de lógicas que condenam a prática sacrificial, a partir de uma moralidade específica e que lhe é externa, a reverberar em proposições legislativas sobre o ora disputado estatuto ontológico dos animais, é também possível identificar nelas vestígios das velhas lógicas condenatórias das práticas afro-religiosas, dentro do que é comumente designado como “intolerância religiosa”. Assim, a narrativa hegemônica que identifica os diferentes momentos (Silva, 2007) de intolerância religiosa promovida pelo Estado em associação com religiosidades majoritárias contra os afro-religiosos (até um período de relativa tranquilidade durante a restituição democrática e promulgação da nova Constituição de 1988 e, nos anos seguintes, a entrada dos atores neopentecostais no debate público, produzindo instrumentos obstaculizantes e persecutórios às religiões afro-brasileiras) parece ganhar mais uma etapa, a partir da confluência de lógicas calcadas na intolerância religiosa e no fortalecimento público destes atores mais recentes, promotores de uma

sensibilidade específica para com os animais, em meio a espaços de poder, como o Legislativo e o Judiciário.

É justamente no encontro destes universos discursivos e politicamente motivados de forma heterogênea que reside, no caso destas controvérsias específicas sobre a prática de imolação de animais, um ponto de resposta pelos afro-religiosos: afinal é contra diretamente estes sujeitos que se pretende atingir e criminalizar na forma de regulações “a respeito do estatuto dos animais”. Como podemos entender esta tradução tão rápida, em termos de debate público, trânsito institucional e de encaminhamento dos projetos de lei escritos com as mãos de parlamentares ligados especificamente à causa animal? Este trabalho é o esforço de por em relação algumas destas questões a partir do acompanhamento etnográfico desta controvérsia, a partir dos agenciamentos e das controvérsias públicas ensejadas pelo Projeto de Lei Estadual 21/2015, de autoria de Regina Becker Fortunati, deputada na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e, à época da pesquisa, primeira-dama do Município de Porto-Alegre, cuja redação objetivava, de acordo com sua justificativa, proibir “o sacrifício de animais em rituais religiosos”.

Nesta discussão, é fundamental perceber como este debate retoma, tanto em sua formulação como na “memória” dos agentes que se posicionam a respeito dele, uma controvérsia de teor próximo, encenada na mesma casa legislativa, na década anterior, entre os anos de 2003 e 2004. Afinal, o PL 21/2015 justamente intenta sustar a eficácia da lei vigente, que produziu a exceção que autorizava o abate religioso no Código Estadual de Proteção aos Animais<sup>6</sup> (Lei Estadual Nº 11.915/2003), de autoria do Deputado Manoel Maria dos Santos (PTB/RS), também Pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, que lhe dera 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.

---

<sup>6</sup> Ver, sobre o caso em detalhe, Scola Gomes (2016), Tadvald (2007) e Oro (2005).

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 ganhou nova redação:

Art. 2º.....

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

Com efeito, após sua aprovação, a luta passou para o terreno do Poder Judiciário, quando o Procurador-Geral de Justiça do Estado moveu uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) sobre o projeto de lei de Edson Portilho, em nome dos princípios de igualdade com que o Estado deveria se relacionar com as religiões, donde não faria sentido produzir exceção para uma denominação específica.

Nestes termos, provocado pelo Ministério Público Estadual, coube ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul<sup>7</sup> o julgamento do caso, por meio de seu Órgão Especial formado pelos 25 desembargadores mais antigos. Como apontei em outro lugar (Scola Gomes, 2016), defendo que, mais do que uma controvérsia jurídica sobre “controle de constitucionalidade”, o que as posições dos desembargadores do Tribunal de Justiça do Estado do Estado revelaram foi uma capacidade do Estado para periciar fatos e administrar as capacidades de coletivos religiosos, bem como para reverberar processos sociais de valorização/desvalorização (ou digamos “compreensão”) de necessidades cosmológicas específicas, bem como recortar sentidos e práticas dignas de serem alçadas ao nível do “universal” e do tolerado. Após amplo debate, e uma série de tensionamentos internos, o Tribunal de Justiça, ao proceder o exame de constitucionalidade da lei em questão, decidiu pela sua admissibilidade mas terminou por sugerir a supressão, no texto da lei, da especificidade de denominações religiosas, ao salientarem a diferença que a religião produz no trato com os animais, no que foi importante produzir paralelismos com outras denominações (como o judaísmo e o islamismo). Tal situação levara mesmo analistas a, uma vez constatada a legalidade do sacrifício ritual de animais, entenderem esta conquista como, "pelo seu simbolismo, uma vitória judicial emblemática" (Silva Jr. 2007: 319).

---

<sup>7</sup> 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”).

Contudo, o Ministério Público Estadual (MPE/RS) recorreu da decisão do Tribunal de Justiça e a discussão chegou ao Ministério Público Federal (MPF), onde o voto do então Subprocurador Geral da República Rodrigo Janot Monteiro de Bairros desproveu o recurso impetrado pelo órgão estadual, a favor das religiões de matriz africana<sup>8</sup>. Concomitantemente a este movimento do MPF, o MPE do Rio Grande do Sul recorreu ao Supremo Tribunal Federal ainda em 2006 e, em novembro de 2016, o ministro da instituição Marco Aurélio Mello aceitou a discussão sobre a legalidade da exceção religiosa do sacrifício de animais em rituais religiosos<sup>9</sup>. O fato de este julgamento ainda estar por ser marcado pela suprema corte do país demonstra o caráter “em aberto” da discussão, iniciada no ano de 2003 e que ressoou, com a criação de dispositivos análogos, em outras casas legislativas do país<sup>10</sup>.

Em 2015, dez anos após a resolução judicial da controvérsia a respeito da prática sacrificial, assistimos à nova investida praticamente nos mesmos termos e pelos mesmos instrumentos legislativos. Trata-se do PL 21/2015, proposto durante os primeiros dias do ano útil do Legislativo gaúcho, pela deputada Regina Becker Fortunati, cuja redação pleiteava sustar a eficácia da lei anterior, que produzia a exceção religiosa para o sacrifício de animais. Tendo no projeto de lei o propulsor da controvérsia, o que se seguem são tanto avaliações internas ao espaço político (como nas audiências públicas em que seu mérito passa a ser escrutinado), como em uma disputa mais ampla, calcada na circulação de representações sobre o conflito em questão, entre os dois grupos.

---

<sup>8</sup> “Sob o pano de fundo da liberdade de crença religiosa e de culto têm-se suscitado discussões sensíveis, como o uso do véu muçulmano, a exposição de símbolos de determinadas religiões em locais públicos, formas agressivas de arrecadação do dízimo, o charivari de determinados cultos realizados em zonas residenciais e tantas outras. Reconheça-se, é particularmente delicada a questão envolvendo o sacrifício de animais. Não é tarefa fácil harmonizar relações tensas, por vezes extremamente conflituosas, que parecem contrapor valores democráticos com certos particularismos religiosos. Mas a pluralidade étnica e cultural da sociedade brasileira está a exigir a convivência respeitosa entre as diversidades, inclusive religiosas. Já se vai longe o tempo da alforria da parcela negra de nossa população. É chegada a hora de que possa ela também alforriar-se das religiões da sociedade envolvente.” (Ministério Público Federal, Parecer n.º 905 / RJMB no RE 494.601 – 7/210 – disponível em <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwj-t6urB0vLRAhUr7YMKHRArAFMQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seppir.gov.br%2Fparecer-liberdade-de-culto-1.doc&usq=AFQjCNHocSZmlkD2zNEKmm9PE4DsmBfExg&sig2=6g0ehhCwBjzmbM4Hq-36MQ>, consulta em dezembro de 2016).

<sup>9</sup> <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html>, G1 – 06/nov/2016.

<sup>10</sup> Cito as propostas de legislação na Câmara de Salvador, na Bahia (PL 308/2013) e no município de Cotia, em São Paulo (Lei 1960/2016). Na Assembleia Legislativa de São Paulo, foi apresentado o PL 992/2011 em 2011 e arquivado em 2015. Em âmbito federal, a Câmara dos Deputados trouxe em 2012 o PL 4331/2012, de autoria de Marco Feliciano, a qual aguarda desde a sua proposição a apreciação em plenário.

Não se trata de um evento exatamente novo<sup>11</sup>. Escrevendo sobre o caso da proibição do sacrifício de animais envolvendo a casa de Santeria afro-cubana Lukumi Babalu-Ayé no Estado da Florida, nos Estados Unidos, Stephan Palmié (1996) situa uma série de atores envolvidos no intumescimento do ódio local em relação aos afro-religiosos (como o aumento das migrações e a mudança da paisagem social, que a mídia caracterizou como “hispanización”) em meio à produção de imagens da cidade como “atacada” pelos estrangeiros em meio à permissividade das legislações vigentes. Nesse cenário, os santeros foram até mesmo acusados de ser um vetor de disseminação do vírus HIV em razão da aproximação com o sangue de suas práticas rituais. Em relação aos animais propriamente ditos, o autor ressalta que a prática de imolação “enfurecia” a população, que temia ter o Rio Miami tornado vermelho do sangue dos animais sacrificados. Em meio à tamanha dissensão social e ao reavivamento de tensões interraciais na região (a partir da identificação, por meio de discursos públicos veiculados na ocasião, da Santeria como uma religião de negros e pobres), o poder público municipal editou legislação proibindo o sacrifício de animais em 1987.

Como consequência, em pouquíssimo tempo após da promulgação da lei municipal, a cidade recebeu uma visita pública da União Norte-Americana de Liberdades Civis a respeito do exercício de liberdade religiosa, defendendo a Santeria. Após algumas batalhas judiciais, enfim, o caso chegou à Suprema Corte norte-americana, que pronunciou na decisão *‘Church of the Lukumi’ vs City of Hialeah*, onde os Santeros sagraram-se vencedores com base nos princípios legais de liberdade religiosa e em premissas a respeito da noção de aplicabilidade irrestrita das resoluções (uma das categorias de normas municipais), na tradição jurídica norte-americana. Nesta acepção, portanto, uma resolução ou legislação tem de abranger a prática que pretende regular determinada questão, sem pretender a especialização de um grupo ou costume específico. Neste sentido, a prática sacrificial, segundo os *experts* que avaliaram o caso, encontrava duas brechas do ponto de vista legal: uma delas seria a legislação que permite o abate judaico de animais, a chamada “*kosher law*”; a segunda é a própria prática de “abate”, em termos mais gerais e não

---

<sup>11</sup> E tampouco se fixa a este espaço. O trabalho de Daniel De Bem (2017) acompanha manifestações de intolerância religiosa a partir de sua experiência na Argentina e no Uruguai narrando episódios onde o uso de animais em práticas religiosas e a acusação de “maus tratos” e de “crueldade” são o estopim para casos de violência contra casas de religião e praticantes.

religiosos, dentro do cotidiano majoritário da população (como na alimentação) ou na caça, tolerada na legislação vigente.

Uma referência pelo menos entre os juristas no posicionamento para fundamentar o debate sobre a legalidade do sacrifício religioso, o caso *'Church of the Lukumi' vs City of Hialeah* parece disruptivo por uma série de razões, já que aparentemente se trata da primeira forma de problematização, de justificação e de trânsito e mediação institucionais dentro de um universo legal totalmente centrada na prática do abate de animais dentro de um sistema religioso. Traçar o seu percurso, com efeito, também dá mostras de uma forte intersecção entre contextos nacionais, políticos, raciais, de classe e religiosos em meio à negociação de imaginários e alteridades relacionados a práticas dissidentes ou não-hegemônicas.

\*\*\*

Voltando ao escopo de minha pesquisa, ao seguir os termos do PL 21/2015, sugiro que estamos diante de uma configuração de *denúncia pública* (Boltanski, 2000), a qual compreende, segundo o seu modelo, um conjunto de atores, a saber: um denunciante, um denunciado, uma vítima e um juiz. Nesta trama específica, portanto, podemos situar, respectivamente, a deputada estadual como denunciante, uma religião que ofende os direitos alheios e o bem maior da vida enquanto denunciada, os animais como vítimas e a sociedade “incomodada” enquanto juiz – ou, ainda nesta posição, a casa legislativa, *representando* a sociedade.

Situando o âmbito da religião no Brasil justamente a partir das controvérsias e em diálogo com este marco teórico, Montero propõe que se tome dada controvérsia enquanto uma “praxiologia da opinião pública” (2015: 19). Desta autora, ainda, aproveito a sua sugestão de perseguir as categorias de dissenso e crítica (ibidem, p. 17) junto ao social a fim de alcançar os discursos e justificações mobilizados a respeito da religião em meio à controvérsia. Trata-se, ainda, de perceber que, junto a estes discursos, temos propostas de um verdadeiro projeto moral a respeito do “bem comum”, ancoradas em gramáticas morais “capazes de propor reivindicações coletivas” (ibidem, p. 20).

Grande parte das tradições teóricas - como na sociologia interacionista de Howard Becker (2008), ou na antropologia urbana de Gilberto Velho (1981, 1985) – trouxe a partir dos pares dissenso/desvio e crítica/acusação contribuições importantes para a investigação da moralidade e da intersecção desta com outros

campos da “vida social” (a produção que se deslocou da categoria “crime” para a de “desvio”, informada por uma preocupação sobre formas de rotulação [*labelling theory*] por exemplo, aproxima a ambos os autores<sup>12</sup>). Se quiséssemos, poderíamos incorporar a proposta destes, calcada nas formas pelas quais sujeitos acusam outros sujeitos (perguntando-se do que se acusa e de como esta acusação é tornada bem-sucedida e aceita por demais) à luz das sugestões de Boltanski (2000) em seu esquema de denúncias públicas em meio a controvérsias: assim, esta investigação pode identificar que sujeito/s denuncia/m outros e em que condições esta denúncia é validada, ou não, de modo a ser legitimada e agenciar outros segmentos, além das suas consequências junto aos denunciados.

Está longe de minhas intenções indicar uma síntese dos argumentos acima elencados, mas acredito que tais contribuições sugerem uma retomada de elementos a que muitas análises de controvérsias costumam colocar pouco relevo na “instrumentalização” da teoria ator-rede (Latour, 2012). Costumeiramente, em meio ao processo de delinear associações no exame de controvérsias e no movimento de “seguir os atores” nelas envolvidos, o âmbito da moralidade parece ser pouco enfatizado (eventualmente até mesmo nas formas de uma acusação de uma indiferença a esta pela TAR), enquanto que um conjunto de sugestões analíticas é ofertado de modo a dar premência ao ator em sentido amplo na abordagem da teoria ator-rede. Além do que costuma ser fartamente abordado nestes exames de controvérsia - como a formação de grupos de interesse e de antigrupos (em constante redefinição) (cf. p. 56 e ss) – a análise ator-rede também propõe que se atente aos “enunciados abrangentes”, os quais “deixam medidas em sua esteira” ao permitirem às pessoas se posicionar tanto quanto aos objetos em disputa (idem, p. 332).

---

<sup>12</sup> Especificamente em Velho (1985), percebe-se uma interpretação culturalista da categoria *desvio*. Assim, muito embora o mérito destas análises em deslocarem-se do anômico organicista (à moda de Robert Merton) e do individualismo patologizante (característico das perspectivas psicologizantes), a abordagem sobre desvio interacionista ancorada na ideia de cultura empreende uma agenda para o “o estudo do comportamento desviante” que termina por propor um relativismo cultural o qual traz dois efeitos imediatos para a compreensão das moralidades, conforme a compreendo: a) dilui a categoria “moral” na de “cultura”, tornando a moralidade comparável no âmbito “intercultural” segundo generalizáveis “padrões” ou “tipos”, o que faz do relativismo cultural causa e efeito das distintas moralidades; b) toma o “desviante” por meio de uma análise interpretativa: “O desviante, dentro de minha perspectiva, é um indivíduo que não está fora da sua cultura, mas que faz uma ‘leitura’ divergente” (Velho, 1985: 27). Revisões posteriores que mobilizaram fortemente a disciplina a respeito da noção de cultura demonstraram eficazmente como a cultura enquanto matriz explicativa pode produzir interpretações politicamente conservadoras e homogeneizantes a respeito dos seus campos de estudo. Veja-se, ainda, o debate de Schuch (2014), mais afinado com a produção coetânea, a respeito da moralidade na disciplina, mapeando as agendas da “antropologia das moralidades” (de pretensões comparativas), da “antropologia da moral” e da “antropologia moral” propriamente dita.

Observe-se ainda, que não se trata de uma volta ao individualismo metodológico, mas a proposição de uma cartografia destes “fluidos do social”, que o permeiam na forma de redes e coletivos, os quais ele também constitui. De fato, este trabalho de ordenação do social e das controvérsias deve ser realizado pelo analista não a partir da abstração teórica, mas do “acompanhamento dos atores”, já que eles são livres para desdobrar a “plena incomensurabilidade de suas próprias ações com as quais os mundos são feitos” (2012, p. 54). Neste projeto, Latour postula as bases de um entendimento “pós-social” para a sociologia e a antropologia baseado nas premissas do desdobramento, da estabilização e da composição a partir das controvérsias terminando nos agregados dos coletivos (cf. p. 355). Especialmente no que concerne à estabilização, utilizam-se os *formatos*, *padrões* e *metrologias* geradas pelos próprios atores neste esforço de estabilizar e tornar “fatos” estas questões em disputa. Trata-se de uma abordagem epistemológica que não intenta “ver acima dos nativos”, mas a partir dos seus próprios pontos de vista, procurando este lugar da diferença, dos modos de existir e diferir, das metafísicas práticas (ou ontologias), abrindo mão dos apriorismos.

Assim, o “seguir os atores” também envolve o âmbito das justificações destes, em meio às tentativas de estabilizar as controvérsias durante os seus desdobramentos, o que coloca em jogo posições éticas que deixam abertura para que se compreenda como agências são distribuídas, o que nos coloca em contato simultaneamente com as conformações de formas de discriminação ontológica e com as matrizes éticas de relações entre seres que elas pressupõem<sup>13</sup>. Sobre como este processo aparece no âmbito da *justificação*, explica Latour:

Toda vez que uma expressão é usada para justificar um ato, ela não só dá forma ao social como fornece uma segunda instrução sobre como os mundos sociais são formatados. Justamente porque a escala não é um traço fixo do social, os enunciados abrangentes desempenham um papel tão importante. Quando apenas representam, concretizam ou objetivam uma coisa, sua eficácia se perde. Mas tão logo são retomados como padrões em circulação ao longo das finas cadeias metrológicas, transformam-se claramente em fonte daquilo que entendemos por estar em sociedade. Sem enunciados abrangentes, como coletaríamos o coletivo? (Latour, 2012, p. 332).

---

<sup>13</sup> Neste sentido, a busca por enunciados abrangentes (Latour, 2012: 332) no projeto de compreender, na delimitação de associações, os vetores de sentido das metafísicas práticas/ontologias, parece ir de encontro à busca de “medidas medidoras” que formam os instrumentos de tradução de uma rede (Latour, 2013: 111). Um trabalho que já se utilizou desta orientação teórica a fim de pensar exatamente sobre o encontro colonial e suas implicações sobre a distribuição de agências em diferentes ontologias, entre “puritanos modernos” e “nativos” indonésios, está em Webb Keane (2006).

Nenhum referencial, com efeito, compreende plenamente as várias formas de enquadrar uma controvérsia – mas assumir esta limitação, longe de invalidar toda a análise, parece permitir a plena exploração da parcialidade da perspectiva adotada: as sugestões até aqui elencadas se prestam para certas formas de pensar a justificação e as estratégias para razoar o desvio e a divergência produzidos em meio à controvérsia; um outro referencial sobre moralidade, contudo, pode jogar luz na dinâmica particularmente atinente ao processo de constituição do desvio em relação ao que é proposto enquanto uma “norma” – ou, em outros termos, a relação que se cria (em meio a disputas constantes e reordenamentos) do que é tido como o “universal” sobre um particular valorado/criado a partir do primeiro. Isto é dizer, o acesso ao debate sobre moralidades não se esgota aqui, sendo retomado em demais seções deste trabalho por meio de outras questões que surgem “seguindo os atores”, embora com outras preocupações. Como salienta Schuch, a respeito das possibilidades de estudos etnográficos sobre a moral e a conformação da temática dentro da disciplina, a moral é um tema onipresente mas, paradoxalmente, costuma ser muito invisibilizado em pesquisas antropológicas (2014: 105). Ao mesmo tempo, não raramente quando abordagens sobre as “questões morais” se apresentam, não parece haver suficiente precisão ou definição destas categorias – “como se o objeto ‘moral’ fosse autoexplicativo” (ibidem, p. 106). Percebendo o caráter “em construção” deste campo, Schuch avança, particularmente influenciada pela abordagem de Didier Fassin a respeito do projeto de uma “antropologia moral”<sup>14</sup>, que:

São elementos privilegiados de atenção, nesse sentido, os modos de engajamento antropológico na análise de códigos que se pretendem universais, práticas culturais envolvidas em debates públicos de grande visibilidade e modos de intervenção social (...) que constituem narrativas morais configuradoras de objetos legítimos de intervenção e técnicas específicas de governo e controle. Esses elementos todos não podem ser compreendidos como ferramentas neutras de cuidado e ação, mas sim como elementos políticos e morais em que são configuradas autoridades, populações e modos preferenciais de intervenção. É este aspecto produtivo da moral na constituição de novos cenários e problemáticas sociais, assim como sua potencialidade inventiva de novos desafios para a antropologia, que o estudo da moral provoca e revela (Schuch, 2014: 106).

---

<sup>14</sup> O autor distingue os alcances e os projetos da “antropologia da moral” ou das “moralidades” de uma “antropologia moral” propriamente dita; enquanto as primeiras abordagens se interessariam pelo domínio comparativo, isto é, estariam recortando configurações locais de “normas, valores e emoções”, esta última abordagem recortaria as “questões morais” a partir do seu caráter “imbricado na substância social”, de modo que “não é suficiente analisar os (...) dilemas éticos como se eles pudessem ser isolados de assuntos políticos, econômicos, religiosos ou sociais. A antropologia moral lida com o modo como as questões morais são colocadas e endereçadas ou, simetricamente, como questões não morais são reconfiguradas como morais. (...) Ela se preocupa com a criação de vocabulários morais, com a circulação de valores morais, a produção de sujeitos morais e a regulação da sociedade por meio de injunções morais. O objeto da antropologia moral é a produção moral do mundo” (Fassin 2012:5 *apud* Schuch 2014, p. 104).

Se inicialmente a moralidade é um elemento que se faz presente nesta controvérsia a partir do teor do projeto de lei e de sua justificativa (enquanto denúncia pública), em certo sentido ela terá como aparição seguinte as formas de justificação pelos afro-religiosos acerca da prática sacrificial e que desdobrarão a controvérsia no espaço público, como se verá nas páginas seguintes, a partir de simetriações com outras práticas e agenciamentos com outras frentes discursivas, a respeito do sentido da prática e da sua forma de recontextualização êmica, incorrendo na politização de outras instâncias que parecem não terem sido previstas pelos grupos que demandam “o fim do sacrifício”. Posteriormente, então, será possível pensar a moralidade em meio às disputas públicas pelos dois grupos pela “comoção” da sociedade em prol de suas demandas nesta contenda e, enfim, realocar a dimensão *ética* especificamente relacionada à relação com os animais não-humanos pelos grupos litigantes, seguindo uma orientação que intenta relacioná-la com uma leitura segundo formas de discriminação ontológica. Estamos, como se vê, às voltas, com as relações entre moralidades e ordens legais e o fato de estas segundas serem disputadas também diz respeito, como se verá adiante, a um conjunto de questões a respeito do Estado, da participação “política” e das formas de administração “das diferenças” – o que também coloca no horizonte analítico as formas de produção do “universal” e do “particular”, bem como suas fraturas a partir das disputas publicizadas.

Estas prescrições a respeito da justificação e da denúncia pública na controvérsia figuram mais fortemente nos capítulos 1 e 2 de modo a salientar um conjunto de questões sobre a relação entre moralidades e legalidades e que parece ter uma ligação mais direta com o “começo” da problematização da prática sacrificial afro-religiosa, que tem no PL 21/2015 o seu propulsor. Neste sentido, tratou-se, aqui, de situar a sua proposição enquanto um projeto de intervenção calcado numa frente discursiva que pleiteia *direitos* e renova proibições em nome de uma noção sobre “o bem” e, neste fazer, apresenta-se de forma *justificada*, enquanto uma *denúncia* a respeito de uma prática de outrem, no que conforma distintos coletivos que se agenciam de modo a disputar o encaminhamento público desta controvérsia. Nos itens a seguir, apresento de forma breve os marcos teóricos com os quais esta dissertação está mais diretamente em diálogo; situo algumas especificidades éticas e metodológicas atinentes ao processo de escolha e contato com interlocutores de

pesquisa; e, por fim, aponto a forma como estão organizados os conteúdos dos capítulos do trabalho.

Neste trabalho, a utilização do termo “inscrição” segue as sugestões de James Scott (1988), para quem as práticas de poder não podem prescindir de inscrições de populações para produzir legibilidade. Assumindo o caráter disputado das categorias acionadas na controvérsia, utilizo estas prescrições sobrepondo esta noção à de “tecnologias de inscrição” conforme definem os teóricos da teoria ator-rede, de modo a visibilizar o *processo* destes agentes renegociando/performando múltiplas realidades e ontologias políticas (Mol, 2007) – daí o interesse nas categorias e seus alcances. Ao mesmo tempo, o objetivo é visibilizar os interessamentos nestas questões disputadas, enquanto elas passam “de questões de fato para questões de interesse” (Latour, 2012). Por fim, no caso das “inscrições” apresentadas no segundo item do capítulo dois, a respeito dos agenciamentos raciais, a discussão incorpora, além da disputa e da questão do poder, sugestões trazidas por Judith Butler (2014) a respeito do desejo e das tentativas de captura e controle inerentes à produção de normas, pela negação de certas inscrições em nome de outras.

\*\*\*

#### - A alteridade na sociedade pós-doméstica

Como dito, este trabalho se interessa em compreender como o debate sobre a prática sacrificial media a produção de alteridades. O projeto de uma “antropologia na modernidade” (Restrepo, 2014b: 370) seria o de tensionar o estabelecimento de diferenças e semelhanças na produção de “outros radicais”, isto é, de como a alteridade é estabelecida e em que termos ela tende a ser definida. Assumindo a sobreposição das questões religiosas históricas sobre as religiões de matriz africana com esta nova frente discursiva que pleiteia, pela promoção dos direitos dos animais, a interpelação de suas práticas, o trabalho mobiliza, na esteira de contribuições anteriores da categoria de “pós-doméstico” (Buliet, 2005). Sobre a ideia de sociedade doméstica e de pós-doméstica, esclarecem Lewgoy, Sordi e Pinto:

Buliet elabora uma periodização evolutiva-social das relações dos humanos com os animais associando a nova sensibilidade moral para os animais a um mundo onde eles não estão mais presentes no cotidiano das sociedades urbanas. Os procedimentos de morte, de esquartejamento e de exposição de animais de produção, tão familiares ao público nas sociedades domésticas, passam a ser executados em instituições invisíveis e a maior familiaridade restringe-se aos animais de estimação. O público urbano é altamente sensível para com animais de estimação e fauna selvagem – mas altamente ambíguo como consumidores em relação aos animais de produção – na medida em que

a era pós-doméstica faz um resgate paradoxal do pré-doméstico, em que era alto o grau de subjetivação de animais não humanos (2015: 82).

Os contextos urbanos, assim, seriam muito mais sensíveis à promoção do “animalitarismo” – definido por Jean-Pierre Digard (2003) como uma extensão do governo humanitário e suas pretensões liberatórias e produção de direitos individuais para os animais não-humanos<sup>15</sup>. Com efeito, um dos objetivos deste trabalho é perceber como, em meio à crescente produção de regulamentações e revisões legais advindas da promoção dos direitos dos animais<sup>16</sup>, o litígio de que trataremos aqui terminou por ser revisto a favor dos afro-religiosos. Uma questão interessante é como dimensão “religiosa” termina por borrar as categorizações usuais das críticas animalitárias ao “uso” de animais, diferentemente do que ocorre em outros *lóci* que se pretendem dominados pela “razão prática”, como a produção alimentar, na indústria ou na indústria do entretenimento, onde o acionamento da ideia de “substituição” é bastante usual<sup>17</sup>. De fato, o intumescimento da frente discursiva pró-animais e sua inscrição nos projetos de promoção de moralidades “ecológicas” também aponta para a consolidação de novos modelos legitimação (Leite Lopes, 2006; Carvalho, Farias e Pereira, 2011) que se ampliam para incorporar a “grandeza do animalitário”.

Um contrafeito do “ecocentrismo” vigente na promoção da ambientalização social é um certo etnocentrismo enquanto “norma” a partir da qual se chega a uma verdadeira “missão ecocivilizatória”, como já advertiram Carvalho et all (loc. cit). Do ponto de vista de uma antropologia preocupada com as formas de articulação entre os domínios da “natureza” e da “cultura” – como as abordagens comumente enfeixadas sob a rubrica da “virada ontológica” - os pleitos “animalitários”, longe de uma unidirecionalidade a respeito disto, fomentam, como se este trabalho intenta acompanhar, diferentes formas de apercepção destes grandes marcadores. O trabalho seminal de Juan Salvador (2001), envolvendo as ciências da “natureza e da vida” na promoção dos direitos dos animais, e que envolve ainda a dimensão do “sagrado” no que o autor chama de “sacralização da natureza”, também aponta para a capacidade da disciplina em acompanhar o movimento das formas contemporâneas de

---

<sup>15</sup> Neste sentido, ainda, trata-se conforme o entendo de um alargamento do sentido de “indivíduo”.

<sup>16</sup> O campo em antropologia no Brasil dedicado ao tema tem feito esforços notáveis em acompanhar estes movimentos. Ver Belivacqua (2011, 2016); Osório (2016); Sordi (2011; 2016), entre outros ainda instrumentalizados neste trabalho.

<sup>17</sup> Na categorização trazida no importante livro para o campo da promoção de direitos dos animais “Jaulas Vazias” (Reagan, 2006), o uso de animais em religiões não é contemplado em nenhum item.

questionamento e problematização do “especismo” e demonstram como estas reivindicações de direitos entrelaçam dimensões da “cultura”, “da ciência” e do “direito” de forma bastante tensa.

No que tange à nossa discussão específica, a trajetória do batuque e suas práticas religiosas se conectam de uma forma que muda no tempo e no espaço com as representações sobre a “paisagem”, o “espaço público” e “a natureza” – sendo esta atual problematização em direção às práticas que utilizam os animais algo relativamente recente. Como comenta Ari Oro<sup>18</sup>:

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. 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 (Oro, 1993: 97).

Como o capítulo três cobre de maneira mais direta (e o capítulo um, em seu último item também aborda), a questão de “quais animais” são sacrificados é interpelada de maneira que constroi o conflito em questão segundo distintos olhares. Por mais que se parta de um pleito generalista “em nome de todos os animais”, por vezes os promotores dos direitos dos animais que se envolvem no conflito constroem cenas e imagens específicas sobre a “violação de direitos” os quais eles estariam sofrendo. O que não se dá sem se incorrer em, por vezes, em certo “especismo”. E mesmo os afro-religiosos recorrem a outros elementos – como o fato de grande parte dos animais sacrificiais serem utilizados como alimentação pela maior parte da população – para deslocar o conflito do “universal” para “animais particulares”<sup>19</sup>. Como se verá, as proposições oscilam de uma tentativa de generalização, como em “O animal (abstrato) não pode ser sacrificado”, passando por especulações sobre como se negocia esta morte aceitável, até as posições afro-religiosas (para externos) que

---

<sup>18</sup> Também segundo este autor, 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 (Oro, 1993: 87).

<sup>19</sup> A literatura sobre o tema parece conciliar com o que Oro (2002, 376-377) traz a respeito de que animais são imolados em práticas do batuque gaúcho. Assim, bodes e galos vermelhos são consagrados para o Bará; bodes escuros e galos vermelhos para Ogum; galinhas vermelhas e cabras cor de laranja para Iansã; carneiros, galos e pombas brancos para Xangô; galinhas cinzas e cabras marrons para Obá; porcos e galos carijó para Ode/Otim; bodes e galos raspados para Ossanha; bodes de qualquer cor (menos pretos) e galos prateados para Xapanã; cabras e galinhas amarelas para Oxum; ovelhas, cabras e galinhas brancas para Iemanjá e cabras e galinhas brancas para Oxalá.

constroem enunciados como “Somos batuqueiros e somos gaúchos também, comemos carne e não somos primitivos<sup>20</sup>”. Os mediadores de alteridade passam, nesta cadeia, da religião aos animais e voltam à religiosidade, demonstrando a sua centralidade na discussão<sup>21</sup>.

- Fóruns híbridos, conflitos ontológicos e a constituição de sujeitos de direito

Interpelados pelos segmentos pró-animais, uma questão que se apresenta como fundamental quando o sacrifício passa a ser representado enquanto *um problema a ser superado* é a ênfase nos processos de justificação. O que coloca os dois grupos a evocar posições no debate público, dentro e fora do Estado, que se tornam *irredutíveis* em termos ontológicos umas às outras. Pela noção de fóruns híbridos (Callon, Lascoumes e Barthes, 2001) torna-se possível apreender como diferentes atores sustentam demandas e estabelecem normas e condutas “segundo as quais o espaço público (...) seria um universo de relações entre humanos e não-humanos” (Latour *apud* Mota, 2014: 41). Assim, orixás e animais passam a ser citados por grupos que se agenciam, de lados opostos, em relação ao projeto de lei que dá origem ao processo de dissenso.

Â ênfase atual da disciplina em perseguir as controvérsias (Latour, 2012; Montero, 2015a) envolvendo atores em pleitos de direitos, com efeito, também reitera uma tradição mais antiga que, como coloca Schuch (2009: 46), incorpora as disputas explícitas ao compreender a elaboração de normas enquanto um *processo*, sem qualquer tendência ao equilíbrio social. Assim, colocar em questão o processo – e acompanhar como ele é conformado em meio a uma controvérsia – nos desloca da dimensão “ideativa” dos enunciados sobre direitos ou de uma análise calcada na “letra fria da lei”. Destarte, pensar o tema das controvérsias no campo da religião no

<sup>20</sup> Asserção de Baba Diba de Iemonjá durante uma das audiências públicas na Assembleia Legislativa que discutiu o PL 21/2015 em março de 2015.

<sup>21</sup> Neste sentido, ainda, são importantes para referência estudos clássicos como o trabalho de Edmund Leach (1983), sobre como as espécies animais são arranjadas, no contexto inglês, por meio de categorias verbais e linguísticas, sendo correlatas aos distintos grupos em relação ao ego/referente. Assim, os pets não seriam tidos como comestíveis por “estarem muito perto do eu”. Para animais mais remotos em relação ao eu-referente (de fazenda, de caça e, por fim, selvagens) valeriam outras prescrições. Leach desdobra a partir da linguagem como a estrutura do alimento e as terminologias de parentesco apontam para “distintas posições estruturais” (loc. cit., p. 184-185). Também a noção de crueldade é acionada no trato com determinadas espécies, o que seria mediado por uma relação com o “eu” que postula essa crueldade. Assim, “o fato de aves e mamíferos terem sangue quente e se engajarem em relações sexuais ‘normais’ faz com que até certo ponto sejam aparentados do homem. Isso é revelado pelo fato e que o conceito de crueldade é aplicável a aves e mamíferos, mas não aos peixes” (ibidem, p. 182). Ver também o estudo de Marshall Sahlins (2003), mais afeito à vertente culturalista norte-americana, sobre os tabus em relação à carne de cavalo, apreciada por certo público francês e sua relação com distintos sentidos sobre limpeza, animalidade, cultura, humanidade e civilização.

espaço público nos possibilita deslocar enunciados abstratos do tema da “liberdade religiosa” para visibilizar limites, debates e questões concretas. Em parte, esta linha de argumentação já havia sido sugerida por pesquisadores como Giumbelli (2002) e Bortoleto (2015): o primeiro destacando como a própria categoria “religião” deriva de um conjunto variável e complexo de atores a pleitear legitimidade e o segundo demonstrando a especificidade de determinadas religiões em produzir a tipificação jurídica da “intolerância religiosa”. Neste sentido, ainda, tais orientações nos ajudam a dessubstancializar “a religião”, em sentido generalista e totalizante como em “a liberdade religiosa”, para um quadro de matizes e questões específicas sobre religiosidades localizadas.

Em diálogo com este referencial, o trabalho intenta seguir os argumentos trazidos pelos dois grupos de modo a apresentar a controvérsia enquanto um “conflito ontológico”, no sentido que Mauro Almeida (2013) tem dado à questão: se ontologias são acervos de pressupostos sobre o que existe, o estabelecimento das relações que as orientam pode estar em desacordo para distintos grupos. Ou, para utilizar um termo em voga, tratam-se de realidades *irredutíveis* (Latour, 2013). Em meio à multiplicidade ontológica, Almeida salienta como é importante não perder de vista as relações de poder assimétricas envolvidas nestes conflitos e salienta o papel das práticas de governo nas “limpezas étnicas” junto aos casos de que trata (as populações indígenas enfrentando as políticas do Estado brasileiro).

Nos conflitos ontológicos, há coalizões e alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático (loc. cit., p; 22).

A partir destas colocações, entendo que existam sutilezas no exercício das práticas de governo capazes de promover “limpezas ontológicas” e que isto tem uma íntima relação com o item anteriormente tratado: a forma como a alteridade é modulada e como se constroem “outros a serem superados” por meio de determinados discursos fomentam sentidos de universalização de um particular restrito. Voltando a Almeida, acredito que o caso que examinaremos neste trabalho coloca em questão a promoção de uma “ontologia universal e minimalista”, a qual ignora uma multiplicidade de ontologias (idem, p. 24).

Especialmente buscando neste conflito ontológico em suas figurações no espaço público, meu interesse se volta às formas de *atuação/performance* das “realidades” em enfrentamento, como na formulação de Annamerie Mol acerca das

“ontologias políticas” (Mol, 2007[1999])<sup>22</sup> – o que acentua, nesta disputa, o caráter múltiplo destas ontologias -, bem como em as suas formas de mediação no espaço público e os esforços envolvidos nesta entrada no horizonte estatal. Mesmo com este foco específico para pensar o “conflito ontológico” em questão, intento cobrir determinadas posições mantidas pelos dois grupos em litígio (especialmente nas seções 1.4 e 3.1), a fim de produzir passagens e diálogos com as questões que orientam mais diretamente as investigações aqui elencadas.

Como se poderá perceber em muitas passagens deste trabalho, o pleito de direitos que se inicia pelo PL 21/2015 e as manifestações públicas que se agenciam por ele apresentam tensionamentos importantes a respeito dos marcadores de “humanidade” e “animalidade”. Mais do que isto, com efeito, tais ordens de argumentos, ancoradas na linguagem dos direitos, parecem desdobrar e estender certas noções como a de indivíduo aos animais não-humanos. São bem conhecidas as contribuições de Louis Dumont a respeito do individualismo enquanto ideologia ocidental moderna, produto da coincidência do ser individual enquanto espécie e o ser moral “independente e autônomo” (Dumont, 1985:37). Tal alargamento do conceito de indivíduo é, como o próprio Dumont percebe, contingente e produto de transformações sócio-históricas específicas, retomando um postulado maussiano importante (Leiner, 2003: 21) : o indivíduo não é um fato natural, mas um caso particular da noção de pessoa, moderno e ocidental, a modalidade socialmente construída dos caracteres humanos<sup>23</sup>.

Como comenta Piero Leiner (loc. cit., p. 9), fazia parte do projeto de Dumont uma crítica à naturalização de “certos valores da modernidade dados como universais, especialmente o indivíduo, e seu respectivo valor enquanto ser moral e econômico”. Em um debate contemporâneo, James Ferguson (2013) aponta que nas chamadas “sociedades liberais” as ideias de dignidade e valor humano são equiparadas às ideias de liberdade e autonomia. Como se sabe, tal presença de “capacidade para a autonomia” já foi um negada a um conjunto de populações e não

---

<sup>22</sup> As sugestões de Mol (2007) não defendem uma disputa a respeito da constituição ontológica do mundo com vistas a uma “estabilização” no sentido latouriano do termo; ao contrário, sua proposta é a de salientar a coexistência destas multiplicidades, com foco programático em suas atuações na realidade e demais capacidades de interferência.

<sup>23</sup> Comentando a obra dumontiana, Verena Stolcke (2011) desenvolve a “cautela” de pensar a ideologia do individualismo e igualitarismo em meio às contradições que desembocam em regimes totalitários e autoritários com base no “valor do humano” e movendo os marcadores da “natureza” e da “sociedade” para a raça e outras formas de “diferença”.

deixa de ser interessante o seu alargamento em direção aos não-humanos<sup>24</sup>, em dadas configurações, na contemporaneidade e seus efeitos consequentes em contextos “pós-domésticos”, marcados pela ambigüidade das representações animais, como o caso que este trabalho acompanha.

- Uma antropologia a partir da regulação do religioso

O interesse pela forma como se administram as diferenças nos contornos do tema do secularismo político tem fomentado discussões importantes a respeito da forma de definir as diferenças (Brah, 2006) em relação às populações identificadas como religiosas (Mahmood, 2006; Asad, 2011; Butler, 2015c; Abu-Lughod, 2012). Seguir esta orientação tem sido particularmente importante no projeto de uma antropologia do secularismo (Mahmood, 2010) de modo a compreender as formas de regulação da prática religiosa. Como vem sendo desenvolvido por Giumbelli (2013, 2014b), a ideia de regulação do religioso está calcada na premissa do Estado-Nação em assumir o governo das prerrogativas de grupos identificados como religiosos. Tal orientação (Giumbelli, 2014b) aposta na capacidade de etnografar os processos de regulação focalizando atores, agentes e discursos de modo a tornar tangíveis as engrenagens envolvidas nos arranjos de determinadas configurações de relação entre políticas de Estado e determinados grupos religiosos, bem como arranjos que terminam por produzir interdições a certas práticas. É a estas segundas que o trabalho aqui apresentado persegue.

Como observa Webb Keane (2013 e 2006), o secularismo ocidental tem funcionado em situações de “encontro com o outro” enquanto uma narrativa moral, estando em íntima ligação com a origem protestante que intenta uma purificação do mundo – no sentido latouriano do termo – pelo discurso da libertação das “coisas” e das “crenças”. O protestantismo, assim, situa os vetores de agência possíveis dentro da ontologia moderna. A sugestão deste autor é que muitos conflitos éticos, políticos e legais têm origem na partilha distinta de agências apresentadas nos casos de dissenso. Neste sentido, as sugestões de Keane, além de incorporarem uma problematização da modernidade no sentido de apresentarem a sua genealogia em

---

<sup>24</sup> Em termos contemporâneos, tal relação tem sido desenvolvida, buscando uma sistematicidade de grandes comparações sobre os “esquemas coletivos” no projeto de P. Descola (2012), para quem o estabelecimento de relações de identificação se dá de modo a produzir discriminações ontológicas, o que leva em consideração a continuidade/descontinuidade entre o sujeito/eu e o meio envolvente.

relação a uma história europeia<sup>25</sup>, dialogam com a produção voltada à “pluralização de ontologias” – o que tem envolvido esforços bastante heterogêneos.

É importante reter que as formas de definição de um ato como religioso também são um ato importante de “regulação do religioso” – e mesmo a sua negação também o é, já que as formas de identificação de algo como religioso também é uma inscrição disputada. A forma como são mobilizadas outras categorias (“cultural”, “tradicional” ou “étnico”), e as inscrições que cada uma delas é capaz de produzir ao tema da “religião”, demonstram bem como se tratam não só de modelos de legibilidades e projetos distintos; neste trabalho, uma atenção foi dispensada em perceber como também as próprias categorias exercem um papel importante junto à negociação e mediação da controvérsia.

\*\*\*

#### - Cautelas éticas e caminhos metodológicos

Ao escolher “seguir os atores” em meio a esta situação de disputa, percebo retrospectivamente que produzi uma cartografia de controvérsia, que, como define Venturine (2010), é uma versão didática e metodológica da teoria ator-rede. A atenção aos documentos que embasam o PL 21/2015, a participação e registro das audiências de avaliação do projeto em questão, o acompanhamento do calendário de ativismos de distintos grupos, e, posteriormente, as entrevistas com diferentes sujeitos de pesquisa foram as ferramentas analíticas que propiciaram apresentar os “agenciamentos” que estes produziram no espaço público e desdobrar, a partir deles, diferentes questões antropológicas.

A respeito das escolhas por interlocutores, cabem algumas observações. Talvez mais do que outros tipos de pesquisa, um estudo sobre uma controvérsia exigiu uma reflexão bastante rigorosa sobre os “limites do consentimento” a partir de cada troca durante os encontros etnográficos. Em alguma medida, será possível perceber como não foi fácil encontrar promotores de direitos dos animais dispostos a falar exaustivamente sobre o tema. Contudo, o exercício de buscar nos eventos mais visibilizados durante o ativismo destes grupos possibilitou dados razoáveis, que estão

---

<sup>25</sup> E, no que tange à relação com os animais, não deixa de ser notório que as próprias religiões de origem cristã, como Mary Douglas demonstrou pela análise de textos bíblicos, postulam limites de relação entre humanos e animais (Douglas, 1991). Se levarmos a cabo o argumento de Keane de que a matriz de relação da distribuição de agências na modernidade está no cristianismo europeu, estas pistas se tornam particularmente significativas.

nos capítulos um e três. Para a construção do argumento do capítulo dois, fontes secundárias, a partir de editoriais de jornal, foram utilizadas de modo a perceber o fluxo de argumentos de denúncia e justificação.

Para nomes de grande projeção no cenário afro-religioso, bem como protetores animais que possuíam redes e sites próprios com identificação, ficou impossível manter o anonimato de suas identidades. Mesmo nestes casos, quando pareceu-me que o que era dito poderia gerar tensionamentos a cada um dos universos internos destes interlocutores e era por demais importante para ser relegado ao diário de campo, optei por manter identificações genéricas, sustentando a prioridade do dado que era trazido em relação à sua origem detalhada. Não estou plenamente certo que esta é a melhor saída e reconheço que outras soluções poderiam ser adotadas. No caso da pesquisa com os afro-religiosos, considero que o acesso a nomes e espaços foi bastante feliz, sendo eu um *outsider*: ao começar por nomes “periféricos” da cena “política”, fui sendo indicado e buscando pouco a pouco figuras mais imediatamente acionadas quando se pensa nas relações entre a religião afro e a política na região. Embora nem todas as portas tenham se aberto e eu mesmo tenha tido limitações em abordar este campo, acabando por me “satisfazer” com interlocutores mais visivelmente dispostos a falar, sei que muito mais trabalho poderia ter sido feito e assumo as limitações de minhas generalizações *dentro* dos dados mobilizados. Cumpre salientar, assim, que não se trata de uma etnografia da prática sacrificial, mas uma opção em seguir o seu alinhamento enquanto controvérsia pública. Mesmo assim, materiais de campo sobre os sacrifícios são trazidos durante o capítulo um, com a intenção de perceber como as questões colocadas pelos promotores de uma sensibilidade específica em relação aos animais não-humanos são percebidas naquele contexto.

Para fins de análise e organização das questões centrais do trabalho, não se adotou exatamente um critério temporal para disposição das discussões a partir dos desdobramentos da controvérsia no espaço público. Embora o capítulo um se volte efetivamente para “o começo” da controvérsia em seu recorte legal, nesta configuração legal específica e o capítulo dois se preste às discussões “públicas” (dentro e fora do Estado) do tema em questão, o capítulo três termina por “recuar” no tempo para perceber os contornos ontológicos da disputa pelas narrativas que enquadram a controvérsia durante o seu estopim até meados de 2015, quando o

calendário de ativismo dos dois grupos parece arrefecer com o arquivamento do PL 21/2015.

O tema desta dissertação surgiu ao mesmo tempo enquanto continuidade e enquanto surpresa. Em 2014, meu trabalho de conclusão de curso (Scola Gomes, 2014) elegeu, com o objetivo de compreender as “ainda possíveis” formas de obstaculização das práticas afro-religiosas, dois projetos de lei, um estadual e um municipal, que tramitaram em suas casas legislativas entre 2003 e 2008, a respeito de controvérsias sobre a “limpeza urbana” (no âmbito do município de Porto Alegre) e sobre a práticas sacrificial (lei estadual 11.915/2003). Assim, embora eu tenha ingressado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social tentando pesquisar outro tema, o retorno do debate público sobre o sacrifício fez com que a pesquisa fosse verdadeiramente tragada nesta direção, desta vez possibilitando um maior tempo de maturação para o trabalho.

\*\*\*

#### - A organização dos capítulos

O primeiro capítulo, “Os sentidos da problematização da prática sacrificial afro-religiosa”, se orienta tendo como fio-condutor o próprio texto do PL 21/2015, com atenção aos seus textos de justificação e os modos pelos quais é construída uma “denúncia pública” e um problema de governo. A seguir, seguem-se os atores que se agenciam no debate público e conformam posições a partir do projeto. Nestas posições, duas categorias são acionadas e são analisadas à luz dos discursos êmicos: a da “crueldade” alegada sobre a prática sacrificial; e a “coerência” a respeito do trato com os animais que funda/questiona a legitimidade da interpelação que o projeto de lei constroi. Em seguida, é apresentado o texto bastante próximo ao anterior na forma do projeto de lei de âmbito municipal que intentava por em vigor um Código Municipal de Proteção aos Animais (PLCL 073/2015). Pela comparação com o PL 21/2015, torna-se possível perceber como os agenciamentos e as adesões às proposições envolvem as carreiras morais dos seus propositores bem como as distintas formas de “resposta” aos grupos religiosos que ambos os legisladores são capazes de dar nos desdobramentos da tramitação pública dos projetos. Por fim, apresento algumas posições dos afro-religiosos sobre o caráter de “segredo” da

prática sacrificial e os efeitos desta configuração na compreensão destes no que tange às representações que outros grupos sociais acionam sobre os religiosos batuqueiros.

O segundo capítulo, “A presença da diferença nas tramas da controvérsia: da intervenção ao fazer-se Estado”, amarra três discussões tomando a “diferença” enquanto categoria analítica de modo a compreender como ela é definida, disputada e inscrita em distintos momentos de tramitação do PL 21/2015. Se, inicialmente, existe uma necessidade “de justificação” da prática sacrificial pelos afro-religiosos – esforço que mobiliza distintas frentes discursivas – a posterior presença pública a partir dos espaços estatais aponta para outras formas de negociação e administração desta “diferença”, as quais mobilizam processos de reconhecimento e reivindicações e que terminam por reinscrever o conflito em outros termos. Entre estes dois momentos, o capítulo também intenta trazer posições ligadas à umbanda e ao movimento negro e suas formas de adesão à controvérsia; ainda destaca as inscrições “religioso-raciais” do conflito e as categorias que elas manejam, acompanhando os sentidos que estas negociam e constroem.

Por fim, o capítulo três, “A publicização de um conflito ontológico em meio à disputa pública da ‘comoção’”, se volta para a disputa a fim de perceber como os “dois grupos” constroem sentidos para o conflito por meio de elementos “midiáticos” e “performáticos”. Assim, inicialmente desdobro as práticas de ativismos de grupos animalitários, apresentando como “a partilha” interespecífica da “vida” abstrata é construída esteticamente por meio da mimese de imagética afro-religiosa, como na expressão “despachos humanos”. Por outro lado, os textos e editoriais que os afro-religiosos mobilizam no momento de “calor” da controvérsia demonstram a construção de um sujeito coletivo, subalternizado, que se insurge produzindo “versões da controvérsia” a partir do seu lugar social.

## 1. OS SENTIDOS DA PROBLEMATIZAÇÃO DA PRÁTICA SACRIFICIAL AFRO-RELIGIOSA

*Estamos trancados no paiol de pólvora  
Paralisados no paiol de pólvora  
Olhos vendados no paiol de pólvora  
Dentes cerrados no paiol de pólvora*

*Só tem entrada no paiol de pólvora  
Ninguém diz nada no paiol de pólvora  
Ninguém se encara no paiol de pólvora  
Só se enche a cara no paiol de pólvora*

*Mulher e homem no paiol de pólvora  
Ninguém tem nome no paiol de pólvora  
O azar é sorte no paiol de pólvora  
A vida é morte no paiol de pólvora*

*São tudo flores no paiol de pólvora  
TV a cores no paiol de pólvora  
Tomem lugares no paiol de pólvora  
Vai pelos ares o paiol de pólvora*

Paiol de Pólvora, Vinícius de Moraes e Toquinho.

Este capítulo tem por objetivo “seguir” o PL 21/2015 a partir dos agenciamentos que ele produz entre um conjunto de grupos disputantes em meio a controvérsia de que trata esta dissertação. A primeira seção trata do projeto de lei em questão e analisa os documentos públicos que o embasam em seu trâmite institucional; focaliza um circuito de apoiadores e suas formas heterogêneas de adesão ao projeto bem como algumas dissensões em relação a ele, intentando um desenho geral da paisagem de ativismo animalitário embora sem a pretensão de recobri-la de maneira totalizante ou exaustiva. Após, é apresentado o projeto de lei que intentava por em vigor um Código Municipal de Proteção aos Animais no município de Porto Alegre pelo PLCL 073/2015, cuja redação trazia trechos que logo foram identificados como análogos ao teor do PL 21/2015. Se os projetos convergem na questão de “obstaculizarem” pelas suas proposições as práticas das religiões de matriz africana, o seu trajeto dentro dos órgãos legislativos é bastante distinto, bem como as formas de fomentar diálogo com a comunidade afro-religiosa que se ergue reivindicativa de “seus direitos” em ambos os casos.

A comparação dos dois projetos intenta apresentar os contornos e os limites dos agenciamentos que ambos produzem, o que, como se verá abaixo, entrelaça fortemente as carreiras morais de ambos os proponentes, parecendo exceder, por vezes, a própria “letra fria d[o projeto de] a lei”. Por fim, são apresentadas algumas posições a respeito desta problematização pela forma como ela compreendida pelos afro-religiosos. Nesta perspectiva, como se verá abaixo, as práticas de sacralização são alvo de controvérsia não só por cruzarem tensamente as discriminações religiosas e raciais, mas porque está envolto em algo de “que não se sabe”. Assim, uma explicação seria a de que a controvérsia seria produto de “mal-entendidos sociais”. Com esta estrutura, o capítulo busca entender os sentidos da problematização da prática sacrificial e, a partir destes projetos de lei, compreender como estes “antigrupos” se conformam em direção às tentativas de obstaculização do sacrifício, bem como os limites de suas adesões e os contornos dos seus agenciamentos.

### **1.1 Os termos da proposição e a proposição enquanto controvérsia**

Em certo sentido, esta é uma dissertação de mestrado “sobre” um projeto de lei estadual cuja redação não traz mais do que poucas linhas. Trata-se do PL 21/2015, apresentado em março de 2015 pela deputada estadual Regina Becker Fortunati, eleita no pleito de 2014. Desde 2013, Regina era a servidora responsável pela Secretaria Estadual de Direitos dos Animais (SEDA), criada durante o governo de seu esposo, José Fortunati, em cuja ocasião fora nomeada. Uma polêmica, logo contornada, sobre as acusações de nepotismo a respeito desta nomeação, quase resultou na sua exoneração do cargo<sup>26</sup>. A partir do mandato como parlamentar da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (ALERGS), Regina se coloca na vida política da cidade dentro do legislativo, após uma trajetória pessoal ligada à “causa animal”<sup>27</sup>. Segundo informações do site de José Fortunati, Regina compõe o

---

<sup>26</sup> Em novembro de 2013, o juiz Martin Schulze, da 3ª Vara da Fazenda Pública do Foro Central de Porto Alegre, julgou procedente uma ação do Ministério Público (MP), considerando nepotismo a nomeação de Regina. No mesmo ano, o julgamento pelo Tribunal de Justiça do Estado (4ª Câmara Cível do TJ-RS) revogou a decisão de primeira instância, possibilitando o retorno desta às funções junto a SEDA. Ver: <https://noticias.terra.com.br/brasil/politica/rs-suspensa-liminar-que-afastou-mulher-de-fortunati-de-secretaria.d3d50f3b94532410VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html> (consulta em setembro de 2016).

<sup>27</sup> <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/eleicoes-2014/noticia/2014/10/conheca-os-perfis-dos-deputados-estaduais-eleitos-4614753.html>, consulta em novembro de 2015.

Movimento Gaúcho de Defesa Animal (MGDA), organização criada em 2003<sup>28</sup>. A atuação de Regina e suas convicções parece se misturar com as do então prefeito e seu marido, como aponta texto de Maria Luíza Nunes, diretora-geral do MGDA, apresentado no site do próprio Fortunati:

Historicamente atuando de forma voluntária, teve participação fundamental e decisiva em uma série de vitórias legislativas em favor dos animais. Em várias oportunidades o MGDA contou com sua parceria e apoio na realização de eventos informativos e culturais relacionados ao tema, como Seminários, Oficinas e Jornadas, sempre buscando o aprimoramento e a qualificação dos cidadãos dedicados à proteção animal.

A criação da SEDA – Secretaria Especial dos Direitos Animais, representa um divisor de águas na proteção animal, e não só de Porto Alegre, posto que tem influenciado outros municípios a criarem políticas públicas para os animais.

A SEDA teve como elemento propulsor, a sensibilidade da atual administração, na pessoa do Sr. Prefeito Municipal, que assim como a Sra. Regina Becker, é um histórico e declarado defensor voluntário dos animais. Mas a concretização dessa proposta se deve, certamente, ao trabalho, esforço, conhecimento de causa e competência da atual secretária da pasta.

Todos aqueles que atuam na proteção dos animais, especialmente em Porto Alegre, não podem negar a importância da criação dessa Secretaria. Pela primeira vez na capital, os animais recebem a atenção e o cuidado que sempre mereceram e tiveram direito, mas foram negligenciados: controle populacional ético de cães e gatos, através de esterilização cirúrgica, fiscalizações nas denúncias de maus tratos e crueldade, encaminhamento de animais para adoção, atendimento veterinário próprio, ou conveniado, para animais em sofrimento, campanhas de informação e programas educacionais. E todo esse trabalho saiu do papel e se tornou realidade, graças ao esforço obstinado e competente da Sra. Regina Becker à frente da Secretaria.

A luta pela defesa dos direitos dos animais é complexa, enfrenta preconceitos, envolve questões financeiras, culturais, éticas e morais. Para enfrentar todos esses desafios, e realizar o trabalho que a SEDA está realizando, é necessário conhecimento de todo esse universo, e capacidade para geri-lo. E certamente o nome mais indicado para dar continuidade ao trabalho que está sendo realizado é o da atual secretária.

Qualquer mudança nesse momento pode representar um retrocesso irreversível, e mais uma vez os prejudicados serão os animais<sup>29</sup>.

Nos primeiros dias do ano legislativo de 2015, portanto, o PL 21/2015 é apresentado (em 4/03/2015) a fim de restabelecer a redação original do Código de Proteção aos Animais, o que realinha as condições de possibilidade de relação das práticas de religiões com os animais exatamente em razão da discussão travada no legislativo rio-grandense. Discussão esta vivida entre os anos de 2003 e 2005 quando o Código fora apresentado e posteriormente reformado, em nome da “exceção

---

<sup>28</sup> “O MGDA foi fundado no dia 27 do mês de setembro de 2003. Exerce suas atividades adotando por Princípios: o reconhecimento da dignidade moral dos animais não humanos, o reconhecimento de sua senciência, e do seu direito à vida, saúde, alimentação adequada à espécie, segurança, integridade física e psicológica. E por Finalidades, a garantia da defesa dos direitos dos animais, valendo-se de todos os meios legais e institucionais admitidos pelo ordenamento jurídico.” Consulta <http://fortunati.com.br/tag/regina/> em janeiro de 2017.

<sup>29</sup> Loc. cit.

religiosa” por meio do PL 282/2003 (após provação, Lei 11.915/2003). O projeto de Regina Becker Fortunati, assim, fora assim encaminhado para votação:

**Projeto de Lei nº 21 /2015**

Altera a Lei 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, e revoga a Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004.

Art. 1º - Ficam revogados o parágrafo único do art. 2º da Lei 11.915, de 21 de maio de 2003, e a Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004.

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

Ao pretender sustar a eficácia da exceção religiosa, então produzida tanto a partir da lei anterior quanto da discussão interna da constitucionalidade da mesma dentro do poder judiciário, para o Código Estadual de Proteção aos Animais, os termos do PL 21/2015 constroem exatamente algo como uma interdição, ou, ainda, dessubstancializam a “exceção religiosa”, permitindo colocar o uso ritual de animais por religiões ao lado das demais práticas interdidas pelo Código, sobre a rubrica da violência e dos “maus tratos”.

Como se sabe, um projeto de lei, para ser proposto e votado pelos demais parlamentares, carece de uma *justificativa* quando de sua apresentação. Neste sentido, é importante observar a forma como esta é construída e como sua proposta é contextualizada e inscrita, ao passo que o texto do projeto de lei, em si, é sucinto e escrito de maneira sumamente “técnica”. Qual(is) é(são) a(s) justificativa(s), então, apresentada(s) no PL 21/2015<sup>30</sup> para a revogação da exceção religiosa junto ao Código de Proteção aos Animais? A argumentação desta parece se basear em duas ênfases, discutidas e encaminhadas (“resolvidas”) em sua redação. A primeira delas é a primazia da *vida* em face o respeito à liberdade religiosa.

A Constituição Federal tanto estabelece o respeito à liberdade religiosa quanto garante a todos o *direito à vida*. O reconhecimento dos *Direitos Animais* é uma *evolução da sociedade*, e esta tem manifestando sua inconformidade diante de práticas colidentes em que se verifica o interesse de segmentos sobrepondo-se aos da coletividade, no que concerne o sacrifício de animais.

O uso de animais para os mais variados fins ultrapassa séculos e é fato que a consciência de que a todos *cabe defender a vida, o bem maior*, tem resultado em significativas mudanças na conduta do ser humano. É crescente a opção em se abster do uso de animais como alimento e cada vez menor é a aceitação que lhes resulte a morte para o atendimento das necessidades humanas, incluindo neste roll as experiências em laboratórios, o confinamento com privação de liberdade, e, igualmente, os rituais religiosos.

---

<sup>30</sup> Ver os anexos desta dissertação.

*A externalização da fé não pode afrontar os direitos alheios, visto que não é absoluta e, na atualidade, a citada prática de liturgias já não se pacifica com a consciência da sociedade em permanente evolução e a quem a Carta Magna determinou, tanto quanto ao Poder Público, o dever de defender e proteger os seres vivos e o meio ambiente (grifos meus).*

Defender a vida (“o bem maior” e um “direito”) aparece neste discurso enquanto um imperativo quando diante destas “práticas colidentes”, as quais na ocasião estariam privilegiando “o interesse de segmentos [e] sobrepondo-se aos da coletividade”. Neste argumento, é possível depreender, ainda, uma produção de minorias e majorias nos termos de “coletividades” e “segmentos” – e, nesta equação, é a *coletividade*, um ente majoritário, que se ergue para defender o *bem maior da vida*, erroneamente inscrito até então nos termos da permitida “exceção religiosa”. O fato de uma “fé” não poder “afrontar os direitos alheios” (dos seres vivos e do meio ambiente) compreende, enfim, o argumento geral até aqui apresentado. Mas há um desdobramento importante desta justificativa, que se pauta na noção de “evolução” nos termos de uma “sociedade que se inquieta” diante da prática sacrificial.

*O sacrifício de animais em rituais religiosos em muito inquieta a sociedade e os preceitos de respeito e da boa convivência harmônica e pacífica precisam ser restabelecidos. Além da inconformidade com a morte de animais para este fim, é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento a que somos submetidos, encontrando os corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos, tais como as ruas e praças de nossas cidades, inclusive o de seres que nossa cultura sequer assimila como alimento. Há de se considerar a questão da saúde pública, colocada em risco diante da decomposição orgânica dos animais que são vitimados nos rituais em nome da fé.*

Diante destas considerações e ao encontro dos anseios de mudanças que coadunam com a evolução da consciência da coletividade, apresentamos a presente proposição para que seja acolhida através da revogação da Lei 12.131/04 (grifos meus).

A intenção do projeto, assim, é o de *restabelecer* a convivência harmônica e pacífica, a qual a prática sacrificial concentra o poder de desestruturar. Em seus próprios termos, portanto, o PL 21/2015 apresenta uma coletividade/sociedade inquieta com esta prática e exemplifica os riscos para a saúde pública dela, além de grafar o mal-estar desta mesma sociedade auto-apresentada como *incomodada* e *constrangida* com o encontro com “corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos”. Em suma, assim, a justificativa apresenta: a) um sentido de *evolução* da sociedade, que redundará num incômodo com a prática em questão, a qual é identificada como adversária “ao bem maior da vida” e perigosa em si de um ponto de vista sanitário/ambiental; b) enquadra a prática enquanto irregular do ponto de

vista legal (vide as referências à Constituição Federal) uma vez que a exceção religiosa hierarquizava, pelo seu dispositivo em vigor, o direito ao exercício da liberdade religiosa sobre o “bem maior da vida”, forças que urge reequilibrar, por meio da sua exata inversão dos termos; c) constroi um sentido de *maioria* (a coletividade) a qual, já em meio ao processo de *evolução e mudança*, reconhece a situação dos “animais que são *vitimados* nos rituais em nome da *fé*” - por sua vez, *minoritária* - se tem sobrepujado aos interesses de um todo maior.

Uma questão importante não deve passar despercebida: embora a Lei 11.915 (que produziu a exceção religiosa ao Código) fosse originalmente redigida pleiteando a ressalva para as “religiões de matriz africana”, os desembargadores e desembargadoras a julgar a ADIN que a que escrutinou procederam a uma redação generalista<sup>31</sup>, justamente em nome de um igual tratamento do Estado às diferentes religiões, de modo que a exceção de aplicação da lei primeira fora feita sobre todas as religiões. Neste sentido – e embora o texto da justificativa do PL 21/2015 não traga qualquer menção a uma religião –, é importante perceber como esta justificativa recorta determinadas práticas e constroi imagens facilmente identificáveis com o batuque o candomblé (como na menção às “oferendas em local público”). Esta especificidade de tratamento, como se verá ao longo deste trabalho, será repetidamente identificada como “perseguição”, “discriminação” e mesmo “racismo”, em razão desta grafada ênfase específica.

## **1.2 Os ecos da proposição legislativa geram *agregados***

Nesta seção, acompanharemos trajetórias e posicionamentos de alguns sujeitos que são agenciados pela proposta do PL 21/2015 de modo favorável ao que ele apresenta. Embora tal conjunto de atores avance segundo esta orientação, estaremos distantes, como poderá ser observado, de uma homogeneidade de posições. Ao contrário: clivagens, disputas, críticas e recontextualizações próprias a partir do texto e das ações da deputada proponente Regina Becker Fortunati serão

---

<sup>31</sup> Embora a posição do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul tenha sido esta, a situação “sub judice” do texto da lei – a partir do momento em que o Ministério Público recorreu da decisão – terminou por manter a sua original exceção religiosa para “as religiões de matriz africana” nas replicações do texto da Lei Estadual No. 12. 131/04. Ver: <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.131.pdf>, consulta em janeiro de 2017.

continuamente apresentadas – o que parece não invalidar uma intenção maior destes sujeitos: a de se opor à prática sacrificial.

Em certo sentido, mapear atores incorre em certa seleção e em determinadas ausências dentro daquilo que se torna efetivamente acessível. Os agentes trazidos aqui partilham deste movimento maior, ora em análise, mas não devem ser vistos segundo uma leitura essencializante ou dentro de um olhar de “representatividade absoluta” em relação a seus grupos. Trazê-los para o trabalho significa delinear circuitos de ação destes sujeitos de modo a interseccioná-los aos demais, sem pretender qualquer síntese última destes movimentos, que lhes apague as contradições internas e a sua reflexividade diante do quadro geral da controvérsia. A partir de suas deliberadas e interessadas publicizações (em ativismos pela cidade; em comunicados, cartas, debates e conclamação a eventos para sua causa) durante a disputa pelos encaminhamentos públicos da controvérsia, tornou-se possível acompanhar determinados sujeitos.

Assumindo estas limitações, portanto, as páginas a seguir intentam, através destas trajetórias, refletir sobre os agenciamentos produzidos pelo PL 21/2015, especificamente naquilo que parece ser mais pertinente dentro deste conjunto de ações políticas não-institucionalizadas realizadas por sujeitos e movimentos bastante heterogêneos: a) suas *narrativas de origem e reunião*, dentro do contexto local; b) e as *passagens e relações entre os circuitos de ação* destes movimentos. Observe-se, assim, que estamos fora do registro do Estado, de modo que o trânsito institucional do PL 21/2015 e aquilo que ele produz e agencia dentro do horizonte estatal será matéria do capítulo seguinte. Diferentemente de trabalhos especificamente orientados a recortar as formas pelas quais os animais são “representados” por grupos sociais, portanto, meu interesse aqui não é presentificar com minúcia a diferença entre as pautas dos diferentes ativismos dos grupos enquanto tais, mas acioná-los a partir do que alguns destes fomentam no debate acerca desta controvérsia.

Em trabalho de 2014, pude acompanhar, de maneira retrospectiva, alguns agenciamentos propriamente animalitários da controvérsia de 2003-2004, entre os quais os grupos 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. 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 vetasse o projeto de lei, o que acabou não acontecendo. Além disso, teriam circulado pela Internet e-mails com abaixo-assinados, que chegariam a 5 mil assinaturas, para pressionar o governo a não aprovar a legalidade da prática. Outra notícia dá conta que uma idosa chegara a fazer dois dias de vigília em frente ao Palácio (ver Scola Gomes, 2014: 44-45). Neste sentido, acredito que o cenário encenado na controvérsia de 2015-2016, como veremos abaixo, apresenta contornos mais tensos, inclusive tendo em vista o “aprendizado” na experiência anterior e a sedimentação mesma de um conjunto de discursos e sensibilidades “pró-animais” mais instrumentalizados de meios de disseminar mensagens próprios.

\*\*\*

*“Nem no sacrifício, nem na quermesse da Igreja”*

“Quem gosta da Regina geralmente não gosta da Lourdes<sup>32</sup>. E vice-versa”. Quem me situa sobre as formas de fazer ativismo animalitário em Porto Alegre e suas relações com a política representativa nesta cena é Eliane, de 55 anos, uma “estabelecida” dentro desta configuração, estando presente de distintas formas nela<sup>33</sup>. A sua trajetória aponta para a própria sedimentação de sensibilidades animalitárias e a intersecção destas com outras questões, bem como sobre as formas de reunião destes segmentos e as tensões que os grupos experienciam. Apontando como marco pessoal o ano 1987, Eliane começa sua fala como “Eu era uma pessoa normal...” até entrar para o curso de Psicologia e conhecer uma dietética macrobiótica, que viria a excluir produtos de origem animal de sua alimentação. Assim, diferentemente de outros sujeitos ativistas, Eliane tornou-se militante da causa dos animais a partir de uma experiência individual, de “conversão” à

---

<sup>32</sup> Lourdes Sprenger (PMDB-RS) se apresenta como “a primeira candidata eleita pela causa animal”, vereadora por Porto Alegre no mandato 2013-2016. Segundo dados da TV Câmara, “Auditora, filiou-se ao PMDB em 2000. Na mesma época, aderiu ao voluntariado da causa animal. Em 2003, ingressou na Câmara Municipal, como assessora parlamentar. Depois dessa experiência, passou a atuar na Prefeitura da Capital, onde participou da criação da Secretaria Especial dos Direitos Animais. Em 2012, Lourdes foi convidada pelo partido para concorrer a vereadora, conquistou 4.402 votos e a responsabilidade de defender os animais no Legislativo” (ver <http://tvcamara-poars.blogspot.com.br/2013/10/a-trajetoria-de-lourdes-sprenger.html>, consulta em janeiro de 2017). Concorrendo novamente em 2016, não é eleita.

<sup>33</sup> Entrevistas com Eliane foram realizadas em 5 de setembro e 08 de setembro de 2016.

macrobiótica, sendo a leitura de obras de referência deste regime alimentar um dos propulsores para uma sensibilização em relação aos animais. Um circuito de sociabilidades vinculado à alimentação macrobiótica surge nesta ocasião e possibilita encontros para os sujeitos que experimentam este momento, como no exemplo a um importante local no Bairro Bonfim, que revendia “produtos naturais” relacionados a esta alimentação, chamada Colméia.

- Era uma coisa nova, que reunia pessoas bem diferentes. Tinha o pessoal macrobiótico, porque não existia vegano ainda em Porto Alegre, isso é uma coisa de 2000 pra cá.. Mas havia os hare krishnas, o pessoal daquela região da cidade.. e a gente podia comprar o que precisava lá.

Este circuito de relações pode ser compreendido como uma das apresentações do florescimento de uma “cultura alternativa”, conforme referido por Luiz Eduardo Soares (1994). Soares identifica nesta o resultado da falência de dois modelos sociais de comportamento que vigoraram até a redemocratização do país (o modelo moral e religioso tradicional e o de “maniqueísmo simplista”, que incensava uma “modernidade laica, racional e justa”). A cultura alternativa, nos termos deste autor, “é alternativa” especificamente em direção a *comportamentos* e não a *instituições*, sendo inclusive “relativamente independentes de estruturas institucionais”. Em seus termos:

Genericamente, identificam-se grandes linhas, contras as quais se definem as “alternativas”: competição predatória; consumismo; violência; *negligência ética (de que a indústria é um dos setores mais acusados)*; impunidade recorrente (Soares, 1994: 192, grifos meus).

Destaco ainda em relação à crítica ascendente à “negligência ética” (e sua ênfase para o setor industrial, cujas afinidades com protestos decorrentes em relação ao trato de animais na experimentação científica e na produção de carne parecem algo presumíveis) a acepção que Soares lhe dá enquanto analítica: o de uma cosmologia alternativa (loc. cit., p. 192-ss). Interessante perceber como a ideia de “alternativo” se opõe a uma categoria até então vigorante, a de transgressor. Assim, o alternativo seria suficientemente próximo ao “cidadão convencional, preocupado com uma moralidade civil crítica; facilmente aparente, portanto, como o oposto da transgressão, o que não deixa de ser curioso, se nos lembrarmos da ascendência hippie dessa categoria” (ibdem). Sem pretendermos a utilização destas categorias enquanto algo homogêneo, creio que poderíamos nos beneficiar de dois pontos trazidos por Soares nesta analítica. O primeiro diz respeito ao poder de “cooptação cultural” da categoria “alternativo”: “Ao invés da cooptação do desviante, há no Brasil

um processo inusitado de desvio moralizador-crítico do cidadão bem-comportado” (Soares, loc. cit.). Do ponto de vista do “desvio”, assim, o *alternativo* dispõe, em relação a práticas de consumo e estilo de vida, de caráter de moralidade que o coloca como que “acima” do sujeito-médio da população. Ele é um desviante “maior”, um desviante “para o bem”, se quisermos.

Outra questão mais voltada aos interesses deste trabalho é o caráter “religioso” que a categoria pode ganhar. Assim, embora o “misticismo ecológico” exemplificado por Soares esteja relacionado à umbanda, outras tradições religiosas podem fazer uso de uma “ambientalização social” (Leite Lopes, 2006; Carvalho, Steil e Farias, 2014) com produtivos cruzamentos do ponto de vista da “cosmologia alternativa”, especialmente em relação a uma busca de moralização das relações de produção e utilização do “meio ambiente”. Ao mesmo tempo, tal “cosmologia alternativa” pode ser especialmente “não-religiosa”, apresentando-se segundo argumentos da *ciência* ou de outros âmbitos; inclusive, colocando-se contra determinada religião – como o conflito que esta dissertação intenta cobrir.

Para fomentar uma mobilização fora deste registro mais micro, comunitário, Eliane conta que foi a internet que possibilitou encontros e visibilizou outras formas de pensar a relação com os animais. A partir do final dos 90 e começo dos anos 2000, assim, uma “lista de emails do Yahoo!” reuniria um número de ativistas de todo o Brasil, que por meio dele trocavam notícias e ideias sobre experiências locais.

- Teve uma carta histórica, que ficou famosa e até hoje circula pelas redes e que foi minha. A gente começou a perceber que tinha força. Foi uma carta de boicote para a Garoto, que estava patrocinando rodeios no interior do Estado. Nós conseguimos mostrar que tinha público para chocolates veganos também, que não éramos poucos e que éramos contra os rodeios, que íamos boicotar a marca.

A resposta da fábrica teria sido a de colocar no mercado um “Talento vegano”, mais caro do que a linha tradicional, por algum tempo. Isto é tido como representativo da visibilidade que este público passa a ganhar junto à indústria alimentícia e, principalmente, de como a questão do consumo passa a ser politizada, por meio de demandas e boicotes. Outras questões que mobilizam este “grupo de emails” e propiciam reuniões dos sujeitos neste período, segundo Eliane, dizem respeito justamente a temas relacionados aos rodeios, como na realização de uma grande feira agropecuária. Quando um colunista do jornal Zero Hora teria ridicularizado algumas das ações pelos animais, Eliane me conta, aos risos, que o grupo resolvera ir até o lançamento do livro para esclarecê-lo:

- Nós invadimos a livraria, passamos na frente da fila dos autógrafos e dissemos “Não temos preconceito, somos a favor de todos os animais. Até mesmo de ti, David Coimbra”. E saímos. A imprensa fotografou e tudo... <sup>34</sup>

Estas manifestações organizadas em boicotes e atos de protesto em feiras agropecuárias parecem ter aquecido o espaço social da causa animal na cidade, mas são tidos como “primórdios” destas formas de ação. Tanto que Eliane, quando perguntada sobre a controvérsia ocorrida entre os anos de 2003-2004, responde que “O pessoal não era mobilizado..”, o que logo é contrastado com uma visão sobre o presente bastante otimista, ainda que salientando a insuficiência a respeito do nível de *conscientização* geral das pessoas. Isto é particularmente uma questão que se move quando tratamos do PL 21/2015 já que a ausência de consenso da sociedade sobre o seu tema e, especificamente, a questão de *quem* o propôs apontam para dimensões problemáticas e que teriam inclusive “atrasado muito a causa”, quando da repercussão negativa do projeto.

- Vou te dizer o seguinte. Quando eu percebi que havia muitos equívocos sobre a questão, dos dois lados, me afastei. Cheguei a ir à Assembleia lotada e apresentei parte do que eu escrevi, mas percebo que era luta perdida e sempre soube que o projeto era precoce. Tanto que eu já fui candidata e nunca trouxe a questão em meus projetos, por saber que não era o momento apesar da propriedade jurídica e da legalidade dele.

O projeto é tido como “precoce” à luz das conquistas dos movimentos pró-animais, mas principalmente porque diz respeito a uma projeção, sendo significado a partir de uma ideia de tempo: “Na ocasião, aconteceu a mesma coisa (de 2003), mas tinha muito menos mobilização do pessoal da causa animal. O movimento vegano não existia aqui ainda. Em contrapartida, também, o movimento negro não estava tão empoderado como hoje”. A ideia de um projeto de conscientização emerge, assim, segundo uma noção do “trabalho do tempo”, já que os avanços nesta direção parecem muito mais acelerados no presente.

- Sou bastante crítica com meus pares a respeito, mas *é uma questão política, e não jurídica*. No meu entender, ela deve voltar quando atingirmos uma massa crítica de mentalidade para tentar discutir de novo. Depois de o projeto ter sido lançado precocemente, na realidade imagino que isto atrase o momento deste projeto ter aceitação.

---

<sup>34</sup> Encontrei referência a esta ocasião em notícia de 2007 (“O protesto vegetariano”) no site da editora do lançamento do livro em questão, em [http://www.lpm.com.br/site/default.asp?TroncoID=805133&SecaoID=816261&SubsecaoID=935305&Template=../artigosnoticias/user\\_exibir.asp&ID=849466](http://www.lpm.com.br/site/default.asp?TroncoID=805133&SecaoID=816261&SubsecaoID=935305&Template=../artigosnoticias/user_exibir.asp&ID=849466) (consulta em setembro de 2016).

A dissociação do plano “jurídico” e do político (este no sentido das relações sociais, das mediações com distintos grupos, das alianças e das repercussões) aparece apontando para uma noção êmica de legalidade presumida desta proposição. Neste sentido, ainda, uma tensão entre maiores e menores níveis de consolidação da mentalidade pró-animalitária se faz já que, mesmo estando plenamente “legal” segundo os mesmos, o projeto não teria avançado sem o acompanhamento de um maior número de pessoas que partilhassem desta “mentalidade mais crítica” – a qual, contudo, o futuro parece prometer. Como se viu no argumento acima, a “aceitação” social do projeto e a sua autoreferida legalidade não andam juntos: ao contrário, são pólos de tensão.

Esta tensão é exatamente visibilizada segundo uma ideia de *coerência* entre discursos políticos e práticas individuais. Conforme me contou Eliane:

- A Regina não tem moral para bancar um projeto destes e há razão em chamá-la de preconceituosa. *Só um vegano teria como sustentar isto*. Não adianta libertar só os animais de religião de matriz africana e comer o cordeiro na quermesse do padre. Não se sustenta.

O fato de que *só um vegano teria como sustentar este projeto de lei* torna-se uma medida interessante dentro deste universo de referência: Eliane relata com estupefato que a deputada Regina teria servido carne de frango em eventos da SEDA (Secretaria Especial de Direitos Animais) e que, muito contrariada, ela teria deixado um bilhete assinado junto à caixa de informes presente no local onde sugeriria uma alimentação vegana, em nome da coerência da proposta política da Secretaria. Por causa disto, ela ainda conta que teria sido antipatizada pela deputada, quando de um encontro de um mesmo evento da Secretaria:

- Nós fomos apresentadas e ela me disse “Eu sei quem tu és, lembro do teu bilhete sobre o jantar...”.

Este tipo de episódio parece dizer respeito a pelo menos duas dimensões do agenciamento do PL 21/2015 dentro dos próprios promotores da causa animal e ambos parecem dizer respeito a uma certa ética da pessoa, a qual deve ter *coerência* e que portanto amalgama a dimensão privada e pública segundo um mesmo código. Isto aparece, assim, nas exigências de “coerência” entre o fato de ser um ativista da causa animal e ter uma dieta sem alimentos de origem animal, por exemplo. Ainda nestes termos, percebe-se como se passa da análise do texto do projeto de lei para uma análise da trajetória e das práticas da sua proponente. Percebe-se, assim, que

não se separa, neste nível de leitura pelo grupo, o *ato* da sua *agente* e a ambos se avalia segundo a mesma “ordem de grandeza” (Boltanski e Thévenot, 1999).

Esta dimensão da coerência, que por vezes se percebe num jogo acusatório e que mobiliza sentidos políticos em meio à “vida pessoal” dos sujeitos, parece apontar ainda para formas de legitimação da própria causa. Afinal, embora para Eliane a deputada Regina certamente não dispusesse de “moral” para apresentar um projeto como o PL 21/2015, a sua proposição está *legalmente* correta, embora *politicamente* controversa, como vimos acima. E esta leitura faz ainda mais sentido à luz do que Eliane me traz sobre a sua experiência quando fora às audiências que discutiram na Assembleia Legislativa o projeto em questão. Ao lado dos demais militantes da causa animal, do lado de fora da Assembleia, Eliane conta que fora interpelada por uma deputada federal que ali intentava uma mediação entre os grupos pró-animais e os afro-religiosos:

- A [deputada] veio até mim tentar conversar e eu disse ‘Olha aqui, tu me conhece, sabe da minha trajetória. Olha aqui o meu cartaz ó: de um lado estava ‘Nem no sacrifício’ e no outro, ‘Nem na quermesse do padre’. Ela entendeu e saiu de perto, [me disse] ‘Não, tudo bem, tu tens razão..’.

Embora aparentemente não carecesse de justificação para seu ativismo nesta ocasião, Eliane e os demais ativistas com certeza priorizam “a coerência” de modo que até mesmo a questão religiosa aparece aqui de modo a ser tratado com “indiferenciação”. Contudo, como é bem sabido, “a galinha da quermesse” não tem o mesmo estatuto religioso que os sacrifícios nas religiões de matriz africana. O que este argumento mobilizado parece querer dizer é que é possível englobar pela “cultura” um “catolicismo” promovido por diferentes vetores (quermesses, festas em que se consomem aves) e uma interpretação sobre o batuque, na qual o abate de animais é colocado como um elemento. A justaposição destes contextos – isolando o que eles teriam de comum (isto é, o abate de um animal “em algum momento”) – parece reiterar o argumento a respeito desta “indiferenciação” de tratamento, malgrado os contextos serem totalmente outros em cada um dos casos. Ainda sobre esta forma de justificativa, é interessante perceber como ela também aparece em momentos de tentativas em dissociar-se da “pecha” de discriminação, como nas acusações de “racismo” e “intolerância religiosa” já que se é contra “o sacrifício” e não contra nenhuma religião, o que também faz sentido diante de colocações como “agora o movimento negro está mais forte”.

Registre-se que, ainda, em boa parte dos seus argumentos, esta autora e outros agentes irão propor uma dissociação das práticas (o sacrifício, identificado como a morte de um animal em condições não-conhecidas) e da religião que em sua liturgia as empregue – sendo às práticas, e não às religiões, que a obstaculização se dirige, sendo a religião, portanto, nesta perspectiva êmica, atingida “de maneira secundária”<sup>35</sup>. O que dissocia (ou reúne) uma religião de sua prática, contudo, é continuamente trazido em disputas pelos dois grupos litigantes – não estando, portanto, numa relação de separabilidade, como a de “partes e todos”, o que também aponta para o caráter conflituoso, nas disputas travadas, desta leitura a respeito da “separabilidade” da prática e das religiões.

Em “Em defesa dos animais nas religiões de matriz africana no RS”<sup>36</sup>, publicado em seu blog, Eliane traz que:

Em primeiro lugar é preciso ressaltar que *não há liberdade de culto no Brasil, apenas liberdade de crença*. Mesmo que na norma conste liberdade de culto, na prática vários grupos religiosos não são contemplados com a liberdade de vivenciarem suas crenças e tradições religiosas. Desta maneira, vários grupos sabatistas que guardam o sábado nem sempre conseguem ser liberados de aulas, trabalho e mesmo concursos que ocorrem no dia de sábado. Judeus e muçulmanos em várias situações não têm opção de escolha de alimentação, como numa escola pública ou mesmo em hospitais. Judeus e muçulmanos até podem comprar carne proveniente de abate conforme os preceitos de sua religião, mas se um judeu se hospitalizar ou mesmo fizer serviço militar obrigatório não terá esta opção. O mesmo ocorre em escolas públicas onde alunos judeus, muçulmanos e adventistas (ou mesmo veganos), não têm opção de escolha de cardápio de acordo com suas crenças ou opção de consciência. Da mesma maneira no Brasil, mórmons, cuja tradição mais radical permite o casamento com mais de uma mulher, não poderão exercer este preceito, pois bigamia é crime no Brasil. (...)

Agora é importante *apontar alguns equívocos no teor das discussões atuais*. Aqui *não discutimos sobre tradição*, mas não podemos deixar de comentar que várias tradições têm sido extintas a partir da transformação da sociedade e mesmo as touradas que já existiram aqui em Porto Alegre começam a acabar em várias localidades. Não somos contra nenhum grupo ou pessoas, ao

<sup>35</sup> Este sentido de “secundarização” a respeito do sacrifício enquanto tal, a partir de uma retórica calcada na relação com o animal e no “ato sacrificial” coloca importantes questões a respeito do enquadramento que o caso ganha nesta perspectiva, bem como a forma de contextualização êmica está se dando. Como conceitua Giumbelli (2008: 84), a regulação indireta do religioso se dá em casos como este, onde regulamentações voltadas a determinados setores incidem sobre algo “alegadamente religioso”. Ainda sobre as formas de produzir uma “problematização” da carne sacrificial enquanto tal, ver Keane (2006, 237-253) para uma analítica que privilegia a necessidade de delimitar funções e significados de objetos materiais durante a prática sacrificial nativa e a comensalidade a partir dela. No caso trazido por Keane, o “problema não é a carne em si” para os missionários que intentam intervir junto aos sumbaneses, mas “a quem ela é endereçada” (2006, p. 239). Nas transações de sentido que traz Keane entre os missionários e os sumbaneses, a tentativa de inculcação de um valor mercantil de uso a respeito dos animais consumidos nas práticas rituais e nelas “desperdiçados” tenta reformular as práticas por *novos discursos* sobre as “funções sociais da carne”. Ainda nas pistas deste autor, é interessante perceber como os missionários procuram, neste processo, propor “equivalentes funcionais” para os banquetes e rituais, no que incorrem num funcionalismo para a sua compreensão das práticas nativas.

<sup>36</sup> <http://elianevegie.blogspot.com.br/2015/03/em-defesa-dos-animais-nas-religoes-de.html>, consulta em setembro de 2016.

contrário, concordamos que todas as conquistas sociais e a liberdade de expressão e de crença são bens que devem ser valorizados e preservados. *Tampouco faz sentido dar um tom preconceituoso à nossa luta, por isto aqui nos manifestamos, pois quem está generalizando nossa luta de defesa dos direitos animais são os que nos atacam desconhecendo nossas reivindicações e as generalizações são o molde dos preconceitos.*

*Repetimos que nossa luta não é contra grupos religiosos, e aqui reside nossa grande diferença, porque não estamos unidos contra os PRATICANTES DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, ou mesmo contra os que silenciosamente praticam a crueldade e exploração de animais no churrasco da quermesse da igreja cristã.* Muitos de nós já somos defensores das grandes conquistas sociais que hoje garantem a liberdade de expressão e liberdade de crença, assim como somos contrários aos preconceitos religiosos, aos preconceitos de gênero, identidade e orientação sexual, bem como preconceito de classe e etnia e mesmo preconceito etário, ainda bastante comum em nossa sociedade. Nossa luta não é contra as pessoas ou grupos, mas estamos unidos por estes que não podem se defender e queremos que as demais espécies sejam igualmente respeitadas e tenham direito à liberdade, e a viverem conforme sua espécie. Estamos na realidade incluindo mais um grupo de seres sem voz, nas categorias de direitos, numa busca de dignidade inclusiva para as vítimas de nossa cultura, porque partimos do princípio de que estes animais não existem para nosso bem-estar, e os defendemos por seu valor intrínseco quer sejam gato, cachorro, cabrito, galinha ou sapo.

*Sabemos que não somos a maioria, e nosso movimento é plural como os demais, mas somos o número que mais cresce no Brasil e no mundo e estamos em todos os espaços e grupos, mesmo que em minoria.* (grifos meus)

Apesar de uma transcrição longa, acredito que estas passagens sejam particularmente reveladoras de uma posição que esteja primando pela “coerência” de uma oposição à prática sacrificial que intenta dissociar-se da oposição a uma tradição religiosa. Esta diferenciação entre instâncias é particularmente reveladora do projeto que parece agenciar tantos sujeitos, embora com distintas orientações: a “inclusão” dos animais junto às categorias dos direitos, para além de um registro especista. O esforço de borrar esta divisão entre humano/animal não-humano apresenta-se com alguma frequência na forma de sensibilizar pró-animais a partir da figuração de um ser humano no lugar em que costumam estar os animais, como em performances que simulam “sacrifícios humanos”, por exemplo. Esta desestabilização de categorias e marcadores, assim, faz parte de uma forma mais ampla de gerar “conscientização” e que, em nome de uma “coerência” fornece simultaneamente uma retórica êmica para a indiferenciação de contextos e de justaposição dos sentidos de “direito à vida” para a “humanidade” e “animalidade”.

- O feto, o deficiente: eles têm direitos só por serem humanos, não é? Porque têm vida têm direito à vida. Os animais também têm direito à vida e à proteção.

Ainda do texto assinado por Eliane, fica claro como se propõem limites à “liberdade de culto”, desreificando a “liberdade religiosa”, cujos “limites” se colocariam no encontro com “outros direitos”. Os exemplos com outras religiosidades, além de reafirmarem a dimensão da “coerência”, também apontam a não concordância com que os afro-religiosos tenham um privilégio de tratamento. Quando menciona, por exemplo, os alcances específicos da agenda política das duas candidatas estabelecidas no legislativo local e que se apresentam como ativistas da causa animal, também é rapidamente acionada a categoria da “coerência”:

- Com a Lourdes (Sprenger, vereadora de Porto Alegre), é só cachorro, gato e cavalo...

Embora apresente projetos mais abrangentes, ligados a “todos os animais”, para além de um registro especista, Regina, a outra política identificada pela causa, também é criticada por setores do ativismo animalitário já que, como vimos, “não é vegana”, inclusive tendo servido refeições com carne em eventos da SEDA. Conforme o exposto, não são poucas as críticas à “hipocrisia” relatada a respeito sobre quem tem animais de companhia, se diz militante da causa animal e consome carnes. Percebe-se, assim, como a categoria “coerência” é emicamente significativa e uma matriz de legitimação aparentemente importante, a qual comporta de maneiras distintas tanto adesões e rejeições a sujeitos políticos quanto propicia agenciamentos e distanciamentos de acusações (como as de racismo e intolerância). Nesta direção, imagens como a que figura abaixo no blog de Eliane se prestam a esta retórica da coerência.

Imagem 1: “Não adianta ser contra o sacrifício de animais em outras religiões se...”



Fonte: Blog Veganeios, mantido por Eliane, em <http://elianeveggie.blogspot.com.br/2016/01/blog-post.html>, consulta em janeiro de 2016.

\*\*\*

### *Redes de ação contra a “crueldade”: Dos “Dias Nacionais contra o sacrifício de animais”*

Uma forma de ocupar partes da cidade e tentar mobilizar a opinião pública por parte dos segmentos animalitários a partir da proposição do PL 21/2015 também foi a convocação da população para o “Dia Nacional contra o sacrifício de animais”. Nesta seção, trato dos eventos que se apresentam enquanto tais, durante o mês de julho de 2015 – alguns meses, portanto, depois de o projeto em questão ser apresentado. Tal ocasião tem, contudo, uma especificidade: por ser “nacional” estava planejado para ocorrer em outras capitais, como o Rio de Janeiro. E, embora a data seja uma mobilização a partir do projeto de lei apresentado no Rio Grande do Sul, no sentido de produzir “visibilidade” para o caso, os/as ativistas do Rio de Janeiro apresentaram um protesto de maior projeção do que o de Porto Alegre – o qual terminou por não ocorrer em sua data original (19 de julho de 2015), ficando por ser remarcado – e, até hoje, não o fora.

Imagem 2: Convocação no Facebook para o evento de Porto Alegre



Disponível em: <http://www.ogritodobicho.com/2015/05/dia-nacional-contra-o-sacrificio-de.html>, consulta em janeiro de 2017.

Embora, assim, o evento de Porto Alegre não tenha ocorrido, o fato de um diálogo interno entre os grupos, que se pretendia “nacional” ao agenciar opositores à prática sacrificial, salienta a dimensão de *redes de ação* destes. Uma rede para além do nível local e que demonstra um fluxo de argumentos, contatos, referências e preocupações políticas comuns.

Ao procurar a “interlocutora-chave” organizadora do evento para a cidade de Porto Alegre, fui informado apenas de que não havia mais eventos sobre o tema. Não houve possibilidade de diálogo, numa recusa etnográfica que foi bastante explícita. Não havia interesse em falar sobre o tema e acredito mesmo que o evento na cidade não tenha acontecido pois estive no local indicado na data divulgada e não percebi movimentação nesse sentido. Curiosamente, assim, o evento-gêmeo a este, na cidade do Rio de Janeiro, teve vultos de “Dia Nacional Contra o Sacrifício de Animais”. Segundo S., uma das promotoras do evento carioca, pela circulação de informações em grupos em redes sociais de protetoras, ficou acordado que os eventos seriam independentes, mas programados para ocorrerem na mesma data, intentando esta visibilidade para a causa. Sobre a ideia, relata a protetora carioca:

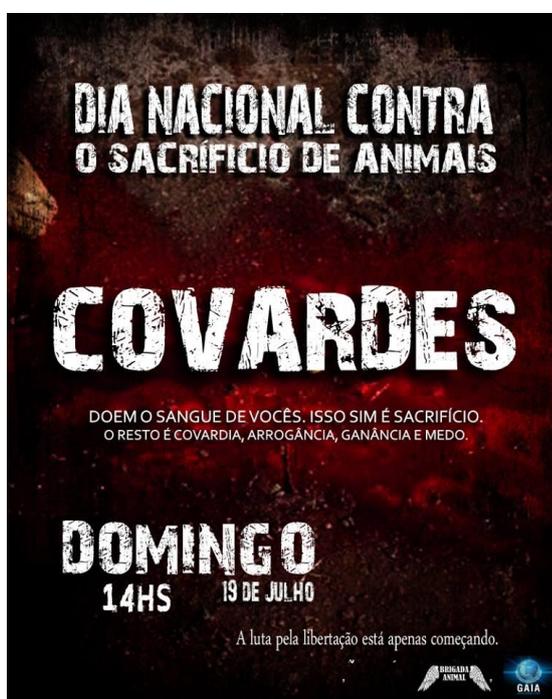
Tudo começou quando nós fizemos um vídeo chamado “Contra o sacrifício de animais em rituais religiosos” e um grupo de religiosos chamado Os *Guerreiros do Axé* fizeram um contravídeo nos atacando por causa desse vídeo<sup>37</sup>.

Trata-se, assim, de uma disputa por argumentos e o espaço público passa a ser entendido como um local de sensibilização para a causa animal, deixando esta contenda o espaço virtual. Leve-se ainda em conta que a imagética trazida nestes eventos e a forma como eles são apresentados traz uma intensa refletividade, prevendo críticas dos grupos que eles antagonizam, como na frase “Não é intolerância

<sup>37</sup> Os contatos com esta interlocutora carioca foi realizada por redes sociais, durante os dias 10 e 11 de outubro de 2016.

religiosa, é intolerância contra a crueldade”, apresentada na imagem acima. Em outro registro, tem-se a menção à acusação de “covardia” e uma forma de apresentar a prática sacrificial enquanto arrogante, gananciosa e amedrontadora, posto que é o sangue de outro ser que não os dos próprios praticantes das religiões em questão que é utilizado. Uma dimensão importante a respeito desta dimensão de “rede” de ação com vistas à construção de uma data conjunta contra o “sacrifício de animais” é que o material gráfico utilizado nos eventos do Rio de Janeiro e no de Porto Alegre é o mesmo<sup>38</sup>.

Imagem 3 – Evento “Dia Nacional contra o sacrifício de animais” (19/7/2015)



Disponível em: <http://www.ogritodobicho.com/2015/07/amanha-dia-nacional-contra-o-sacrificio.html>, consulta em janeiro de 2017.

A tensa vinculação entre a promoção do secularismo político, em meio a estratégias de intervenção e práticas de governo, e as frentes contra a “crueldade” e a “tortura” tem sido percebida por Talal Asad (2011[2003]) a partir de uma ênfase a respeito dos conflitos políticos experimentados na atualidade. Para este autor, os discursos sobre a “crueldade” e a proibição de certas práticas – por meio de intervenções estatais – devem ser compreendidos dentro do escopo do liberalismo político e das narrativas da modernidade, entre as quais a ampliação da noção de

<sup>38</sup> As convocatórias para os eventos ainda seguem disponíveis no Facebook, para o evento de Porto Alegre ver <https://www.facebook.com/events/712319288878974/>; para o do Rio de Janeiro, ver <https://www.facebook.com/events/465778896914797/>.

“direitos humanos” e sua luta pela “humanização” das populações – o que reitera clivagens entre sujeitos interventores “superiores” e populações passíveis de elevação por meio das práticas de governo dos primeiros. Para Asad, a sensibilidade secular moderna recusa a dor e o sofrimento – assim, as categorias costumeiramente evocadas de maneira *transcultural* como “sacrifício” e “crueldade” mantêm vínculos importantes com o discurso moderno e com a própria ideia de “humanidade” (Asad, loc. cit., p. 164).

Não é mera casualidade, como observa Asad, que obras como “A História da tortura” de G. R. Scott se voltem para “raças selvagens e primitivas”, como os povos europeus antigos e as “civilizações asiáticas” – pré-modernas *por definição*<sup>39</sup> nestes discursos autoritativos (Asad, loc. cit., p. 166). E, para esse autor, os próprios “maus-tratos aos animais” estão encapsulados nestas narrativas sobre a tortura. O fato de estes discursos sobre tortura e crueldade possuírem referentes fixos torna experiências que seriam subjetivas (de dor) passíveis de serem objetivamente comparáveis e esta é uma questão crucial “para o entendimento moderno do ‘tratamento cruel, desumano e degradante’ em um contexto transcultural” (ibidem, p. 182), como asseguram diversas cartas de direitos.

São bem conhecidas, ainda para este debate, as proposições de Michel Foucault a respeito do encarceramento como prática punitiva e a racionalidade caudatária desta passagem do poder soberano para o disciplinar: o da liberdade como “condição humana natural” (Foucault, 2011). A partir de outras questões, Walter Mignolo (2010) também constata os pressupostos liberais ligados às ideias de “libertação”, “revolução” e de “emancipação” – as quais ele chama de “egológicas” por racionalizarem pressupostos de colonialidade de raiz religiosa dos processos de diferenciação de populações (cf. p. 12) – apresentadas em suas pretensões de “exportação” do Ocidente para as demais populações (Mignolo, 2010: 22) pela via da intervenção. A denúncia e o protesto contra a “crueldade” sendo assinada por um movimento que se define como de “Libertação Animal” (como é visível na imagem acima) pode trazer boas pistas para a reatualização destas vinculações.

---

<sup>39</sup> O tratamento que o Ocidente – secular e moderno – dirige de forma interventora a outras populações, especialmente sobre “o islã”, reatualiza continuamente esta predisposição produtora de novas clivagens “nós x eles”, inclusive na promoção de “frentes discursivas” e de “ampliação de direitos”, como para as mulheres (Abu-Lughod, 2012, Spivak, 2010 e Mahmood, 2006). Sobre a forma como estas práticas de intervenção “temporalizam” populações segundo uma autorreferente lógica do progresso, ver Butler (2015c) e Fabian (2013) além do próprio Asad (loc. cit.).

Ainda do ponto de vista dos discursos políticos contemporâneos que definem o sofrimento e a tortura, Asad salienta também o seu uso “crescentemente universal, apesar de serem particulares em conteúdo prescritivo” (loc. cit., p. 165). As formas coloniais de produzir “novos sujeitos humanos” por meio dos discursos sobre a barbárie, contudo, parecem ter se reatualizado de forma mais sutil na produção de intervenções geopolíticas a partir da retórica dos direitos humanos e contra “o sofrimento desumano” – o sofrimento, assim, se alinhou à narrativa de progresso secular de uma forma bastante localizada e que justifica e produz um sentido específico de humanidade, cujos vínculos modernos se tornam rastreáveis.

O crescimento da ideia de “crueldade deliberada” (isto é, gratuita) no trato com animais também aparece nesta retórica no sentido de produzir categorias de aceitabilidade, de excesso e de preocupação com o infligir dor aos animais (Asad, loc. cit., p. 176-177), o que aponta para o caráter de questionamento dos “critérios de admissibilidade (ou não) do sofrimento animal” e um sentido de standardização destes – mas segundo critérios geralmente externos aos da população em questão: “Outros Estados raramente são tão meticulosos, ou tão modernos em seu raciocínio” [de objetivar critérios para a dor] (ibidem, p. 177). O fato, ainda, de ser possível calcular “crueldades de batalha aceitáveis” é frequentemente utilizada em contextos onde “a necessidade militar” pode ser estendida indefinidamente – ou seja: “A vida é sagrada, mas apenas em alguns contextos” (ibidem, p. 180). E esta também é uma preocupação central para as “tecnologias de administração da subjetividade animal” (como coloca Sordi, 2016: 136) no caso da produção de uma métrica de sofrimento aceitável na produção de carne.

Neste sentido, a produção de categorias transculturais de sofrimento e tortura não se faz, para Asad, a fim de “eliminar crueldades particulares, mas [para] impor todo um discurso secular sobre ‘ser humano’, para o qual são centrais as ideias sobre individualismo e desapego em relação a crenças passionais” (loc. cit., p. 186). Uma vez percebida a articulação entre este tipo de definição de crueldade e o princípio de autonomia individual, poder-se-ia salientar como estas formas de “humanizar o mundo” (loc. cit., p. 173) em meio a práticas de intervenção podem ser utilizadas, em meio ao borramento das fronteiras interespecíficas, para a promoção de frentes discursivas sobre os “direitos dos animais”. O fato de estas intervenções contra a “crueldade” se dirigirem contra minorias religiosas é tida como um dos “principais motores do secularismo” (loc. cit., p. 164) e recoloca em questão as formas de

produzir outridade e escalonamentos civilizatórios tendo como índice um elemento específico e autoreferente – ganhando a forma daquilo que Goldman e Lima (1999: 89) têm chamado de “sobrecodificação das diferenças” pela transformação da diversidade cultural em *oposição*.

Estas categorias transculturais, portanto, mediam modos de intervenção, governo e justificação que agem de maneira simultânea em meio a disputas e litígios. Se as oposições que as categorias criam produzem “inimigos” contingentes, como sugere Asad<sup>40</sup> (cf. p. 180), tem-se aí outra chave para compreender a “militarização das imaginações” (Haraway, 2009: 76) que, ao privilegiarem discursos de conexão *enquanto dominação e exploração* (trazendo em seu interior os princípios de *liberação*) apagam com frequência outras nuances de *relação* interespecíficas (Haraway 2011; 2003) do quadro de possibilidades. Destas, fica claro que os promotores dos “direitos dos animais” que se apresentam como favoráveis ao PL 21/2015 intentam uma relação mais “individualizada”, “enquanto sujeito de direitos” para os animais que os têm ora “violados”. Com efeito, este aprofundamento do governo “humanitário” para os animais não aceita pouco dos que intentam representar “os seus interesses”. O caso do item seguinte apresenta os limites para as adesões aos projetos de intenções “animalitárias”, o que também aponta para a reflexividade interna deste campo.

\*\*\*

### 1.3 Um caso-limite

Em fevereiro de 2016, onze meses após a proposição do PL 21/2015 na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, um vereador apresenta à Câmara de Porto Alegre projeto que intenta instituir um Código Municipal de Proteção aos Animais (PLCL 073/2015). Trata-se de Rodrigo Maroni, do PC do B, vereador após investidura como suplente. Como registram Oro e Carvalho (2013: 140), este candidato se apresenta na campanha eleitoral enquanto budista:

---

<sup>40</sup> O argumento de Asad se reporta à ação dos Estados-Nação. Embora este trabalho defenda uma visão do “político” que incorpore uma analítica menos calcada na dicotomia “Estado” e “sociedade” e, menos ainda, numa visão do Estado enquanto ente homogêneo (Mitchell, 2006), acredito que estas sugestões de Asad têm, valor para pensarmos como as “formações da sensibilidade secular” penetram em determinadas agendas políticas, como a que aqui investigamos. Além disso, pleiteiam sentidos de “evolução” para o governo de populações.

O candidato Budista se chama Rodrigo Maroni (PCdoB). Iniciou sua militância no movimento estudantil. Tanto na sua página de internet como na propaganda impressa, declarou-se “budista” e “instrutor de Ioga”, associando também seu discurso a idéias como “bem”, “amor”, “sabedoria” e “gentileza”.

Tendo em vista o momento sensível vivido durante todo o ano de 2015, a proposta de uma legislação voltada à “proteção animal” foi logo percebida e um sentido de cautela e mobilização novamente tomou religiosos do batuque e do candomblé da cidade. Como me contara um babalorixá: “E teve mais essa. Nós saímos da Assembleia e fomos em direção à Câmara procurar este camarada...”.

Na exposição de motivos do projeto em questão, o vereador declara que:

(...) o presente Projeto de Lei pretende proteger os animais e cessar a crueldade que se tem constatado. Assim, no âmbito do Município de Porto Alegre, urge a aprovação de uma Lei que proteja os animais e preserve nossa fauna e flora, requerendo aos nobres Pares desta Casa que aprovem a presente proposta legislativa<sup>41</sup>.

Estas formas de promover direitos para os animais a partir de categorias “do naturalismo” (Descola, 1998; 2015), como “fauna e flora”, não é exatamente rara. Em relação à discussão aqui tratada, a questão mais sensível trazida pela proposta do Código parece ser o Artigo 2º, o qual proíbe:

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

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.

VIII - utilizar animais para tração de veículos.

Note-se que no inciso sétimo, ao apresentar a categoria “sacrifício”, é possível voltar à discussão recentemente experienciada a respeito da prática sacrificial e das formas de produzir a morte animal segundo critérios de razoabilidade e

<sup>41</sup> [http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/PLL\\_073-15\\_RODRIGO\\_MARONI\\_Institui\\_o\\_C%C3%B3digo\\_de\\_Prote%C3%A7%C3%A3o\\_aos\\_Animais.doc](http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/PLL_073-15_RODRIGO_MARONI_Institui_o_C%C3%B3digo_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_Animais.doc), disponível em dezembro de 2016.

“comprovação de necessidade”. O projeto postula ainda a proibição de abates animais que não utilizem o método técnico de insensibilização (art. 24); proíbe “touradas ou eventos similares que envolvem maus tratos e crueldade de animais.” (idem, seção IV), sendo a exceção admitida “a exposição de animais, provas hípicas, utilização de animais em procissões religiosas e desfiles cívicos ou militares”. Assim, o abate animal é tratado em termos industriais e científicos, setores para os quais o Código prevê uma ordem de regulação, pela prescrição de uma “obrigatoriedade do uso de métodos científicos e modernos de insensibilização, aplicados antes da sangria, por instrumentos de percussão mecânica, processamento químico, elétrico ou decorrentes do desenvolvimento tecnológico” em frigoríficos, matadouros e abatedouros (Capítulo V). Estamos, portanto, no registro da morte em contextos pós-domésticos (*sensu* Buillet).

Embora a Procuradoria do Estado do Rio Grande do Sul (processo no. 824/15) tenha apresentado um parecer sobre o projeto colocando-o como “sob censura”, devido à extrapolação normativa de matérias que não seriam competência da administração municipal<sup>42</sup>, o texto do projeto (inicialmente arquivado em junho de 2015; se encontra, com adaptações e nova redação, em tramitação e aguarda parecer da Comissão de Economia, Finanças e Orçamento da Câmara de Vereadores) foi pólo de debate a respeito da prática sacrificial afro-religiosa.

E isto ocorrera mesmo dentro do Legislativo da cidade. Em junho de 2016, quando o projeto volta a ser apresentado, recebe duas propostas de emenda, ambas de autoria do vereador Delegado Cleiton (PDT-RS), que, entre outras causas, apresentara projetos que intentavam a criação de um “parque ecológico com área para oferendas para utilização de religiões de origem africana” (IND 007/2013) e a criação de uma data pública, Dia da Afirmação Negra e Comenda Abdias do Nascimento (PLL 073/2013). As emendas propostas por Cleiton ao Código de Maroni se voltam diretamente à questão do abate e das práticas religiosas, a partir da produção de duas emendas ao projeto original<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “(...) os conteúdos normativos dos incisos V e VII do artigo 2º, dos artigos 3º, 5º, 7º, 9º e 13 a 24 do projeto de lei, com a devida vênia, extrapolam do âmbito do predominante interesse local, de competência do Município, incidindo em violação ao disposto nos incisos VI e VIII do artigo 24, da Constituição da República, que deferem competência à União e aos Estados para legislar sobre proteção ao meio ambiente”. Na íntegra em: [http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/institui\\_c%C3%B3digo\\_prote%C3%A7%C3%A3o\\_a\\_normais.docx](http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/institui_c%C3%B3digo_prote%C3%A7%C3%A3o_a_normais.docx), consulta em janeiro de 2017.

<sup>43</sup> As emendas de Cleiton ao PLCL 035/2015 estão disponíveis em [http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/Proc.0824-15\\_Emenda\\_n%C2%BA\\_03.pdf](http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/Proc.0824-15_Emenda_n%C2%BA_03.pdf) e

A proposta de emenda traz nesta redação a produção de um excepcionalismo bastante contextualizado: a prática de *sacralização* durante o “livre exercício de cultos das religiões de matriz africana”. A sacralização – e não o habitualmente referido “sacrifício” – e o uso de uma linguagem de direitos (livre exercício de cultos) nos coloca em outro contexto: o de uma exceção legitimada a qual cumpre dissociar de um bojo regulatório generalista. O período entre a proposição desta exceção – ainda em votação à época da escrita deste trabalho – e o texto original, contudo, colocou relevo no âmbito das justificações de uma forma bastante distinta, se comparada com os desdobramentos do PL 21/2015, de Regina Becker. Porque foi o vereador Rodrigo Maroni que se dirigiu aos afro-religiosos e pediu *desculpas* pela redação ambígua do projeto em questão.

Segundo o site da TV Câmara, em notícia do dia 13 de maio de 2015:

Nesta semana, o Porto Alegre em Debate aborda a polêmica em torno do projeto de lei com o objetivo instituir o Código de Proteção Animal. A proposta do vereador Rodrigo Maroni (PCdoB), que incluía a proibição do sacrifício de animais, foi retirada de tramitação após protesto de representantes das religiões de matriz africana. O tema também gera discussões na Assembleia Legislativa, onde tramita projeto semelhante de autoria da deputada estadual Regina Becker (PDT)<sup>44</sup>.

Em entrevista à Rádio Guaíba em 7 de abril de 2016, Maroni disse ainda:

Nós, com o projeto, queremos acabar com toda morte desnecessária de animais. Se o animal for morto para alimentação, não estamos contra”(...) eu sou a favor do churrasco, eu sou a favor do sushi, do uso alimentar dos animais. O que repudiamos é a “morte pela morte”<sup>45</sup>.

Ao dissociar a “morte pela morte” (condenável e criminalizável) com contextos de necessidade (especialmente para a alimentação humana), Maroni subsume o conteúdo da sacralização religiosa ao uso alimentar de maneira implícita, sem encarar uma avaliação da prática diretamente. Ou, ainda, amalgamando dimensões que para outros atores e agentes são de ordens distintas: a alimentação e o uso religioso de animais. Em ocasião, contudo, de debate com os afro-religiosos da cidade, dentro mesmo da Câmara de Vereadores, Maroni novamente teve que se “justificar” pelo mal-estar que seu projeto havia criado e nesta fala intentou apresentar tanto dissociações do PL 21/2015 quanto formas de sinalizar uma

---

[http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/Proc. 0824-15 Emenda\\_n%C2%BA\\_02.pdf](http://200.169.19.94/documentos/draco/processos/125043/Proc. 0824-15 Emenda_n%C2%BA_02.pdf), e estão apresentadas nos anexos desta dissertação.

<sup>44</sup> Em: <http://tvcamara-poars.blogspot.com.br/2015/04/protecao-aos-animais-e-religiao-em.html>, consulta em julho de 2016.

<sup>45</sup> Em: <http://www.radioguaiba.com.br/noticia/vereador-protocola-projeto-que-preve-codigo-municipal-de-protecao-animal/>, consulta em julho de 2016.

contextualização da prática sacrificial no registro do alimentar de forma mais clara. Este encontro teria se dado, segundo relato de campo, no dia em que um conjunto de afro-religiosos foi em direção à Câmara Municipal em cima de um carro de som para protestar e gritar palavras de ordem em sua defesa – e contra o projeto de Maroni, recentemente apresentado. O vereador teria saído da Câmara e manifestado vontade de “subir no carro” para falar com os religiosos, mas isto lhe foi negado porque ele estaria ali para “ouvir”. Posteriormente, ele poderia falar e o trecho que segue seria o registro deste momento, dentro da própria casa legislativa.

Imagem 4 – Maroni fala aos afro-religiosos na Câmara Municipal de Porto Alegre



Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z5fD7J2ziGA> (consulta em julho de 2016)

Quadro 1 – Transcrição da fala de Rodrigo Maroni em debate na Câmara Municipal  
com afro-religiosos

Vocês sabiam? Eu sobrevivi vendendo sushi. Eu compro churrasco todo final de semana, eu comemoro a Santa Ceia com minha família em todos os Natais. Como é que eu vou ser contra? Não só acho culto bonito como participei de diversos cultos afros. De diversos. A mãe Vera sabe (aponta para uma praticante que está ao seu lado). Porque acho um dos cultos mais bonitos.

Fui acusado de racismo, de preconceituoso sem que as pessoas tivessem acesso ao projeto. O meu projeto não tem a parte de sacrifício animal porque eu não sou contra o sacrifício se ele é alimentar, que eu sei que vocês fazem os cultos e na maior parte, festejam o culto se alimentando daqueles animais que vocês sacrificam pra fazer o culto religioso, o culto afro que vocês participam. (Alguém o interrompe e corrige) Sacralizam..., desculpe, eu vou aprender, eu sou um péssimo político pra decorar nomes pra usar termos.

Quero dizer pra vocês que, assim como tem o racismo, tem homofobia, tem preconceito. A religião também é vista como uma cambada de homossexual e vocês sabem disso. Tem que quebrar um monte de lógica aí. E o mais importante nesse momento é a maior contradição que vocês vão dar em quem vocês querem dar - o maior banho [*sentido de maior demonstração de superioridade*] que vocês vão dar em quem vocês querem dar, sabe o que é? É os afros, é as religiões fazerem o código de defesa animal. Vocês têm que fazer o código de defesa pra botar em contradição e mostrar que, aqui, está quem defende os animais, aqui está quem defende as pessoas e o meu projeto tá aí e eu quero convidar a todos a fazerem isso.

Terceiro e por último: qual foi minha intenção em mostrar esse código? Pra que vocês entendam. Gente, eu faço doação de cachorro. Eu peguei três temas pra defender, que eram os idosos, as crianças com câncer e os animais. Eu faço castração, doação de cachorro todo final de semana. Eu acho, inclusive, que tinha que ter parceria com as religiões pra arrecadar doações de ração porque vocês são defensores dos animais. E vocês têm que me ajudar a fazer este projeto pra nós mostramos pra sociedade que da onde se sofre o preconceito, não se retribui com preconceito. Da onde se sofre o ódio, não se retribui com o ódio.

Como professor de Yoga, eu digo: não retribuem o ódio com gritão, com xingamento. Retribuem com suavidade e com amor, que é o que vocês têm muito.

Quero dar os parabéns pra vocês pela organização e a maior forma de vocês mostrarem que a religião afro é o que é, é com acolhimento, é trazendo mais pessoas pra religião, é convidando com amor, é convidando pra que as pessoas fiquem espiritualizadas. Isso é uma maneira de obter vitória na religião. Parabéns pra vocês e o projeto vai ser feito junto com a religião afro. Estou dando minha palavra publicamente.

Não é difícil perceber os esforços – embora algo heteróclitos – do vereador em tentar compatibilizar os sujeitos afro-religiosos com os ideais da proteção animal, bem como de simetrizar o uso de animais na alimentação humana com a prática sacrificial. Ao mesmo tempo, ele parece reagir com uma espécie de dor moral ante a acusação – que identifica como injusta e precoce, dado que os termos do debate ainda nem haviam terminado de se revelar – de racismo e preconceito. Todos estes elementos concorrem para produzir uma justificação para a prática sacrificial. Em linhas gerais, podemos entender este conjunto de justificações como a assunção de um limite, de um interdito de regulação da própria prática. Ao mesmo tempo, podemos compreender a forma como o vereador se mune para defender a sua posição pela confluência de três ordens de argumentos. A primeira delas se dá na justificação da prática em si porque ela é uma prática *religiosa*, e isto parece ser o mais fundamental da discussão, já que o Código Municipal aqui proposto fora revisto com a clara e assumida preocupação de não pensar sanções penais para o uso religioso de animais.

Uma segunda legitimação está calcada no sentido de entender a prática como atinente a um modo de vida, idêntico no plano valorativo a outros, porque se encaminha para uma finalidade de alimentação. Assim, sacralizações de animais, churrascos de domingos e vendas de sushi, em razão de uma espécie de “utilização última” a que se destinariam, poderiam ser situadas no mesmo horizonte de legitimidade. Uma terceira produção de argumentos legitimadores, por fim, intenta salientar a dimensão do convívio entre grupos, entre *culturas*, em sua interdependência e capacidade de produzir agenciamentos com vistas mesmo a um próprio projeto civilizatório: em última instância, na forma de uma cooperação entre sujeitos religiosos, animais e ações sociais voltadas à formação de laços sociais mais pautados na autoidentificação de semelhanças entre os sujeitos do que nas diferenças – sem, no entanto, desconsiderar estas. Chamar os afro-religiosos a produzirem o seu próprio Código de Proteção Animal (ou, ainda mais sintomático, torná-los *aliados* de um Código oficial da cidade sobre os direitos animais) é uma iniciativa muito específica dentro dos esforços de âmbito local do ativismo animalitário e, como veremos, também produziu um conjunto de reações dos próprios ativistas.

Nos comentários ao vídeo em questão<sup>46</sup>, por exemplo, aparece um conjunto de manifestações recriminando a tentativa do vereador de diálogo e justificação – que viria a produzir o excepcionalismo para o uso ritual de animais – por setores do ativismo “vegano” ou “abolicionista” a avaliar a conduta de Maroni.

Que cretino, falso defensor de animais!!!

Mto triste, ver uma pessoa que se diz pública, falar tanta babakice assim, este é sim o verdadeiro hipócrita, cretino, acho que tudo tem que ter seu limite, agora apoiar a sacrifício animal, ai já é de mais.

Baita decepção e sua conduta aqui. Toda minha admiração foi por água abaixo. Pseudo protetor q diz amar e defender os animais e é a favor de uma bárbarie dessas em nome da religião. Deus é amor e jamais espera q façamos maldade em nome dele. Hipócrita!

As eleições de 2016 trouxeram Maroni novamente para o foco dos setores da proteção animal da cidade. Agora candidato pelo Partido da República (PR-RS), Maroni se apresentava na propaganda eleitoral com um cão no colo e dizendo: “Os animais precisam do nosso amor. Eles têm fome, sede, frio e dor. Vote pelos animais. Vote 22 222.”

---

<sup>46</sup> O vídeo foi postado por um perfil que se apresenta como “Vegan Pride”, e está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Z5fD7J2ziGA>, consulta em novembro de 2016.

Imagem 5 – Propaganda eleitoral de Maroni nas eleições de 2016



Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9JHHDQm93P8>, consulta em set de 2016.

O candidato, contudo, em virtude deste episódio envolvendo diálogo com a comunidade afro-religiosa – que se somaram a outras controvérsias incluindo o político, como falta de prestações de contas com relação a resgates de animais e até mesmo do descrédito da denúncia por Maroni de ter sofrido um atentado e ameaças em razão de seu engajamento com a causa animal<sup>47</sup> - passou a ser fortemente criticado de forma pública por ativistas. Há, inclusive, uma página no Facebook - “A farsa Rodrigo Maroni” - dedicada a publicizar suas “incoerências” e criticá-lo durante a campanha ao legislativo. Ainda, há um grupo para distribuir investigações sobre estas, intitulado “A falsa proteção ‘animal’ de Rodrigo Maroni”.

---

<sup>47</sup> <http://www.radioguaiba.com.br/noticia/caso-maroni-tese-de-que-vereador-sofreu-atentado-perde-forca-conforme-delegado/>, consulta em outubro de 2016.

Imagem 6 – Material da campanha eleitoral do candidato Rodrigo Maroni



Fonte: Reprodução

Apesar de uma intensa campanha contrária a sua candidatura liderada pelos ativistas da causa animal na cidade, Maroni sagrou-se eleito vereador de Porto Alegre, sendo o quarto político mais votado para o cargo, com 11 mil e 770 votos<sup>48</sup>. Em razão de seu partido (PR) compor a base de apoio do prefeito eleito na mesma ocasião, Néelson Marchezan Jr., os protetores relatam grande preocupação com a indicação de Maroni para a Secretaria Especial de Direitos Animais (SEDA), que Regina Fortunati dirigiu até 2014, quando foi eleita deputada estadual.

Observe-se que a candidata relacionada há mais tempo à causa animal, Lourdes Srenger (PMDB-RS) não foi eleita na mesma eleição que consagrou Maroni como o “vereador dos animais”. Tem-se, assim, um cenário de questões importantes que se erguem a partir desta configuração. A principal delas, que algumas protetoras já haviam antecipado em entrevista é: “A causa animal é voto!”. O fato do quarto vereador mais votado ser identificado com esta questão aponta para a sedimentação da sensibilidade pró-animais na cidade de Porto Alegre. Ao mesmo tempo, muitos

<sup>48</sup> Conforme os dados em <https://www.eleicoes2016.com.br/candidatos-vereador-porto-alegre/>.

sujeitos que experienciam e constituem o circuito de proteção animal negam o candidato de forma explícita. Os mesmos sujeitos defendem uma agenda política e pessoal de “coerência” na promoção de relações com animais. O fato de Maroni ter optado por falar com o povo de santo, justificar-se e sugerir inclusive um “Código nativo de Proteção Animal” poderia indicar uma cooptação do discurso animalitário junto ao da liberdade religiosa. Ao contrário, muitos pais e mães de santo veem Maroni como um político “atrapalhado”. Quando este nome aparecia nas entrevistas que realizei, era sempre envolto em crítica implícita.

- Ele é um *lambão*.. Não sabe o que faz. Depois, voltou atrás.

- Ele é atrapalhado, mas não é menos perigoso do que a Regina.

Narrando o momento onde o povo de santo fora em direção à Câmara, Bâbà Hendrix me relatou que Maroni saíra de dentro do local para ir em direção aos protestantes:

- Ele veio, queria subir no (nosso) carro de som para falar e nós não deixamos. Logicamente. Ele deveria ouvir primeiro, para depois falar. Esse cara foi rejeitado pelo PC do B... Esse foi um dos primeiros atos dele no mandato, um suplente, recém assumido...

Rejeitado pelos dois grupos litigantes, contudo, Maroni foi eleito de forma vigorosa, apesar das fartas acusações de ambos os lados de ele ser uma pessoa “que só quer aparecer”. E observe-se nestas ordens de acusação que as dimensões mobilizadas para tal exercício vêm de vários lugares: o fato de ele ser um vereador não eleito, um suplente, de não pertencer aos circuitos de proteção animal estabelecidos, de consumir carne em suas refeições ou de seus projetos propostos serem inconstitucionais. Simultaneamente, a imagem de candidato “dos animais” é desenvolvida de forma eficaz junto a um circuito maior do eleitorado da cidade, inclusive tendo a sua candidatura desbancado a candidata “estabelecida” no nível municipal da causa animal, Lourdes Sprenger, do PMDB-RS.

O episódio envolvendo o Código Municipal de Proteção aos Animais com o povo de santo da cidade, com efeito, traz em si duas especificidades em relação ao seu desenvolvimento: a tentativa de “diálogo” com os afro-religiosos – muitas vezes semantizada emicamente enquanto um “voltar atrás” (e isto, vale dizer, entendido desta forma pelos dois grupos). Contudo, esta dimensão do “diálogo” pode ser relativizada quando se apresenta a narrativa a partir dos afro-religiosos: mobilizados

com carros de som, protestos e contando com a intervenção oficial do vereador Delegado Cleiton (PDT-RS), que propôs emendas ao Código originalmente escrito por Maroni. Tal situação parece rerepresentar, com outros personagens, a situação experienciada pelo Código Estadual, entre a controvérsia de 2003-2004, na qual a dimensão do uso religioso de animais fora apresentada como um limite de alcance ao dispositivo de proteção animal trazido à votação. É interessante perceber, ainda, a forma como determinados políticos são constituídos enquanto “legítimos” em relação a grupos a partir de suas ações. Como exposto, isto também pode ser percebido com facilidade e de distintas formas em relação às trajetórias de Maroni, Lourdes e Regina. O trecho abaixo, de entrevista com o Bâbà Diba de Iemonjá é ilustrativo desta situação:

- O Delegado Cleiton foi bem importante. O Tarcísio Flecha-Negra, tu sabe, não nos representa. Esse aí usa o ser negro só por voto, mas não faz nada por nós<sup>49</sup>.

Apresentado aqui como um “caso-limite”, bom para pensar as adesões e agenciamentos possíveis a partir de uma proposição bastante análoga ao PL 21/2015 – não são poucas, por exemplo, as acusações de que Maroni teria “roubado” o projeto de Regina – descrevi este caso a fim de discorrer sobre algumas das possibilidades de pensar o político e o moral em meio às ações de intervenção (como enquadro os projetos de lei em questão) e como a religião surge nestes debates de forma a sugerir contornos e interdições a estas formas de regular as suas práticas. Observe-se, ainda, como os próprios sujeitos políticos são avaliados segundo determinadas formas de regulação da conduta de suas práticas (pessoais) e em relação a suas ações em direção aos grupos que intentam *representar* na “esfera política”. Tais fraturas entre instâncias, apontam para uma possibilidade de articulação do “público” com o “político” (e vice-versa), fazendo de uma visão “purificada” e normativa do privado e do político algo muito pouco concreto. Nesta direção a respeito dos sentidos da “representação política”, um conjunto de trabalhos já pavimentara o caminho para pensar esta apropriação êmica e de sentidos para o político e o público deslocando-se de um horizonte normativo, como em Goldman e Silva (1999) e Goldman e Sant’anna (1996 e 1999).

---

<sup>49</sup> Entrevista realizada em 21 de outubro de 2016, em Porto Alegre.

Este instrumental possibilita pensar os agenciamentos produzidos por candidaturas e suas relações com as categorias produzidas sobre o “político” para além da orientação culturalista (Goldman e Sant’anna, 1999: 160). Para os autores, uma análise como a que propõem abre mão destes “-ismos que supostamente abrem todas as portas: ‘personalismo’, ‘individualismo’, ‘tradicionalismo’, etc.” (ibidem. p. 161); propõem, ainda, que se avalie as adesões efetivas às *crenças* professadas em candidaturas enquanto um locus de análise tanto no nível de das *estratégias* quanto dos *compromissos* afinal: “elas (as estratégias) parecem exigir pesados investimentos afetivos” (loc. cit., p. 163). Acredito que estas sugestões a respeito da inseparabilidade do investimento afetivo, das obrigações e do cálculo estratégico façam muito sentido à luz dos casos analisados, tendo em vista a dimensão dos agenciamentos heterogêneos que proposições e candidaturas produzem.

\*\*\*

#### 1.4 “A única coisa que veem da nossa religião é isso”

Nesta seção, o intuito é apresentar como alguns afro-religiosos compreendem os termos do PL 21/2015 e das controvérsias que ganham o terreno do Estado em geral a respeito da prática sacrificial *para além* dos termos propriamente políticos. Assim, diferentemente do que será visto nos capítulos dois e três, as posições aqui elencadas dizem respeito aos discursos trazidos em momentos de campo sobre as práticas no terreiro e na experiência de “ser batuqueiro” em meio a um momento do dissenso.

Durante o ano de 2015, me relata o bábá Hendrix de Orunmilá, algumas Federações promoveram a campanha “Sou batuqueiro e amo meu pet”<sup>50</sup>, estimulando a postagem em redes sociais com fotografias de animais de estimação. De fato, um dado interessante nos encontros etnográficos era, durante as entrevistas, as falas do tipo “Tu podes ver aqui, quando entrou na casa, a quantidade de cachorros que temos..” ou “Tu viu que eu tenho cachorro, gato e uns pássaros. A gente não maltrata animal nenhum”.

Entrando mais diretamente no decurso ritual que termina no abate de animais, os relatos são recorrentes do processo de *transformação* da vida durante a

---

<sup>50</sup> Entrevista realizada em 9 de outubro, em Porto Alegre.

sacralização. Assim, a transformação produz uma relação de continuidade, pelo sangue, enquanto alimento daquela relação (o ejê). Durante o ritual batuqueiro relatado, o “ejê vegetal” é o algodão que está nas cubas em que se depositam as oferendas e o “ejê mineral” são os búzios que também participam das práticas. O “ejê animal”, assim, seria o sangue que advém do processo de abate. E mais de uma vez em entrevistas os termos foram traduzidos a mim como “sangue branco vegetal” para o algodão, donde “ejê” excede a noção que temos de “sangue”, estando relacionado à própria transmissão do axé e das relações entre seres e suas manutenções<sup>51</sup>.

Se o animal é um presente aos orixás, “presente se dá em bom estado”. Esta assertiva responde às costumeiras acusações de “maus tratos” na relação da prática sacrificial. Assim, o animal “permite” a morte<sup>52</sup>, ciente da continuidade de sua vida, transformada. É a sua *vida* que é utilizada para a *sacralização* e esta transformação corresponde ao sentido de ligação que todos os seres têm entre si. Também existe uma importante ética relatada sobre como se faz esta imolação: quem *corta* o animal é sempre o pai de santo, a não ser em caso de emergência, quando um dos filhos de santo pode fazê-lo. Do contrário, sempre se espera pelo pai de santo da casa. Conforme um relato de campo com T., jovem pai de santo da região metropolitana de Porto Alegre:

Não existem maus-tratos. Os vegetarianos precisam entender que a sacralização é diferente dos atos de um abatedouro, que são em grande escala<sup>53</sup>.

Além da importância de ter uma boa relação com o animal durante o ritual, pois “não se desrespeita a vida”, existe o conhecido sentido de partilha da carne abatida entre os presentes com as entidades dos rituais religiosos. Do excedente da carne abatida, são comuns doações de alimentos para comunidades próximas.

Como vimos anteriormente, também são comuns as acusações de “assassinos” aos praticantes destas religiões, ao passo que toda a argumentação êmica dos afro-religiosos defende que não se está tirando uma vida, mas “dando continuidade” a

---

<sup>51</sup> Além dos já citados trabalhos de Goldman (1985, 2003) a respeito da relação entre os aspectos da possessão e do sacrifício em relação à noção de pessoa no candomblé abordam a estrutura da continuidade das relações entre distintos domínios, bem como trabalhos mais recentes (Goldman, 2005) onde o autor desdobra o tema a partir do tema do devir e da multiplicidade no candomblé.

<sup>52</sup> Embora não seja o objetivo aqui pormenorizar esta dimensão, registre-se que a “permissão” do abate de animais ou da agência destes mesmos entes em diferentes cosmologias está registrado em etnografias recentes. O trabalho de Carlos Fausto (2002) sobre a sociocósmica da predação na Amazônia, por exemplo, tem na própria presença do sangue um indexador de agência transformativa com consequências ontológicas bastante próximas na forma de ordenar a cadeia de processos como a relatada nestes relatos sobre a prática sacrificial enquanto forma de “dar continuidade” à vida.

<sup>53</sup> Entrevista realizada em 7 de março de 2016, no município de Canoas.

esta. porque o sangue que é dado em sacrifício dá vida ao meio espiritual, sendo portanto um ato de comunicação, uma “necessidade de fé”, como ouvi uma vez. Reitera-se com bastante frequência que os animais não sofrem nestes processos porque existe sim uma preocupação ética com a sua dor, bem como no impacto que o animal que “grita muito” ou “está agindo de maneira rebelde” durante o ato pode vir a ter. Estas últimas situações são compreendidas como uma “negação” do orixá daquele animal, o qual não deve ser abatido pois o santo não irá aceitá-lo. Existe ainda um “protocolo” de insensibilização relatado costumeiramente:

T: - O correto seria dar folhas de João-bolão (uma erva anestésica) ao animal antes do abate.

Pesquisador: E dão?

T: Quando se lembram, sim... Mas o animal não sofre, se mata na jugular, de um golpe só, o mais rápido que der<sup>54</sup>.

Outra questão que importa no processo e que diz respeito a esta ênfase no “todo” é que o animal a ser abatido deve estar sempre saudável, “inteiro”, sem machucados ou a ausência de qualquer parte<sup>55</sup>. A ênfase na integridade também aparece nos discursos sobre ser a criação de animais para o abate “orgânica”, porque se evitam nela uso de rações industrializadas. “Nós temos que dar o melhor, porque compartilhamos com a divindade”, me explicaram. Outra aparição de discursos “verdes” diz respeito aos despachos:

Os nossos despachos, os da nossa casa, são sempre biodegradáveis. Mas nós somos a exceção, porque se perdeu muito da essência, do fundamento hoje em dia.. Mas no fundamento é biodegradável, não é pra poluir nada. A nossa religião é a da natureza, temos ligação com ela: nós, a natureza e a fé<sup>56</sup>.

Se a dimensão “ecológica” aparecia vez por outra, nos encontros etnográficos havia uma grande necessidade de falar sobre os animais *que não se abate*: em especial os animais tidos como de “companhia”, como cães e gatos.

- Eu nunca vi [abater cachorro e gato]. Não vou te dizer que não existe..

- Eu vou te dizer algo que talvez outro pai não te conte. Do gato, a gente raspa os pêlos, mas só os pêlos, do gato preto no cio em noite de lua cheia. É usado para feitiço de atração. Mas é quase nunca e ele não sofre não, só os pelos, uma raspadinha!<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Idem.

<sup>55</sup> Sobre a integridade física e completude “perfeita” dos animais e suas relações enquanto matrizes simbólicas de pureza e “santidade”, ecoando a separação entre sagrado e profano, veja-se o trabalho inaugural de Mary Douglas sobre as relações cristãs com animais e seus interditos (Douglas, 1991).

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Idem.

Fica perceptível que existem “animais e animais” dentro do reino animal e que a categoria de “pets” e sua atenção específica no sentido de uma relação própria entre donos e cães e gatos faz parte do cotidiano dos afro-religiosos, tanto quanto é importante dissociar-se das acusações do uso destes em qualquer prática. Neste sentido, ainda, existem posturas que defendem que o “Código [Estadual de Defesa dos Animais] é legítimo, o problema é de interpretação” porque ele se atém aos maus-tratos e não existem maus-tratos nas práticas religiosas. O mesmo religioso que me trouxe esta posição defende que o texto do Código é ambíguo, porque se dirigia a “frigoríficos, abatedouros e circos” e estava sendo utilizado para fechar casas de terreiro, até que a lei que o revisse entrasse em vigor.

Um argumento que apareceu com bastante força e acredito merecer atenção é o caráter de “segredo” do que acontece dentro do terreiro, isto é, o desconhecimento da população sobre as suas práticas.

O que é público da nossa tradição? O que é que as pessoas veem? É a oferenda na esquina de casa, a galinha morta.. E acham que terreiro é só isso, que a gente passa o dia todo em transe e matando galinha. E esquecem que a galinha que está na mesa deles já foi um ser vivo<sup>58</sup>.

Como colocam, de distintas maneiras, Goldman (2005) e Sansi (2012), as práticas afro-religiosas envolvem “fundamentos” para fazer o santo nos quais os rituais têm um caráter de “segredo”. O aprendizado, por exemplo, no candomblé teria um caráter “completamente relacional” (Goldman, loc. cit., p. 6), o qual operaria pela chave do devir. Mais diretamente sobre o tema, Roger Sansi, ao abordar “a vida social das pedras”, questiona o “por que de uma otã não poder ser vista?”:

Porque um assentamento de otã marca um evento singular. Uma otã não é simplesmente feita por um ritual de consagração, mas, antes disso, ela é resultado de um evento único, em que o sacerdote do candomblé, pessoa que possui um dom, reconhece o santo na pedra. (...) A mãe de santo tenta controlar a historicidade potencial da pedra ao controlar sua territorialização num relacionamento complexo, em que não é muito claro quem serve quem, quem é senhor e quem é escravo; mas, no processo, tanto o santo quanto o sacerdote do candomblé servem como pessoas (Sansi, 2012: 120).

Voltando ao tema dos animais, parece possível perceber que as interdições de visibilidade têm relação com o “fundamento”, com cadeias de autoridade, processos de aprendizagem restritos aos internos e a uma cosmologia orientada para o fortalecimento das relações e suas continuidades.

---

<sup>58</sup> Entrevista realizada em 21 de outubro de 2016, em Porto Alegre.

Com efeito, o fato de “o que é público” ser significado como negativo por externos terminaria por essencializar a tradição em uma prática “mal vista”, porque mal (ou não) compreendida. Como veremos no capítulo três, tal premissa aparece de ambos os lados: pelos afro-religiosos, é importante produzir *visibilidade* e *esclarecimento*, o que ocorre pela produção de contranarrativas e ocupação dos espaços políticos; pelos animalitários, esta “apropriação do que é público das religiões afro” aparece forma bastante específica, mobilizando performances e imagéticas que intentam tornar a religião um sinônimo de animais mortos. Embora, assim, recortem representações bastante localizadas do que se passa nas práticas afro-religiosas, os atores que se colocam para o debate enquanto promotores dos direitos dos animais visibilizam algo que não deixa de estar oculto: os sacrifícios.

Tal “essencialização” da religião em “assassinato de animais” terminaria por causar incidentes como os que o Baba Diba de Iemonjá me contara em entrevista:

Eu cursei Saúde Coletiva na UFRGS e fiz estágio em um hospital. Uma das *loiras da Regina* me reconheceu. Um dia, no refeitório, ela saiu quando eu entrei para almoçar. Mas eu fui falar com ela “Não precisa sair não. Eu já vi que tu gosta de uma carne..”. Ela comia frango todo dia no almoço, eu vi. Vai dizer o que pra gente? Que fazemos mal pros bichos?

Neste sentido, assim, uma acusação de “incoerência”<sup>59</sup> como as que Eliane aludia no item um deste capítulo, parecem-se muito com as defesas que o Baba Diba faz em direção a sua colega de estágio, a qual era promotora dos direitos animais e *carnívora*. Mesmo assim, um pólo de tensão se criou, em razão de seu colega ser um afro-religioso importante e conhecido. Tais situações apontam para esta questão de que o “que é público da religião” ser essencialmente os depósitos e oferendas em espaços públicos, mas não o *abate*. O “abate”, apagado do seu processo de origem enquanto imagem não acessível, aproxima o caráter “pós-doméstico” das práticas que envolvem animais em meios urbanos e colocam em jogo a questão do não-conhecido, do “segredo” religioso, daquilo que só os seus participantes dominam e conhecem.

---

<sup>59</sup> Cumpre dizer, ainda, que uma questão de “coerência” e que demonstra as formas de enquadrar a controvérsia em distintas frentes se dá em textos que defendem a legalidade da prática sacrificial a partir da Instrução Normativa No. 3, de 17/01/2000, editada pelo Ministério da Agricultura e do Abastecimento, a qual estabelece o Regulamento Técnico de Métodos de Insensibilização para o Abate Humanitário de Animais de Açougue e traz no seu item 11.3 que é “facultado aos sacrificio de animais de acordo com os preceitos religiosos, desde que sejam destinados ao consumo por sua comunidade religiosa que os requeira ou ao comércio internacional com países que façam esta exigência, sempre atendidos os métodos de contenção dos animais” (Brasil, 2000, n. p., citado por exemplo por Lima e Oliveira, 2015). O fato de uma normativa sobre alimentação e comércio trazer o sacrifício religioso de animais e livrar a este de determinadas exigências não deixa de ser digno de nota; e que, ainda, este dispositivo seja pouco evocado na controvérsia e seus efeitos (o documento data de 2000) não serem extensivos às práticas afro-religiosas parece também indicativo de legibilidades bastante contingentes...

Outro aspecto “religioso” do conflito – desta vez pela interpretação do lado dos afro-religiosos – se deve ao fato do casal Fortunati ser autodeclarado evangélico, sendo o conflito, a partir disto, lido enquanto uma forma de discriminação religiosa<sup>60</sup>. Assim, além do conflito passar da chave étnica (“as louras da Regina”) para a discussão propriamente sobre a carne de origem animal, o pertencimento religioso de Regina é um elemento que se soma à série de camadas de possibilidades para dar forma ao “social” e acionar representações. Questionando um interlocutor sobre que políticos ele identificava como contra e a favor às religiões de matriz africana no legislativo:

- A favor, declaradamente, eu não sei de ninguém.. De vez em quando nas eleições surge um nome, mas não é eleito. Contra, contra, declaradamente, eu não vejo, mas eu te diria que todos os evangélicos...<sup>61</sup>

Comecei este capítulo falando em moralidades e éticas e suas relações com processos de discriminação ontológica. Gostaria de voltar a este ponto, especificamente, porque, como refere Philippe Descola, existem diferenças importantes em relação a diferentes ontologias em meio à produção de normativas sobre tratos com animais.

Proteger os animais outorgando-lhes direitos - ou impondo aos humanos deveres para com eles - é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade. A sociedade é fonte do direito, os homens o administram, e é porque são condenadas as violências para com os humanos que as violências com relação aos animais se tornam condenáveis. Não é nada disso para numerosas sociedades pré-modernas, que, encarando os animais não como sujeitos de direito tutelado, mas como pessoas morais e sociais plenamente autônomas, se empenham tão pouco em estender-lhes sua proteção, quanto julgam desnecessário velar pelo bem-estar de vizinhos distantes. Decidir tratar a natureza com respeito e benevolência supõe que a natureza exista - e também, sem dúvida, que tenha sido primeiramente maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares (Descola 1998, p. 25).

Sem encerrar a discussão procurando em qualquer uma das “quatro ontologias” propostas por este autor a matriz de relação entre seres dentro da cosmologia batuqueira, aproveito deste argumento a precaução que Descola traz sobre estas práticas de intervenção “para a natureza” e o quanto elas podem vir a

---

<sup>60</sup> Em outubro de 2011, José Fortunati “entregou as chaves da cidade para Jesus” durante a realização da Marcha para Jesus tendo declarado inclusive que “O senhor está no comando de Porto Alegre”. Ver <http://www.sul21.com.br/jornal/o-senhor-jesus-esta-no-comando-de-porto-alegre-diz-fortunati/>, consulta em janeiro de 2017.

<sup>61</sup> Entrevista realizada em 7 de março de 2016, no município de Canoas.

aprofundar, em determinadas interpretações, a grande divisão moderna entre natureza e cultura. Sugerir que, aqui, a morte de um animal está em termos muito distintos dos que operam nos segmentos industriais ou das acepções que alimentam os sentidos de “liberação” do imaginário político liberal moderno-ocidental foi um dos apontamentos deste capítulo, especialmente preocupando-se em desreificá-lo a partir das narrativas dos próprios afro-religiosos. No capítulo seguinte, como veremos, o sentido de justificação ganha um importante incremento, no que abrange outros âmbitos para além da “religião” ou “tradição” propriamente ditos.

## 2. A PRESENÇA DA “DIFERENÇA” NAS TRAMAS DA CONTROVÉRSIA: DA INTERVENÇÃO AO FAZER-SE ESTADO

(...) *It might be more realist to say that people live culturally rather than they live in cultures.*  
 Tim Ingold, *Introduction to Culture*. In: *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London and New York: Routledge, 1994.

*E assim acaba-se desembocando numa situação em que se separa aquilo que eu chamaria de atividades de semiotização, numa esfera que passa a ser designada como a da cultura. E a cada alma coletiva (os povos, as etnias, os grupos sociais) será atribuída uma cultura. No entanto, esses povos, etnias e grupos sociais não vivem estas atividades como uma esfera separada. (...) Todas essas dimensões são inteiramente articuladas umas às outras num processo de expressão, e também articuladas com sua maneira de produzir bens, com sua maneira de produzir relações sociais.*

F. Guatarri. *Cultura: um conceito reacionário?* In: Guatarri e Rolnik. *Micropolítica - Cartografias do desejo*. Petrópolis, 1996, p. 18-19.

Desde que a disciplina envolveu-se criticamente com a noção de “cultura” e desenvolveu uma importante revisão das implicações político-epistemológicas relacionadas ao seu uso, bem como o contexto colonial e imperialista de seu desenvolvimento, falar em “cultura” tornou-se mais complexo. Posteriores revisões relacionadas à dimensão da ontologia e dos efeitos relacionados à partição entre natureza e cultura também demonstraram o que estava em jogo no uso substancializado do conceito de “cultura”. Como Yehía (2007) já havia sugerido, tanto as orientações decoloniais quanto as influenciadas pela teoria ator-rede oferecem contribuições importantes para uma investigação a respeito das implicações de determinados conceitos, como os de cultura, e sua relação com o projeto de modernidade.

Em um quadro de governança marcado, contudo, pela ideia de “cultura” e com a sua entrada no universo legal e na formulação de agendas políticas, a disputa pelo que a ideia de cultura pode designar e os grupos para os quais ela “dá força” recoloca o próprio conceito em conflito. Estamos, como refere Michel-Rolph Trouillot (2003: 205), às voltas com a “cultura fora de órbita”, para além da determinação de sentido e alcance que seus “usuários costumazes”, os antropólogos, possam determinar. Nesta “saída de órbita”, o conceito de cultura por vezes acaba por essencializar conjuntos de populações, de forma conservadora e racialista. Trouillot, contudo, defende que estes conceitos (raça, cultura, etnia) entrelaçam instâncias como a vida acadêmica, a

política e os conceitos leigos e, mais do que abandoná-los, é preciso enfrentar essa sobreposição (loc. cit., p. 194).

Em debate próximo, L. Abu-Lughod (2012) e J. Overing (2000), enfrentam a discussão sobre o conceito com posições díspares. Overing, salientando a “agência perversa e oculta da cultura” na produção de grandes divisores, aponta, contudo, que a verdadeira vocação, política e epistemológica da disciplina, está no reconhecimento das pluralidades. Assim, deveríamos permanecer firmes e reflexivamente envolvidos com o conceito de cultura de modo a ressituar a possibilidade de desestabilizar todas essas grandes narrativas que sustentam relacionamentos contínuos de dominação cultural (Overing, 2000).

Afinal, contemporaneamente, como aponta Trouillot, “a cultura importa” (loc. cit., p. 175). Acerca do que chamou de “eterno retorno da cultura”, G. Lins Ribeiro salientou como o conceito tem se prestado para diferentes grupos enquanto forma de reivindicação, tendo se transformado “em arma para atores coletivos tipicamente envolvidos em lutas políticas identitárias”, em meio às grandes transformações causadas por movimentos sociais anti-homogeneização (Ribeiro, 2004: 34).

Em tal quadro, como podemos nos utilizar do conceito de cultura de maneira politicamente responsável e reflexiva? Acredito que um uso possível seja mais *descritivo* do que *analítico*: assim, nos usos que este capítulo cobre, a noção aparece de maneira implícita ou explícita arranjando três discussões entrelaçadas que se movem tendo como pano de fundo o processo de tramitação *pública*<sup>62</sup> do PL 21/2015. Inicialmente apresento os sentidos de “justificação” para a prática sacrificial movidas pelos próprios atores em debates públicos. Esta necessidade inicial de produzir justificações, após a interpelação externa, contrastará com as presenças seguintes destes sujeitos, desta vez na esfera representativa, no espaço legislativo.

No segundo item do capítulo, são trazidas posições a respeito dos agenciamentos em relação ao PL 21/2015 por grupos que inscrevem de distintas formas os afro-religiosos litigantes. Entre estes grupos, torna-se importante perceber como os umbandistas, os movimentos negros e as categorias a respeito da “raça” surgem nestes debates.

Por fim, a cultura aparece na forma de “movimento social”, quando o povo de terreiro dialoga com o Estado enquanto também parte deste Estado e produz relações

---

<sup>62</sup> O sentido de “pública” é, assim, razoavelmente amplo, começando em debates em fóruns de opinião pública até o horizonte estatal propriamente dito.

mediadas com o legislativo a partir de uma potente politização da religião. Tal processo aprofunda os sentidos de um “agenciamento da diferença”, cuja eficácia local é, como veremos, produto de um longo ativismo. Retrospectivamente, podemos delinear um quadro que parte da “necessidade de justificação” inicial até uma afirmação positiva de si pelo grupo, no processo de tramitação institucional do PL 21/2015.

## **2.1 Das justificações à presença estatal**

Como a chamada “opinião pública” enquadrou a proposição do PL 21/2015 e possibilitou o debate da prática em questão? Sem pretender uma cobertura exaustiva da publicização jornalística do trâmite do projeto, trago nesta seção material publicado no jornal eletrônico local Sul21, o qual trouxe textos de opinião “a favor” e “contra” o PL nos termos de um antagonismo que dá espaço a interessados na questão o apresentarem a partir de suas perspectivas. A intenção do jornal é fomentar o debate, perceptivelmente interessado em apresentar posições justificadas, com razoável espaço para apresentação de pontos de vista e formas de contextualização do teor do projeto, segundo a posição dos “protetores de animais” e dos afro-religiosos.

Assim, neste processo de justificações, a ideia de cultura aparece de distintas maneiras e poderemos ver que os termos do debate em questão apresentam os contornos da tensão entre o universal (normativo) e o particular, que visa a produção de uma exceção, justificada. Em primeiro uso, na acepção de “civilização”, a noção de cultura aparece na retórica dos segmentos que se identificam como “a favor dos animais” - e defendo que estamos diante de uma reatualização daquilo que Sordi (2011: 22 e ss) já havia sinalizado: a de que “manifestações culturais” são identificadas enquanto “racionalidade do inimigo” para os movimentos de defesa animal. A partir dessa percepção, encaminhamentos êmicos passam a ser o de *valorar* as práticas em questão, ora compreendendo-o enquanto uma “concessão à cultura”, ora sugerindo revisões e mudanças, na forma de “superações”. O fato de ambas as posições advirem de lugares externos aos religiosos também aponta para formas localizadas de compreender a prática sacrificial. Tais encaminhamentos, portanto, têm na polissemia da noção de cultura o seu escopo mais geral; e este primeiro debate se endereça às acepções que a noção de cultura ganha nas posições mobilizadas.

Um desdobramento destas surge na maneira do que Roy Wagner identifica como “invenção” pela experimentação do contato intercultural. “Cultura”, assim, apresenta o efeito de um termo explanatório para as avaliações operadas sobre semelhanças e diferenças em um contexto de contato intercultural. Nesta produção de (inter)avaliações é que ocorre a produção de analogias, alegorias e traduções (Wagner, 2010: 36), de uma “cultura” a outra<sup>63</sup>. Estaremos, pois, diante deste processo quando justificações são refutadas ou aceitas nas argumentações e quando “simetriações” são produzidas entre a prática sacrificial e outras de outros campos. Ainda nesta direção, lembremos que uma questão importante para o sucesso do esforço de justificar atos na distribuição de responsabilidades e produção de novos acordos a partir de uma situação de dissenso prevê que noções de equivalência sejam apresentadas (Boltanski e Thévenot, 1999b). Esta mediação de equivalências e simetriações, assim, funciona tanto para uma compreensão afirmativa como para refutar o que está sendo julgado. Como veremos nas posições abaixo, muitos destes momentos se seguem a partir de ideias e associações com a noção de cultura, daí o recurso às sugestões de R. Wagner neste estudo sobre controvérsias.

- Universais, civilização e progresso: predicações

Winnie Bueno é estudante de Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e praticante do batuque gaúcho, engajada na controvérsia a respeito da prática sacrificial mobilizando uma identidade fortemente interseccional: mulher, batuqueira, negra e ingressante no ensino superior em um curso de forte prestígio na hierarquia social das carreiras, o curso de Direito, dos quais os operadores se tornam com muita frequência alguns dos sujeitos eleitos no debate público para se posicionar em relação à “legalidade” da prática escrutinada ou da sua “compatibilização” com os ordenamentos jurídicos. Além disso, também é a responsável pela página *Preta Expressa* no Facebook<sup>64</sup> onde debate temáticas como feminismo e racismo e escreveu dois textos focalizando diretamente as problematizações dirigidas à prática sacrificial na forma do PL 11/2015. O primeiro deles é exatamente uma resposta em editorial de *Jornal (Sul21)* a um texto que podemos perceber como de “ataque” à prática em questão em nome dos direitos dos animais e escrito por uma magistrada do Tribunal

---

<sup>63</sup> Lembrando que para este autor “É incidental questionar se as culturas existem. Elas existem em razão do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção” (Wagner, 2010: 39).

<sup>64</sup> Ver <https://www.facebook.com/pretaexpressa>, consulta em julho de 2016.

de Justiça do Rio Grande do Sul, Rosane Michels<sup>65</sup>. Winnie escreveu uma réplica e ambas as posições foram publicadas pelo Jornal Sul 21<sup>66</sup>.

O fulcro da discussão parece ser a dimensão da “crueldade” atinente à sacralização ritual nas práticas das religiões de matriz africana. Como já salientei em outro lugar (Scola Gomes, 2016) na ocasião da discussão ensejada pela controvérsia sobre sacrifício entre 2003 e 2005 no Rio Grande do Sul, a “crueldade” fora valorada enquanto um elemento muito considerado e de certa forma escrutinado pelos vinte desembargadores mais antigos do Tribunal de Justiça do Estado do RS chamados a compor um órgão especial para discutir a constitucionalidade da lei que produzia a exceção religiosa ao Código Estadual de Defesa dos Animais. Neste sentido, a maior parte dos desembargadores desta instância salientou que era “contra os excessos” mas que muitos destes compreendiam a centralidade da prática sacrificial no exercício destas religiosidades, e esta foi a posição majoritária e vencedora na ocasião.

A posição de Rosane Michels, embora não seja em si inédita e sua intervenção no Jornal seja relativamente curta, mobiliza argumentos que sugerem a promoção dos direitos dos animais como um desdobramento da própria promoção dos direitos humanos:

Em tempos remotos, muitas crueldades e sacrifícios já foram praticados usando pessoas humanas. Isto só mudou, mediante um esforço coletivo dos defensores dos Direitos Humanos.

Na atualidade, podem até ter mudado os símbolos e as bandeiras, mas a pulsão assassina contra os animais é a mesma que já foi utilizada contra os humanos, em sacrifícios humanos que nunca tiveram nada a ver com direito à sobrevivência ou com a liberdade de culto.

Neste sentido, a prática sacrificial (contra humanos ou animais) está sendo lida na forma da crueldade – entendida como oposta à “bondade”, enquanto valores subjacentes à atitude de sacrifício em si mesma. Isto é dizer: sacrifício, aqui, é

---

<sup>65</sup> Além de magistrada, Rosane ocupa uma posição importante dentro dos segmentos animalitários e também políticos da cidade: seu esposo, Airtón Michels, foi Secretário de Segurança do Rio Grande do Sul durante o governo de Tarso Genro (PT-RS), sendo Promotor de Justiça de carreira. Ainda é muito veiculado pelos afro-religiosas a presença da filha do casal, Luana Michels, em atos que estes promoviam, “disfarçada”. Luana, também promotora de direitos animais na cidade, teria entrado em conflito por diversas vezes com os religiosos em ocasiões de atos e protestos de ambos os lados. Ver o blog de Luana Michels, voltado à promoção dos “direitos dos animais e vulneráveis”, <http://luanamichels.com/textos/textos-diversos/>.

<sup>66</sup> O texto de Rosane (“A legalização da crueldade”) está em <http://www.sul21.com.br/jornal/a-legalizacao-da-crueldade-por-rosane-michels/>; a réplica de Winnie Bueno (“Sobre crueldade, sobre religiosidade, sobre respeito. Um diálogo”) está em <http://www.sul21.com.br/jornal/111resposta-a-dra-rosane-michels-sobre-crueldade-sobre-religiosidade-sobre-respeito-um-dialogo-por-winnie-bueno/>.

sinônimo êmico de crueldade, pouco restando a discutir. Em outro trecho, Michels cita que a crueldade de que foram alvo os sujeitos escravizados está próxima à que se submete aos animais, donde não faria sentido em acusar esta proibição do sacrifício enquanto uma atitude racista:

Também não tem conotação racista, porque não ataca a raça negra, como querem demonstrar.

Muito pelo contrário, a luta da denominada Proteção Animal segue a mesma esteira de luta de outrora contra a prática de crueldade contra os escravos. A bandeira é a mesma... só muda os beneficiários finais.

Nesta chave levantada por Michels, só se pode depreender que a “violência” e a “crueldade” são em si condenáveis, e animais e humanos estão no mesmo horizonte ontológico segundo o qual a proteção e o direito à vida parecem imperativos e inegociáveis. O recurso, na promoção desta frente discursiva sobre os direitos dos animais e nas justificações aqui analisadas, a expressões como “No passado, isto se dava de tal forma..” grafando o que se identifica como “violação de direitos” tem, pelo menos, uma dupla capacidade de mobilizar uma série de outras questões. Uma primeira capacidade parece ser um imperativo basilar da própria civilização, uma vez que são sanções contra a violência e crueldade *em si* que estão sendo avaliadas, e liberar-se delas ou se dispor a negociar os seus âmbitos de regulação e possíveis excepcionalismos podem por em perigo entendimentos mais gerais a respeito da admissibilidade da violência em geral. Em parte, esta discussão parece, assim, calcada em “direitos universais” e possíveis negociações em meio à gestão da diferença – ou, em outras palavras, entre um universalismo normativo e um relativismo que tem a este como referente, e que aqui é claramente negado.

Arelada a esta mobilização e um desdobramento dela, uma segunda capacidade subjacente a uma leitura que projeta o passado (do sacrifício de animais praticado e tolerado em diversos momentos da História) no presente (a problematização da prática corrente) – o que inclusive pressupõe um projeto de futuro (um mundo onde a prática em questão está definitivamente superada) – é justamente esta capacidade de “bagunçar as instâncias do tempo”, em especial do tempo do outro, dispondo-o este outro dissidente em uma instância anterior à minha. Trata-se, enfim, do entendimento da prática sacrificial que a dispõe num continuum civilizatório, em uma óbvia posição de marginalidade. Eis como Michels termina o seu texto:

Cumpra aos Defensores de Animais do mundo todo um esforço coletivo para mudar essa permissibilidade e fazer prevalecer o Direito à Vida e ao Bem Estar dos Animais.

É uma luta digna e, se não conta com a concordância de todos, no mínimo, merece ser respeitada.

A história falará por si própria!

As menções ao tempo, à história e ao passado, enfim, não são de forma alguma politicamente neutras e parecem estar negociando versões de moralidade universal no bojo de uma acepção civilizatória de governo e produção de outridade na forma de uma negação da coetaneidade (a expressão é de Fabian, 2013: 69 e ss). A réplica ao texto da magistrada, de autoria de Bueno, pleiteia um *diálogo* em seu título, o que não deixa de ser sintomático em meio ao encandeamento narrativo aqui analisado, após a posição de Michels.

Antes de passar a esta resposta, gostaria ainda de salientar a concepção normativa que ganha a interdição à prática sacrificial no discurso da magistrada e as consequências disto para um debate particularmente ocupado, como o que estou fomentando aqui, com os usos da noção de “cultura”. Embora esta noção apareça de modo subjacente às posições situadas nas páginas acima, não se pode ignorar como o seu uso está implícito nos termos de certa acepção da História e do que o posicionamento dentro do seu *continuum* implica em termos de expressão ou adequação de costumes. Estamos, portanto, às voltas com a cultura na sua versão enquanto “civilização”. A tensão entre cultura e civilização mobilizou intensas e longas discussões no quadro mesmo da antropologia e da sua consolidação enquanto disciplina, de modo que não se trata aqui de retomar as suas bases e formulações mais marcantes. Ao contrário, trata-se de compreender as reatualizações da justaposição entre um sentido de cultura e outro para além de uma visão sócio-histórica que sugere a substituição de um entendimento por outro durante o século XIX. Afinal, como Roy Wagner sugere, a ambiguidade corrente que se relaciona com a passagem de um sentido a outro está na própria derivação da cultura em sua acepção como “sala de ópera” para sua noção antropológica, enquanto “modo de vida” (Wagner, 2010: 35 e ss).

De minha parte, estou menos interessado nos mecanismos que estruturam a “confusão entre os sentidos” que permeiam a categoria de cultura do que na forma como ela parece condensar, a partir de usos e reivindicações situacionais,

compreensões a respeito do que cristaliza a diferença do outro e de uma narrativa a respeito do universal. Diante desta perspectiva, considero importante retomar a contribuição de T. Eagleton acerca da dimensão eminentemente política do sentido de cultura enquanto civilização na forma de relação dos sujeitos com o Estado, ou seja, na transformação destes em cidadãos e na aproximação mesma da Cultura-Civilização enquanto lugar de unidade da humanidade, unidade esta fundamental para o exercício do governo do todo por particulares.

É neste sentido que Eagleton grafa a aproximação traçada pelo entendimento de cultura enquanto civilidade: “A cultura é uma forma de sujeito universal agindo dentro de cada um de nós, exatamente como o Estado é a presença do universal dentro do âmbito particularista da sociedade civil” (Eagleton, 2010: 18). A civilização, um conceito cuja sociogênese é tratada por Norbert Elias a partir da comparação entre suas versões francesa e alemã e suas relações com acepções mais relacionadas ao autocultivo de si e da nação (Elias, 1990: 61), na forma de um aprimoramento das instituições, da educação e da lei, tem ela mesmo um trânsito e um uso que reiteram a complexa relação que interrelaciona modos de vida e governos de conduta nesta gestão da diferença que parece não abrir mão de uma leitura evolucionista e universalista na construção de enquadramentos de alteridade. A dimensão propriamente civilizatória da problematização levada a cabo pela magistrada no recurso aos argumentos temporalizantes “da História” sinaliza uma ambiguidade que Fabian (2010: 46) havia indicado a respeito da ideia de “completar a História do outro” no movimento de naturalização da diferença enquanto tempo pelo Ocidente no contato com outros povos – a qual apontava ao mesmo tempo para uma missão e um trabalho (isto é, uma autorrealização) e também um preenchimento deste outro (a sua construção como descrição a partir dos termos do eu).

No âmbito de uma problematização que prescinde da centralidade em cosmológicas religiosas – e que por isto se diferencia de tantas outras formas de problematização e condenação de fundamentos da prática afro-religiosa – não gostaria de perder de vista esta dimensão da cultura-civilização e suas conexões com a ideia de “tempo secular”<sup>67</sup>. Nesta variante encenada na controvérsia que se publiciza nas páginas de jornal, o tempo secular fundamenta uma concepção

---

<sup>67</sup> Muito embora a ideia de “tempo secular” pareça se basear em atitudes, valores e condutas, alguns autores salientam como ele é um desdobramento ou uma passagem de um tempo de matriz religiosa, secularizado e generalizado pela modernidade. Além de Fabian (2010: 41 e ss), ver Mignolo e sua leitura sobre a “egologia como secularização da teologia” (2010: 13), focalizando a dimensão propriamente epistêmica que funda os entendimentos sobre o Ocidente e os demais povos.

temporalizante de progresso e de produção de direitos, entendidos como “algo que surge através do tempo e que é temporalmente progressista em sua estrutura” (Butler, 2015a, 155). A filósofa Judith Butler oferece uma importante reflexão a partir da inerência do “problema do tempo” na política, especialmente a respeito da noção de progresso enquanto secular e teleológico:

(...) as concepções hegemônicas de progresso definem a si mesmas como estando acima e contra uma temporalidade pré-moderna que elas produzem visando à sua própria autolegitimação. Politicamente, elas perguntam (...) ‘Quem chegou à modernidade e quem ainda não chegou?’ (...) (Butler, 2015a, 152).

Os vínculos complexos e nem sempre explícitos entre modernidade, progresso e civilização que informam os discursos a respeito do “atraso cultural” representado pelo sacrifício, assim, retomam uma acepção específica da noção de cultura, a qual se mostra passível de reatualizações. Menos óbvio que constatar este movimento, porém, parece-me perceber o contorno enquanto projeto moral que estes vínculos ensejam ao passo que constroem entendimentos a respeito de um “bem comum”, ancoradas em gramáticas morais “capazes de propor reivindicações coletivas” (Montero, 2016: 20). Com efeito, trata-se, enfim, de campos em disputa, abertos a outros discursos e distintas apropriações. A seção seguinte tem o objetivo de situar alguns destes outros entendimentos dentro da disputa da controvérsia, tentando recortar os sentidos da noção de cultura ali mobilizada e a situacionalidade de seus usos.

- Raça e religião, cultura e tradição: passagens e tensões

“A história falará por si própria. Mas falará pelas vozes daqueles que nunca foram ouvidos” é a sentença final de “Sobre crueldade, sobre religiosidade, sobre respeito. Um diálogo”, texto de Winnie Bueno em réplica ao texto da magistrada Rosane Michels. Esta formulação parece sinalizar um entendimento a respeito do “futuro” – a partir do encaminhamento da controvérsia – enquadrando este episódio de litígio como particularmente significativo, de modo que será lembrado como deflagração de certo reconhecimento da legitimidade da prática sacrificial e por consequência da religião, ao mesmo tempo em que retoma processos socio-históricos relacionados a dinâmicas da subalternidade, já que os sujeitos que os experienciaram passarão a “falar”, finalmente, e de modo triunfalista.

Para inscrever a sua justificação da prática problematizada, a autora recorre a três ordens de argumentação. Uma primeira diz respeito à presença de práticas sacrificiais em religiões, já que é propriamente este elemento litúrgico o fulcro da controvérsia.

Seria lógico que eu desse continuidade a este texto abordando a perspectiva dos adeptos do Batuque sobre a imolação de animais, mas vou me permitir uma construção de texto semelhante ao da magistrada e versar um pouco sobre aquilo que não tenho um conhecimento pleno. Me dispus a estudar e tentar resumir os significados que os islâmicos atribuem ao sacrifício do carneiro. Afinal de contas, o islamismo é muito mais difundido mundialmente que as tradições de matriz africana. Logo, se “a crueldade com animais praticada em nome de qualquer religião ou culto” não pode ser admitida, vamos versar sobre outros cultos cuja imolação é componente litúrgico.

Situar o batuque neste horizonte, junto a demais religiosidades que praticam sacrifícios de animais, parece ser um passo na argumentação de Winnie no sentido de alargar o escopo do litígio, recortado de modo particularmente reduzido quando entendido enquanto um conflito entre “batuqueiros” e “defensores de animais”. O argumento imediatamente seguinte passa a ser, na mesma linha, o esforço de localizar demais espaços onde “animais morrem” – aparentemente de forma mais legítima do que nas práticas afro-religiosas – de modo a grafar como se trata de um “excesso” ou uma predileção este reportar-se diretamente à exceção religiosa no Código Estadual de Defesa dos Animais, pois que esta predileção só pode ser compreendida enquanto uma discriminação negativa e uma perseguição.

A magistrada também diz que arguir que o projeto de lei da deputada Regina Becker Fortunati é racista e intolerante é uma falácia. Mas veja bem, a justificativa deste PL busca proibir apenas o sacrifício de animais para os cultos religiosos. O PL não aborda o fim dos frigoríficos, não versa sobre regulamentação dos cortumes, também não trata sobre as questões dos usos de animais para fins de testagem de cosméticos. Apenas proíbe a imolação ritual. Se a intenção da deputada fosse, de fato, o bem estar animal, certamente teria se preocupado primeiramente na regulamentação do abate em frigoríficos. Se sua intenção fosse o bem estar animal, certamente teria se preocupado em editar um projeto que regulasse as atividades culturais desenvolvidas no mês Farroupilha, quando gaúchos e gaúchas de todas as querências se encontram na Estância do Harmonia e em centenas de piquetes, CTGs, DTGs e etc consomem toneladas de churrascos, galetos, todos oriundos de sacrifícios animais.

Mas não, a preocupação da deputada é apenas em proibir os ritos ancestrais de tradição africana. Se a irresignação vigente não é contra a liberdade e exercício de qualquer culto, está faltando irresignações contra as tradições gaúchas, do rodeio e do churrasco.

Situar a prática sacrificial no mesmo escopo da experimentação científica, do uso de animais na alimentação humana, nas indústrias e fábricas e da presença de

animais nas “tradições gaúchas” pode parecer subsumi-la dentro de um sentido mais geral de relação entre humanos e animais, atentando para as plurais e distintas formas como se dão estes arranjos enquanto “modos de vida”. Mas entendo que o sentido propriamente acionado aqui nesta justificação intenta salientar a especificidade negativa (porque persecutória) que os usos religiosos de animais ganham, dentre tantos usos outros, que não são alvo da mesma problematização.

Se o uso religioso é especificamente citado dentro da justificação do PL 11/2015, uma primeira camada na compreensão desta problematização localizada é adicionada por meio da alegação não só de intolerância como também de racismo contra as religiões de matriz africana. Este deslizamento se dá pela vinculação entre raça e religião pelo acionamento de uma trajetória de “origem” do batuque, diretamente remetida à diáspora africana e especificidades em relação à trajetória destas populações no caso brasileiro.

Termino esse texto, convocando os Defensores dos Animais a erguerem os seus punhos e lutarem conosco pelo Direito à Vida e ao Bem Estar de todos os seres, sejam quem forem, mas muito especialmente daqueles seres que há muito têm seus direitos limitados pelas estruturas de poder que institucionalizam o racismo e reproduzem hegemonias totalitárias que pouco nos servem para avançar na construção de uma democracia plena.

Lutar pela manutenção de uma tradição cuja permanência foi fundamental para que os negros e negras pudessem sobreviver em um país cuja abolição se deu sem nenhum tipo de política pública de inclusão, em um país onde o extermínio da população negra é tão alarmante que é considerado como genocídio, é uma luta digna, que se não conta com a concordância de todos, deve no mínimo ser respeitada.

E sobre respeito, cabe um apontamento final: o que se viu nas audiências públicas que lotaram o Dante Barone do início deste ano até aqui foram os turbantes acolhendo aqueles que se dizem defensores dos animais e que desrespeitavam senhoras idosas negras vociferando contra elas palavras de cunho absolutamente desnecessário e chamando estas senhoras, que muitas vezes só conseguiram chegar à terceira idade devido à resistência da ancestralidade mítica africana, essas senhoras que viram seus filhos, netos, sobrinhos serem assassinados pelo Estado, essas senhoras que curam as dores de suas perdas nos quartos de santo e nos congás, sendo chamadas de assassinas.

No debate pós-colonial, o processo de assumir-se enquanto coletividade identitária tem sido encarado de maneira tensa, uma vez que mobiliza questões relacionadas à identidade e à cultura, em especial a respeito das consequências dos essencialismos atinentes ao uso destas categorias. Dito de outra forma, um longo debate chegou à conclusão de que a “o essencialismo parece ser inevitável” (Bahri,

2013: 670), tornando-se possível apreendê-lo de forma estratégica, na forma de autoobjetificação consciente e com vistas a determinados fins. O apelo que mobiliza o trajeto da população negra no Brasil e a conjuga com exemplos da discriminação gritante no país no presente, dentro de um debate sobre fundamentos afro-religiosos, inscreve a problematização destes num efeito daqueles.

Contudo, outros elementos surgem na retórica de justificação a respeito do sacrifício: são as ideias de “tradição”, de “ancestralidade mítica africana”. Enquanto a segunda parece reiterar uma aproximação entre raça e religião (inclusive no recurso de origens da mítica/religião, amalgamando-as), a ideia de tradição parece oferecer uma nuance interessante para pensar como desta se depreende um certo sentido de cultura, particularmente associada ao sentido antropológico, ou de “modo de vida”. E se a cultura aparece em meio ao litígio e ao pleito de direitos, tem-se aí a fratura no debate que visibiliza a produção de “direitos culturais”, embora de forma menos explícita do que comumente se percebe em outros debates a respeito das religiões afro-brasileiras, onde a referência à “cultura” é mais automaticamente referida (Mafra, 2011; Giumbelli, 2008).

A frente discursiva da tradição, contudo, adiciona outra camada semântica à discussão sobre cultura, porque está atrelada à “manutenção” desta. Não se trata de argumentar em favor de uma cultura enquanto “reconhecível em sua diferença em si”, o que não se dá de forma automática, como nos recordam Eagleton (2010) e Engle-Merry (2001), mas de um intumescimento desta diferença, que outras frentes discursivas fortalecem, na forma de organizar o seu enquadramento público em pleitos de direitos e casos de litígio.

Inflexões a respeito das consequências desta reivindicação da cultura e das condições de enunciação não têm faltado à disciplina. Como Carneiro da Cunha (2014), eu gostaria de continuar atento aos usos pragmáticos de categorias sem perder de vista a necessidade de distinguir contextos. Em meio a estes, um quadro de referências incontornável para que se compreenda a forma como a ideia de “população tradicional” fortaleceu diferentes coletivos e populações enquanto sujeitos políticos tem a ver com o plano dos fóruns supranacionais e com a própria expansão dos direitos humanos a partir do seu desdobramento em direitos sociais – o

que incorporou, ainda, a proteção do ambiente e da natureza no bojo dos direitos humanos<sup>68</sup> (Engle-Merry, 2001; Carneiro da Cunha, 2014b).

Um dos efeitos desta retórica de governança global, contudo, foi uma espécie de acoplamento da “questão ecológica” à questão das populações tradicionais, entre as quais indígenas, quilombolas, seringueiros, camponeses, entre outros. Como consequência, uma lógica de governo fomentada a partir dos anos 1990 (Restrepo, 2014) incorporou uma racionalidade ao mesmo tempo amparada no multiculturalismo, como salvaguarda da cultura de coletivos, e na proteção à biodiversidade. Como aponta Eduardo Restrepo, a lógica de governo do multiculturalismo é uma tecnologia da diferença profundamente culturalista, correspondendo a uma eco/etno/governamentalidade, cujo reconhecimento dos “direitos territoriais” destas populações exige destas a performatividade da autenticidade, da tradicionalidade e da diferença culturalizada de outros radicais. (2014, p. 201ss). A este modelo (que designa como “etnización” da diferença), Restrepo constata outro nível associado à produção de políticas da negritude, na forma de uma “racialização diaspórica”, quando o que se focaliza especificamente é a recolocação do debate em termos de raça, pela promoção da categoria afrodescendente, como um sujeito político articulado em termos de experiências históricas compartilhadas (ibidem)<sup>69</sup>.

Neste sentido, a articulação entre raça, tradição e cultura, neste debate sobre justificação de uma prática religiosa, aponta para uma interseção na compreensão êmica da controvérsia, entre um modelo mais culturalista e outro mais racializado. Se isto sinaliza para uma nova forma de politizar a subalternidade que se insurge a partir desta articulação, é interessante perceber as sutilezas de sentido pelas quais a noção de cultura passa a operar em distintos contextos. O mais óbvio e mais importante deles, talvez, diz respeito à passagem do âmbito privado da prática religiosa sacrificial para as instâncias do debate público e do Estado<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Ver, entre outros, Steil e Toniol (2013) e Carneiro da Cunha e Almeida (2014).

<sup>69</sup> O deslizamento deste debate para o da religião, contudo, apresenta tensões e dissensos, bem como distintas associações, como veremos no item 2.2, no que se refere às formas de produção de sentido para a associação entre “religião”, “raça” e “tradição”. Este modelo evocado por Restrepo sugere, como o de Trouillot (2003) que se volte à categoria “raça”, habitualmente tão subjugada à de “cultura” na disciplina. Afinal, o debate racial percebe muito a respeito tanto da produção de outridade (Restrepo, 2014) quanto das formas pelas quais o “o poder se exerce” (Trouillot, 2003).

<sup>70</sup> Não deixa de ser interessante, embora para esta investigação se tratem de formulações excessivamente finalistas, as sugestões de Butler a respeito de ser o próprio Estado que produz e ao mesmo tempo determina um conjunto de “pressupostos ontológicos” – entre os quais o sujeito, a cultura, a identidade e a religião – em seus enquadramentos normativos. Butler salienta como o enquadramento normativo segundo o multiculturalismo

Poder-se-ia entender este traslado entre o âmbito privado para o âmbito público, ele próprio, a partir da ideia de invenção da cultura (Wagner, 2010) ou a partir da passagem da cultura-sem-aspas para a cultura-com-aspas, ao focar-se especificamente as traduções, projeções, metaforizações e a produção de analogias no momento de encontro e que, para Wagner, justamente fundam a invenção da cultura, que é a própria dinâmica intercultural. No item a seguir, tento incorporar estas sugestões a partir de um elemento que ficou de fora desta seção embora diga respeito diretamente às justificações atinentes à prática sacrificial: a “passagem” do debate sobre sacrifício religioso para um debate sobre alimentação humana.

- A cultura entre a justificação e a desculpa?

Ao situar a prática sacrificial afro-religiosa em justaposição com demais práticas que envolvem o uso e a morte de animais, Winnie negocia uma fronteira entre semelhança e diferença de forma a sinalizar diferentes repertórios de sentido. Por um lado, contextualizar a prática sacrificial ao lado de *tradições*, de jogos culturais e do próprio uso de animais na alimentação é uma forma de acentuar a maneira majoritária da população de se relacionar com os animais. Esta estratégia retórica visibiliza a “equiparação” dos meios (a morte de animais) para se atingir distintos fins (a comunicação com o transcendente, a alimentação humana, a experimentação científica). De outro lado, o fato de esta morte de animal por meio da sacralização ritual ser inteligibilizada pelos sujeitos externos à religião como não relacionada a uma “razão prática” faz com que o argumento religioso se invista de uma indefinição de êxito enquanto justificativa. Porque ao mesmo tempo em que se pode ancorar a defesa da prática sacrificial a partir da defesa da liberdade religiosa e de culto, os segmentos animalitários podem ressituar toda a argumentação a partir de outro ponto de partida, como os princípios de “liberdade de opinião”<sup>71</sup>.

Entendo, assim, que o encaminhamento e a capacidade de responder à pergunta “por que o sacrifício religioso de animais é legítimo?” não podem ser

---

estatal é insuficiente e problemático, já que este apreende e enquadra as questões de governo como entre sujeitos distintos, com pontos de vista opostos, essencializados e congelados em sua diferença cultural. Neste enquadramento, o encaminhamento público do litígio parece ter suas bases de decisão viciadas em termos de “compatibilidade” ou “incompatibilidade” (Butler, 2015b, p. 231), numa operação profundamente reducionista dos sentidos de qualquer problematização em direção ao governo das populações.

<sup>71</sup> Sobre a fragmentação ontológica calcada na ideia de crença, da qual tanto a liberdade religiosa quanto a liberdade de opinião são caudatárias na modernidade, ver Giumbelli (2011). Acredito que isto tenha ficado claro nos exemplos do capítulo um, especialmente na análise que Elaine faz da “inexistência da liberdade religiosa” no país.

dissociados de suas articulações a respeito das implicações de outros debates sobre crença, modernidade, liberdade e sobre cultura. Este último conceito, vez por outra encapsulando a cosmológica religiosa, e, dependendo de seu lugar de enunciação, passível de essencialização mesmo no âmbito da gestão da diversidade, enquanto uma complacente concessão ante a sua “irracionalidade” - já que a cultura pode ser uma explicação em si mesma, (Eagleton, 2010) - e à incapacidade de responder aos termos de discussão nos termos da razão prática, do utilitarismo e da maximização dos interesses materiais (Sahlins, 2003a).

Algumas formas de responder à questão sobre esta legitimidade (e mesmo de construí-la) parecem um tanto ambivalentes nesta tradução como invenção (sensu Wagner, 2010) em direção à questão da alimentação humana. Para compreendê-la, utilizarei, a partir de Werneck (2013), os modelos de dispositivos linguajeiros de justificação mobilizados por Boltanski e Thévenot (1999), dos *accounts*, enquanto dispositivos empregados “sempre que se sujeita uma ação a uma indagação valorativa” ou uma “afirmação feita por um ator social para explicar um comportamento imprevisto ou impróprio” (apud Werneck, 2003: 709). Os dois modelos elencados, os quais arregimentam diferentes processos de *responsabilização* em relação à justificação que produzem a respeito do ato valorado em questão, são a *justificação* e a *desculpa*.

Segundo este modelo, justificações são *accounts* em que alguém aceitaria a responsabilidade pelo ato em questão, mas renega a qualificação pejorativa associada a tal ato, enquanto as desculpas seriam os *accounts* em que alguém admite que o ato em questão seja ruim, errado ou inapropriado, mas nega ter plena responsabilidade sobre ele (Werneck, *ibem*). A justificação se dá quando

(...) para o criticado/acusado uma crítica/acusação foi feita de forma injusta, isto é, baseada em um princípio universal que não corresponde àquele usado por ele para tornar efetiva sua ação. Pois esta é a base de uma justificação: a adequação entre um conjunto de dispositivos e algum princípio abstrato universalizável de maneira situada, mas universalizável ainda assim (Werneck, 2013: 709).

Por isso, a justificação decorre de imperativos externos ao sujeito, e tem como exigência a contraprovação, de acordo com princípios do bem comum, interligando a situação em questão com uma ordem moral reconhecível. Neste sentido, o que a justificação busca é uma “afirmação situada da agência de si” (*ibdem*, p. 710). Como salienta este autor, uma distinção importante se dá em razão da desculpa,

diferentemente da justificação, não promover uma discussão a respeito dos princípios que julgam e inteligibilizam a questão que pede justificação.

A desculpa, assim, corresponde a situação de crítica/acusação que, “ao se fixar no universalismo ideal-utópico da regra, não levou em consideração uma circunstância, um traço específico daquela situação ou de algum actante nela envolvido, que a torna peculiar o suficiente para, especificamente naquele momento, não se respeitar o princípio em questão” (ibdem, p. 710). A desculpa, contudo, reconhece o caráter negativo do ato que pede por justificação. Werneck desdobra a desculpa para considerar a forma como ela intenta “retornar ao passado” de modo a:

(...) reescrevê-lo em outras bases, mas mantendo o conteúdo substantivo do ocorrido (...) aquilo que ocorre de determinada maneira imprevista em determinadas circunstâncias o foi porque é assim mesmo, ou seja, é um estado da realidade que se permite manifestar circunstancialmente (...), trata-se de uma forma que afirma a *agência externa a si* (ibdem).

Quando se argumenta, assim, que o sacrifício é legítimo porque está dentro de uma categorização maior segundo a qual humanos utilizam animais a fim de perseguir dados fins se está a justificar-se ou a desculpar-se? Fico tentado a pensar que se trata de uma justificativa por ser perceptível que o fundamento que informa a problematização a respeito da prática sacrificial por vezes desconsidera a questão fundamentalmente religiosa que lhe diz respeito. Procuram-se, então, espaços onde mais animais são mortos em nossa sociedade. Em nenhum momento, afinal, se disse que os afro-religiosos entenderam sua prática como ilegítima, de modo que sua certeza só pode ser compreendida como uma afirmação de sua agência. A justificação a partir da comparação com outros contextos, assim, diz mais respeito à contestação do que se incrusta de pejorativo e depreciativo à prática em si.

Contudo, na tradução intercultural que metaforiza o sacrifício junto a outras formas de abate de animais por humanos – o caso da alimentação é paradigmático, por uma série de razões – parece recorrer-se ao *account* da desculpa: na forma de um “mal necessário” mas que permeia todo o tecido social, o uso de animais por humanos prescinde de justificação já que o contingente majoritário da população o faz, em algum nível.

Há, ainda, outra dimensão dos processos de *accountability* desta prática dissidente de que gostaria de falar, e ele tem direta relação com formas de apreender a agência e a responsabilidade e se comunicam de certa forma com as dimensões da cultura e da tradicionalidade, de que tratei em outras seções. Trata-se, enfim, do movimento de *tornar-se sujeito* pelos discursos destas categorias (como cultura e

tradicionalidade), especialmente em meio a processos de politização que parecem potencializar a dimensão dos essencialismos nas políticas identitárias na negociação de interesses entre diferentes grupos. Assim, o recurso a estas categorias essencializantes e totalizadoras parece produzir um desengajamento da responsabilização dos sujeitos individuais – já que “herdeiros” de uma cultura religiosa que pratica a imolação ritual - ao passo em que as agências relacionadas à conformação e aos fundamentos desta prática se pulverizam no espaço e na história de forma que se tornam inacessíveis e inidentificáveis. Quem é o *responsável*, portanto, pela prática sacrificial afro-religiosa?

O responsável aparece, assim, enquanto religião, cultura ou tradição – dependendo do enquadramento que cada momento da controvérsia parece lhe dar – e, sendo incapaz de ser eliminado, resta aos agentes do debate público pensarem a forma de compatibilizá-lo junto aos demais sujeitos.

Nenhum dos mecanismos de accountability é, em si, “melhor do que o outro”, mas eles apontam para diferentes formas de efetuar estas justificações e distintas maneiras de responsabilizar-se pelo ato em valoração. O próprio fato, enfim, da carne oriunda da sacralização do animal na prática ritual ser consumida e compartilhada, torna estas implicações em termos de justaposição da prática sacrificial às demais formas de lidar com carnes e animais muito menos autoevidente.

De certa forma, assim, a tradução em termos interculturais da prática sacrificial não está longe da própria dinâmica do enquadramento da materialidade dentro do que a imolação de animais envolve. E neste sentido, as disputas a respeito do endereçamento do animal e de sua carne, bem como do significado que ele admite, parecem ser constantemente renegociados. Os próprios afro-religiosos sinalizam isto, já que a justificação em direção à alimentação humana diz exatamente algo como “não precisamos pedir licença para dispor dos animais e imolá-los já que se tolera que outros grupos façam o mesmo com outros fins”. Estamos, enfim, diante das múltiplas formas de objetivação de uma materialidade animal (Mol, 2007) <sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Ainda no que se refere à abordagem aqui realizada, a análise também incorpora as ideias de Mol (2007) sobre as ontologias múltiplas e suas relações com as atuações de realidade. Portanto é importante lembrar a diferença, como faz uma comentarista (Souza, 2015, p. 62ss), a respeito das distintas ênfases entre, por exemplo, Mol e Latour: para o segundo, o exame das “controvérsias” (Latour, 2012) é fundamental para buscar as associações na leitura situada ontologicamente (ou, nos termos de uma “metafísica prática”) acerca das capacidades agentivas em questão. Mol, a seu tempo, pela ênfase nas multiplicidades possíveis, defende que embora elas sejam “versões atuadas” de um fenômeno tido como único, não se precisaria chegar a um consenso a respeito das múltiplas versões e elas não seriam necessariamente “disputadas e controversas” (Souza, ibidem). Se quisermos, conforme acredito ser possível, nos utilizarmos de ambas as analíticas, podemos compreender as

Como Webb Keane (2007) desvela no âmbito do “encontro” entre nativos e missionários na Indonésia, a questão das práticas sacrificiais raramente é compreendida pelos ocidentais para além dos termos de um “desperdício econômico” ou de um “engano” mesmo (nos termos de um feitichismo ou animismo) porque diz respeito a um encontro de distintas formas de discriminação ontológica e de distribuição das agências no mundo.

Isto é dizer, embora o debate a respeito da prática sacrificial seja *refuncionalizado* pelos sujeitos afro-religiosos, esta parece uma assimilação de um imperativo, no âmbito de justificação, que lhe é externo, na forma de uma apropriação dos fundamentos que inteligibilizam as suas próprias práticas. Keane, a seu turno, identificou como as materialidades que ofertavam aos nativos as formas de mediação religiosa de suas práticas, foram tornados “expressão simbólica” desta pelos missionários, donde também se percebem distintas formas de compreender o transcendente e o imanente e o material e o imaterial (Keane, 2007: 247).

Estas tentativas de *reformular as práticas pelos discursos* podem ser internas ou externas aos praticantes afro-religiosos. O que podemos mobilizar para atentar para estas diferenças está na capacidade de *distinção de contextos*, bem como atentar para a mobilização das categorias e suas distintas capacidades de alcance.

O fato de a carne sacrificial se prestar a usos religiosos e alimentares – e, no limite, o fato de ela ser uma materialidade (seguindo Keane, 2008) propiciam estas múltiplas formas de objetivação. Note-se que as justificações mobilizadas conseguem cobrir estes distintos âmbitos (do identitário, do étnico, do político do ritual, do utilitário, do cultural) e dialogar *por estes e nos termos destes* com a sociedade envolvente. Longe de incorrerem numa “incoerência”, mais parecem ser produto de trajetos que articulam todas estas dimensões no nível da experiência dos sujeitos. O sentido que parece mais importante reter, e que será abordado com mais força nos itens seguintes, é a translação que se dá em meio a este processo: a *accountability* que passa por justificações e formas de negociar responsabilização para uma presença que, no espaço público, poderá agenciar “a diferença” enquanto frente discursiva. A cultura flui, portanto, dos *accounts* à diferença.

\*\*\*

Após acompanharmos estas posições de debate, acredito que tenhamos suficientes enunciados abrangentes para apontar recorrências: como escreveram Boltanski e Thévenot (1999b), a necessidade de apontar equivalências da prática sacrificial, amalgamando-a a outras, faz com que um regime de equivalência leve à produção de um regime de justiça. A generalidade, nestes termos, ganha o sentido produtivo, de produção de medidas. Aos que intentam, pela defesa de seu ponto de vista durante o “ataque”, resistir e sugerir acordos legitimáveis, resta “enfrentar a crítica (..) com um requisito de generalização (...)” (idem, p. 9). O efeito do requisito de legitimidade passa a ser, assim, ligado a um processo de generalização (loc. cit., p. 10).

Tendo estas questões em mente, defendo que a produção de generalizações incorreu em duas direções neste debate, no que indicam consequências importantes. A primeira diz respeito ao processo de constituição de equivalências (que para estes autores se transforma em “grandezas” passíveis de comparação). Das seis ordens de grandezas sugeridas pelos autores (ibidem, p. 15-16), três delas parecem incidir diretamente sobre o nosso caso: a “inspirada” (emocional, movida pela paixão); a cívica (que reivindica o interesse coletivo, faz uso do formalismo e oficialismo na forma de informar posições) e a doméstica (baseada na reputação, na estima, e se dissemina de forma oral, por exemplos). Estudos recentes, ainda, têm sugerido a criação de “novas grandezas” que se erguem no espaço político como gramáticas legítimas de avaliação de conflitos. Mota (2014), por exemplo, sugere que a “gramática do verde” se transformou na forma de justificação pelo meio ambiente a partir do intumescimento desta frente discursiva no espaço público. Tal movimento gerou a ordem de grandeza ecológica posta em curso e capaz de mobilizar os “direitos difusos” em meio a querelas jurídicas e reivindicações de distintos atores sociais<sup>73</sup>.

Nesta busca por normatividades generalizáveis, acredito que as posições que se agenciam ao PL 21/2015 na forma de apoio colocam em questão uma *grandeza* ainda em processo de legitimação: uma grandeza essencialmente animalitária, pela qual se possa valorar os atos em avaliação. Ocorre, portanto, um fortalecimento desta frente nas justificações que frequentemente se utilizam deste alcance específico.

---

<sup>73</sup> O exemplo de Mota é dos “favelados” em Niteroi tornados “população tradicional” e portanto compatibilizáveis com a “proteção ambiental” (Mota, 2014: 49). “Lançando mão de sua tradicionalidade para fazer valer demandas de direitos, em contraposição às justificativas de ‘um bem comum verde’” (ibidem, p. 52) estes sujeitos enfatizaram “os direitos humanos *difusos*” de habitar o local em questão (ibidem).

Se pensarmos nos termos do PL, contudo, veremos que ele se localiza de forma bastante específica: ele proíbe uma exceção (no caso, religiosa) e nesta proibição faz uso de imagens textuais que evocam contextos religiosos, “perturbadores” ou “revoltantes”. É justamente a sua especificidade grafada em alcance e conteúdo que faz dela “injustificada” para tantos outros atores, mesmo os animalitários (lembramos a categoria “coerência”, tão emicamente significativa). Se a medida do animalitarismo, contudo, não consegue se erguer como automaticamente legitimadora, recorre-se a outras nos esforços de defender as condições de existência do projeto, combinando esta ordem de grandeza presumivelmente insuficiente com outras. Um exemplo importante é o da *vida*: a vida como fim em si mesmo, como sugere a posição da desembargadora Rosane Michels; nesta argumentação, a vida é uma ordem de grandeza, a qual cumpre respeitar, como imperativo moral “tornado(ável) direito”. A mobilização de “equivalências” a fim de argumentar em prol da razoabilidade de prática sacrificial – bem como a sugestão de equivalentes por sujeitos externos à religião – deslocou-a de uma forma que acredito ter efeitos importantes. Embora enquanto palavra a cultura não tenha aparecido de maneira tão forte neste debate, enquanto “ideia” (Trouillot, 2003) ela parece ter se feito presente também neste processo de negociação. Assim, quando se argumenta sobre a prática sacrificial comparando-a com outras práticas que envolvem a morte de animais, o que acontece com o debate público sobre a alteridade e sobre os termos da diferença? Guattari sugere que a “cultura de equivalência” ou “os sistemas de equivalência da cultura” são justamente a forma pela qual se produz um efeito artificial de exterioridade e substancialização da “cultura” a qual passa a ser “como as demais”. Como efeito, este processo redundaria numa “pseudodemocratização da cultura” (1996: 23) e isto se dá de forma dissimulada, ancorada em hierarquizações ulteriores, que tem na ideia da “tolerância” a sua lógica interna.

A produção de meios de comunicação de massa, a produção da subjetividade capitalística gera uma cultura com vocação universal. Está é uma dimensão essencial daquilo que eu chamo na confecção da força coletiva de trabalho, e na confecção daquilo que eu chamo de força coletiva de controle social. É preciso, para isso, tolerar margens, setores da cultura minoritária – subjetividades em que possamos nos reconhecer (...) Nas últimas décadas, essa produção capitalística se empenhou, ela própria, em produzir suas margens, e de algum modo equipou novos territórios subjetivos: os indivíduos, as famílias, os grupos sociais, as minorias, etc. Tudo isso pode ser muito bem calculado (Guattari, 1996: 19).

Encerando este debate, por ora, gostaria de colocar em relevo a dimensão desta produção de normatividades generalizáveis a partir dos seus efeitos e consequências. Isabelle Stengers sugere que se compreenda este tipo de ação segundo “a lógica do qualquer um”, a qual vigora sempre que conquistas de *todos* (como direitos sociais, culturais, por exemplo) são redefinidos por “categorias que se dirigiam a *qualquer um*” (Stengers, 2015: 69).

A ordem pública pede regras, e essas regras pedem uma ‘lógica do qualquer um’, qualquer um designando todos aqueles para quem uma norma ou regra é aplicável, sejam *quais forem as consequências dessa aplicação* (ibdem, grifos no original).

Neste contexto, “coitado daquele que não tem o poder de fazer com que sua reivindicação à exceção seja ouvida” (ibdem, p. 70). Conforme os debates travados no interior dos espaços estatais como nas demais instâncias do “espaço público”, mediar exceções legítimas – para o uso de animais em práticas religiosas – não é tarefa das mais fáceis. Gostaria de reter deste debate, portanto, que mesmo as lógicas a partir das exceções apresentam em si tensões e conteúdos politicamente representativos, posto que criam um universal-normal e regimes de exceção. Estas práticas diferenciadoras em meio às intervenções podem fazer uso, como o ponto 2.3 intenta demonstrar, de frentes como associadas à “cultura” e à “tradição religiosa”. Tudo isto põe relevo, enfim, naquilo que a diferença tem de *categoria analítica* (Brah, 2006). Um ponto importante, assim, é acompanhar em que termos diferenças são definidas: “Atuam as percepções da diferença como meio de afirmar a diversidade ou como mecanismo de práticas excludentes e discriminatórias? Legitimam os discursos ou políticas de estado progressistas ou opressivas? De que modo são (nelas) representadas diferentes categorias (...) em tais discursos? (Brah, 2006: 365).

## 2.2 Inscrições e negações

(...) a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente 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'.  
Manuela Carneiro da Cunha, 1986: 108.

Continuando o debate a partir da diferença enquanto *categoria analítica* (Brah, 2006) no horizonte dos agenciamentos do PL 21/2015, esta seção descreve episódios relacionados a grupos sociais distintos (umbanda e movimentos negros), precisando em que termos ocorrem inscrições e negações êmicas da prática sacrificial – e, no limite, de todo o complexo afro-gaúcho – para estes sujeitos. Aqui, portanto, as justificações da seção anterior cedem espaço para as formas de inscrição propriamente ditas.

Os dois grupos, de distintas formas, encontram-se em íntima ligação com o grupo aqui interpelado, sendo estas relações delineáveis; assim, são estas formas de relação que importa pensar dentro da controvérsia em questão, naquilo que elas reatualizam de uma ligação mais antiga ou trazem de inovação.

No que se refere às distintas “frentes de inscrição religioso-raciais” que se seguem ainda neste capítulo, sigo as indicações de Abrah (ibidem, p. 340) para quem os termos que designam conjuntos de identidades culturais ou políticas também postulam os limites ao estabelecimento de fronteiras de “comunidade”. Compreender os alcances das categorias, elas mesmas em dissenso, assim, aponta para o caráter de negociação e as implicações destes múltiplos alcances, no que tange aos interessamentos que se produzem durante a controvérsia.

- Ao que os umbandistas são solidários?

Conversando com sujeitos que “tomaram a frente” da luta pela revisão do texto do PL 21/2015, uma narrativa parece se repetir a respeito da participação dos religiosos que se consideram umbandistas<sup>74</sup>. Como ouvi em campo, os umbandistas participam do cenário de proteção animal. Desta feita, eles souberam “em primeira mão” do projeto de Regina Fortunati. Como ouvi uma vez de um babalorixá: “Nós ficamos sabendo pelos umbandistas do projeto antes mesmo de ele ser apresentado à Assembleia, ficamos sabendo ainda antes de março”. Nesta narrativa, assim, os *umbandistas avisaram os batuqueiros* sobre os termos do projeto e sugeriram que estes se mobilizassem novamente.

Observe-se, contudo, que esta posição está no registro da “informalidade”, de uma rede que veicula informações que dizem respeito à prática batuqueira por terem uma “preocupação” com este gradiente religioso. Os protetores animais *também*

---

<sup>74</sup> Estou citando aqui, assim, a visão de “batuqueiros” sobre “umbandistas”, em narrativas do contato dos primeiros com os segundos dentro da configuração que surge a partir do projeto em questão.

umbandistas cederam essa informação e tem-se aí uma espécie de relação de solidariedade – pelo menos nesta narrativa êmica– que se ergue de modo a refazer de uma forma bastante simples (pela partilha de uma informação politicamente importante) uma formação de laços de aliança entre a umbanda e o batuque.

Com efeito, não há de forma alguma consenso e esta aliança/solidariedade parece estar muito mais no registro de “alguns” umbandistas com “alguns” batuqueiros, o que aponta não só para um trânsito restrito de informações como, principalmente, para uma compreensão específica dos modos de relação entre umbanda, batuque e candomblé – que, muito embora as suas flagrantes especificidades cosmológicas, tão frequentemente são colocadas sob a mesma rubrica das “religiões de matriz africana”.

Conforme os contatos que travei em campo, entretanto, não acredito que existam substratos para generalizar a posição acima. Em conversa com um jovem homem umbandista sobre a questão sacrificial, ouvi o que segue:

- Nós não concordamos com isso. E nós tentamos conversar com *eles* (os praticantes de batuque e candomblé), dizer para eles porque é que nós achamos isso errado. Eu fiz um levantamento das *origens* das nossas práticas e lá não tem sacrifício. A umbanda não faz, e o batuque não tem por que fazer sacrifício, na nossa origem não tinha nada disso. Eu fiz uma pesquisa grande para mostrar para eles que não havia nada disso lá no começo, que isso foi acontecendo depois. Mas eles não querem ouvir, não discutem e nem aceitam que se diga nada sobre isso. Mas que não é pré-requisito para ser afro-religioso, eu te digo, não é<sup>75</sup>.

Nesta mesma ocasião, foram citadas as “origens orientais” não só da umbanda, como das práticas afro-religiosas em geral, tendo o sacrifício surgido como “deturpação” a partir da diáspora para as Américas. Não estou interessado, como antropólogo, em rigores históricos estritos, mas gostaria de compreender os sentidos destas narrativas de origens supraafricanas da umbanda (e que desliza, por vezes, nestas narrativas, para todo “o complexo afro-religioso”) a fim de compreender como se cristaliza este tipo de divisor “nós-eles”.

A umbanda tem uma relação específica com o batuque, o candomblé e as demais expressões afro-religiosas que também comportam “presenças e recusas” (Giumbelli, 2011) de elementos bastante importantes para os movimentos políticos contestatórios contemporâneos, como as referências à diáspora africana e os próprios sentidos de “herança e tradicionalidade” acionadas no debate sobre “a matriz africana” destas religiões. O tipo de marcador acionado para produzir essa divisão

---

<sup>75</sup> Entrevista realizada em 15 de outubro de 2016, em Viamão.

“nós-eles”, entre umbandistas e batuqueiros nesta configuração local, oferta reatualizações importantes destas formas de aliança política e também de engajamento, contestação e afirmações de diferenças entre ambas as formas de religiosidade. Como recordam os trabalhos de Silva (2002), Cavalcanti (1986) e Giumbelli (2011), mesmo as tradições teóricas a respeito das “origens” da umbanda e do candomblé enquanto religiosidades construíram relações e narrativas sobre o caráter de continuidade e de pureza do segundo em relação à primeira, a respeito de uma suposta África original – e, dentro destas, versões mais ou menos “puras” e legítimas (Dantas, 1988). Este cenário intelectual do século vinte tem uma clara ligação com a formação de um campo de saberes (ver o trabalho de reconstituição do tema por Silva, 2002).

A tese clássica de R. Ortiz sobre o surgimento da umbanda pode ser assim resumida: a sua formação vem correlacionada à emergência e consolidação de uma sociedade de classes no Brasil. Assim, observa-se que na medida em que a umbanda integra os valores dominantes da sociedade global, ela se legitima perante esta mesma sociedade (Ortiz, 1978). Nesta perspectiva, a legitimação da umbanda é produto de uma negociação entre atores. Na visão de Negrão (1993), a umbanda, religião afro-brasileira de constituição recente, está dividida entre os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos. Embora pouco racionalizada e postulando uma visão de mundo predominantemente encantada, ela viria, para este autor, crescentemente moralizando-se a partir, sobretudo, das influências do ideal kardecista da caridade (Negrão 1993: 113). As práticas da umbanda foram padronizadas e institucionalizadas a partir dos anos 1920, “quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança” (Negrão 1993, *ibidem*). Esta origem fluminense se irradiara a outros locais, como São Paulo e Rio Grande do Sul.

Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (Negrão 1993:113).

Veja-se que para Ortiz (1978) e Negrão (1993) a umbanda tem relação com formas de legitimação e acomodação a uma sociedade que está em processo de

“modernização”. Entre as práticas das quais ela costumeiramente se desassocia, em algumas de suas modalidades, está a modalidade sacrificial na promoção de seu “espiritismo de umbanda” – no qual, percebe-se, que este tema é algo emicamente significativo e que envolveu processos de deliberação e aferições de longa data. No que diz respeito a esta controvérsia, creio que sejam importantes os contornos da “solidariedade” que liga umbandistas e afro-religiosas em “momentos de litígio”. Como me fora relatado em campo, há muitos umbandistas vegetarianos e veganos compondo os círculos da proteção animal. A solidariedade aos batuqueiros, na forma de sugestões de defesa e articulação interna ante a posse de informações a respeito do PL 21/2015, com efeito, não parece compor incoerência. Ela diz respeito a um conjunto de questões dialógicas já que, embora se seja “contra” a prática, parece haver uma compreensão da importância desta e um apoio à sua manutenção. Contudo, existem posições que podemos ver como “radicais” de alguns umbandistas a respeito da situação – na forma mesmo de tentativas de convencimento sobre a dispensabilidade da prática sacrificial ou da sua ausência nas práticas “originais” da religião. Esta divergência, contudo, parece ter ficado restrita a debates internos, não tendo tomado o âmbito “público” por entidades representativas, por exemplo, que sinalizassem as diferenças entre as práticas litúrgicas do batuque e da umbanda.

\*\*\*

- A presença dos movimentos negros

“Desde o começo, os movimentos nunca nos faltaram. As ONGs estiveram sempre perto, em apoio”, diz o Bàbà Diba di Iemonjà a respeito das controvérsias legislativas travadas desde 2003 acerca da prática sacrificial. Com efeito, um conjunto de entidades representativas se fez presente mesmo legalmente na ocasião do debate de 2003-2005. É interessante perceber como este número tende a crescer, no que se refere aos movimentos negros propriamente ditos. Organizações como a ONG Maria Mulher e o Movimento Negro Unificado (MNU) apareceram desde esta controvérsia anterior. Estes referidos, ainda, se inscreveram enquanto “amicus curiae” na ocasião do julgamento pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, quando os desembargadores decidiram pela constitucionalidade da exceção religiosa para a prática sacrificial.

Durante as assembleias da ALERGS para o julgamento do teor do PL 21/2015<sup>76</sup>, o advogado da Fundação Cultural Palmares, representando o Governo Federal, fizera um importante pronunciamento contra o projeto e em defesa das “religiões de matriz africana”. A Fundação Palmares, como se sabe, é vinculada ao Ministério da Cultura e tem como princípio “(...) promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira<sup>77</sup>”.

O advogado em questão dissera que o projeto se movia segundo “ética eurocêntrica” e que este retrocesso não poderia ser permitido. Falando a respeito da carne que envolve a prática sacrificial propriamente dita, disse:

- Ninguém mexe no setor agropecuário.. E não me venham dizer que todos os abates dessa indústria são humanitários. O nome dessa preferência [pelas religiões afro] é racismo, é ódio e intolerância religiosa. A conclusão a que chego é: arquivar o projeto.

Em outubro de 2016, a Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Luislinda Valois, em razão da aprovação de lei análoga ao PL 21/2015 no município de Cotia, em São Paulo, manifestou preocupação. Segundo informe do próprio site da SEPPIR:

“Encaminhei ofício ao Procurador-Geral Gianpaolo Poggio Smanio, solicitando providências quanto ao teor da lei. Ao meu sentir, a situação é grave e precisa de soluções urgentes”, disse a titular da SEPPIR.

Neste contexto, Luislinda destaca a relação com o sagrado nas comunidades tradicionais de matriz africana. “Os animais são oferecidos aos Orixás, depois comemos a carne, e o couro ainda pode ser aproveitado na produção de objetos. Nada é desperdiçado”, afirma.

Para a secretária, existe, também, a questão do racismo e da intolerância religiosa. “Boa parte da população brasileira come carne. Mas quando se trata do povo negro e nossa ancestralidade, querem tirar nossos direitos e interferir até em nossa forma de cultivar”, ressalta<sup>78</sup>.

Acredito que estas formas de manifestação estejam algo além da ideia de “apoio” ou de “mobilização”. Nos dois últimos casos, especialmente, tem-se duas instâncias do Governo Federal mobilizando esforços internos a fim de sinalizar uma cautela em relação a intervenções em direção às religiões de matriz africana. E tanto o advogado da Fundação Palmares quanto a Secretaria da SEPPIR sugerem que se trata de uma discriminação, mobilizando justificativas a respeito do fim, do sentido e da

---

<sup>76</sup> Ocasões que terão a atenção do item 2.3 deste capítulo.

<sup>77</sup> Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.

<sup>78</sup> <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2016/10-outubro/secretaria-luislinda-intervem-em-lei-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosossecretaria-luislinda-intervem-em-lei-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos>, consulta em novembro de 2016.

necessidade da prática sacrificial. É preciso perceber, com efeito, que se trata de uma manifestação algo externa à religião. Acredito que as inscrições que o item abaixo cobre deixam isto mais claro. E que o que temos até aqui se volta à questão do caráter “afro-brasileiro” destas religiões, sendo o primeiro dos termos atacado e que cumpre a estas agências, do próprio Estado, se envolverem em favor das religiões.

- Frentes de inscrição religioso-raciais:

Um argumento que se seguiu no debate público e traz contornos interessantes é o da “afroteofobia”, cuja inscrição de frentes como a crítica decolonial, o pensamento teológico e a retórica da diferença refaz sentidos e modula possibilidades de acesso para o debate que envolve a controvérsia em exame. Cunhado por Jayro Pereira de Jesus<sup>79</sup><sup>80</sup> (Olorodè Ògyán kalafò), professor e teólogo voltado à “teologia própria das tradições de matriz africana”, a afroteofobia designa:

A postura de medo das tradições de matriz africana incutida culturalmente nas pessoas, tornando-as discriminatórias, preconceituosas e intolerantes a todo e qualquer símbolo, signo, rito e valor da matriz civilizatória africana; essa postura de medo faz com que os intolerantes persigam, firam ou tratem de forma pejorativa os vivenciadores e os elementos dessa matriz civilizatória, instigando violências de todo o tipo (Silveira, 2016: 2).

A presença da afroteofobia no debate sobre a controvérsia aponta esta como responsável pelo teor do projeto em questão: assim, é esta atitude “discriminatória, intolerante e preconceituosa” que embasa o texto do PL 21/2015. A afroteofobia parece, para alguns interlocutores, por vezes um argumento “academicizado”, fazendo referências às ideias de pensamentos pós-coloniais e mesmo o surgimento desta noção no horizonte da teologia sugere uma espécie de revisionismo sócio-

---

<sup>79</sup>Segundo o material produzido pelo Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, a Carta ao Governador Tarso Genro que reivindica, no ano de 2011, a criação do próprio Conselho foi escrita por Jayro e assinada pelas demais lideranças que a entregaram em encontro com o Governador. Também é o presidente da Associação Nacional de Teólogos Afrocentrados de Matriz Africana, Afro-Umbadista e Indígena (Atrai). A afroteofobia tem sido um recurso nos discursos durante a controvérsia do Rio Grande do Sul aparentemente pelos esforços decorrentes da “afroteologia” pelo Bábá Hendrix de Orunmilá (Silveira, 2014; 2016).

<sup>80</sup> Neste pleito, a carta citada assevera que “O Estado brasileiro, nos seus âmbitos, seja dos Executivos Municipais, Estaduais, Nacional, bem como no que competem aos poderes Legislativos e ao Judiciário que não relevarem as particularidades civilizatórias da cosmovisão africana, considerando as adequações na diáspora das Américas, em que se situa o Brasil e o Estado do Rio Grande do Sul, indubitavelmente incorre em preconceito, discriminação e, por conseguinte, em racismo. É preciso respeitar e entender que “uma visão de mundo é uma compreensão que diz respeito a tudo. É uma interpretação desse mundo, de sua realidade global, que procura dar respostas às questões [...] do ser humano, no que diz respeito à sua origem [...]” e dinâmica existencial (REHBEIN.1985, p. 21)” (Conselho..., 2014, p. 10).

histórico importante. Com efeito, é importante perceber como esta entrada na academia das religiões de matriz africana representa ganhos simbólicos potentes, inclusive sendo a “afroteofobia” mencionada em documentos públicos e orientando políticas e políticos, o que lhe dá centralidade para a compreensão do encaminhamento público da controvérsia.

A história da afroteofobia tem, talvez, suas origens nas autorizações para a conquista e escravização de africanos emitidos pela Igreja Católica fundamentados em argumentos teológicos. Mais tarde, também argumentos científicos seriam usados. Esses argumentos construíram na Europa uma mentalidade sobre os africanos como pagãos pecadores e de uma raça inferior, logo, promotores de uma cultura satânica e/ou primitiva. A necessidade que os europeus tinham de se tornarem o povo dominante no planeta proporcionou a criação de uma ideologia de inferiorização dos outros povos. A ciência ocidental exaustivamente tentou provar a inferioridade biológica e, por extensão, cultural dos povos não brancos (Silveira, loc. cit.).

Discurso que intenta simultaneamente levar as religiões afro “para dentro da teologia” – a fim de fundamentar os “sentidos e propósitos dos rituais dessa tradição a partir de uma reflexão teológica fundamentada numa epistemologia interdisciplinarizada afrocentrada e pós-colonializada” (Silveira, 2014) – e reconhecendo o “eurocentrismo cristocêntrico” que está na base da intolerância religiosa para com as religiões de matriz africana, trata-se de um discurso que interlaça instâncias reivindicatórias e lutas por legitimação. Os sentidos de diáspora e escravização se amalgamam assim à própria perseguição religiosa, em uma importante crítica à modernidade naquilo que ela tem de “colonial”.

Uma questão, enfim, que esta controvérsia levanta diz respeito às formas de reunião dos sujeitos afro-religiosos e à complexificação dos argumentos postos em jogo. Ainda, podemos ver presenças de pais e mães de santo – como voltarei ao capítulo quatro – em frentes como a saúde coletiva e a teologia, colocando em perspectiva justamente reivindicações a uma “afrobioética” ou uma “afroteologia”, desvelando o caráter eurocêntrico e racista de suas áreas de origem e suas vicissitudes normativas. Os sentidos, portanto, que estes discursos ganham em meio a esta controvérsia põem em relevo uma sedimentação importante e que é eminentemente política: os afro-religiosos não se sentem contemplados pelas políticas públicas vigentes. E mais, as políticas vigentes costumemente reiteram o caráter da política da modernidade que em suas formas de ação destituem epistemológica e ontologicamente sujeitos “divergentes”. Esta sedimentação de uma mentalidade pós-colonial – que tem nas importantes referências à ancestralidade negra e à diáspora forçada vetores de reiteração destas formas de politização –

parece, por vezes, uma surpresa a muitas pessoas, como alguns defensores animais relacionados à controvérsia em exame que exprimem o súbito “Não sabíamos que o movimento negro estava tão forte.. Ele se fortaleceu muito nestes últimos anos”. Mas se está a falar de movimento negro?

\*\*\*

Como expus acima, há compreensões de defensores de animais de que está em curso um tipo de deslizamento da questão afro-religiosa para a racial – a qual se reconhece ter fortes efeitos – em debates frequentes, nos quais se passa da “intolerância religiosa” para o “racismo” enquanto palavras de acusação. Contudo, gostaria de reter que se trata de algo bem mais sofisticado do que isto e que parece ir mesmo além de uma “politização étnica”. Como veremos abaixo, este debate tem na disputa pelos sentidos de “raça”, como na anteriormente debatida “cultura”, os seus polos de tensão e incompreensão por sujeitos externos a este processo de inscrição da ascendência africana e da religiosidade afro-brasileira em meio a estas reivindicações decoloniais, como ficará mais claro abaixo. Como apontou Mariana Moraes, o processo de “tradicionalização” das religiões de matriz africana produziu novos arranjos de políticas junto ao Estado brasileiro<sup>81</sup> em âmbitos que mobilizaram agências de patrimônio, ações sobre saúde pública e também de desenvolvimento social. No bojo destas políticas, as categorias e seus conteúdos passaram por mudanças – de “comunidades de terreiro” para “comunidades tradicionais de terreiro” e posteriormente “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”.

No caso da controvérsia em exame, os alcances e as categorias pelas quais estas inscrições são realizadas, contudo, não são totalmente consensuais. Vendo uma capa de jornal cuja matéria veiculava em grandes letras “*Africanistas se mobilizam para garantir seus direitos*”, um importante pai de santo com quem conversava me interrompera para dizer:

- Eu não gosto dessa coisa de “africanista”, de “africanismo”. Africanista *fecha muito*. Eu prefiro falar em povo de terreiro. Nós somos povo de terreiro. Também assim se vai além da “religião africana”. Porque o que nós fazemos vai além da religião também, um terreiro é um espaço de cuidado.. porque se regula as energias da pessoa, é um espaço terapêutico, um espaço de escuta e um espaço social de apoio<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> “No momento em que crescia a valorização das culturas tradicionais na busca pela preservação da diversidade cultural, as religiões afro-brasileiras consideradas repositórios da tradição ora africana, ora negra, ora afro-brasileira – a depender dos atores que as reivindicam –, também figuravam como conteúdo e, mesmo, objeto de políticas públicas, passando a ser acionadas sob o termo ‘comunidades tradicionais’ (Moraes, 2014, p. 185).

<sup>82</sup> Entrevista realizada em 21 de outubro de 2016, em Porto Alegre.

De fato, como se verá no terceiro item do capítulo, é a categoria “povo de terreiro” que melhor dialoga com o Estado nesta controvérsia. Em outra situação, conversando com outro pai de santo, este estava salientando a diferença entre “entrar para a religião” e se “converter ao pensamento e a filosofia africanos”. A esta segunda forma de experienciar o batuque é que corresponderia a torná-la um local político, pelo qual a *luta negra* é feita a partir do espaço do terreiro. Os que “só ficam na religião” – e este *ficar* é significado como “raso” dentro de tudo o que o pensamento africano oferece - não estariam experienciando a dimensão completa da experiência e também estariam “se contentando”, sem de fato fazer uma luta política. Nesta retórica, assim, a religião é uma espécie de porta de entrada para um corpus de conhecimento maior, associado à filosofia e ao pensamento africanos.

Para alguns, assim, a categoria “africanista” *fecha* as possibilidades de uma reunião mais ampla, e a ideia de “povo de terreiro” seria suficiente por reunir as diversas correntes do batuque naquilo que elas têm de essencial e mais importante: a das práticas se relacionaram ao espaço de terreiro, a partir dos múltiplos significados deste (cuidado, política, comunidade). Como me fora dito, “Ser povo de terreiro vai além da *religião*”<sup>83</sup>. Com a vantagem de arregimentar também quimbandeiros e umbandistas, a categoria conserva os seus sentidos sem perder grupos dissidentes pelo caminho; e é importante perceber como a reunião em categorias, em momentos de conflito, parece ser significativa, haja vista os seus efeitos mobilizadores e coletivizadores na reação ao PL 21/2015<sup>84</sup>.

Um exemplo, ainda, de como as categorias são construídas, reivindicadas e disputadas – desvelando o seu caráter político nas práticas de governo, para além de pretensões simplesmente descritivas da realidade em seus processos de produção de legibilidade de populações <sup>85</sup>– é a ascensão da ideia de “povos e comunidades

---

<sup>83</sup> Ao mesmo tempo, como se sabe, a consolidação das religiões de matriz africana enquanto religião é produto de um percurso repleto de tensões que atravessaram os séculos XIX e XX, momento em que deslocar-se do sentido de “seitas africanas” para o de “religião” foi fundamental para a negociação de sentidos de maior legitimação.

<sup>84</sup> Como percebi durante as conversas de campo, os grupos mais ligados à FAUERGS parecem preferir promover a categoria “Africanista”, mas o termo majoritário parece ser mesmo “povo de terreiro”, inclusive encampado pelo Governo do Estado enquanto um Conselho para políticas públicas “para o povo de terreiro”.

<sup>85</sup> Sobre a produtividade da legibilidade pelo Estado na produção de categorias para instituir modos de governar sujeitos e populações, veja-se Scott (1998) e Schuch (2015). Ver ainda Pacheco de Oliveira (2012) sobre as categorias que produzem as populações, numa abordagem entre as bordas da Antropologia e da História. Neste mesmo trabalho de Pacheco de Oliveira, lembro como a reemergência de sujeitos e grupos políticos mesmo em cenários desfavoráveis e com políticas de eliminação pelo Estado-Nação em suas práticas de colonialismo interno pode representar o contexto original da exclusão destas populações, donde a permanência de categorias e

tradicionais de matriz africana”, que ganhou o executivo Federal em 2013, na forma de uma agenda de políticas públicas positivas e se inscrevendo enquanto “continuação das políticas de promoção da igualdade racial”<sup>86</sup>.

Esta mudança em curso oferta, assim, novos aportes para o esquadramento de populações. A categoria “povos e comunidades tradicionais” era definida na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais<sup>87</sup> como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição<sup>88</sup>.

O termo “grupo culturalmente diferenciado” é significativo para o reconhecimento de uma diferença, associada aqui à “tradição”. Salientando a diferença de alcance das categorias, o bàbà Hendrix anteriormente citado escrevera texto onde justificava a preferência pelas nomenclaturas “povo de terreiro” e “tradição de matriz africana”, cujos alcances seriam próximos:

Os vivenciadores das tradições de matriz africana não se encontravam neste conceito [*de povos tradicionais*]. Originalmente os termos mais utilizados para autodefinição de vivência numa tradição de matriz africana no Rio Grande do Sul era o “de religião”. Em conversas ouvíamos: “sou de religião”, “ela é de religião”, “minha família é toda de religião”, etc. Estas expressões remetem ao pertencimento ao Batuque, principalmente, mas também umbandistas se autoreferendavam dessa forma.

(...) Religiões afro-brasileiras são muitas. É toda e qualquer que tenha ao menos algum elemento de origem africana em sua composição. Neste quesito entra, além do candomblé, batuque, tambor de mina e o nagô do Recife, também a umbanda, quimbanda, babaçúê, catimbó, barquinha, jurema, encantaria e muitas outras expressões amalgamadas de religiosidade.

(...) Neste conceito as comunidades tradicionais de matriz africana estão contempladas e aliadas à Umbanda e à Kimbanda que ficam de fora do conceito de Tradição de Matriz Africana que se refere exclusivamente aos terreiros de Batuque e Candomblé.

---

a sua reivindicação na atualidade dentro das políticas públicas representa uma inflexão política de grande importância.

<sup>86</sup> “O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana nasce do reconhecimento por parte do Governo Federal, por meio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e dos órgãos federais que compõem o Grupo de Trabalho Interministerial para garantir direitos, efetivar a cidadania, combater o racismo e a discriminação sofrida pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (Brasil, 2013, p. 16).

<sup>87</sup> Decreto Presidencial nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

<sup>88</sup> Documento disponível em [http://bibspi.planejamento.gov.br/bitstream/handle/iditem/259/Plano\\_Developmento\\_Matriz\\_Africana-185x260mm-v5.pdf?sequence=1](http://bibspi.planejamento.gov.br/bitstream/handle/iditem/259/Plano_Developmento_Matriz_Africana-185x260mm-v5.pdf?sequence=1), consulta em novembro de 2016.

Então não há erro ao usarmos a expressão Povo de Terreiro para definirmos o conjunto dos vivenciadores das tradições de matriz africana e também os umbandistas e kimbandeiros, tampouco a expressão Tradição de Matriz Africana fica prejudicada.

Conceitos são criados por pessoas, assim como a ação política, contudo o que nos suleia é a ética do Ubuntu. Mais do que meramente uma formalidade no discurso político, devemos realmente assumir uma postura de unidade, respeitando os que chegaram primeiro e construíram formas e ações políticas neste estado e promovendo cada vez mais essa união para que juntos possamos lutar pela emancipação política de nosso povo, contra a concretização de um Estado teocrático cristão e contra a Afroteofobia que recrudescer no país<sup>89</sup>.

Uma passagem de campo, narrada a seguir, também ilustra os sentidos e as conexões dentro da cosmopolítica a respeito das “origens africanas” não só das religiões, mas de toda a humanidade – o que coloca em questão outras camadas de pertencimento. Neste sentido, a cosmologia afro-religiosa aporta os sentidos de uma “filosofia política”, como vem trazendo Anjos (2008).

\*\*\*

- Sulear a ética do ubuntu: África, raça e ancestralidade no *códice* afro-gaúcho

Encontrei T., jovem pai de santo de 25 anos, para ter minha primeira conversa deste estudo, donde outras pessoas me foram sendo indicadas. Uma das primeiras questões que precisava “resolver” era este caráter “étnico-racial” que o conflito ganhava em muitas de suas narrativas. Ao chamar este tema, tive uma excelente explanação que fugiu completamente da questão racial, mas elaborou um outro tipo de versão a respeito das “origens africanas” não só da religião, mas de toda a humanidade:

- A África como berço de toda a humanidade, está na ancestralidade da religião. Não da etnicidade. Nós estamos todos ligados por nossa origem africana. Nós somos todos africanos. Mas nós, batuqueiros, assumimos isso. Vou te dar um exemplo: eu fui o primeiro da minha família a entrar para a religião. A minha mãe, de início, foi muito contra. Ela sentia coisas, sentia que eu não seria bem aceito socialmente. Mas ela sentia isso para me proteger. O que é isso? Uma ligação maior, de nós todos. É a africanidade. Ela não tem orixás. Quer dizer, ela tem, mas não foi feita, não assentou os dela. Todos temos orixás, mas os africanistas assumem os seus. Está no Ubuntu: nós estamos todos ligados. Ligados por nossa origem africana. Somos todos iguais e devemos agir com justiça. Isto não tem a ver com uma questão étnica<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Texto “Tradição de matriz africana ou Povo de Terreiro: há diferenças?”, disponível em <http://orumilaia.blogspot.com.br/2016/02/tradicao-de-matriz-africana-ou-povo-de.html>, consulta em janeiro de 2017.

<sup>90</sup> Entrevista citada, realizada em Viamão, março de 2016.

É claro que existem marcadores específicos para tornar esta conversa menos tensa – como por exemplo o fato de T. ser branco e partilhar de um circuito de afro-religiosos estabelecidos na região metropolitana de Porto Alegre, com quem tem boas relações. Contudo, este discurso, como vimos nesta seção, não é de todo uma exceção à regra. Existem, é claro, ênfases e nuances importantes e quis sempre estar atento a estas. Particularmente, existe um processo em andamento a que considero muito digno de nota. Em passagem da página anterior, citei um texto de autoria de Bâba Hendrix onde ele refere que “o que nos suleia é a ética do Ubuntu”. É preciso atentar para o que este movimento aponta para esta categoria reivindicatória do “povo de terreiro”: o sulear<sup>91</sup>, bem entendido, significa este processo de “despertar o sul”, algo como uma crítica ao colonialismo interno e externo e seus processos adjuntos. Se o que suleia o povo de terreiro é a *ética do ubuntu*, de sermos todos iguais e juntos, não “apesar das diferenças”, mas “com as diferenças”, tem-se aí um agenciamento político de grande importância. O fato de estes sujeitos se reivindicarem africanos, assim, aponta para novas camadas de sentido, que não significam incoerência, mas outros tipos de narrativas de conexões maiores, fortes e profundas com revisões críticas da história, do tempo e da corporalidade presentes no sentido da expressão “afro-religioso”.

\*\*\*

Assim, estas categorias e referências elencadas em meio às tramas da controvérsia (“povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, “africanista”, “africanidade”, “afroteofobia”) revelam sentidos importantes de alcance a respeito da questão religiosa – a qual inscrevem de distintas formas, também, a dimensão racial. Lembrando discursos como o da desembargadora, que abre este capítulo, sobre não ser o PL “racista, posto que não ataca a raça negra”, ou a surpresa de segmentos animalitários que “não sabiam que o movimento negro estava tão forte”, acredito que estes entendimentos não estejam a par de todo este conjunto de situações e referências, bem como as formas como estes sujeitos estão enquadrando a controvérsia e o que ela coloca em jogo.

---

<sup>91</sup> O sentido de sulear, de acordo com Freire (1991), sugere construir paradigmas endógenos enraizados em nossas realidades, invertendo a lógica que foi historicamente determinando o destino de nossos povos de fora para dentro.

É este entendimento literal de “racismo” como “violência contra raça negra” que sustenta posições como a que a imagem abaixo ilustra: a de que não se sustentaria tal acusação por que um número razoável de afro-religiosos seria branco.

Na verdade, tem-se aí um debate ainda mais cheio de sutilezas e questões no caminho a respeito da variação dos sentidos da raça (Anjos, 2013), que também permeia a discussão sobre políticas de corte racial (Segato, 2005). Antes disto, porém, gostaria de pensar estas reivindicações a partir de uma inscrição da raça nos termos de uma cidadania específica, que em etnologia fora chamada de *práxis etnopolítica* (Luciano, 2013). Tem-se aí uma passagem interessante para compreender a mudança no quadro da articulação da diferença, da sua inscrição. Ainda na mesma direção, o modelo do colombiano E. Restrepo intenta pensar o mesmo processo sobre o invisibilizado tema da negritude: em sua análise, passou-se de uma lógica calcada na ideia de “etnización” à outra pelos grupos, ligado à ideia de “racialização dispórica” (Restrepo, 2014). Essas reivindicações do modelo da racialização respondem às tecnologias da diferença próprias da lógica das reparações e ações afirmativas e seriam, para E. Restrepo, corpo-governamentalidades de *negritude* marcadas em aparências e comportamentos, indexações de comunalidades e historicidades de diferentes subalternizações raciais<sup>92</sup>.

Imagem 7 – Debate sobre raça na página “CELEBRE A VIDA – Pelo fim do sacrifício de animais em rituais”

---

<sup>92</sup> Como apresenta Restrepo (2014), a tecnologia da diferença calcada na etnização não só evita o tema da raça, como supõe o reconhecimento de direitos de propriedade coletiva sobre territórios e programas de “etnodesenvolvimento” e “etnoeducação”, requerindo toda uma performatividade da autenticidade, a tradicionalidade e a diferença culturalizada de outros radicais sustenta uma imaginação antropológica de um nativo ecológico em relação harmônica com a “natureza”. Tendo em vista o encaminhamento da controvérsia, parece ser justo dizer que os afro-religiosos estão politizando a religião pela visibilização da raça em narrativas que não intentam o consenso sobre uma sociedade não-racializada: ao contrário, as diferenças “sociais” (que se apresentam nas intolerâncias religiosas, por exemplo) também têm uma matriz nas relações raciais. Estamos, parece-me, diante de uma expectativa de tradicionalidades e autenticidades ainda não diluídas de todo; com efeito, a matriz de legitimidade reivindicada pelos sujeitos pode ser adicionada a partir de *corpo-políticas* racializadas.

## ... Ainda sobre limpeza urbana ...

Africanistas comemorando Aprovação da flexibilização  
do Código de limpeza Urbana de Porto Alegre  
(Câmara de vereadores, 17/06/2015)



Em tempo

Prestando bem atenção na foto das lideranças,  
fica difícil saber a qual “raça” se referem quando  
usam o argumento do preconceito racial...

**MGDA**  
MOVIMENTO GAÚCHO DE DEFESA ANIMAL

Fonte:

<https://www.facebook.com/celebreavidapelofimdosacrificiodeanimaisemrituais/photos/a.379765695555385.1073741828.379758638889424/565365640328722/?type=3&theater>

O fato de termos um sentido de politização pela racialização diaspórica, pleiteando outros sentidos de legitimidade parece atualizar a via “diferencialista” de afirmação destas religiões no espaço público (Giumbelli, 2008). Com efeito, estamos falando de uma racialização diaspórica no quadro de religiões, no qual estas questões se complexificam ainda mais. Creio ter dito o suficiente sobre as narrativas atualmente evocadas sobre a tradicionalidade, a ancestralidade e a “diferença cultural” elencadas nas páginas acima pelos sujeitos trazidos à discussão. Assim como a sua politização pela dupla-inscrição dos termos raça e religião nas categorias acima trazidas.

Este movimento descrito não se trata, notoriamente, de um esforço isolado. Como Laura López tem acompanhado, as mobilizações afro-latino-americanas “vêm realizando operações simbólicas de trazer a ‘raça’ de maneiras múltiplas para a esfera pública, interferindo nas noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação (ancoradas em ideologias da branquitude ou da mestiçagem)” (2015:305). Ainda

segundo esta autora, a dimensão diaspórica vincula as políticas a formas de repensar as dimensões do tempo, do espaço e do corpo (ibidem, p. 308).

O que implica situar-se como negro, situar-se como negra, em sociedades como as latino-americanas, que apagam a dimensão da racialização das relações sociais, que invisibilizam as experiências da diáspora africana nas Américas? (ibidem, p. 324).

(...) as experiências corporificadas da diáspora, a “história feita corpo” dos afrodescendentes, constituem a tessitura das políticas antirracistas contemporâneas. Corpos que articulam políticas e poéticas, o indizível e o dizível, entrelaçando localidades, nações e o espaço transnacional ao abrir uma pergunta crítica decolonial, que nos faz pensar em novos pactos de sociedade (ibidem, p. 325).

Como Anjos (2008, 2006) vem defendendo, a cosmopolítica afro-brasileira – da qual a filosofia política da religiosidade de matriz africana é um elemento constitutivo – pensa a raça enquanto percurso nômade, longe dos essencialismos. Nem por isso, os terreiros deixam-se de fazer enquanto espaços de *racialização*.

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 (Anjos, 2008: 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, 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)

Haja vista a incompreensão e refutação de alegações de acusação de racismo presentes em várias passagens (e na imagem 7), o sentido desta “cosmopolítica de raças” e destes espaços de racialização sem essencialização por vezes não são compreendidos enquanto tais, especialmente por aqueles que o interpelam de forma exterior. Sabidamente “afro-brasileiras”, quais os efeitos de poder da negação da inscrição da racialidade ou da ancestralidade negra a respeito das religiões de matriz africana? Rita Segato (2006), a partir de Butler (1997, 2014), utiliza a ideia de *foraclusão* para compreender esta operação de poder de negação da inscrição, a respeito da questão racial e de gênero no Brasil<sup>93</sup>.

A *foraclusão* da raça é aferida por Segato, ainda, no que tange às tentativas de silenciamento de narrativas posicionadas a partir do “ser negro” e de sua inserção diferencial na sociedade:

O mecanismo da *foraclusão* é, portanto, para Butler, o que garante a antecipação e a prevenção com relação a determinados investimentos afetivos. A negação efetuada pelo mecanismo de *foraclusão* é mais radical que a efetuada pelo mecanismo do recalque. Se esta última é a rasura de algo dito, aquela é a ausência de inscrição. Uma ausência que, contudo, determina uma entrada defeituosa no simbólico ou, dito em outras palavras, a lealdade a um simbólico inadequado que virá certamente à falência com a irrupção do real, quer dizer, de tudo aquilo que não é capaz de conter e organizar. Contendas do presente, no Brasil, mostram a resistência de alguns setores da elite ilustrada a reconhecer um sujeito diferentemente posicionado, um sujeito negro que quer falar da sua negritude e da sua inserção diferencial na sociedade brasileira. Ao negar essa demanda, ao barrá-la, esses setores da elite parecem-me aparentados com a impossibilidade fundante de instalar a negritude da mãe no discurso (Segato, 2006: 17-18).

O que quis demonstrar neste item, assim, é que os agenciamentos a partir do PL 21/2015 permitem diferentes inscrições e a negação destes, como a ideia de “*foraclusões*” nos ajuda a compreender, nesta negação de determinadas formas de inteligibilidade social a respeito de sujeitos<sup>94</sup>. No espírito de uma análise de

<sup>93</sup> Sobre o apagamento das referências sobre as “mães negras”, Segato refere que é “A *foraclusão* da raça encarnada na mãe é fundamentalmente isso: é o acatamento da modernidade colonial como sintoma” (2006:16). Neste sentido, é importante perceber como tentativas de *foraclusão* da raça parecem dizer respeito à reatualização da colonialidade das categorias.

<sup>94</sup> Uma outra contestação às reivindicações “de tradição africana” pelos promotores de direitos animais é que estes teriam, dentro de seu grupo, muitas protetoras negras também contrárias à prática.

controvérsias, acredito ser importante demonstrar o caráter em disputa dos contornos destes agenciamentos, sejam eles afinados com a dimensão racial ou atravessados por outras frentes discursivas.

### **2.3 “A diferença da religião”: entre os aparatos do Estado e as linhas de fuga**

Esta seção tem por objetivo apresentar e compreender as linhas de ação relacionadas às formas de presença afro-religiosa dentro do âmbito estatal nesta tramitação do PL 21/2015 em direção ao seu arquivamento. Como se verá abaixo, diferentes estratégias são mobilizadas e estes momentos parecem tensionar dualismos severos e divisões fáceis entre o “público e privado”, o “objetivo e subjetivo”, o “prático e simbólico” nas formas de “Estado e sociedade”, como já sugerira Timothy Mitchell (2006), para quem “a fronteira do Estado nunca marca um verdadeiro exterior” (ibidem, p. 174). Tal inflexão também sugere que não se tome o Estado como uma agência homogênea e coerente, mas como um ponto de partida para uma análise política (ibidem, p. 176).

Embora, como veremos pelos depoimentos abaixo, parece ter existido um forte sentido de surpresa negativa ante a nova ofensiva legal contra a prática sacrificial, determinados sujeitos se assentavam em determinadas certezas de que este litígio logo se resolveria. Estas convicções vinham, em parte, de um diagnóstico sobre o momento atual para os afro-religiosos e se assentavam na presença de um órgão mediador entre instâncias do Estado, o Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, sediado no organograma do Estado junto à Secretaria de Justiça de Direitos Humanos. Acompanharemos a sua relação com a controvérsia neste item uma vez que esta será uma das linhas de ação importantes no trânsito institucional do PL 21/2015.

- Da “lógica da Federação” ao Conselho Estadual do Povo de Terreiro

Refere o Bâbà Hendrix, um dos 35 membros do Conselho citado, que ele (o seu cargo é de *Assessor Afroteológico*), em companhia da Iyá Souvenir de Oxum, teria ido “em cada gabinete no Legislativo” procurar os deputados estaduais e entregar uma carta a respeito das suas posições. Esta busca por apoios no momento em que o projeto está para ser apresentado e votado (no primeiro semestre de 2015) é

caracterizada como cheia de trabalho e de alguns desencontros. Como me relata o bàbá Hendrix de Orunmilá:

Eu procurei o relator da CCJ (Comissão de Constituição e Justiça). Ele é veterinário e me disse que compreendia. Mas que a base de apoio eleitoral dele era de protetoras e que por isso não tinha como nos ajudar. Outros políticos disseram que estavam conosco e, na hora de votar, votaram contra a gente. Isso também acontece bastante. E outros pessoas se colocaram à disposição prontamente. A Manuela (D'Ávila), o Pedro Ruas.. Estas pessoas compreenderam que o projeto era preconceituoso e se colocaram à disposição de imediato<sup>95</sup>.

Uma das principais mudanças neste cenário de 2015 em relação ao anterior (de 2003) é como referem alguns interlocutores, a presença de entidades representativas. Assim, mesmo 2003 tendo sido “um marco” porque “ninguém sabia a força que nós tínhamos”, percebe-se com algum sentimento difuso esse passado na referência àquele momento quando “Nenhuma entidade quis se colocar. Diziam [os líderes destas federações] que isso não ia dar em nada e que quem iria ‘pra frente’ falar em nome da religião queria voto, queria visibilidade, fazer daquele momento uma projeção pessoal para a política, para as próximas eleições. Com o descontentamento de muitos filhos de santo, teria ocorrido um grande número de desfiliação junto às Federações, diante deste sentimento de não investida no debate público.

Uma questão que se coloca, então, diz respeito às próprias formas de funcionamento destas entidades. Ouvi de um interlocutor que muitas Federações funcionam segundo “a lógica do pai de santo”, onde apenas um “manda”, e cujo maior exemplo seria uma importante associação que não tem eleições para presidente há mais de quarenta anos. Neste período da controvérsia anterior, tem-se a noção de que é “é preciso romper com o modelo da Federação”, tido como insuficiente e afeito demais às lideranças religiosas já consolidadas. E é a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB-RS) que é referida frequentemente como a forma de arregimentar mais próxima ao modelo que se intenta criar naquele momento. Diferente das Federações, a CDRAB não cobrava adesão e se colocava, desde o seu nome, voltada para a “defesa da religião”. Suas lideranças mais expressivas, o Bàbá Diba de Iemonja e a Mãe Norinha de Oxalá, estão envolvidas em importantes processos de mediação política junto ao poder estatal, e a CDRAB intentava, segundo estes relatos, ser um modelo de pretensões de diálogo com o Estado.

---

<sup>95</sup> Entrevista realizada em 9 de outubro de 2016, em Porto Alegre.

De 2004, quando torna-se uma Congregação<sup>96</sup> (Ávila, 2009: 8), até 2016, de fato, tem-se um período de dificuldade de “manter o fôlego”. Acredito que o fato de o Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Estado ter se institucionalizado – quer dizer, junto ao próprio poder público – tenha arrefecido um pouco o sentido de “uma grande necessidade” de manter espaços de resistência política contra a intolerância religiosa como a CDRAB, já que muitos dos seus membros compõem o Conselho. O próprio “trabalho do tempo”, como o envelhecimento de Mãe Norinha, é referido como algo que enfraquece atualmente as práticas da Congregação – embora esta seja uma liderança bastante respeitada em todos os espaços com que travei diálogo, pelo menos em Porto Alegre. Uma fonte refere ainda, que a CDRAB teria se perdido um pouco: “Não era para ser mais uma Federação. Lutou-se contra um modelo de Federação e a Federação tomou conta”. Este comentário algo crítico diz respeito ao caráter centralizador que alguns de seus membros teriam manifestado, o qual não condizeria com a proposta inicial da Congregação.

A grande “novidade” da controvérsia de 2015 é tida como a presença de “todas as Federações”. Tal presença aponta ainda para distintos alcances a respeito das estratégias e características de ação de cada uma destas instituições. No todo, tem-se a impressão de que a controvérsia conseguiu de fato arregimentar as Federações. Contudo, o que cada uma delas pretendia dela e as formas como participou foram algo heterogêneas. Os momentos em que isto aparece com mais clareza são quando a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERGS)<sup>97</sup> é citada e caracterizada por externos a ela como uma Federação bastante centralizada em torno de seu presidente, frequentemente descrito como alguém bem-sucedido financeiramente e que intenta se projetar enquanto “um salvador da religião”. Por dispor de recursos materiais – a FAUERGS edita o jornal Grande Axé, por exemplo – e arregimentar muitos religiosos da região metropolitana, a FAUERGS também é descrita como um ator importante para mobilizações políticas, como o fato de dispor de carros de som para grandes eventos. Contudo, a forma como esta organização

---

<sup>96</sup> A CDRAB surge dos esforços começados em 2002, “durante os preparativos da 11<sup>a</sup>. Semana da Consciência Negra. Inicialmente, tratava-se de uma Comissão, liderada pela ialorixá (mãe-de-santo) Norinha de Oxalá, com o intuito de reivindicar a valorização do patrimônio cultural negro no Rio Grande do Sul (...)” (Ávila, 2009: 17).

<sup>97</sup> Notavelmente, a FAUERGS se mobiliza nos últimos anos em direção à produção de uma pedagogia sobre os despachos que pretende uma compatibilização entre discursos ambientais e ecológicos e a prática afro-religiosa, como na produção de cartilhas. Tais narrativas estão relacionadas com a premissa de que a “a nossa religião é a própria natureza”. Sobre as ações movidas pela FAUERGS no âmbito da Região Metropolitana de Porto Alegre, ver Guedes (2013).

veiculou a “reação” ao PL 21/2015, numa narrativa que a toma como protagonista de todo o processo de articulação e resistência, foi muito mal vista por outros religiosos.

Fica claro, destarte, que existe um processo de disputa pelo “protagonismo” do processo e que, particularmente, existem religiosos mais dispostos a reivindicá-los do que outros. Tal situação aponta também para as formas de conversão de prestígio em outros “capitais”; e também para o risco de uma não-tomada de posição, se lembrarmos o processo de desfiliação “em massa” descrito em razão da não-participação de Federações na controvérsia sobre o sacrifício passada em 2003-2005.

Apesar destas divisões e afinidades entre determinadas orientações de Federações (e a própria “lógica da Federação”, acusada de reverberar a “lógica do pai de santo”), fica claro pelas conversas que o sentido maior foi o de uma união em torno da questão urgente que o projeto de lei colocava<sup>98</sup>.

Gostaria de voltar, assim, ao que é referido como central para que o processo de rearticulação do povo fosse bem-sucedido em diversas narrativas colhidas e que quase sempre partem ou apontam a presença do Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul<sup>99</sup>. Conforme as narrativas trazidas em campo, o Conselho é resultado de uma longa luta, tornada mais visível durante as Marchas pela Vida e pela Liberdade Religiosa. Com tal nome, poder-se-ia esperar que fosse um esforço mais geral, agremiando distintos grupos religiosos em nome da “liberdade religiosa”. Contudo, tal movimento tem relação com os afro-religiosos de maneira bastante estrita, posto que a sua data de ocorrência anual (dia 21 de janeiro) intenta lembrar a morte de Mãe Gilda, falecida na Bahia após um ataque por grupos evangélicos<sup>100</sup>. Como esta em Porto Alegre, existem diferentes marchas para lembrar

---

<sup>98</sup> Como Leistner (2013) já havia salientado, um dos méritos de tais controvérsias é a capacidade de reagenciar sujeitos tradicionalmente tidos como desagregados politicamente e dispersados em meio a uma estrutura de autoridades religiosas não-centralizadas, ante uma questão que põe em risco toda a sobrevivência do complexo afro-religioso.

<sup>99</sup> Estas informações advêm dos contatos com interlocutores e também do Boletim Informativo do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, gentilmente cedido em cópia por Baba Diba de Iemonjá. Esta publicação apresenta o Conselho, apresenta textos dos conselheiros e do governador em exercício à época, expõe uma cronologia do diálogo com o poder público, especialmente a partir das Marchas pela Vida e Liberdade Religiosa, as linhas de ação desenvolvidas na 1ª Conferência Estadual do Povo de Terreiro do RS; os atos normativos relacionados à institucionalização do Conselho e também os princípios norteadores da escolha dos representantes para a gestão em exercício. O Boletim pode ser acessado pelo link [https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjbu5PhNfRAhVBf5AKHV1-DZAOQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.rs.gov.br%2Fdownload%2F20141223143644boletim\\_versao\\_final\\_ok.pdf&usq=AFQjCNEOAlhye60DUBu0Pstwu\\_6AVwCyaw&sig2=Z4pN0lv5KNYJnhvEzn0Lgw](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjbu5PhNfRAhVBf5AKHV1-DZAOQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.rs.gov.br%2Fdownload%2F20141223143644boletim_versao_final_ok.pdf&usq=AFQjCNEOAlhye60DUBu0Pstwu_6AVwCyaw&sig2=Z4pN0lv5KNYJnhvEzn0Lgw) (acesso em janeiro de 2017).

<sup>100</sup> O ataque, diga-se, teria ocorrido após uma fotografia de Mãe Gilda ter sido colocada na capa da Folha Universal sob a manchete “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A casa dela foi

o ocorrido e lutar pela liberdade religiosa em outras partes do país, como em Salvador e no Rio de Janeiro. As Marchas tinham por objetivo reivindicar e envolver o poder público nestas discussões sobre intolerância religiosa e, tendo 2011 como ano-marco, o “Ano Internacional do Afrodescendente”, a Marcha passa a demandar do governo do Estado do Rio Grande do Sul um órgão próprio. Conforme a cronologia trazida no material produzido pelo Conselho:

**21 de novembro de 2011, no Ano Internacional do Afrodescendente:**

Autoridades Civilizatórias da Tradição de Matriz Africana do Estado do Rio Grande do Sul entregam documento ao Governador Tarso Genro, dando início a uma relação mais efetiva e construtiva, para qualificar o diálogo que se expressa através de anseios coletivos, contendo as seguintes reivindicações:

1- Assentamento imediato de uma representação do Povo de Terreiro no Conselho de Desenvolvimento Econômico Social do Rio Grande do Sul – CDES/RS

2 - Criação de um Conselho de Políticas Públicas para Povos de Terreiro, vinculado ao Gabinete do Governador, com o objetivo de pensar e construir ações afirmativas e políticas públicas;

3- Transformação da Coordenadoria de Igualdade Racial em uma Secretaria com estrutura para o desenvolvimento de políticas voltadas para o Povo Negro, sem deixar de incluir os Povos Indígenas.

Logo após o encontro com o Governador, institui-se a Comissão Impulsora do Conselho do Povo de

Terreiro do Rio Grande do Sul que passa a reunir-se nas dependências da Secretaria Executiva do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social – CDES. Membros desta Comissão: Baba Diba de Yemonjá ; Iya Vera de Oiya Laja; Iya Sandrali de Osum; Baba Carlos Nunes de Souza; Baba Clovis de Aganju ; Luiz Alberto Diaz- Olumide Betinho; Prof. Jayro Pereira de Jesus; Reginete Bispo.

No ano de 2012, a IV Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa comemoraria o “comprometimento do governo do Estado de atender reivindicações apresentadas dia 21 de novembro de 2011, em reunião no Palácio Piratini com o Governador. Recebidos a partir de então pelo Governador do Estado à época, Tarso Genro, em 28 de fevereiro de 2013 seria publicado no Diário Oficial do Estado decreto que institui o Comitê Estadual do Povo de Terreiro, instalado em ato de maio do mesmo ano.

---

apedrejada e o marido agredido verbalmente. Gildásia dos Santos, nome de registro, não suportou os ataques e, após enfartar, faleceu em 21 de janeiro de 2000, conforme dados do portal Agência Brasil (<http://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2016-01/marcha-em-porto-alegre-pede-o-fim-da-intolerancia-religiosa><http://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2016-01/marcha-em-porto-alegre-pede-o-fim-da-intolerancia-religiosa> , consulta em dezembro de 2016).

Imagem 8 – Governador instala o Conselho Estadual do Povo de Terreiro



**5/2013 – O Governador Tarso Genro instala o Comitê Estadual do Povo de Terreiro (Decreto 50112, 2702/2013) no Salão Negrinho do Pastoreio, Palácio Piratini.**



Fonte: Portfólio do Conselho Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul

O Decreto nº. 52.083, de 25 de novembro de 2014, que estabelece as “finalidades e competências” do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERGS) define como objetivo deste “desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações (Artigo 1). Por “povo de terreiro”, o parágrafo que segue apresenta que serão considerados:

(...) o conjunto de mulheres e de homens, vivenciadores da Tradição de Matriz Africana e Afro-Umbandista, que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico, civilizatoriamente falando, de várias partes do continentes africano, cuja visão de mundo não maniqueísta e/ou dicotomizada e por conta do rigor teórico da oralidade, ressignificaram, na dispersão pelas Américas, sua cosmovisão de forma amalgamada devido aos elementos culturais invariantes, onde operaram, portanto, um ‘ativo interculturalismo’ que se (re)territorializou geotopograficamente, sob os fundamentos da xenofilia em que se consubstancializou toda uma dinâmica intercultural e transcultural, e que assim o é no Estado do Rio Grande do Sul, como em todo o Brasil.

Esta definição assume trechos da redação das cartas que reivindicavam a criação do Conselho junto ao Estado, demonstrando um maior diálogo e incorporação das categorias propostas pelos afro-religiosos. Chama atenção nestas formulações como se assume que as práticas de terreiro são produto de um processo de diáspora e que se apresentam enquanto cosmovisões e tradições de matriz africana – o que parece exceder a categoria contumaz acionada para falar de batuque: a religião. Acerca dos conflitos relacionados ao PL 21/2015 no debate público, este ponto aparece em algumas entrevistas, como na fala: “Eles é que nos colocaram como religião, mas nós somos tradição de matriz africana”.

Segundo o decreto nº 51.587 de 18 de junho de 2014, o Conselho passou a ser composto da seguinte maneira:

Art. 4º O Conselho será composto de cinquenta conselheiros(as), titulares e suplentes, representantes da Administração Pública e da sociedade civil organizada, mediante a seguinte proporção:  
 I - 30% (trinta por cento) de representantes da Administração Pública  
 II - 30% (trinta por cento) de representantes de organizações e de instituições representativas de direitos coletivos do Povo de Terreiro; e  
 III - 40% (quarenta por cento) de representantes diretos do Povo de Terreiro, representantes das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-Umbandista.

\*\*\*

Em parte, é difícil separar os afro-religiosos à frente do Conselho e suas relações com demais instituições do próprio órgão do Conselho. Com efeito, essa agremiação de figuras especialmente interessadas em produzir “políticas para o povo de terreiro” potencializa justamente este espaço pelas relações institucionais e individuais que parecem ali se somar. Antes mesmo de o PL 21/2015 ser apresentado na Assembleia Legislativa – o que inclui o vetor de informação “solidária” dos umbandistas protetores – a informação do seu teor mobiliza e preocupa muitos afro-religiosos. Procurado, em férias de verão, o presidente do Conselho Estadual do Povo de Terreiro, conta que não se preocupou tanto mas “acionou seus canais”, para que quando voltasse a Porto Alegre encontrasse uma organização interna mais articulada.

A partir disto, duas frentes são trazidas a fim de abrir um espaço no legislativo para que os próprios afro-religiosos pudessem falar a respeito do projeto em questão. A primeira frente mobilizava políticos afins ligados à *Frente Parlamentar contra o Racismo, a Homofobia e demais formas de discriminação*<sup>101</sup>. A outra mobilizava

<sup>101</sup> A *Frente Parlamentar contra o Racismo, a Homofobia e demais formas correlatas de discriminação* foi instalada no ano de 2014. Segundo o seu proponente e coordenador, Valdeci Oliveira (PT-RS) à época da tramitação do PL 21/2015, a intenção era construir um espaço de debate e não a de substituir as lutas dos

uma deputada federal que intentava “trazer este êxito para o seu mandato”<sup>102</sup>. Observe-se que o sentido de rede e o alcance que ela ganha excede, no nível de mobilização de recursos simbólicos e políticos, o próprio nível local-estadual da controvérsia.

- E com cada um dos lados querendo tomar pra si a questão e fazer uma audiência na ALERGS acabou que não deu para juntarmos e saíram duas audiências.

Este interlocutor se refere às duas audiências públicas chamadas na Assembleia Legislativa sobre “a saúde pública” e a “constitucionalidade” das reuniões das Comissões de Constituição e Justiça e de Meio Ambiente e Saúde Pública, ocorridos em 9 e 10 de março de 2015. A segunda audiência, na prática, ostentou uma grande faixa e tornou-se “Mesa em defesa das religiões de matriz africana” e em ambas as ocasiões os religiosos foram chamados a falar, contextualizar a prática sacrificial e colocar-se, enfim, “a partir do Estado”, destas audiências, na sua defesa pública<sup>103</sup>.

Na mesma semana, a deputada Regina Becker Fortunati “solicitou esclarecimentos à Superintendência Legislativa da Casa referentes à deliberação da Comissão de Saúde e Meio Ambiente” por entender que “o enfoque específico foge ao escopo de temas pertinentes à Comissão, como a questão de saúde pública”. Segundo fala de Regina na ALERGS: “A lista de convidados apresentada pelo deputado não contém nenhuma entidade ou representatividade ligada às áreas da saúde, meio ambiente e sanidade animal” (AL.RS, 11/03/2015)<sup>104</sup>. Com o auditório Dante Barone completamente repleto de afro-religiosos (os protetores ficaram no entorno da Assembleia e, como se verá no capítulo seguinte, há relatos de brigas entre as partes), as audiências nas tardes destes dias de março tornaram visível um “sentido de

---

movimentos já existentes. Valdeci se manteve coordenador da Frente até se licenciar do cargo de deputado estadual para concorrer à prefeitura de Santa Maria, em 2016. Ver: <http://www2.al.rs.gov.br/noticias/ExibeNoticia/tabid/5374/IdMateria/291555/language/pt-BR/Default.aspx>, consulta em janeiro de 2017.

<sup>102</sup> As passagens de entrevista citadas nesta página reportam-se à ocasião do dia 21 de outubro de 2016.

<sup>103</sup> Como meu orientador apontou em sua leitura, este “a partir do Estado” é de fato um local bastante ambíguo e poder-se-ia dizer que as falas são trazidas a “a partir da sociedade”. Concordo com a sua posição e com o duplo vínculo deste posicionamento e, em outras passagens, sugeri que estas oposições puras entre “Estado” e “sociedade” deixam de fazer sentido em muitos casos de acompanhamento etnográfico. Quis salientar, com estas aspas, que são posições a partir de um espaço eminentemente público: uma audiência pública, calçada em alianças, convites e mobilizações e que se apresenta a partir de um lugar de fala, por natureza, político: os espaços de deliberação do legislativo representativo.

<sup>104</sup> Matéria “Regina questiona enfoque de audiência pública..” em <http://www1.al.rs.gov.br/reginabecker/Imprensa/DetalhesdaNot%C3%ADcia/tabid/1338/IdMateria/296893/Default.aspx>, consulta em dezembro de 2016.

presença” pelos afro-religiosos, inclusive na ocupação das áreas externa e interna da Assembleia, com tambores rufando e muitas cidades sendo anunciadas, inclusive do interior do Estado e da região metropolitana de Porto Alegre, por um locutor que “esquentava” o auditório antes das falas de autoridades apresentarem e chamarem os afro-religiosos para as Mesas. Havia ainda presenças oficiais como a de representantes do Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado e da Ordem dos Advogados do Brasil, na composição da Mesa.

Entre os posicionamentos nestas ocasiões, destacarei as que seguem:

Só os cultos afro-religiosos são citados na lei. Eu queria saber o que a família Fortunati tem contra nossos cultos? Será que a Sra. Fortunati é racista? Isto é caso de polícia, porque ela está fomentando o ódio religioso, que é crime no Brasil. Ela deveria sair algemada daqui! Eu quero meu direito de ir e vir... está assegurado na Constituição, é a liberdade de religião. Estamos aqui na casa do povo em relação a uma negação dos nossos direitos. Ogun chamou vocês para vencer essa demanda! (Yá Vera Soares).

Se trata de puro racismo e de intolerância religiosa. Todo batuqueiro maltrata animal? Não! Assim como nem todo padre é pedófilo (Babalorixá e vereador por Canoas Paulinho de Ode).

Em todo país pipocam projetos como este... É perseguição, de novo a perseguição, a negros e pobres. Mas nós fomos vitoriosos da outra vez e vamos ser de novo. Não há o que discutir. É o nosso direito (Pai Jorge Verardi).

O Rio Grande do Sul também é de matriz africana... Esse projeto de lei é inconstitucional porque ele cita a Bíblia! Aqui é a terra do churrasco, aqui é a terra do batuque também. Nós queremos dizer a Sra. Fortunati que nós comemos carne e não somos primitivos. Isso se chama racismo ambiental. Eu quero dizer que o nosso ebó não maltrata o meio-ambiente (Baba Diba de Iemonjá).

Esse projeto significa afrontar o Estatuto da Igualdade Racial e a Fundação Palmares... nós não podemos permitir esse retrocesso. Faz lembrar o que fez depois da Abolição, nas leis de vadiagem: que as praças públicas ficavam sujas por causa das casas de terreiro e por isso se prendiam pessoas... Querem prender os batuqueiros, de novo. Mas ninguém mexe no setor agropecuário desse país. E não me venham dizer que todos os abates desta indústria são humanitários, porque não são! O nome dessa preferência por nomear as religiões afro é racismo, é ódio e é intolerância religiosa. Só tem uma saída para esse projeto de lei: é ser arquivado! (Dr. Alexandre Reis, representante da Fundação Palmares).

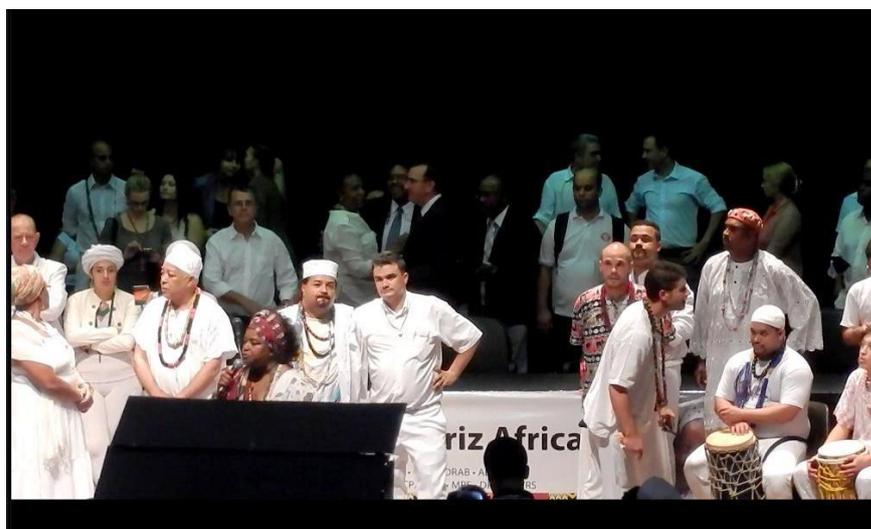
Esse é um momento de afirmação de nossas raízes. Ontem os vereadores nos traíram, vereadores que sempre foram acolhidos nas nossas casas... Precisamos buscar por leis que valorizem a nossa tradição e os nossos ensinamentos (Elis Regina Vargas, do CODENE/RS, Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul).

Imagem 9 – A Mesa em Defesa dos Cultos de Matriz Africana, na Assembleia Legislativa (Auditório Dante Barone, 24 de março de 2015, Comissão de Saúde e Meio Ambiente)  
Sentado no centro da mesa, com o microfone, o deputado Tarcísio Zimmermann, coordenador da Mesa.



Fotografia: do autor.

Imagem 10 - A Mesa em Defesa dos Cultos de Matriz Africana, na Assembleia Legislativa (Auditório Dante Barone, 24 de março de 2015, Comissão de Saúde e Meio Ambiente)  
Discurso da Iyá Vera Soares, representante do FORMA/FORSANPOTMA-RS (Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Matriz Africana)



Fotografia: do autor.

Imagem 11 - A Mesa em Defesa dos Cultos de Matriz Africana, na Assembleia Legislativa  
(Auditório Dante Barone, 24 de março de 2015, Comissão de Saúde e Meio Ambiente)

Discurso do Bábá Diba de Iemonja, presidente



Fotografia: do autor.

Imagens 12 – Presença afro-religiosa no interior Assembleia Legislativa  
(25 de março de 2015)

No centro do auditório, religiosos se apresentam com música e tambores.

À esquerda, presença da imprensa cobrindo a Audiência.



Fotografia: do autor.

Imagens 13 – Presença afro-religiosa nas imediações da Assembleia Legislativa  
(25 de março de 2015) – Roda de capoeira em frente à Assembleia.



Fotografia: do autor.

Imagens 14 – Presença afro-religiosa nas imediações da Assembleia Legislativa  
(25 de março de 2015)



Fotografia: do autor.

No início das sessões, entre os políticos a se manifestarem e apresentarem a necessidade de reunião naquele momento, alguns deputados fizeram colocações de apoio como um deputado que se manifestou dizendo “sou católico e não aprovo intolerância, estamos juntos”, mencionando ainda a dimensão de “afroteofobia” do conflito. Outro deputado estadual citou que “Não se protege os animais pela metade” afirmando que o projeto, “para ser verdadeiro”, deveria proibir os animais de indústria e os maus tratos que ali ocorrem, que “isso sim é problema de saúde pública”.

O uso de termos sobre o debate racial (intolerância, racismo) e uma linguagem de direitos (“o meu direito de ir e vir”) coexiste com reivindicações de “inclusão”, como na frase “O Rio Grande do Sul também é de matriz africana” e que se tratava de um “momento de afirmar nossas raízes”. Este vínculo de autoafirmação positiva, calcado numa linguagem de direitos, e que faz uso de inscrições sobre o debate racial (sendo o racismo por vezes identificado como a lógica por trás da “intolerância religiosa”, manifesta nos termos do projeto em questão) parece confirmar os termos do debate já cobertos em momentos anteriores deste trabalho, como a questão da “coerência” a respeito do trato “em geral” com os animais e as revisões históricas movidas por uma autoafirmação positiva de si pelos grupos de afro-religiosos.

Estas presenças “controladas” (porque produtos de convites, de alianças) dentro do Legislativo – derivadas de alianças com lideranças políticas afins (e também interessadas no trânsito institucional do projeto e no seu arquivamento), e também de “convites” a partir destas para as audiências – assim como a própria mediação do Conselho do Povo de Terreiro nestes processos parecem-me merecer mais atenção analítica. Não acredito que estejamos diante de algo como os “roteiros ocultos” mobilizados pelos desprovidos de poder e subalternos, como sugere James Scott (1990) diante da mobilização das “relações” ante as formas de governo. De fato, uma hipótese vigorante durante muito tempo na literatura sobre as relações entre as religiões afro-brasileiras e “a política” foi mesmo a de uma não-participação pela “persistência de uma mentalidade mágica” (Montero, 1994: 7) nos religiosos (nestas leituras, trata-se de uma oposição não só entre magia e religião, mas de “arcaicos” e não-cidadãos versus modernos e aptos à política). Tal tese também ecoa de maneira mais geral no culturalismo damattiano, que transformara a nossa herança colonial em destino brasileiro (Da Matta, 1993 *apud* Montero, 1994). Tais análises, enfim, se

amparam numa incompletude da capacidade “para a cidadania” de determinados segmentos da sociedade (veja-se o trabalho de Duarte et. all, 1993) e parecem ressoar que a atividade política “correta” não pode prescindir de determinados elementos (como certa individualização, responsabilização e racionalização – elementos, enfim, ligados ao ideário liberal a respeito da “participação política”) e isto traz questões para o universo das religiões, mesmo diante das tentativas de combinar “individualismos de sujeitos políticos” com “holismos comunitários-religiosos” que estão presentes nestas abordagens (Duarte et all, 1993; Montero, 1994).

Trabalhos seguintes<sup>105</sup> (Giumbelli, 2008; Mafra, 2011,), no que tange ao universo de relações entre as religiões afro-brasileiras e as políticas levadas a cabo pelo Estado-Nação, tratariam de incorporar uma noção mais ampla de “políticas” e também perceberiam os termos de relação que orientam tais práticas, no que deixariam de ver o Estado como ente de ação homogêneo (destacando, assim, *processos*) e dessubstancializariam noções relacionadas aos ideais de cidadania afeitos a determinados modelos de ação política (a política representativa, por exemplo) para pensar as matrizes de relação que estão ocorrendo caso a caso. Destas citadas abordagens, seria possível, diante dos dados trazidos, perceber que o fato de não se ter nenhum político afro-religioso *enquanto parlamentar* não impediu um agenciamento de forças para que o PL 21/2015 fosse, de fato, “vencido”. Este “vencer” coloca em questão outras formas de relação entre os domínios da “religião” e da “política” e, como veremos abaixo, apresenta a primeira categoria, “a religião”, no mesmo horizonte de governo das “diferenças”. As ações e as instâncias que mediam o trânsito institucional do PL 21/2015 se apresentarão, assim, enquanto “políticas da diferença” – articulando tanto configurações no Estado (frentes parlamentares e Conselhos) quanto as estratégias dos afro-religiosos.

Viu-se que os termos de justificativa do projeto traziam um conjunto de orientações que não eram neutras politicamente porque, entre outros motivos, aludiam a conceitos como o “progresso” e a “história”. Ainda lembrando esta dimensão do tempo tipológico (Fabian, 2013; Butler, 2015a; De Certeau, 1982) e aquilo que ela agenciou em termos de discursos que funcionaram a fim de justificar os termos animalitários do projeto, gostaria de, agora, perceber as formas como a “diferença” é agenciada, dentro do próprio âmbito do Estado, pelos afro-religiosos.

---

<sup>105</sup> Embora não tratando da temática das religiões e suas distintas formas de inserção na política representativa, mas tratando das formas de relação entre o Estado e as religiões no “espaço público”.

Abordarei duas questões que tornam estes contornos mais claros. Se retermos que uma das frentes de ação dentro do Legislativo fora a *Frente Parlamentar contra o Racismo, a Homofobia e demais formas de discriminação*, podemos perceber que os termos de uma diferença grafada estaria no último termo (“as demais formas de discriminação”). Assim, o projeto que intentava proibir exceções religiosas de uma legislação maior sobre proteção animal foi alvo do próprio legislativo, dentro da sua *Frente contra a discriminação*.

Uma segunda questão que reitera esta primeira está no fato de o Conselho Estadual do Povo de Terreiro ser esta instância dentro da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos ladeada com outros Conselhos facilmente identificáveis com a retórica de governança global que amalgama tanto “as diferenças” quanto “os direitos humanos”. Sediada neste órgão, o Conselho encontra-se segundo a mesma lógica no horizonte estatal que abriga outros conselhos e entidades ligadas à Secretaria de Justiça no organograma do Estado, entre as quais: o Conselho Estadual da Pessoa Idosa, Conselho Estadual da Pessoa com Deficiência, Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul, o Conselho Estadual dos Povos Indígenas, o Conselho Estadual de Promoção dos Direitos LGBT, entre outros Conselhos e Departamentos.

Um dado a respeito do tipo de “afinidade eletiva” para com as políticas a respeito “das diferenças” merece atenção: após a passagem do governo do Estado de Tarso Genro, cujo mandato trouxe o Conselho do Povo de Terreiro para dentro do Estado, para o governador atual José Ivo Sartori, uma certa tensão entre os afro-religiosos se criara, uma vez que o Conselho existia por decreto do ex-governador, não tendo sido ainda regulamentado por lei. Com a troca de governo, as informações mais pormenorizadas sobre o Conselho foram retiradas do site da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado. Contudo, foram relatadas continuidades, sobre este novo período, a respeito de verbas para as atividades de reuniões mensais do Conselho e de seus 35 membros.

#### - Agenciamentos da diferença

Como Gustavo Lins Ribeiro tem sustentado, a conjugação da valorização da diversidade com os discursos sobre direitos humanos tem tido importantes efeitos no âmbito do governo – inclusive translocal e global – de onde funcionam como “discursos fraternos globais” (Ribeiro, 2009). Tal dinâmica não exclui um importante processo de avaliação a respeito da “diferença” dentro dos projetos de governo em

questão, os quais não prescindem, ainda, da relação entre universalismos e particularismos<sup>106</sup>.

Assim, o mesmo substantivo pode expressar um universal e os seus particulares, aspectos comuns a todos os seres humanos, assim como experiências vivenciadas apenas por uma parte da humanidade. Sob o guarda-chuva de um único atributo humano (cultura) as diferentes culturas precisam ser compreendidas em sua pluralidade e em sua capacidade de comunicar-se entre si. Cultura existe apenas através de culturas. Cultura(s) pode(m), portanto, ser associada(s) a entidades universais, particulares ou mistas. As propriedades deste conceito criam aporias, tais como a valorização simultânea da diversidade e da unidade (Ribeiro, 2009: 12).

Tudo isto nos coloca, novamente, no âmbito da diferença enquanto categoria analítica, como A. Brah (2006: 365) chama atenção, bem como nos modos relacionais pelos quais ela é construída e mediada. Brah ainda defende que o processo de mobilização política evoca comunalidades que podem ser tomadas como significativas “apenas em articulação com um discurso de diferença” (ibidem, p. 373). Sobre esta dimensão da reivindicação, a autora apresenta que, principalmente, implica em um “retrabalho” a partir da diferença enquanto relação social:

“(...) são apresentações de alguma visão – re-memória, re-lembrança, re-trabalho, reconstrução – da história coletiva e, como tais, esses discursos de identidade (invoquem eles noções de ‘cultura’, ou idéias de ‘circunstâncias econômicas e políticas compartilhadas’) são articulações da subjetividade no que chamei de ‘diferença como relação social’” (Brah, 2006: 373).

Com o material exposto das audiências públicas, pode-se partir, então, a compreender, simultaneamente, como a diferença é definida na controvérsia em questão e que discursos ela mobiliza em sua reivindicação política. Veja-se por exemplo a afirmação do Babá Diba, sobre o “Rio Grande do Sul também ser de terreiro”, ou as menções ao “racismo”, por vezes adjetivado de “ambiental” denunciando lógicas autorreferentes/etnocêntricas de manejo da “natureza”, bem como um “direito ao livre exercício religioso” junto a um mais genérico “direito de ir e vir”. Vimos manifestações anteriores que se prestaram mais diretamente a respeito de processos históricos – tanto sobre os processos de invisibilização da população negra e suas práticas religiosas (ou seja, com acento na questão racial), quanto centralmente sobre a “histórica intolerância religiosa”. Ainda o argumento sobre a

---

<sup>106</sup> O autor desdobra esta análise na classificação de três tipos de particularismos: particularismos locais, particularismos translocais e particularismos cosmopolitas, no sentido de que “(...) variam de acordo com as diferentes maneiras que o papel da diferença e da igualdade é representado por atores sociais na construção e de suas identidades e nos papéis que a diferença e a igualdade desempenham na construção de grandes unidades políticas” (Ribeiro, 2009: 13).

questão da “carne” e que “gaúchos consomem carne” ressoa na fala citada, a que diz “Comemos carne e não somos primitivos”.

É importante manter claro, além disto, como esta tramitação institucional do PL 21/2015 parece colapsar, mesmo que por poucos instantes, oposições esperadas segundo determinadas percepções a respeito do que a “política”, como as que contrapõem o religioso e o secular e o pessoal e o político. Haja vista a própria manifestação da deputada Regina a respeito do ocorrido nas audiências públicas, quando a Audiência Pública da Comissão de Saúde e Meio Ambiente fora mediada a ponto de tornar-se a “Mesa em defesa das religiões de matriz africana”. Em debate sobre formas de abordar a política em contextos pós-coloniais, A. Von Schinitzler (2013) argumenta com Partha Chartherjee, para quem “(...) repensar fórmulas liberais e normativas da política é particularmente importante em contextos pós-coloniais em que os canais políticos formais moldados pela herança colonial são inacessíveis a grandes camadas da população subalternizadas” (*apud* Von Schnitzler, 2013: 673, tradução minha). Para Chartherjee, ainda, é no terreno da administração pública, onde “regras podem ser esticadas e dobradas” (*ibidem*, tradução minha), que grande parte da política acontece, o que exige que “desterritorializemos” nossas noções a respeito dos tropos usuais da política, isto é, enquanto esfera pública formal.

Insisto que atenção é necessária para que a mediação institucional do PL 21/2015 seja bem compreendida, no sentido de que agenciar uma política da diferença – manifesta tanto no contato com a Frente Parlamentar contra Formas de Discriminação e na própria presença do Conselho Estadual do Povo de Terreiro dentro do organograma da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos – teve eficácia aparentemente fundamental para que a politização da prática sacrificial tivesse êxito para o lado dos afro-religiosos. Colocar em relevo esta capacidade de agir (*agency*) dos afro-religiosos – para além dos modelos de representação política, isto é, da concorrência por mandatos nas assembleias – coloca tal movimento em destaque.

Reconhecer e salientar a capacidade de agir em contextos adversos, como o que estamos diante, não deve nos fazer ignorar dimensões importantes envolvendo o contexto onde este “confronto com o diferente” (Fonseca, 2006: 13) se dá em meio a processos de disputa por *participação política*. Como Claudia Fonseca demonstra a partir de uma discussão sobre as capacidades da etnografia em meio a estes processos (daí a proposta de estudá-las enquanto “etnografias da participação”, Fonseca e Brites, 2006), a categoria de “mediação”, evocada para explicitar os vínculos entre

agentes públicos e agentes não-públicos, traz em si um conjunto de pressupostos implícitos, entre os quais: “o axioma de que existem fronteiras simbólicas a serem negociadas, inclusive a de classe” (Fonseca, 2006: 14)<sup>107</sup>. Sem reduzir “a realidade à negociação discursiva de identidades” (ibidem, p. 19), esta proposta sustenta ainda a importância das *categorias* e dos seus momentos de maior efervescência enquanto alvos de práticas de governo – ou, se quisermos, promoção enquanto sujeitos de direitos. E uma questão importante, após vermos o processo complexo de negações e inscrições e de como elas constroem ou contestam “unidades”, também diz respeito aos seus momentos de disputa (fiquemos com a querela entre os promotores do “africanismo” e os defensores do “povo de terreiro”) e eventual substituição, em meio a estes processos de mobilização e reivindicação.

Esta dimensão das categorias nos recoloca às voltas com as noções sobre diversidade e agenciamento de burocracias estatais. Gostaria de explorar brevemente as teses de Akhil Gupta (2012) em sua dissociação entre o domínio dos códigos políticos, aquilo que faz a política “andar” para populações subalternizadas, dos letramentos políticos (a tese de Gupta se refere aos projetos de alfabetização “enquanto fins em si mesmos”; gostaria de extrapolá-la transplantando esta frequente aspiração teleológica para os “mandatos legislativos enquanto fins em si mesmos”). Embora o exemplo venha de longe, acredito que ele ajuda a delinear um quadro de referências importantes: como o “letramento” cria dominação sobre os próprios letrados, o mesmo, creio, pode ser dito sobre os processos de cidadanização; ou seja, as menções à diferença orientam práticas que governam os próprios atos das casas legislativas do Estado e mesmo os seus deputados. Daí talvez a possibilidade (por uns) e a surpresa (por outros) em ver uma “audiência sobre saúde pública” transformar-se e uma “mesa de defesa das religiões de matriz africana”. As burocracias, nos lembra Gupta, criam formas de governo sobre elas próprias e deste interessante referencial gostaria de preservar ainda a constatação de que é possível ter agência sobre estas a partir do domínio de seus códigos, o que também incorpora a dimensão das relações com os políticos e pressões sobre a esfera política. Esta

---

<sup>107</sup> Um “rastros” muito importante sugerido por Fonseca na mesma obra é a possibilidade de compreensão dos processos políticos pela ótica da “mediação vista de baixo pra cima” (ibidem, p. 14). Se lembrarmos os interessamentos, para além dos próprios afro-religiosos, relacionados ao trânsito institucional do PL 21/2015 - como o da deputada que queria que a questão fosse resolvida e “ficasse com o seu mandato”, poderíamos concordar com a pesquisadora que em sua sugestão sobre as potências de se estudar a “mediação de baixo para cima”, naquilo que de bens simbólicos se agenciam em torno de uma controvérsia e daquilo que cada parte interessada está disposta a dela reter.

espécie de contradominação através do processo político se manifesta, assim, a partir de trocas entre “méritos” e “apoios” pelo suporte no trânsito institucional da controvérsia na relação de certos políticos com esta população, o que entrelaça interesses distintos e também distintas formas de apresentar o que está em jogo por cada ator.

Retomo, por fim, a dimensão de embate entre perspectivas antagônicas que sustentam o conflito de visões por trás do PL 21/2015 em outros termos. Inquietados e movidos por investigações que perseguiram “movimentos” que pareciam novos – se comparados aos “movimentos sociais” ou “da sociedade civil” característicos da vida social até certo período, cujos maiores exemplos eram a luta operária e dos interesses de classe – um conjunto de pesquisadores, na proposta sintetizada por Marcio Goldman (2007), percebe uma mudança de grupos em direção ao “direito à diferença”. Destes, seriam característicos “em lugar da simples extensão de direitos supostamente universais em nome da ‘igualdade’ algo abstrata” a reivindicação de direitos específicos e “por definição, não universalizáveis” (2007: 9). Entre estes grupos, podem ser identificados grupos como mulheres, negros, indígenas, homossexuais, deficientes e outros conjuntos que demonstram como a cultura engaja o político (ibidem, p. 10), o que também traz questões para concepções alternativas de cidadania. Em debate com Alvarez, Dagnino e Escobar (2000 *apud* Goldman, 2009, p. 11), Goldman sustenta que mais do que concepções alternativas de cidadania o que está em jogo para estes *novos movimentos culturais*<sup>108</sup> são *concepções alternativas de vida*.

E além da própria vida, “aquilo que os antropólogos denominam há muito a ‘noção de pessoa’ é parte constitutiva dos novos movimentos culturais” (ibidem, p. 21). Para Goldman, tal situação permite que “imaginar que categorias como cultura e identidade talvez não passem de objetivações históricas singulares de processos de alcance muito maior, envolvendo a vida, o corpo e a subjetividade humanas” (ibidem). Embora um pouco longo, transcrevo o trecho abaixo, que considero particularmente elucidativo a respeito que está aqui sendo chamado de “movimento cultural” e de suas relações com os tropos usuais da “política” e da “resistência” em meio às ações do Estado e as reivindicações políticas destes grupos:

---

<sup>108</sup> “(...) também ao longo dos anos 1990, foi reforçada uma tendência para que a noção de “cultura” – que durante muito tempo tendeu a ser encarada ou como obstáculo ou como simples meio para ações tidas como mais fundamentais – passasse a ocupar o centro de discursos e práticas de um sem número de grupos, o que nos levou a sugerir a designação de ‘novos movimentos culturais’ para essa modulação sofrida pelos novos movimentos sociais” (Goldman, 2007: 13).

Mas a isto que os militantes (...) aparentemente resistem, opondo a todas as tentativas de captura (pela prefeitura, por organizações não-governamentais, por partidos de esquerda) e a todas as ameaças de literalização e reificação uma rica e sofisticada reflexão sobre cultura, política, arte e a vida em geral. Traçando linhas de fuga, aprofundando seu caráter de movimento, produzindo novas formas de socialidade e afirmando sua singularidade, os militantes de Caravelas mostram que é possível pensar e viver a cultura, a política e outras dimensões da vida social sem permitir que nenhuma delas sobrecodifique os múltiplos e complexos planos que compõem a existência. Desse modo, eles, de fato, “se recusam a permanecer nos lugares definidos social e culturalmente para eles”, produzindo, ao mesmo tempo, subjetividades capazes de encarar o mundo com dignidade e territórios existenciais onde a vida vale a pena ser vivida (Goldman, 2007: 22).

É importante não perder de vista, assim, que existem dinâmicas de captura pelo Estado, no que tentam inscrever a prática sacrificial afro-religiosa quando a tentam reter de fora, por meio de dispositivos legais como o PL 21/2015, ou quando tentam abrigá-la após ativismos importantes que redundaram no acontecimento do Conselho Estadual do Povo de Terreiro e na forma como ele dialoga com este mesmo Estado. Se passou-se, em certa medida, de leituras que ora privilegiaram estas populações como religião, ora como cultura e ora como uma concessão à cultura e à diferença, tal processo também me parece significativo das lógicas estatais que vigoram no processo de governar as diferenças. “Em seus próprios termos”, no mais das vezes, assisti aos afro-religiosos reivindicando o Conselho para formulação de políticas para as tradições de matriz africana, para o povo de terreiro – o que excede emicamente, e muito, qualquer resumo grosseiro enquanto “religião”. Como me explica o Baba Hendrix: “O Conselho não é para uma religião, é para fiscalizar políticas públicas que dizem respeito a uma tradição, a práticas tradicionais”. Fica razoavelmente claro que esta *tradição* está a cruzar o rubicão da epistemologia em direção a uma ontologia, como tem avaliado Marcio Goldman (2005), o que coloca duas questões importantes tanto em relação a como as “diferenças” se produzem de forma endógena, nos seus próprios termos, e também em que termos elas conseguem dialogar com “o grande objetivador”, o Estado-Nação.

No que se refere à “noção de pessoa” que aparece subjacente aos chamados “novos movimentos culturais”, torna-se possível compreendê-los em direção à ontologia. Porque, como assinala a matriz estruturalista da virada ontológica por Philippe Descola (2012[2005]), as formas de discriminação ontológica (identificação e relação) em termos de continuidade e descontinuidade, estas diferentes concepções (do indivíduo em relação ao grupo) são tratadas como versões da noção de pessoa, da noção de eu (Descola, 2012: 184; Mauss, 2003[1938]). Assim, se é verdadeiro que os

afro-religiosos trazem muito das suas noções de *vida* e de *pessoa* para as reivindicações que circundam o âmbito do PL 21/2015, isto não é menos verdade para os ativistas animalitários. Como veremos no capítulo seguinte, os termos desta disputa a respeito da visão que deve prevalecer à pergunta “O que é um animal?” mobilizam esforços na direção de competir, junto à opinião pública, pela comoção em meio à produção de novas narrativas sobre a controvérsia a partir de distintos pontos de vista. O caráter de disputa torna claro a “multiplicidade ontológica” (Almeida, 2013: 21) do conflito legal e também a dimensão aberta deste; ou seja, o fato de esta controvérsia ainda não estar totalmente “estabilizada”.

### 3. A PUBLICIZAÇÃO DE UM CONFLITO ONTOLÓGICO EM MEIO À DISPUTA PÚBLICA DA “COMOÇÃO”

*Se tenho alguma fronteira, ou se alguma fronteira pode ser atribuída a mim, é somente porque me separei dos outros, e é somente por causa dessa separação que posso me relacionar com eles. Assim, a fronteira é uma função da relação, uma gestão da diferença, uma negociação na qual estou ligado a você na medida da minha separação.*  
Butler, 2015a :72.

*Infelizmente, o amor à vaca não estimula o amor ao homem. (...) Já que os muçulmanos abominam a carne de porco, mas comem a bovina, muitos hindus os consideram matadores de vacas.*  
Marvin Harris, *A mãe vaca*. In: \_\_\_\_\_. Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978: 19-20.

De certa forma em continuidade com a discussão delineada no capítulo dois, pretende-se aqui enquadrar propriamente a argumentação dos grupos litigantes em outra acepção da ideia de “público”, com dois objetivos que intento fazer convergir: primeiramente, delinear a dimensão que performances, publicações e discursos produzidos no âmbito da controvérsia intencionam situá-la dentro de uma disputa pela comoção pública a partir dos enquadramentos binários que sustentam as posições de antagonismo entre afro-religiosos e defensores da causa animal; em segundo plano, e como desdobramento do primeiro, gostaria de aproveitar desta disputa a respeito dos efeitos e dos sentidos da problematização da prática sacrificial afro-religiosa o que nela se apresenta tensionando as aproximações e dissociações em termos de discriminação ontológica. Isto nos coloca, novamente, na intersecção dos âmbitos da moral, da política e da ontologia.

Se, no primeiro capítulo, intentei visibilizar o significado da prática sacrificial para quem ela é um problema e também apresentá-la em “seus próprios termos” - isto é, nos terreiros e com o povo de santo - isto ocorreu por uma opção, pensando o encadeamento narrativo deste trabalho; porque me parecia lógico, enfim, situar estes âmbitos de maneira algo autônoma, demonstrando suas concretudes próprias, para depois amarrá-los, neste outro registro. Aqui, nesta discussão, importa a dimensão do *encontro* entre os dois grupos: encontros que quando não propriamente físicos e

sincrônicos, se dão sob a rubrica do que poderíamos chamar de discursos, como quando nesta produção de textos, jornais, encartes e performances que tentam ofertar deslocamentos e ressignificações para a controvérsia, dentro de outro registro do sentido de “esfera pública”. Encontros conflituos, portanto, mas principalmente produtivos – e gostaria mesmo de tomá-los “a sério” - seja do ponto de vista do que eles sugerem enquanto pleitos de direitos, seja quando entrarmos em uma discussão sobre fraturas ontológicas.

Como dito, em certa medida a disputa pela comoção a respeito da ação pública que tentava proibir a prática sacrificial já se insinuava na discussão do capítulo anterior, nos termos do debate sobre “a crueldade” que parece ser em algumas retóricas inerentes à prática sacrificial e, mais especificamente, dentro do que pleiteia proteção no debate entre a magistrada Rosane Michels e a ativista Winnie Bueno: respectivamente, a vida animal e o direito ao exercício à liberdade religiosa. Colocando este debate a serviço da discussão sobre a disputa pela comoção pública, poderíamos revisitá-lo brevemente, de modo a ilustrar alguns desdobramentos que ele oferece.

Termino esse texto, convocando os Defensores dos Animais a erguerem os seus punhos e lutarem conosco pelo Direito à Vida e ao Bem Estar de todos os seres, sejam quem forem, mas muito especialmente daqueles seres que há muito têm seus direitos limitados pelas estruturas de poder que institucionalizam o racismo e reproduzem hegemonias totalitárias que pouco nos servem para avançar na construção de uma democracia plena<sup>109</sup>.

A posição de Winnie frente à argumentação da magistrada, lembremos, recontextualiza a interdição à prática sacrificial dentro de um desdobramento: da “vida universal”, quem vem a sofrer uma “crueldade” durante uma prática (que se transforma em um sinônimo êmico dos defensores para a morte de um animal) para as vidas precarizadas de “todos os seres, sejam quem forem”, como a mesma diz acima. De certa forma, os argumentos (sobre raça e classe) que sugerem a cautela por Winnie ao PL 21/2015 são representativos da “disputa pela comoção pública” de que gostaria de falar aqui.

Como sugere Butler (2015b: 65), “A distribuição desigual do luto público é uma questão política de imensa importância”. Haveria, segundo a filósofa, uma série de enquadramentos controlados que permitem determinadas comoções e impedem outras tantas, daí a necessidade de se pensar os dispositivos de regulação da

---

<sup>109</sup> Bueno, loc. cit.

comoção. Nesta articulação sugerida por Butler, é mais condizente pensar-se em um estado de “*guerra*” - já que estas definições a respeito da vida passível de luto, e portanto da própria ideia de vida, são contingentes (porque reguladas) e disputadas e a comoção é dependente de “apoios sociais para o sentir” (ibdem, p. 81) - do que numa produção abstrata de vida nua<sup>110</sup>. Dito de outro modo: “(...) só podemos sentir comoção e reivindicá-la como nossa com a condição de que estejamos inscritos em um circuito de comoção social” (ibdem, p. 82).

Em parte seguindo a posição de Talal Asad (2007), Butler sugere assim que tanto o “horror moral”, a “indignação” e as demais “capacidades de reagir” são experimentadas de formas diferenciadas e grande parte da resposta para tais “respostas afetivas e de valoração moral” (ibdem, p. 81) pode ser buscada na produção dos enquadramentos que regulam a comoção pública<sup>111</sup>. Gostaria de seguir algumas destas direções delineadas com os objetivos também já expostos para pensar: a) um conjunto de performances, no quadro de outras manifestações públicas por defensores de animais em lugares de grande circulação que ficaram conhecidos como “despachos humanos”; b) o conteúdo produzido especialmente sobre o tema da controvérsia, publicado em um dos jornais editados pela cena afro-religiosa no Rio Grande do Sul, destacando a reflexividade destes sujeitos acerca dos diferentes momentos da controvérsia, bem como na forma de narrá-la nesta produção de autorrepresentações.

\*\*\*

### *Ecoss pela cidade*

Em janeiro de 2016<sup>112</sup>, foi autorizada pela Prefeitura de Porto Alegre o começo de uma obra pública que pretende “revitalizar” o Largo dos Açorianos, o qual compreende dois importantes monumentos da cidade e que são tidos como seus “pontos turísticos”: a Ponte de Pedra (como é mais conhecida a Ponte dos Açores) e o Monumento aos Açorianos. Em uma região movimentada da capital, próxima a prédios públicos (como o Centro Administrativo) e instituições de ensino (como os

<sup>110</sup> Ver Butler (2015a, p. 51).

<sup>111</sup> A questão de Asad se reporta ao Islã e as respostas morais ao conflito envolvendo uma comparação entre a (não) comoção causada pela violência de Estado e às inflamadas reações aos conhecidos “homens-bomba” (Asad, 2007).

<sup>112</sup> <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/06/restauracao-de-ponte-de-pedra-em-porto-alegre-gera-polemica.html>, consulta em agosto de 2016.

prédios que compõem o chamado “Campus Central” da Universidade Federal do Rio Grande do Sul), a área também é ladeada pela Av. Loureiro da Silva, donde se chega ao bairro Cidade Baixa, e também pelas imediações dos bairros Praia de Belas e Centro. Trata-se, enfim, de uma área que vivencia atividades tanto durante o dia quanto à noite e, datando a Ponte dos Açores de 1854, quando da homenagem à colonização portuguesa que remonta às origens da cidade, tais imediações foram alvo da atenção do Poder Municipal em razão da constatação da danificação das bases do monumento. Com um orçamento de 940 mil reais, a obra previa a duração de seis meses (a partir de março de 2016) e chama atenção que entre as várias melhorias previstas – além de taludes, escadarias e conformação de caminhos internos – há no projeto um espaço denominado “cachorródromo”<sup>113</sup>, destinado ao passeio com cães. A obra fora aprovada pelo Prefeito José Fortunati em ato público, no dia 19 de janeiro de 2016. Fortunati, como se sabe, é marido da deputada estadual Regina Becker Fortunati, a autora do PL 21/2015.

Desde que as obras começaram, ao redor da Ponte dos Açores foram colocadas altas placas de madeira da cor branca, com fins de proteção. A contar de então, como índice da própria dinâmica urbana, as placas foram alvo das mais diversas mensagens em forma de pichação. Entre as palavras de ordem do momento, escritos como “Povo com Lula”, “Não ao golpe” e “O pré-sal é nosso, Dilma traidora”. Uma grande mensagem, contudo, dizia respeito à controvérsia vivenciada desde março de 2015, quando da retomada da discussão sobre a prática sacrificial. Como apontam os registros mais adiante, lê-se em uma das placas de madeira a seguinte mensagem, a qual é assinada pela “Libertação Animal”: “Sacrifício de animais em rituais é covardia”. Em outro dos tapumes, “Religião que sacrifica não existe (/) amor”.

Utilizo este caso para exemplificar duas coisas que me parecem representativas de uma dinâmica de circunvolução atinente à controvérsia da qual tratamos. Uma delas diz respeito ao fato de termos manifestações de oposição à prática sacrificial em nome de organizações animalitárias (ou ações *assumidas* por grupos com esta afinidade) mesmo depois do fim institucional do PL 21/2015, isto é, do seu arquivamento pelo Legislativo – o que aponta para o caráter ainda aberto desta sensibilidade pública. A outra tem a ver com uma espécie de ato de marcar o espaço público por um dos grupos litigantes (os defensores de animais), nestes atos que este capítulo pretende percorrer: podemos

---

<sup>113</sup> <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/01/autorizado-inicio-da-recuperacao-de-dois-monumentos-em-porto-alegre.html>, consulta em agosto de 2016.

caracterizar suas performances políticas e intervenções no cotidiano da cidade como especialmente ligadas a lugares de grande circulação de pessoas – não sendo, até onde pude acompanhar, interpelados por outros grupos e sujeitos. Em outras palavras, suas intervenções (especialmente nos dois casos que acompanharemos aqui) são sem dúvida um “encontro” do ponto de vista dos símbolos utilizados e da sua manipulação – mas parecem mais uma apropriação, posto que se colocam a serviço de uma lógica condenatória; são signos que passam a figurar segundo uma lógica que lhe é exterior, portanto<sup>114</sup>. Levando estes argumentos a sério, considero estas lógicas enquanto *cosmológicas* ou exemplificações de uma ontologia, já que se constituem de modos de relação e identificação entre diferentes naturezas-culturas.

\*\*\*

Esta questão da *continuidade* dos protestos após o fim institucional do PL 21/2015 pode nos levar a perceber o não-esgotamento da sensibilidade pública, o que de certa forma se coloca desde o começo do litígio, já que o projeto em questão retoma uma discussão anterior, de uma década atrás. O jornal local Zera Hora refere que em, em maio de 2015, em ato análogo ao relatado acima, um grupo de “quatro ativistas da causa animal” foi detido pelas nove horas da noite quando desenhavam uma mensagem contra a prática sacrificial em dos tapumes que cobriam uma obra nas imediações do Parque da Redenção, na zona central da cidade. Interrompidos pela polícia ainda durante o ato, um deles teria assumido a autoria da imagem, que representava a “simulação de um sacrifício de um cabrito” (ZH, 18/05/2015). A ocorrência lavrada no Palácio da Polícia, para onde o grupo fora levado, os acusa de “pichação em patrimônio público”. O desfecho é narrado pelo jornal da seguinte forma: “O desenho, inacabado, deve permanecer no tapume. À esquerda do cabrito, no balão, seria escrita a seguinte frase: ‘Se a fé é sua, por que devo morrer por ela?’” (ibdem).

Em entrevista ao periódico, o rapaz detido que assumiu a autoria teria se justificado da seguinte forma:

— A gente não sabia que precisava de autorização. Achávamos que o tapume poderia ser pintado. É uma forma de protesto contra o sacrifício de animais, pela libertação animal. Não é nada ofensivo, nada grave (ZH, ibdem)<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> O que aproxima tais apropriações da imagética afro-religiosa feita por setores do neopentecostalismo. Sobre o tema, ver, entre outros, Reinhardt (2007), Oro (2003, 2007), Mariano (2007), Silva (2007).

<sup>115</sup> Ver <http://zh.clicrbs.com.br/rs/porto-alegre/noticia/2015/05/ativistas-sao-detidos-apos-desenho-contrasacrificio-de-animais-4763693.html>, consulta em agosto de 2016.

Imagem 15 – Imagem nos tapumes de obra no Parque da Redenção, maio de 2015



Foto: Caetano Freitas / Agência RBS

\*\*\*

Imagens 15 e 17 – Pichações nos tapumes da obra nas imediações do Largo dos Açorianos



Imagens 18 e 19 – Pichações nos tapumes da obra nas imediações do Largo dos Açorianos



Fotografias: do autor.

\*\*\*

### 3.1 “Vida”, “luto”, “sofrimento”: partilhas

*Estamos no meio de existências conectadas, múltiplos seres em relacionamento, aqui um animal, ali uma criança doente, uma aldeia, rebanhos, laboratórios, bairros numa cidade, indústrias e economias, ecologias que ligam naturezas e culturas sem fim. É uma tapeçaria de ser/devir compartilhada e que se ramifica entre criaturas (inclusive humanas) na qual viver bem, desabrochar e ser "educado" (político, ético, corretamente relacionado) significa permanecer dentro de uma materialidade semiótica compartilhada, que inclui o sofrimento inerente em relacionamentos instrumentais ontologicamente múltiplos e desiguais.*  
Haraway, 2011: 31.

Nos dias 24 e 25 de março de 2015, durante a avaliação do PL 21/2015 nas Comissões de Constituição e Justiça e de Saúde e Meio Ambiente da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (doravante ALERGS), a cidade pôde assistir uma confluência de forças sociais na sua região central. Em ambas as ocasiões, conforme material explorado no capítulo anterior, foi possível perceber uma série de fraturas dentro do Estado que permitiam a participação de diferentes atores e, portanto, mostravam como as linhas que separam “o Estado” e “a sociedade” nunca demarcam exterioridades impermeáveis (Mitchell, 2006). Acompanhando a tramitação institucional “dentro” do auditório Dante Barone, na ALERGS, escapara da minha capacidade registrar o que acontecia do lado de fora: com a presença maciça do “povo de santo” do lado de dentro (a ponto de lotá-la, de fato), o que percebi é que os defensores dos animais estavam do lado *de fora*. Como havia salientado, esta Audiência fora chamada pela Frente Parlamentar contra o Racismo e a Homofobia e outras formas de Discriminação, e foi nomeada como “Mesa em Defesa das Religiões de Matriz Africana do Rio Grande do Sul” – o que é uma mediação bastante importante do ponto de vista do encaminhamento institucional que a questão passa a ganhar a partir deste momento.

Como estas Audiências começavam bem no início da tarde e terminavam após as 18 horas, quando estava dentro do Auditório Dante Barone, atento às falas, coalizões e disputas ali ocorridas, o fato é que eu mesmo só havia me dado conta do que acontecia em termos de dinâmica promovida pelos defensores de animais do lado de fora da ALERGS depois que estas já aconteciam. Mas a imprensa regional tratou de registrá-las e a própria forma de narrar os acontecimentos é bastante interessante da dimensão do encontro, de que gostaria de falar aqui:

Ao final da tarde de terça-feira, em frente ao Legislativo, defensores dos animais e integrantes das religiões de matriz africana *se encontraram*. Centenas de representantes das religiões afro-brasileiras estavam espalhadas em tendas montadas na Praça Marechal Deodoro e na entrada da Assembleia que dá acesso ao Teatro Dante Barone, onde ocorreu a audiência pública pela liberdade de cultos religiosos desses povos. Já o grupo de ativistas pelos animais, bem menor, caminhou até o local com faixas, máscaras representando animais e rostos pintados de vermelho, simbolizando

sangue. À medida que eles se aproximavam, lideranças religiosas pediam aos seus membros para não fazer e nem aceitar provocações<sup>116</sup> (Sul 21, 23/3/2015, grifo meu).

Há registros de troca de ofensas e de animosidade entre os dois grupos (veja-se, por exemplo, o relato que o texto de Winnie Bueno nos deu) e a mídia local também registrou tais acontecimentos.

Imagem 20 e 21 – Manifestantes dos direitos dos animais encontram afro-religiosos em frente à Assembleia Legislativa do RS, dia 25/3/2015



Fotos: Guilherme Santos/Sul21

Na mesma ocasião, outra forma de protesto ganhou a forma de uma espécie de mimese performática pelos manifestantes, como atesta a fotografia acima. Em segundo plano, na mesma imagem, também é possível identificar pessoas com máscaras de animais, como galinhas. Semanas depois, no começo do abril<sup>117</sup> de

<sup>116</sup> Sul 21, 25/3/2015: <http://www.sul21.com.br/jornal/projeto-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-no-rs-acirra-debate-entre-religiosos-e-ativistas/>, consulta em julho de 2015.

<sup>117</sup> Em 7 e 14 de abril de 2015, conforme registros das próprias organizações que promoveram os protestos, sempre em frente ao Mercado Municipal de Porto Alegre.

mesmo ano, ocorreu um novo ato, desta vez em frente ao Mercado Público de Porto Alegre, quando manifestantes produziram uma imagem impactante em uma das áreas de maior circulação da cidade.

Um homem e uma mulher no chão, com pés e mãos amarrados, apenas de roupas íntimas, sobre um papel vermelho, ao lado de uma vela também vermelha, e ao redor dos dois muitas pipocas no chão. Dos corpos dos dois, saía um líquido vermelho imitando sangue. Atrás dos manifestantes, três pessoas de preto, e a do meio segura um cartaz com o seguinte escrito: “Sacrifício de vidas: qual a diferença?”. À sua esquerda, uma mulher com um cartaz onde se lê: “Sacrificar crianças também já foi parte da cultura e tradição humana” e não é difícil ver também uma multidão de curiosos registrando a situação que lhes interpela o cotidiano. O fato de as mensagens que compõem “a cena” também terem outros idiomas (inglês e francês) parece dizer respeito à dimensão da circulação que aquela performance prevê, já que os dois indivíduos que intentam ser os “despachos humanos” são um francês e uma brasileira, gaúcha, que mora em Paris – ambos ligados à causa dos direitos dos animais, voluntários do PETA - People for Ethical Treatment of Animals<sup>118</sup>. Não é a primeira vez que estamos registrando menções ao “sacrifício de crianças” e a demais questões que se intenta derivar dos “direitos humanos” a fim de negociar-se interdições nas relações com os animais.

---

<sup>118</sup> Em português Pessoas por um Tratamento Ético aos Animais, é uma organização não-governamental fundada em 1980 com vistas à promoção dos direitos dos animais e que tem por slogan "*Animals are not ours to eat, wear, experiment on, or use for entertainment*" ("Animais não são nossos para comer, vestir, usar em experiências ou para entretenimento").

Imagem 22 – Performance em frente ao Mercado Público de Porto Alegre, dia 7 de abril de 2015.



Foto: Rafaella Fraga/G1.

### 3.1.1 “Sacrifício de vidas: qual a diferença?”

Vida, sacrifício, diferença. Negociar diferenças e similitudes, universalismos e excepcionalismos, aproximações e dissociação de contextos: tudo isso parece fazer parte do âmbito de uma análise de controvérsias no que tange às formas de delinear associações (Latour, 2006). Quando formulações como “Sacrifício de vidas: qual a diferença?” e “Religião que sacrifica não existe” passam de posições éticas de grupos ou sujeitos a argumentos em um debate sobre *direitos*, os contornos dos seus quadros de referência parecem ser mais facilmente delineados. Nesta seção, intento pensá-las segundo as noções de interespecificismo e transespecificidade (Sá, 2013), partilha e

cuidado (Haraway, 2011) e de suas relações e capacidades de interferência nos próprios debates sobre a condição de humanidade (Ingold, 1995; Clark, 1994).

Nestas tentativas de colapsar a diferença entre os estatutos diferenciados da vida humana e a vida animal dentro de um conflito sobre marcos de direitos – aqui, à vida – me parece pertinente pensar sobre a forma como “a ampliação do laço narcísico” entre humanos e não-humanos (como propõem Steil e Carvalho, 2014: 176) se fazem no esforço de tornar os animais um “próximo” (Sordi, 2011), ou “parecidos o suficiente” (Segata, 2012) dentro de ações específicas experienciadas e promovidas dentro de um quadro de sensibilidade caracterizável como “pós-doméstica” (Buillet, 2005). Com efeito, sugestões a respeito da relacionalidade entre o par humanidade-animalidade já estão em Ingold, para quem o que caracteriza exatamente a condição de humanidade é o seu contraste com a condição de animalidade (Ingold, 1995).

Como refere Ingold, a animalidade (no contexto ocidental, ou da modernidade) é definida assim como uma ausência em relação ao que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral (ibidem, p. 1). A promoção da especificidade da condição de humanidade fez com que, segundo este autor, a relação entre o humano e o animal deixasse de ser *inclusiva* (“uma província dentro de um reino”) e passasse a ser *exclusiva* (“um estado alternativo do ser”) (Ingold, 1995: 5). Tal concepção redundou um aprofundamento do dualismo natureza-cultura, nos termos de que a humanidade seria dividida, com “uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade” (loc. cit, p. 6). Se, como defende Ingold, a noção de humanidade moderna coincide os termos da humanidade *como espécie* e *como condição* (esta espécie de especificidade ontológica da humanidade), a questão do ser humano como espécie traz em si possibilidades de relação biológica e parentesco com demais espécies. Ao mesmo tempo, é possível encontrar, como sugere Schaeffer (2009), na ideia do excepcionalismo humano fortes raízes teológicas, ligadas à tradição cristã, como na criação perfeita do *homem* por Deus.

O filósofo da religião Stephen Clark (1994) retoma esta discussão, interessado na derivação da condição de humanidade por meio da ideia de espécie, percebendo sutilezas e um quadro maior contextualizável desta amálgama: para este autor, a própria ideia de “tipo natural” (isto é, de espécie) da humanidade é um constructo que colocou no registro da natureza e do biológico as diferenças relacionais. Assim, a

disputa no âmbito da taxonomia em direção à naturalização da humanidade enquanto “tipo natural” (Clarke, *ibidem*), também pode ser compreendida no trajeto histórico do contato intercultural, como os que Ingold refere (1995), como quando do encontro dos europeus com outros povos em debates que tomaram longos séculos e que, como se sabe, envolveram naturalistas, etnólogos, psicólogos e outros saberes interessados no que seria “a especificidade humana”, redundando também em experiências de monumental opressão, quando esta era negada a outros povos<sup>119</sup>, ou aplicada em uma condição “menor”.

Neste sentido, é interessante perceber como a discussão sobre a unidade da humanidade caminha até a Declaração da ONU de 1949, quando após as experiências da Segunda Guerra Mundial se funda a ideia dos Direitos Humanos e da especificidade da “dignidade humana”. Como salienta Clarke, este trajeto de naturalização da espécie humana em sua unidade se fez por diferentes agências e traz pelo menos duas consequências de peso para o debate de que tratamos. Uma delas é a conclusão do autor da secularização da dignidade humana a partir da naturalização da espécie; a segunda, seu desdobramento imediato, é a forma como o discurso da excepcionalidade humana parece entrar em crise, justamente, em meio ao processo de laicização das sociedades (Clarke, 1994: 25 e ss).

Conforme a historiadora dos direitos humanos Lynn Hunt, a ideia de Direitos Humanos decorreria de duas mudanças sutis nas noções de corpo e identidade: uma ampliação da noção de individualidade do corpo, que tornaria cada homem detentor de direitos sobre si; e a possibilidade de haver uma “empatia imaginada” entre psiques que, apesar de distintas, se percebem como integrantes de uma mesma humanidade (2005, p. 268). Ao propor um modelo “psicocultural” para compreender a emergência e a consolidação dos direitos humanos em um contexto de marcadas assimetrias sociais, Hunt joga luz nos significados vigorantes nos textos e declarações de “direitos do homem e do cidadão” entre os séculos dezessete e dezoito, até os “*droits de l’homme*”:

Se os proponentes dos direitos humanos universais, iguais e naturais, contudo, excluíaam algumas categorias de pessoas do exercício desses direitos,

---

<sup>119</sup> Nas asserções de Stuart Hall (2003, p. 116-117): “Até o Iluminismo, a diferença havia sido concebida em termos das ordens distintas do ser – ‘São eles homens de verdade?’ foi a pergunta que Sepúlveda fez a Bartolomeu de las Casas no famoso debate (...) diante de Carlos X em 1550. Enquanto isso, sob o olhar panóptico universalista do Iluminismo, todas as formas de vida humana eram incluídas no escopo universal de uma única ordem do ser, de tal forma que a diferença teve que ser constantemente reformulada em na marcação e remarcação de posições dentro de um único sistema discursivo (*différance*). Tal processo era organizado pelos mecanismos mutáveis de ‘ser outro’, alteridade e exclusão, e pelo *tropos* do fetichismo e da patologização que serviam à tentativa de fixação ou consolidação da diferença dentro de um discurso ‘unificado’ de civilização”.

isso ocorria principalmente porque eles não os viam como inteiramente autônomos: os escravos, as crianças, e os loucos, mais obviamente; mas também (quase tão obviamente, para as pessoas do século XVIII), os criados, os sem-propriedade, e as mulheres (Hunt, 2005, p. 274).

A autonomia moral individual requereria dois desenvolvimentos concomitantes para o seu “reconhecimento”: a ampliação do sentimento de separação dos corpos humanos (e um conseguinte respeito ao corpo alheio) e uma ampliação no sentimento de empatia entre psiques separadas no espaço (uma identificação de semelhança em algum aspecto fundamental). Assim, para ser considerada autônoma, uma pessoa tem que estar legitimamente individualizada e protegida em sua separação em relação aos outros, mas “para obter direitos que acompanhem essa separação corporal, a individualidade da pessoa tem que ser valorizada de um modo mais afetivo ou emocional. Os direitos humanos dependem tanto de que se seja dono de si mesmo, quanto do reconhecimento de que todos os outros são igualmente donos de si” (loc. cit, p. 275). Um aspecto fundamental para que tal ocorra é a tal “empatia imaginada” que, como a autora demonstra, foi muito influenciada por meio da massificação do romance epistolar (narrativas protagonizadas por personagens de baixos estratos sociais e consumidos por classes letradas), pois os mesmos teriam tornado possíveis novos tipos de identificação psicológica. Assim, embora um autor como Rousseau seja responsável pela expressão “*droits de l’homme*”, Hunt salienta que a sua autoria de romances – como “*A Nova Heloísa*”, um best-seller de sua época, de efeito catártico registrado por Hunt<sup>120</sup> - pode ter sido tão influente para o desenvolvimento dos direitos humanos quanto a obra *O Contrato Social*.

A ideia de uma empatia imaginada entre sujeitos distanciados socialmente ajuda a compreender, portanto, a consolidação dos direitos humanos, cujo alargamento paulatino até a Declaração dos Direitos Humanos até 1948 parece inegável. O surgimento e a difusão de noções de direitos humanos, como defende Hunt, após meados do século XVIII, se assentou sobre uma tautologia emocional: a

---

<sup>120</sup> A maior parte dos romances consumidos e avaliados pela autora é protagonizado por *criadas*, mulheres em busca de libertação em contextos em que esta está lhe sendo negada e que, confrontadas constantemente com o assédio moral de seus superiores, dão grandes mostras de uma superioridade moral que seu status social e legal, porém não acompanha: “Aparentemente, as antinomias entre autonomia e dependência, liberdade e coerção, não poderiam ser experimentados de forma mais intensa que através de personagens que só podiam aspirar pela autonomia, mas nunca alcançá-la por completo, ou seja, as mulheres. Uma questão fundamental esconde-se nesse paradoxo: se as mulheres podiam ser apresentadas como sendo tão nobres, tão intensamente humanas, tão desejosas de liberdade, então, como elas podiam ser privadas de seus direitos? Os homens, e as mulheres também, realizariam um grande esforço, através dos séculos XIX e XX, para encontrar uma resposta” (Hunt, 2005, p. 281).

verdade dos direitos naturais, universais e iguais é auto-evidente, pois sentimos essa verdade dentro de nós (2005, p. 288). O que isto tem a ver com a produção de frentes discursivas a respeito dos direitos dos animais? Poucos grupos parecem ter mais convicção “dos direitos dos animais” do que os grupos ativistas. Porém este enunciado é preciso ser “tornado evidente” constantemente durante os pleitos de direitos.

A condição de humanidade na perspectiva dos direitos humanos, como se viu, é produto de uma justaposição de duas noções: a de indivíduo abstrato (base da unidade humana) e a de individualidade (princípio que realça a diferença entre as pessoas). A tentativa de juntar o “indivíduo” à “individualidade” resultou num “indivíduo abstrato definido por um certo conjunto de traços de tendências psicológicas invariantes” (Scott, 1998, p. 23, *apud* Fonseca e Cardarello, 1999, p. 115). Como sugerira Clarke (1994), a condição de humanidade tornou-se possível além da espécie também pela sua essencialização e esta torna-se perceptível, por vezes, em certas agendas políticas dos movimentos de defesa animal, como formas de desdobrá-la aos animais não-humanos. Para os grupos identificados como “abolicionistas”, o objetivo é promover uma ênfase nos direitos, *universais e abstratos*, reconhecidos como legítimos após um processo de esclarecimento. Já os bem-estaristas promoveriam uma “ênfase nos afetos, geridos como que espontaneamente através da tendência de empatizarmos com tudo aquilo que pareça reunir traços de uma ‘semelhança de interioridade’ (*sensu* Descola) conosco” (Sordi: 2011, p. 16 – grifos meus). Esta dimensão do afeto também tem consequências no sentido de grafar aproximações que intentam colapsar a oposição entre vidas humanas e vidas animais, até que o enunciado “Qual a diferença? (entre elas)” torne seu conteúdo autoevidente.

\*\*\*

As relações interespecíficas entre humanos e animais têm sido apreendidas em contextos recentes, mesmo vigorando em coletivos de ontologia predominantemente naturalista, de formas razoavelmente convergentes. Guilherme Sá, por exemplo, estudando o processo de intersubjetividade entre primatólogos e os primatas com que convivem em experimentos científicos, enquadrando-o enquanto um “um curto-circuito que, antes de invalidar todo o sistema, atesta a sua existência por meio de manifestações anímicas fugazes, rupturas, reflexividades e contradições” (Sá, 2012, p.

87). Também Lewgoy, Sordi e Pinto defendem que o convívio entre humanos e animais, especialmente *pets*, pode ter um importante efeito para a discriminação ontológica: “(...) o pet representa uma exceção ou anomalia classificatória que cria um mal-estar conceitual a esta ontologia naturalista por conter um embrião de animismo que cria zonas de exceção moral antropomórficas, em plena sociedade tecnoindustrial” (2015, p. 82).

Em ocasião do episódio de “libertação” dos Beagles do Instituto Royal em 2013, Guilherme Sá refletiu sobre as relações entre imperativos antropomórficos e o antropocentrismo subjacentes a certas leituras sobre o que é “o humanismo”, como nas valorações a respeito do uso de animais em experimentos e as acusações de “desumanidade” (Sá, 2013). Propondo “politizar a humanidade colocando em suspenso o que ela tem de humano (entendendo-a como um marcador universal historicamente construído) e que confere a própria humanidade sua incomensurabilidade e sua inegociabilidade” (ibidem, p. 249), o autor situa a ideia de transespecificidade a fim de, no lugar das projeções “animistas” do humano sobre o animal, perceber algo como o tensionamento destas divisões.

(...) operamos com a ideia de transespecificidade como um dispositivo propício à reflexão e ao tensionamento de determinada condição de espécie, em que mediante um encontro entre espécies distintas (um evento interespecífico), as próprias condições de existência e seus limites de contorno entram em relação. A transformação interespecífica, ou simplesmente a transespecificidade, se dá quando o resultado deste realinhamento relacional é algo diferente daquilo que previamente reconheceríamos como comportamentos, ações, hábitos, performances coligadas aos corpos e características de cada espécie. A transespecificidade é, portanto, um fenômeno anti-atlas (Sá, 2013: 249).

Ao perguntar-se, pois, se seria possível sustentar um “humanismo para além do que reconhecemos como humano?” (ibidem, p. 251), Sá parece estar insinuando um escopo mais amplo para a negociação entre similitudes e diferenças das ocorridas no plano das relações entre certos animais e certos indivíduos, humanos. Defendo que estas formulações têm valor para o caso aqui analisado por duas razões. Primeiramente, pelo fato de estarmos diante de uma mobilização não-especista, que se pauta pela busca de um direito generalista aos animais (sem prever espécies de aplicação) e pleiteia liberdade negativa e um interdito à prática religiosa, que não poderiam mais fazer uso destes em suas liturgias. Em segundo plano, porque entendo a própria figuração do “despacho humano”, ladeado por materiais que sinalizam a não-distinção entre a vida do animal não-humano e da do humano, como um evento interespecífico, no plano imagético e do discurso – fundindo estas separações no plano ontológico, político e moral entre as condições de humanidade e de

animalidade. Parece-me que este tipo de performance é capaz de produzir o “realinhamento relacional” de gestão da diferença e da semelhança neste plano entre espécies. Abordarei abaixo, por meio de outro material, o que deste episódio transespecífico podemos pensar sobre a produção de empatias imaginadas (Hunt, 2005) entre humanos e não-humanos.

### 3.1.1 Os sentidos da partilha pelos “despachos humanos”

Como salientara Ferrigno (2016) tratando de manifestações como o Dia Internacional dos Direitos dos Animais<sup>121</sup>, é possível perceber uma recorrência nos atos que marcam a militância animalitária. Em sua etnografia de protestos por grupos veganos na cidade de São Paulo, esta autora desdobra como “o preto das roupas” dos manifestantes simboliza o luto destes em relação à morte de animais nos circuitos sociotécnicos de viviseção, abate para alimentação e confinamento e uso em rodeios, touradas e zoológicos (ibidem, p. 208). A outra cor a predominar nesta estética política é o vermelho, que por sua vez alude ao sangue:

Em manifestações mundo afora, está é uma cor recorrente: ora tingindo os corpos dos ativistas nus – que imitam os animais ensangüentados – ora escorrendo dos corpos dos próprios animais nos cartazes com imagens fotográficas de abatedouros, de laboratórios científicos e de touradas. A nudez humana, utilizada em diversas manifestações, busca evidenciar a nossa própria animalidade – a semelhança entre humanos e animais pode ser percebida pela correspondência das partes dos corpos: olhos, pernas, costela, sangue (Ferrigno, 2016: 208).

Pensar o sangue como indexador cultural de sofrimento é uma pista que seguem distintos trabalhos, como a etnografia recente de Fien (2015) sobre a piscicultura e como, naquele contexto, a percepção de que os peixes não sangram durante o processo de torná-los salmão comercial, facilita a sua reificação enquanto *carne*. O que a retórica animalitária alude, como no contexto recortado por Ferrigno, é a força como a passagem entre as figuras de “carne” pode aludir à “vida” justamente pelo significado simbólico do “sangue” – o que também permite que depreenda deste “a dor” e a “morte” (2016: 209).

Tratando especificamente desta produção, veiculação e circulação de imagens representando o sofrimento dos animais enquanto “imagens da negatividade” no processo que intenta visibilizar pelos ativistas a sua condição de sujeito, Sordi (2011,

---

<sup>121</sup> Que, como esta autora destaca, ocorre no dia 10 de dezembro com manifestações em muitas cidades mundo afora. A data, como se imagina, não é aleatória, fazendo alusão à ratificação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pelas Nações Unidas, no ano de 1948 (Ferrigno, 2016: 210).

p. 17) aproxima esta discussão a partir de suas implicações políticas quanto a pleitos de reconhecimento:

Mesmo que se paute por imagens bastante recorrentes ao abolicionismo, a pura e simples exposição de sofrimento de animais não é totalmente suficiente para fundar sua gramática e sua eficácia. É necessário aproximá-lo do sofrimento humano, demonstrar sua íntima proximidade. Um grau maior de reconhecimento é esperado daí, o que também tem ensejado algumas polêmicas (Sordi, loc. cit., p. 20).

Não deixa de ser digno de nota, assim, que a performance enquadre o sacrifício enquanto “ebó” – isto é, em seu ato final – salientando o sangue e um estado de exibição de corpo morto para, do ponto de vista “artístico” e político, uma forma de promover este evento transespecífico no que ele traz de negativo ou subtraído em relação a uma condição de humanidade abstrata e idealizada. Em outras palavras, trata-se de uma exibição performatizada da morte, do corpo morto, envoltas de elementos religiosos: velas vermelhas, papel vermelho, pipocas, elementos imagéticos relacionados ao batuque e as demais religiões afro-brasileiras. Neste enquadramento, como numa operação entre partes e todos, a religião afro transforma-se discursivamente numa cena de morte de animais-humanos<sup>122</sup>. E desta feita torna-se mais possível compreender argumentos como “Religião que sacrifica é covardia”, como seus desqualificadores mais imediatos. Este é um âmbito da performance, o de que nela se tem de discursivo, por assim dizer.

Outro vetor que considero importante diz respeito à dimensão da experiência propriamente dita atinente a esses militantes e à sua performance, tentando cobrir ainda os sentidos da partilha e perseguindo, assim, formas êmicas de compreender o sofrimento e seu significado de intra-ação, na esteira das proposições de Donna Haraway (2011). Versando sobre a partilha do sofrimento em contextos interespecíficos, a autora aponta os caminhos e as consequências das distintas maneiras de apreender o debate, como no idioma do “sacrifício”<sup>123</sup> e nas relações

<sup>122</sup> Nesse sentido, é interessante notar que parece não haver menção direta a “religião afro”, mas é sua imagética que serve de suporte à performance.

<sup>123</sup> Como se pode imaginar, a analítica envolvida por Haraway sobre o que chama de “lógica do sacrifício” tem um rendimento particularmente provocativo para um trabalho como este. Para Haraway (2011: 41), é a lógica do sacrifício que “alicerça todas as versões de humanismo religioso ou secular” e que, no debate em questão, torna-se o fundamento de uma excepcionalidade humana, já que aos humanos é preservado o privilégio do estatuto do “assassinato” quando de sua morte, enquanto as demais espécies seguem enquanto “substitutos”, sem que suas mortes constituam-se enquanto tais. Assim, no contexto de experimentação científica, na verdade o foco de sua reflexão, Haraway percebe como é “tentador ver o OncoRato como um sacrifício, e com certeza a encenação cristã mal secularizada de aia sofredora a serviço da ciência” atrai esse pensamento (ibidem, p. 37). E ainda: “O sacrifício [a lógica dele] funciona; há todo um mundo daqueles que podem ser mortos, porque afinal eles são apenas alguma coisa, não alguém, perto bastante de ‘ser’ a fim de serem um modelo, substituto, suficientemente semelhantes e, portanto, alimento, nutritivo, mas não perto o bastante para forçar uma resposta” (ibidem, p. 41).

unidimensionais<sup>124</sup> e as sutilezas que se apresentam na diferença, por exemplo, entre a categoria dos direitos – “com sua preocupação inevitável com a semelhança, a analogia, o cálculo e associação honorária na abstração expandida do Humano” (2011:32) – e as “responsabiliz-ações” envolvidas em relações face a face com estas outridades significantes, os animais, “sem o conforto do propósito teleológico de cima, de baixo, pela frente ou por trás” (ibidem, p. 34-35). Do ponto de vista dos argumentos desenvolvidos neste capítulo, parece-me particularmente significativo como com algumas destas distinções se poderiam apreender continuidades com o humanismo transcendental – a um só tempo religioso e secular. Exploremos, pois, um exemplo destas *coreografias ontológicas* (Thompson *apud* Haraway, 2011:53) dentro do caso que ilustra este tópico.

### 3.1.1.1 A experiência e o fazer político

(...) Ele enfiou o próprio braço dentro da gaiola de tsé-tsés. Nhamo tampou a boca para não gritar. As moscas pousaram por toda a pele do velho e começaram a chupar. "Eu faço isso para saber o que os porquinhos-da-índia estão sofrendo", ele explicou. (...) Farmer *apud* Haraway, 2011:28

(...) de maneiras as mais diversas, para os ascetas, assim como para os sadomasoquistas, a dor não é apenas um meio que pode ser mensurado e pronunciado excessivo ou gratuito com relação a um fim. A dor não é ação calculada, ela é um engajamento passional Asad, 2011: 184.

O jornal que publicara a matéria que registra o protesto referente aos despachos humanos identificara o casal de indivíduos que o protagonizaram nomeando uma das militantes e o outro sujeito fora indicado apenas como “um ativista francês”. Com o nome desta ativista, passei a pesquisá-lo e a tentar o seu contato. Numa entrevista mais curta do que eu havia previsto, Juliana Marques me relata um pouco de sua trajetória e seu esforço em visibilizar, pela *empatia*, uma luta pelos seus “irmãos menores”, os animais. Vivendo entre a França e Porto Alegre, Juliana é publicitária de formação e me conta que seu envolvimento com a causa animal data de quando saiu da faculdade, em 1999. Como é mencionada com alguma recorrência, esta sua expertise em “publicizar” tem muitos alcances políticos, sendo algo desejável por muitos dos grupos pelos quais esta ativista militou em sua trajetória. Como fotógrafa voluntária, Juliana se associa, quando sai do curso de

<sup>124</sup> No começo de seu ensaio, Haraway diferencia as “relações unidimensionais” interespecíficas, as quais seriam reguladas por “práticas de cálculo e convencidas da razão hierárquica” (2011:31), das relações instrumentais baseadas numa partilha de condições de trabalho, a qual leva “os animais a sério como trabalhadores sem os confortos das estruturas humanistas para pessoas e animais” (ibidem, p. 33).

Publicidade pela PUC-RS, à ONG Sea Shepherd, uma organização sediada nos Estados Unidos mas com escritórios na Austrália, Canadá, Inglaterra, Holanda, França e África do Sul. Com uma atuação voltada à “proteção dos mares”, a Sea Shepherd foi fundada por um ambientalista que originalmente integrava os quadros da ONG Greenpeace. Conforme é narrado em seu próprio site:

Seis anos mais tarde [em 1978], os dois ambientalistas decidem deixar a Greenpeace. Paul Watson então funda outra ONG, mais ativista, objetiva, ágil e menos burocrática. Surge então, em 1977, a primeira ONG de proteção dos mares do mundo, a Sea Shepherd Conservation Society. Nestes mais de 30 anos de atuação, a Sea Shepherd e seus voluntários ficaram conhecidos como piratas dos mares, depois de afundar 10 navios baleeiros ilegais e abalroar e impedir a pesca de inúmeros barcos pesqueiros ilegais<sup>125</sup>.

A ação de Juliana dentro desta instituição se dera como fotógrafa em ações sobre “educação ambiental” relacionada às águas, como em ações de recolhimento de detritos e lixo de praias e, ao final do processo, registrar pelas imagens “a montanha de lixo” que se juntava numa área. Em entrevista ao programa *Visão Social*, que aborda especificamente “a responsabilidade socioambiental”, da Rádio Universitária da UFRGS<sup>126</sup>, Juliana conta como fora sua atuação após a participação nesta organização.

Entrevistadora: E depois da Sea Shepherd, Juliana?

- Depois da Sea Shehpherd, ali por 1999, eu fui para a França, parei um pouco com o ativismo e ironicamente, quando eu estava para voltar ao Brasil, entrei em contato com alguns ativistas de lá, como o pessoal da Fundação Brigitte Bardot, que estava fazendo um trabalho bem intenso lá sobre as peles, contra o uso de peles de animais, e o caso do fígado de ganso, para fazer patê de foies gras. E conheci lá também um intelectual que estava escrevendo os *Cadernos Anti-especistas*<sup>127</sup> e ele precisava de alguém para traduzir para o português...

Na volta ao país, Juliana conta neste mesmo programa que retorna às atividades iniciadas antes de partir, junto à Sea Shepherd:

Cheguei com a minha câmera... Não to por grupo nenhum, estou pela causa... Olha, vamos continuar o que eu fazia, eu vou acompanhar vocês, tirar as fotos dos protestos e a gente vai jogar na internet... Naquela época o Facebook já estava, né, começando, funcionando bem.. E aí eu fui conhecendo grupos e mais grupos. Naquela época eram grupos menores.. E nesse boca a boca, me passaram o contato da pessoa que era responsável pelo PETA na França. E a partir dali eu comecei a fazer parte da ação do PETA, não só com as fotos, mas como as formas de ação do PETA são bem diferentes,

<sup>125</sup> <http://seashepherd.org.br/quem-somos/>, consulta em agosto de 2016.

<sup>126</sup> Programa “Visão Social” do dia 19 de junho de 2015, disponível em [http://ong.portoweb.com.br/visaosocial/default.php?p\\_secao=8&PHPSESSID=af68247e77f95b1830959411c7bb4709](http://ong.portoweb.com.br/visaosocial/default.php?p_secao=8&PHPSESSID=af68247e77f95b1830959411c7bb4709).

<sup>127</sup> A publicação *Cahiers antispécistes* foi fundada em 1991 e segue em atividade, com a publicação de artigos e análises interdisciplinares (como da biologia, sociologia, filosofia, etologia e psicologia) a fim “questionar o especismo e explorar as implicações científicas, culturais e políticas de tal projeto”; no que faz parte de um esforço mais geral, por parte de seus editores e do “movimento social que trabalha para um comportamento mais ético para todos os seres sencientes” (tradução minha). Ver <http://www.cahiers-antispécistes.org/presentation-de-la-revue/>, consulta em agosto de 2016.

comparando com as outras, eles não fazem assim, ações com grandes pessoas, caminhadas... Eles trabalham bem a questão do marketing. Como publicitária, eu acho que é um caso de sucesso de marketing o que o PETA faz, com essas campanhas fortes.

Quando perguntei a Juliana a como fora pensado o ato dos despachos humanos em ocasião do PL 21/2015, ela me conta que ele não diferia dos demais de que participa:

(...) não foi diferente dos tantos outros que fazemos pelo mundo. Como antiespecistas *estamos* sempre nos colocando na posição do mais fraco: isto se chama *empatia*. Para nós, com a crescente tomada de consciência em relação à causa animal através do mundo, consideramos que todos os atos em favor dos animais sejam de grande valia mesmo que no momento imediato pareça ter sido em vão. Quem acredita, como nós, num mundo mais justo não deixa de estar sempre lutando por nossos *irmãos menores*<sup>128</sup>.

Conforme a entrevista ao programa *Vida Social*, Juliana salientou exatamente esta dimensão do “impacto” de atos que mobilizam poucas pessoas, mas que produzem imagens, circulam e chamam a atenção da imprensa local - o que está no programa de estratégias do PETA, método que diferencia esta instituição de outras mais afeitas a caminhadas e atos que envolvam um número maior de pessoas.

Para chamar atenção para a nossa causa tem que ter pessoas famosas, pessoas bonitas e tem que ter escândalo. Porque se não fizer isso, a imprensa não leva em consideração. A imprensa quer algo que venda. Então o PETA faz isso. Eu tirava assim um dia na semana, por exemplo “Vamos para a frente da Embaixada da Índia protestar contra o uso de macacos em experimentos”; então, o PETA pegava um grupo pequeno de voluntários e eles se vestiam com o tipo da roupa que cientistas usam em laboratórios, né.. E íamos para a frente da Embaixada protestar... Outras ações mais chocantes e mais famosas são as das bandejas de carne, das pessoas como bandejas de carne, ensangüentadas... com sangue falso, cobertas por um plástico em bandejas gigantes.

Entrevistadora: “Aquilo é demais!”

Juliana: “É muito legal..”

Entrevistadora: “Porque aí a pessoa se dá conta de que ela está comendo um ser vivo... Que tem os seus direitos...”

Há, contudo, uma espécie de metrificação para gerar impacto nas ações da organização, que prevê distintas participações entre os manifestantes. Sobre o caso das “bandejas de carne humana”, Juliana conta ao programa de rádio que: “No PETA, nuas, nuas, as pessoas nunca aparecem. Só as estrelas, tipo Pamela Anderson... Os militantes aparecem de short e roupas íntimas cor da pele, para dar a impressão de estarem nuas. Tudo isso para chamar a atenção...”. Se participava inicialmente apenas fotografando as campanhas da instituição, Juliana passou a cobrir faltas de colegas ativistas quando necessário: “Eu tirava as fotos e às vezes quando faltava algum militante – porque esses protestos eram sempre no meio da

<sup>128</sup> Entrevista realizada por redes sociais em 30 de agosto de 2016.

semana – e eles diziam ‘Olha, Juliana, tu podes posar, entre aspas, junto lá?’ – E eu ia junto assim, muitas vezes... ”.

Entrevistadora: E Juliana, quais os teus projetos para agora? Porque daqui a pouco tu já pega as tuas coisas e viaja, né?

Juliana: Pois é, as pessoas sempre vêm e dizem ‘A Juliana deve ser rica.’ Eu já digo: não sou. Ninguém fica rico com ativismo. Eu aproveito as oportunidades, eu viajei pra França para trabalhar.... O que é que acontece: quando a gente começa a fazer essas ações pelo bem geral, os projetos vão surgindo... Eu ficava muito triste porque eu não podia voltar para Porto Alegre, mas eu fico pensando ‘se eu tivesse ficado em Porto Alegre, eu teria conseguido fazer tudo isso?’.

Entrevistadora: Tua missão é *bem maior*, não é, Juliana?

Juliana: A de todos nós.

\*\*\*

Ao caracterizar a ação em frente ao Mercado Público da cidade como uma “típica ação do PETA”, mais interessada em produzir uma intervenção “de impacto”, “com escândalo” e que “chame a atenção” dos locais e da imprensa do que agremiar grandes contingentes de pessoas, esta estratégia parece ter mesmo o sentido de tornar-se multiplicada pela circulação destas imagens aqui produzidas. Conforme Juliana me passara, dois vídeos curtos (de pouco mais do que 2 minutos de duração) foram produzidos registrando a performance e estão disponíveis na plataforma online Vimeo<sup>129</sup>: um deles se chama “Qual a diferença?” e o outro, “Oferte amor e não SANGUE”. Com edição profissional e dinâmica, os vídeos pretendem-se mais do que um registro da ação, e ganham a forma de um videoclipe-argumento, inclusive com rápidos registros do som do local original (isto é, das pessoas que por ali transitam) e uma espécie de making-of do projeto com os procedimentos anteriores à performance (a chegada ao local e a preparação do espaço). No final de ambos os vídeos, os “ativistas independentes da causa animal” que aparecem em cada vídeo são creditados. No segundo vídeo, aparecem ao fundo, quando da preparação da performance, alguns afro-religiosos que passam rapidamente pelo local e parecem olhar o protesto com fastio.

Tal ética de disseminação de uma “verdade”, como Ferrigno (2016:213) já sinalizara sobre o ativismo vegânico, faz com que não seja suficiente que o indivíduo a experimente: é necessário expandir, publicizá-la e buscar novos “adeptos” ou “seguidores” – porque, do ponto de vista do entendimento êmico da questão, a luta antiespecista envolve a toda a sociedade, como uma modalidade de imperativo moral.

<sup>129</sup> Respectivamente em <https://vimeo.com/124963464> e <https://vimeo.com/124348322>, consulta em agosto de 2016.

Neste sentido, o recurso às mensagens sobre “sacrifícios de crianças” e a “vida animal e humana sem diferenças” ecoa o que Juliana coloca: atos que significam uma atitude de “empatia” em relação aos seus “irmãos menores”. O fluxo intencional destas imagens, por fim, também faz parte desta retórica transnacional (porque em vários idiomas e envolvendo ONGs de atuação supranacionais) e que rumam para o “convencimento” e o “esclarecimento” (uma missão “de todos nós”). Este movimento pode passar também por formas estéticas de se colocar no lugar do outro-animal, em meio ao pleito de direitos e, portanto, dá sentido político à experiência.

Imagem 23 – Detalhe de “Qual a diferença?” (1:25)



Quadro 2 – Detalhes de “Oferte amor e não SANGUE” (1/2)<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Respectivamente 0:09, 0:32, 0:38 e 0:47 do vídeo supracitado.

Quadro 3 – Detalhes de “Oferte amor e não SANGUE” (2/2)<sup>131</sup>

<sup>131</sup> Respectivamente em 0:55, 1:00, 1:03, 1:24, 1:27 e 1:32 do vídeo “Oferte amor e não SANGUE”.

### 3.1.2 Transgressões e disputas entre *os sagrados* e *os direitos*

Gostaria, aqui, de aproveitar o caso para apontar algumas questões para demonstrar como, durante esta disputa pela comoção pública, o sagrado afro-religioso experimentou uma apropriação de sua imagética pelo grupo de defesa dos animais, como no caso exemplar dos despachos humanos. Ao mesmo tempo, nas performances rostificadas de animais da prática sacrificial em meio aos dizeres sobre a vida, é possível perceber uma espécie de entronização da vida animal a partir de avatares humanos. Espero ter tornado estas questões claras a partir dos casos analisados neste capítulo.

Com efeito, é exatamente da dimensão performativa e estética de que gostaria de falar agora: de como estas performances modulam expressões relacionadas ao universo afro-religioso e, de certa forma, se apropriam desta para colocar seus elementos a serviço de uma lógica própria. Para tal apropriação, é necessário o uso de materialidades, que se transformam em imagens, a partir de enquadramentos. Em um ponto de intersecção entre o domínio do artístico contestatório e da imagética religiosa, fica-se facilmente tentado a ver tanto nas performances dos “despachos humanos” quanto em suas versões seguintes “rostificadas” por animais características do iconoclasmo - esta espécie de destruição produtiva, intimamente ligada à modernidade (Latour, 2008) porque se caracteriza pela proliferação de imagens em fluxo, em constantes refiguração e desfiguramento (Latour, 2008: 114). Em sua proposição a respeito da noção de “iconoclash”, Latour defende que, ao olharmos para estas imagens estaremos diante de uma “arqueologia do ódio e do fanatismo” (ibidem, p. 113). Trata-se, em certa medida, de uma definição a partir de uma indefinição: porque ligada à guerra de imagens e ligada à ambigüidade das intenções relacionadas à sua ação:

Portanto, devemos definir um iconoclash como aquilo que ocorre quando há incerteza a respeito do papel exato da mão que trabalha na produção de um mediador. É a mão com um martelo pronto para expor, denunciar, desbancar, desmascarar, mostrar, desapontar, desencantar, dissipar as ilusões de alguém, para deixar o ar correr? Ou é, ao contrário, uma mão cautelosa e cuidadora, com a palma virada como se fosse pegar, extrair à luz, saudar, gerar, entreter, manter, colher verdade e santidade? (Latour, loc. cit., p. 118).

Analisando os registros de produção de imagem em contextos tão díspares como a ciência, a religião e a arte modernas, Latour encontrará nesta última uma forma específica de produzir confiança e desconfiança nas imagens a partir de uma espécie de episteme liberal, de aspirações individualistas e que confundem as divisões

estanques entre as noções de “crença” e de crítica: “Ao contrário, as reivindicações mais extremas vêm sendo feitas em nome de uma criatividade individual, baseada no homem. Nada de acesso à verdade ou às divindades. Abaixo a transcendência!” (loc. cit., p. 123). Se a ciência prevê o acesso às primeiras e a religião às segundas, o dilema do iconoclasmo na arte parece ser a sua existência entre uma situação de crítica que intenta superar as imagens de seu contexto original (como na religião) colocando-as a serviço de uma interpretação “destrutiva” ao exibi-la segundo uma hermenêutica que intenta o deslocamento do seu caráter de verdade. O fato de o questionamento a certas imagens produzir outras imagens parece colocar a situação dos iconoclashes entre o iconoclasmo e a iconofilia, já que como situa Latour, se se tratasse de rejeitar as imagens apenas, não haveria tanto esforço em promover apropriações nos termos mesmo de uma “guerra de imagens”. Há, contudo, muitas possíveis maneiras de significar atitudinalmente o ato de ser iconoclasta.

Situando-as, o autor nos traz os modos de ser contra “todas as imagens”, já que, em seus termos, elas seriam para estes intermediários; portanto, estes sujeitos almejavam um projeto geral de purificação do mundo pela rejeição às imagens, no que estariam, para Latour, “munidos da noção de crença ingênua” e se portariam como paladinos da liberdade em meio à indignação que os que adoram as imagens que eles criticam aparentam. Outra forma de iconoclastia diz respeito à formulação “a verdade é uma imagem, mas não existe uma imagem da verdade”; de modo que estes sujeitos seriam contra “o congelamento das imagens” e não contra esta: neste sentido, o dano causado em cada ação iconoclasta intenta um redirecionamento da atenção para *outras imagens*, “mais novas e frescas”. Ainda, existe o iconoclasmo atinente às oposições às imagens apenas quando elas se reportam a um grupo com que se está em conflito, como no caso de bandeiras nacionais queimadas<sup>132</sup>; e é nesta ação de destruição em relação ao que “é mais caro a você para que eu possa te destruir” que se revela o caráter “sagrado”<sup>133</sup> da imagem atacada, posto que é o

---

<sup>132</sup> Em outro debate, voltando-se à dimensão material dos objetos e suas possibilidades de objetivação, Webb Keane (2008) se aproxima de forma interessante desta discussão. Keane defende que em razão da própria materialidade pela qual operam, as formas não podem ser reduzidas a qualquer forma estável de significado ou intenção. A noção de “empacotamento” (bundling) compreende bem este fenômeno. O exemplo da bandeira é esclarecedor. Bandeiras são geralmente feitas de algodão, um material plano e maleável – mas também altamente inflamável. Não se produz bandeiras porque elas são inflamáveis, mas, pelo fato delas serem inflamáveis, bandeiras podem ser símbolos políticos muito potentes. A “inflamabilidade” da bandeira, mesmo que um uso não previsto por seu produtor, faz parte da noção de *bundling*. Para Keane, ver as coisas materiais deste jeito funda uma não-redutibilidade das coisas e reitera o seu caráter sempre inconcluso.

<sup>133</sup> Aqui, os argumentos de Latour (2008) e Taussig (1999) sobre iconoclastia e seu caráter produtivo convergem de maneira interessante, o segundo acentuando a dimensão sagrada do ato que identifica como “desfiguração”

sentimento da relação de ataque o seu estímulo para o iconoclasta, e não uma disputa anterior a respeito do estatuto ontológico de imagem que esta teria. Latour ainda cita: os “iconoclastas em retrospecto”, sujeitos que seriam “vândalos inocentes”, que se dissociam dos “vândalos do mal” por destruírem imagens de modo não-intencional ou aleatório, sem uma direcionalidade específica; e, por fim, “as pessoas normais”, que ridicularizariam “iconoclastas e iconófilos” simultaneamente, pregando um “senso saudável de liberdade civil” (Latour, loc. cit., p. 128-136). Tenho dúvidas a respeito da existência dos modos de separação entre as atitudes relacionadas ao ato iconoclasta e, especialmente, sobre o que exatamente quer dizer esta “cacofonia bem-vinda” (ibidem, p. 136) (bem-vindas a quem? *Sempre* bem-vindas?) relacionada às experiências de iconoclastia. Contudo, há de se concordar que existe uma grande premência das imagens nas formas de enquadrar situações e que os iconoclashes que proliferam pelo mundo se prestam de maneira produtiva para uma analítica da “conexão direta entre o status da imagem e a política” (Latour, ibidem, p. 143).

Porque os combatentes de imagens crêem em uma noção de “crença ingênua” (ibidem, p. 139), em suas ações que redirecionam a atenção para outras imagens, Latour postula um vínculo entre tais atitudes e uma espécie de fragilização ontológica da crença (como já salientou Giumbelli, 2011). Ao mesmo tempo, o “martelo dos iconoclastas” parece sempre congelar uma imagem de seu fluxo antes de destruí-la (Latour, 2004). Tais depreensões não são ética ou politicamente neutras. E parecem ser as práticas iconoclastas também que reproduzem um duplo vínculo com a modernidade já que a noção de crença não ficara restrita à religião, mas parece ser o fundamento tanto do exercício à liberdade religiosa quanto de demais liberdades civis, como a de opinião (Giumbelli, 2011: 348).

A opinião, tanto quanto a crença, não precisa estar fundamentada; uma sociedade moderna, mesmo assim, lhe garante o direito de existência e de manifestação. Quais as implicações dessas formulações? Elas reconhecem direitos ao agnosticismo e às opiniões, de tal modo que a própria liberdade de crença é que parece derivar deles. Mas se a associação se mantém, é possível concluir que esses princípios se nutrem das contradições que acometem a noção de crença. Lembremos: nela se articulam liberdade e sujeição. Ora, temos aí os fundamentos para que a sociedade seja concebida ao mesmo tempo como imanente e transcendente. A noção de crença - ela mesma o apoio da garantia de existência e manifestação das opiniões em geral - permite que convivam liberdade e sujeição na concepção moderna do que constitui um coletivo político e um sujeito autônomo (Giumbelli, loc. cit., p. 348-9).

Especialmente no caso da iconoclastia em relação às religiões e, salientando a ligação também com a modernidade das categorias de crença e de blasfêmia

---

em meio a situações de transgressão a qual despertaria o sentido do sagrado em meio à reatividade que proclama o seu interdito. Em certo sentido, portanto, Taussig “retoma um aspecto crucial da definição durkheimniana” do sagrado: “a proibição como indicio d[e sua] presença (...)” (Giumbelli, 2014a: 119).

(Giumbelli, 2011), não é difícil perceber como entre os âmbitos da “liberdade de opinião” e a aplicação da acusação de blasfêmia enquanto um dispositivo diferenciador, protetor da religião, há um espaço para distintas posições a ser coberto justamente pelo acompanhamento de casos precisos. Isto é dizer, e para retomar o argumento inicial deste capítulo, que estamos às voltas, no mais das vezes, com formas concretas de percepção sobre a comoção a respeito de tais atos e que este luto público experimenta uma distribuição desigual (Butler, 2015b: 65). E, como entendo o caso do qual falamos, esta comoção é a todo o momento disputada de distintas formas, de modo a promover sentidos e ressemantizações para questões em dissenso. Pretendo voltar a estas questões no item a seguir.

Antes disso, porém, voltemos aos “despachos humanos” mais uma vez para acompanharmos a discussão sobre iconoclastia, particularmente enfocando o seu caráter relacional com os domínios da religião e do sagrado. Se os efeitos dos *iconoclashes* podem ser traduzidos no âmbito da transição de uma imagem para outra, o que coloca a ação de destruição entre uma iconoclastia em relação ao contexto original e uma iconofilia em relação à destruição presentificada, os termos da transgressão e das relações para qual ela aponta podem ser entendidos de outros lugares. Colocando esta discussão nos termos do sagrado propriamente, Michael Taussig oferta uma reflexão potente sobre a transgressão a partir da ambigüidade do sagrado. Por meio da noção de “desfiguração”, dada a centralidade da referência do rosto nas representações sobre o corpo humano, Taussig sugere que perguntemos “o que acontece quando algo é desfigurado?” (*apud* Giumbelli, 2014a: 119). Nesta busca, estaríamos diante do “trabalho do negativo”, quando o sagrado “aparece” em meio à interdição relativa ao ataque e à transgressão. Nesta analítica:

O sagrado, portanto, precisa ser compreendido nessa lógica de dinâmica da negação da negação, ou da transgressão da proibição. No caso de sociedades secularizadas, prossegue Taussig, é possível encontrar os indícios do sagrado fora da religião. Sua sugestão – que adquire as feições de artifício metodológico – é de que fiquemos atentos a episódios que envolvem alguma forma de ataque a objetos, sucedida por reações significativas e reveladoras (Taussig, 1999). Problematizar esses ataques e acompanhar as reações que suscitam seria o modo de perceber o trabalho do negativo (Giumbelli, 2014a: 119).

Se a relação com o “iconoclash” no caso das performances dos despachos humanos se fazia mais autoevidente, no caso propriamente da desfiguração não estaríamos diante exatamente de um ataque à sua materialidade do sagrado. Contudo, gostaria de guardar estas proposições de Taussig a fim de persegui-las indiretamente – ou seja, perguntar pelas causas de não-reação pública quando da

representação “iconoclástica” de elementos da liturgia afro-religiosa. Assim, o silêncio em geral a respeito das representações dos “ebós humanos” parece ter ligação com a questão da distribuição e da disputa pela comoção pública uma vez que o dispositivo diferencial da “blasfêmia” (e seus análogos) não parece ter sido acionado em nenhum momento dos debates que pude acompanhar. Poderíamos sugerir ainda que o negativo que tem produtividade aqui vem do vetor contrário: é a prática ritual de imolação de animais que parece ser uma “desfiguração” do sagrado nativo dos defensores de animais e demais sujeitos que defendem esta sensibilidade interespecífica. Isto nos leva novamente aos distintos “circuitos de comoção social” já que esta “(...) depende dos apoios sociais para o sentir: só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível (...) e *só podemos sentir comoção e reivindicá-la como nossa* com a condição de que estejamos inscritos em um circuito de comoção social” (Butler, 2015b: 82, grifos meus). Aqui, não obstante, tentei trazer para o primeiro plano esta relação entre sagrado, transgressão e comoção pública em meio a antagonismos pleitos de direitos. Há aqui, contudo, uma contingente forma de inteligibilidade sobre a prática sacrificial na forma do enquadramento que lhes dão os “despachos humanos” a qual oferece um deslocamento narrativo do conflito em questão cujas conseqüências parecem importantes. Aprofundo esta discussão no item que segue.

### 3.1.3.1 Imagem, enquadramento, conflito e mimese: para uma gramática de efeitos públicos

Segundo Kleinman & Kleinman (1997), as imagens de sofrimento como mercadoria e a representação cultural do sofrimento remodelam, enfraquecem e distorcem a experiência de determinados indivíduos. Trata-se de uma discussão localizada a destes autores: acerca do “sofrimento social” e da dimensão de sua apropriação profissional. Buscando uma aproximação etnográfica para este referencial, Victora (2011) salienta três linhas que funcionam como modos de apropriação profissional do sofrimento social dentro de processos políticos: 1) a exotização pela mídia, contestando demandas e seu sofrimento coletivo; 2) a medicalização da vida, quando da identificação de seu abandono pelo Estado enquanto problemas de saúde e demandas de serviços; e 3) o sofrimento nas relações públicas, através dos entraves da burocracia pública. Gostaria de reter deste interessante referencial duas questões dentro da discussão já delineada. Em primeiro

lugar, salientaria o lugar das imagens de sofrimento rumo a uma retórica que intenta demarcar lugares de “sujeitos em sofrimento” – sofrimento este infligido por outra população – e seus usos em meio a contendas e pleitos de direitos<sup>134</sup>.

Em segundo lugar, e na esteira do primeiro argumento, gostaria de chamar atenção para o fato de que estes lugares entre “vítimas” e “responsáveis”<sup>135</sup> pode ser mesmo disputado se refazendo frequentemente e sem a estabilização que os grupos litigantes desejariam. Isto nos leva, dentro do âmbito da análise da controvérsia, a formas de atenção constante para entender “Quem ataca quem? E como?” delineadas tanto dentro da retórica êmica que informa cada uma das posições originais, quanto no nível *estratégico* de visibilizar o conflito, reinscrevendo-o de modo a buscar um encaminhamento eficaz junto aos circuitos de comoção pública.

No âmbito do “ataque às imagens” e às formas de apropriação de imagéticas religiosas, com efeito, podemos entender esta situação de uma forma mais complexa e menos dada quando pensamos que a retórica “do ataque” visando à “libertação” da “crença” parece inerente à modernidade, como defendera Latour (2008). Gostaria de salientar uma última vez a relação entre imagens e política. É também Latour quem grafa uma importante passagem no âmbito do “ataque às imagens” e sua ligação com modos de produção de alteridade. Embora “Destruir imagens sempre [tenha sido] uma ação cuidadosamente planejada, governada e elitista” (ibidem, p. 143), um quadro de mudanças parece poder ser reconstituído à luz do caráter crítico do evento do 11 de Setembro de 2011: até esta feita, haveria uma espécie de atitude caracterizável pelo “niilismo” ocidental no ataque às imagens (dos outros). Pois, esta atitude, até então:

(...) poderia aparecer como uma virtude, uma qualidade robusta, uma fonte interminável de inovação e força, desde que nós pudéssemos aplicá-la aos outros *de verdade* e a nós mesmos apenas *simbolicamente*. Mas agora, pela primeira vez, são os EUA, somos nós, os ocidentais, os corajosos quebradores de ídolos, os guerreiros da liberdade, que somos ameaçados pela aniquilação e pelo fanatismo (Latour, 2008: 144, grifos originais).

Se a linha que demarca o “fanatismo” do outro que destrói o que me é caro e a minha atitude emancipatória, lúdica e “provocadora” que eu causo destruindo o que é caro ao outro não está mais acessível, senão segundo uma ideação dos discursos liberatórios, não se pode perder de vista que é o campo “dos direitos” um dos que

<sup>134</sup> Como aponta Myriam Jimeno (2010), os laços políticos que os depoimentos de sofrimento e vitimização propiciam coproduzem “comunidades emocionais” que têm um importante papel na negociação de princípios morais generalizáveis.

<sup>135</sup> A produção sobre processos de vitimização e sua relação com pleitos de direito é ampla e recorta vários destes movimentos. Ver Sarti (2009) e Victora (2011), entre outros.

mais intensamente persegue esta questão, levando ao limite nossa capacidade de produzir alteridade<sup>136</sup>. No campo normativo, assim, a pergunta passa a ser “Quem se deve salvar e sobre qual imperativo moral?”. Neste sentido, cada controvérsia parece oferecer a oportunidade de um delicado passo atrás para que possamos refletir sob qual(is) enquadramento(s) estes imperativos morais são *co-constituído(s)* – já que sempre endereçados a outrem.

Também falando deste lugar – a retórica militarista após o 9-11, Judith Butler salienta as formas de censura e regulação movidas a cabo pelo governo norte-americano no caso das denúncias dos abusos sexuais e tortura por militares contra os seus presos em Abu Ghraib (Butler, 2015c). Especialmente tomando a fotografia como dispositivo capaz de a um só tempo enquadrar a dor dos outros (os atos perpetrados pelos militares norte-americanos foram fartamente documentados por eles, como numa espécie de pornografia privada, numa “erotização da degradação”, cf. p. 134) e, também, pela sua circulação ter sido limitada pelo governo dos Estados Unidos, se prestar a “controlar o perceptível”, o que somos capazes de perceber e de como o somos, Butler aponta para a função delimitadora das imagens (ibidem, p. 115).

Um ponto fundamental nesta reflexão é que, também para além dos enquadramentos, as imagens *circulam*, até serem novamente congeladas e apropriadas, muito frequentemente fora de seus propósitos originais. Retomar o debate sobre os sagrados *da religião* neste sentido, dentro de uma discussão que intenta entrelaçar sagrados, direitos e transgressões, me leva a pensar, ainda dentro desta discussão: sob influências de que outros campos as transgressões são identificadas a partir do dispositivo diferencial e protetivo da blasfêmia ou da ofensa pública à religião? Dois exemplos relativamente recentes dão mostras das formas como o sagrado pode se erguer em meio ao “trabalho do negativo” (Taussig, 1999): o caso das pichações ao Cristo Redentor no ano de 2010, analisado em Giumbelli (2014a) e o ocorrido em 2015 na Parada Gay de São Paulo, quando uma travesti desfilara numa performance como o Cristo Crucificado<sup>137</sup> - que, se utilizando da

---

<sup>136</sup> Como nos lembram, de diferentes maneiras, Abu-Lughod (2012) e Eagle-Marry (2001).

<sup>137</sup> Uma série de reações aconteceu em relação a este ato. Três dias após a realização da Parada, parlamentares se reuniram para expedirem notas de reprovação, como o deputado João Campos (PSDB-GO), presidente da Frente Parlamentar Evangélica, que ao discursar referiu “Os ativistas do movimento LGBT cometerem crime de profanação contra símbolo religioso, ferindo a todos os cristãos ao usarem uma pessoa pregada na cruz, utilizando símbolos do cristianismo de forma escandalosa, zombando e ridicularizando o sacrifício de Jesus”. Também Alan Rick (PRB-AC), presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, assinara a nota. Outro deputado discursou: “Temos que tipificar como crime hediondo essas cenas, que atingem nossas famílias”. Os registros são do Portal G1, [http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/06/deputados-evangelicos-e-](http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/06/deputados-evangelicos-e)

iconografia cristã, tentou chamar atenção para a violência contra LGBTs no país por uma representação sua na mesma situação de Jesus, “humilhado, agredido e morto”<sup>138</sup>.

Em ambos os casos, enfim, por distintas vias, pudemos assistir ao “trabalho do negativo” em meio à clara fundação de um interdito – embora, obviamente, se tratem de controvérsias, o que me parece importante aqui é a capacidade pública de resposta a tais atos, o que não encontra paralelos à performance dos despachos humanos. Se o dispositivo diferencial da blasfêmia não fora automaticamente acionado por nenhum dos interessados nesta contenda, podemos entender mais uma vez como, além da comoção pública ser desigualmente distribuída, tem-se também aí uma chave para compreender como a capacidade de resposta também é ela mesma influenciada por outros vetores, entre os quais a própria capacidade de ser reconhecido como religião de práticas legítimas, o que nos coloca em um longo debate sobre liberdade religiosa e seus limites no nível das práticas.

A escolha, ainda, da figura aludida para salientar a dimensão da “crueldade” da prática sacrificial aponta um segundo vínculo de “negatividade” já que, de maneira contumaz, o depósito de obrigações em vias públicas é tido como um “problema público”. Com efeito, acompanhei o trâmite institucional de um projeto de lei na cidade de Porto Alegre (ver Scola Gomes, 2014: 50-57) que intentava reformar o Código Municipal de Limpeza Urbana (pela edição da lei complementar 591 de 2008). O projeto, revogado internamente pela Câmara Municipal, se ocupava diretamente da questão, ao propor a proibição de: “depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou partes deles”, sob pena de multa de 50 a 150 UFMs.

Como Lucía Copelotti (2016) tem presenciado no âmbito da região metropolitana de Porto Alegre, as próprias Federações, órgãos de representação interna das religiões de matriz africana, conscientes desta necessidade de “justificação” sobre a prática de depósito de oferendas, têm instrumentalizado o

---

[catolicos-fazem-ato-contra-parada-gay.html](#) - acesso em agosto de 2016. Outras reações ocorreram de forma violenta, especialmente com ameaças à integridade física por usuários de redes sociais contra a ativista do protesto, Viviany Belebony, e há registros de violência contra esta, como uma facada e espancamento por cinco homens, enquanto estes recitavam trechos bíblicos – cf. o portal UOL (11/07/2016, em <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/07/11/transsexual-crucificada-na-parada-gay-denuncia-nova-agressao-em-sp.htm>).

<sup>138</sup> Em entrevista ao portal O Observador (9/6/2015): <http://observador.pt/2015/06/09/travesti-crucificada-parada-gay-sao-paulo-usei-as-marcas-jesus-humilhado-agredido-morto/>, consulta em agosto de 2016.

“idioma ecológico” a fim de produzir uma compatibilização entre religião e ecologia (Copelotti, 2016: 305). Também Mattjis van der Port (2012) salienta, embora aparentemente longe de uma situação de litígio, a utilização de “elementos do candomblé” para “dar ênfase ao local na preocupação global com o meio ambiente” (2012: 148) na esfera pública de Salvador. Estes registros, enfim, permitem perceber uma dimensão conflitiva atinente à significação das práticas e algumas possibilidades de compatibilização destas com normas acerca de “saúde pública”, “limpeza urbana” e “direitos ambientais”. Apontar estas conexões dentro do debate fomentado pelos “despachos humanos” possibilita outra entrada para este, demonstrando como a “cena congelada” para a performance não é politicamente neutra dentro do pleito de direitos aos animais e da imagem que enquadra.

### **3.2 Reinscrições do texto social da controvérsia na esfera pública afro-religiosa**

*Estamos saturados de narrativas consensuais, nas quais o que se conseguiu contar é apresentado como normal, nas quais a luta passou sob silêncio, nas quais aqueles que tiveram que aceitar tornaram-se aqueles que “reconheceram a necessidade de...”.*

I. Stengers, *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima.* São Paulo, Cosac Naiy: 2015, p.71

Em sua introdução ao volume *Religion, media and the public sphere*, Meyer e Moors (2006) operam com uma ideia de “esfera pública” mais afeita aos trânsitos e tecnologias, meios de comunicação de massa e a intersecção entre os domínios do entretenimento, do comércio e da religião. Conjugados à utilização de mídias por grupos religiosos, estariam ligados ao fenômeno, para as autoras: a crise do Estado-Nação, a condição pós-colonial e a ascensão da sociedade em rede. As autoras também apontam que o uso dos meios de comunicação pelas denominações religiosas amplia a noção de “esfera pública” do âmbito normativo ao qual esta costuma ser atrelada: pelo trânsito de mensagens, os grupos religiosos podem produzir as próprias redes, muitas vezes transnacionais, gerando algo como uma “globalização por baixo”<sup>139</sup> (Meyer; Moors, 2006: 5). Os esforços em fazer circular mensagens sobre a situação da religião também parecem se utilizar do potencial de meios de comunicação – como a produção de jornais e websites da internet – e, neste sentido, também parecem abrir espaço para a produção de outras narrativas para além

<sup>139</sup> No original “globalization from below” (Meyer; Moors, 2006: 5).

daquelas veiculadas por meios de comunicação hegemônicos ou agências do próprio Estado.

Para religiões minoritárias como as religiões de matriz africana, contudo, o acesso às publicações físicas (como jornais impressos) não se faz nas mesmas condições de possibilidade como para religiões com maior acesso (e mesmo propriedade de) a editoras, emissoras de rádio e televisão e demais meios de comunicação de massa. Nesse sentido, o esforço financeiro e simbólico de produzir narrativas a respeito das experiências localizadas das religiões afro-gaúchas parece acusar um duplo esforço, conforme as falas de alguns dos envolvidos nestas, no plano das *necessidades* e no desejo de congregar novos apoiadores, quando de situações de conflito<sup>140</sup>. Tal fato pode ser aferível em razão de boa parte das publicações (como o jornal Grande Axé) ter optado por veicular seus conteúdos e anúncios apenas pela via virtual, abrindo mão das possibilidades de alcance e da capacidade simbólica atrelada aos jornais de papel<sup>141</sup>. Entretanto, gostaria de por em relação o que fora produzido dentro deste registro com o argumento mais geral desta seção, sobre as disputas e formas de narrar o conflito ensejado pela controvérsia em questão.

\*\*\*

### 3.2.1 Permissões para narrar a controvérsia

Qual o espaço para narrar a controvérsia em seus próprios termos, fora das categorias do Estado e da representação (positiva ou negativa, do ponto de vista da influência para o litígio em questão) por terceiros, que os afro-religiosos dispõem? Alguns editoriais de jornais menos afeitos ao padrão hegemônico possibilitaram algum campo para proposições "de dentro" das religiões afro apresentarem "seus argumentos" como forma de fomentar o debate público sobre a controvérsia – como as posições já apresentadas de Winnie Bueno no jornal Sul 21. Mesmo nesta ocasião, entretanto, o tom do *debate* se prestava mais a uma "justificação" da prática sacrificial e sua contextualização, respondendo a uma interpelação externa, e menos produzindo uma autorepresentação fora desta interferência exterior e nos seus

<sup>140</sup> Embora, é claro, não sejam poucas as páginas de publicações a divulgar "serviços" de pais e mães de santo, bem como divulgar festas, obrigações e práticas rituais destas dentro dos jornais e revistas, como Hora Grande e Grande Axé (jornais) e a Revista Odum. Esta mescla de registros da vida religiosa e social dos terreiros e de reflexões atinentes à realidade "político-social" destas religiões aparece no seguimento do capítulo.

<sup>141</sup> Conforme contatos realizados durante o mês de agosto de 2016 com o editor de Grande Axé.

próprios termos. Contudo, em geral os jornais locais não parecem ter colocado em seu horizonte de questões para contextualizar “o grande público” formas de compreensão nativas da prática sacrificial afro-religiosa. Influenciado pelas proposições de G. Spivak (2010; 1994), eu gostaria de continuar afeito às distintas formas de “representação” que se amalgamam e se confundem no mesmo termo – o sentido de “falar por” (como na representação legal na acepção política liberal) e o de “re-presentar” (de presentificar). Poder-se-ia entender também esta produção de si por menos ou por mais mediadores externos – e, neste sentido, para Spivak, a heterogênea categoria dos subalternizados estaria impossibilitada de produzir autorrepresentações não-interpeladas por terceiros. Daí a sua conclusão de que “o subalterno não pode falar” (2010).

Como se verá nas referências aos textos abaixo, o material produzido e veiculado torna perceptíveis formas de narrar a controvérsia e produzir autorrepresentações em meio ao litígio e ao conflito entre pleitos antagônicos de direitos e, ainda, recorta a emergência de certas maneiras de tornar-se sujeito que têm relação com a capacidade de resposta às interpelações do outro. Tomar estas autorrepresentações, portanto, nos leva a perceber camadas de significado do debate nem sempre percebidas, quando se tomam estas enunciações da sujeição, da subalternidade e do conflito como fios-condutores de uma analítica sobre política – como nos lembram, de distintas formas, Spivak (2010, 1994), Hall (2003) e Said (2011).

Nesta parte do capítulo, como o leitor notará, a análise sobre discriminação ontológica cede lugar a outras formas de precisar o que se coloca em jogo para os grupos afro-religiosos. Embora processos atinentes à ontologia tenham importantes efeitos nas formas de compreensão da controvérsia, e as religiões afro-brasileiras venham sendo mesmo *lóci* privilegiados para análises de aspiração ontológica, me parece que o mais fundamental desta discussão já está coberto no primeiro capítulo, a respeito da prática sacrificial em seus próprios termos e as suas formas de problematização.

\*\*\*

- “Estamos fartos e somos muitos!”: capacidade de resposta e reagenciamentos  
Tomarei como material para seguir algumas das formas de reinscrição da

controvérsia a edição de março de 2015 do jornal *Folha do Axé*<sup>142</sup>, época em que o conflito se visibiliza mais fortemente e o próprio fato de que no concentrado período de um mês (o de março de 2015) tenha-se assistido à proposição do PL 21/2015, sua avaliação em Comissões legislativas e diversas mobilizações do “povo de santo”. Esta edição da *Folha do Axé* é publicada neste momento e sua capa estampa bem a experiência em questão, com a maior chamada para a matéria “Africanistas se mobilizam para garantir seus direitos”.

Das sete matérias veiculadas nesta edição do jornal, quatro se voltam para o conflito político-legal sobre a prática sacrificial, sendo quase todos *assinados*, por bábás e iás do Estado, o que chama atenção para o tom autoral de algumas colocações. Em “Estamos fartos e somos muitos!”, da Mãe Souvenir de Oxum, o texto que abre a edição, lê-se:

Somos uma religião que tem comprometimento com a sociedade. Temos respeito e preocupação com as pessoas desamparadas – muitas das quais passam frio e fome -, e com as crianças abandonadas e os jovens e idosos desassistidos. Em nossos terreiros, fazemos a nossa parte, saciamos muitas fomes, tanto do corpo, quanto da alma. Criamos e mantemos, às nossas custas, inúmeros projetos e ações sociais. Esta realidade, ninguém debate. A preocupação é sempre outra e, via de regra, menor. No momento, é com os animais que sacralizamos. Animais que fazem parte de nosso hábito alimentar e que são oferecidos a pessoas que muitas vezes não sabem o que é ter o pão, que dirá um pedaço de carne em sua mesa (*Folha do Axé*, edição 7, p. 2).

E mais adiante:

Não é a primeira vez, e certamente não será a última, que precisamos brigar pelo direito adquirido de seguirmos o legado cultural e religioso trazido para o Brasil pelos negros africanos. Mas estamos fartos disto. Fartos da perseguição. Fartos de sermos visitados, aplaudidos, bajulados durante os períodos de campanhas eleitorais e ignorados ou atacados após as eleições. Estamos fartos e somos muitos! (...) Somos fortes, mas somos pacíficos. Respeitamos as pessoas e seus credos. Tudo que pedimos é que respeitem o nosso. Estamos pedindo muito?

A reinscrição da controvérsia em termos de mais uma *perseguição* dentro de um continuum de experiências de intolerância localiza-a para além do que os grupos contrários à prática sacrificial se esforçam em congelar. O fato de os afro-religiosos serem fortes “mas pacíficos”, estarem “fartos” e serem “muitos” parece ainda apontar para uma reflexividade que enfoca na religião e no esforço de salvaguardar os seus fundamentos uma força agentiva própria, que defende uma *resposta* às tentativas de impedimento pelo PL 21/2015. Se a utilização de animais na prática sacrificial é passível de debate, dois fatos apontados nestes trechos não o são, o que os encaminha

---

<sup>142</sup> A *Folha do Axé* é editada pelos esforços da FAURGS – Federação Afro Umbandista e Espiritualista Rio Grande do Sul. A edição em questão (no. 7) foi publicada no “calor” dos acontecimentos, no dia 24 de março de 2015, o que também aponta para um caráter de rápida reação e organização.

como formas de legitimação: as ações sociais promovidas “às próprias custas” pelos afro-religiosos; e o fato dos os animais utilizados fazerem parte do “nosso hábito alimentar”. A conjugação de uma retórica de “minoritização” e uma visibilização de representatividade (“Somos muitos”) - como no trecho que refere ser “O Rio Grande do Sul o Estado com maior número de adeptos do africanismo no Brasil”, fazendo uso inclusive de estatísticas do último censo federal – é também uma possibilidade discursiva potente para deslocar a problematização de que a prática ritual dos afro-religiosos são sujeitos-objetos.

Imagem 24 – Capa de *Folha do Axé*, 24 de março de 2015



Contudo, há nestes esforços de responder à desposseção de si pela apropriação por outros da prática sacrificial um elemento que possibilita a constituição de ações políticas (Butler, 2015g: 35), que, para Butler (2015g) têm ligação com a autoconsciência de si, com a emergência de identidades coletivas<sup>143</sup>. Aqui, não pretendo me filiar novamente a esta filósofa de modo tão radical, mas gostaria de chamar atenção para esta dimensão que tensiona toda a controvérsia entre a questão da *desposseção* e da emergência de coalizões identitárias, a partir, especialmente, como defende esta autora, da negação do luto e às formas de resposta ética. Neste sentido, ainda, o fato de os textos produzidos neste local terem como orientação um “nós” autorreferenciado – o nós da religião - e serem escritos em conformidade com esta referência linguística, salienta uma forma de produzir um sujeito coletivo, aqui atacado, e, principalmente, que emerge nesta narrativa de comunhão, de congregação das forças religiosas do Estado, reagregadas em meio ao conflito ora experienciado, também no nível coletivo.

O fato de se estar “farto” de “perseguições” indica uma resposta reativa de peso e as reinscrições topológicas do social que as narrativas batuqueiras sinalizam não só pleiteiam uma “disputa pela comoção” em termos de antagonismos e a produção de um bem sobre outro. Elas desvelam uma questão de *número*, também atrelada à produção de identidades em meio ao conflito e apontam para o agenciamento do “povo de santo” do Estado em torno de uma mesma questão. Antes de focalizar as narrativas que falam do reagenciamento dos afro-religiosos, porém, voltemos à questão da luta contra a “desafecção” pública, em configurações que dão centralidade à figura do animal e seus usos rituais.

- Que animais, que problematizações?

Um dos poucos textos não assinados do jornal, o texto “O que pretende o Projeto da deputada Regina Fortunati?” coloca o PL 21/2015 em relação à controvérsia legislativa passada entre 2003 e 2005, inclusive abordando o trâmite

---

<sup>143</sup> Esta ideia de *desposseção* enquanto forma de constituição do sujeito e sua relação com as formas de responder eticamente é ilustrada pela autora como em: “Seremos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos, mas também de sermos movidos, impelidos a agir, interpelarmos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonarmos o ‘eu’ autossuficiente como um tipo de posse” (Butler, 2015g: 171). Comentando as implicações políticas desta formulação, um intérprete defende que “Se o sujeito moral sempre foi vinculado à ideia de ser capaz de possuir a si mesmo, de submeter o desejo patológico à vontade racional enquanto expressão da minha capacidade de me autolegislar, com Butler o sujeito moral aparece claramente como aquele capaz de assumir uma ‘heteronomia sem sujeição’, de se impulsionar a uma processualidade contínua própria ao que não se estabiliza completamente em imagem alguma da vontade”. (Safatle, 2015: 195).

institucional e recortando posições favoráveis à legalidade da prática por desembargadores do Tribunal de Justiça do Estado. Se a contenda no plano político-jurídico está pavimentada, uma “novidade” depreendida nesta nova controvérsia diz respeito à veiculação de imagens sobre a prática para além da sua órbita original, o que incluiu representações “fora dos fundamentos” e que colocam em posição de abate ritual figuras de animais de estimação caros à população urbana, como cães e gatos.

Depois porque certamente teremos a hostilização e perseguição de grupos de pessoas mal informadas que acreditam nas mentirosas e maliciosas campanhas como a ora promovida por apoiadores da deputada, mostrando fotos de animais maltratados e de sacrifício de animais de estimação, como cães e gatos, como se isto fosse uma prática de africanistas.

Nós que vivenciamos o africanismo sabemos o respeito que temos pela sacralização e que nenhum preceito exige ou aceita o mau trato aos animais, e que cães, gatos e outros animais domésticos não são jamais sacrificados. Mas não é esta verdade que interessa a alguns setores divulgar. Ao contrário, diariamente são publicadas na internet fotos com cenas que revoltam qualquer ser humano. A questão é que antes de questionar se são fotos reais, se foram feitas no Brasil ou se é ato de qualquer insano cruel, certas pessoas preferem logo creditar a africanistas estes absurdos.

Um trecho de “Estamos fartos e somos muitos!” ilustra ainda esta questão.

Criamos em nossas casas cães e gatos como animais de estimação e estamos sendo acusados de sermos assassinos e de usarmos estes animais em nossa ritualística. Isto é, no mínimo, um total desconhecimento de nossa realidade. E não se fala daquilo que não se conhece.

A centralidade das figurações de cães e gatos nas representações sobre o sacrifício, assim, é localizada como uma das fontes de desafecção na disputa pela comoção pública e, mais do que isso, aparece nestes discursos enquanto algo como uma calúnia maliciosa, que visa à deslegitimação da religião porque enquadra-a contrariamente à ampliação de uma sensibilidade crescente em relação aos animais não-humanos em meios urbanos, entre os quais os que mais ganham atenção são os cães e gatos de companhia, inclusive do aparelho policial e judicial (Kulick, 2009), e da ação das redes de “protetores” (Lewgoy, Sordi e Pinto, 2015).

Se a centralidade dos modos sociais de desafecção é atribuída emicamente às narrativas “caluniosas” que apontam os usos rituais de cães e gatos, tem-se aí uma forma interessante de delimitação de limites e significados atribuídos também ao especismo – isto é, a valoração desigual entre diferentes espécies de animais. Do ponto de vista dos textos assinados por batuqueiros, assim, atesta-se uma assunção do uso de animais, mas que “cães e gatos” compõem um universo à parte, com vivências positivas interespecies, inclusive na forma de “pets”, como os textos assinados assumem. Se o pomo da discórdia é atrelado a estes animais

especificamente, é possível perceber então uma desigual distribuição de agência a estes para as práticas litúrgicas. Isto nos permite aproximar a discussão dos processos de discriminação ontológica pois, se de um lado temos um dos grupos ampliando os domínios do humanismo para os animais (a moral animalitária, como conceitua Digard, 1999) e isto tem implicações morais regulatórias para as práticas deste grupo, por outro os afro-religiosos não parecem operar nos limites destas. Ao contrário, conforme em diversos momentos argumentam, simetrizam os usos de animais em suas práticas às demais experienciadas pela sociedade abrangente, cujo exemplo mais frequente é o da alimentação.

Conforme já delineado no capítulo um, esta dimensão da agência atrelada à discriminação ontológica traz profundas implicações éticas para as relações entre sujeitos humanos e não-humanos. Outra questão relacionada à “artificialidade das acusações” é a da origem das imagens que circulam com presença de cães e gatos, as quais podem ocorrer, no limite, em outros contextos, fora do Brasil, conforme o argumento acima. Já presentes em outros momentos do trabalho, as relações produzidas entre esta prática e questões alimentares indicam ainda uma capacidade de funcionalização do discurso no âmbito das justificações. Porém não é da ordem das “justificações” de que gostaria de falar aqui, mas das formas de recolocar o conflito segundo narrativas *outras* – as quais envolvem, entre muitas outras coisas, um constante reordenamento das posições entre os litigantes nos termos de “acusador” e “acusado”. É na forma de recorrer ao “social” nestas narrativas que advêm dos discursos afro-religiosos e assim reinscrever o texto da controvérsia, bem como nos seus efeitos políticos, que estive interessado nestas seções.

### 3.2.2. Fazendo emergir o sujeito coletivo em meio à controvérsia

A “Mobilização” que reage ao PL 21/2015 neste nível estadual é narrada como tendo seu começo pela ação da FAUERS (Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul): além das reuniões internas, mostra-se com uma afirmação afro-religiosa por atos como caminhadas pela cidade de Porto Alegre e, principalmente, com reuniões com políticos identificados como afins à causa. Não vou me deter aqui no que estas agregações de diferentes atores fazem fazer na trama das controvérsias (o que aparece no capítulo 2): o que interessa é uma forma de por os fatos em relação, dispô-los no tempo e espaço desde que o PL 21/2015 começa a ser narrado e como essa coesão interna é performada por uma narrativa como a que

se segue. Em outras palavras, após cobrir as formas de agenciamento do coletivo em questão no outro capítulo, aqui estou apenas jogando luz em como ele é visibilizado e que sentidos “de resposta” passa a ter. Como vimos no capítulo anterior, a veiculação de um “protagonismo da FAUERGS” pela publicação não se deu sem críticas. Para os que se sentiram incomodados, haveria pelos que promovem a narrativa deste protagonismo, um tipo de “levar vantagem” de um movimento mais micropolítico, como no exemplo das cartas junto aos legisladores e nas negociações a partir do Conselho Estadual do Povo de Terreiro. Mesmo assim, o Jornal intenta visibilizar estes contatos e a reunião de um campo que se interpreta comumente como “fragmentado”.

Imagem 25 – Debate interno e busca por apoios políticos



Os aspectos “legais” da contenda também aparecem nesta edição do jornal, em um quadro denominado “Para pensar..” onde uma compilação de posições favoráveis (e que se sagraram majoritárias, afinal) de desembargadores do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul avaliaram o caso em 2005. O que parece mobilizar maior esforço por parte dos editores e dos que assinam textos nesta edição de Folha do Axé é um “mostrar-se” publicamente, enquanto força social a ser respeitada: tanto numericamente, quanto demonstrar “a legitimidade” social-legal de sua posição (em

parte, já adquirida em razão da decisão que lhes fora favorável quando da controvérsia anterior; em parte em construção, no sentido visibilizar de “alianças mobilizadoras”, com outros políticos da cena estadual e municipal).

O texto “Projeto de Lei de deputada evangélica quer proibir sacralização de animais no Batuque e Candomblé”, escrito por Bàbá Hendrix Silveira, por sua vez, nuança um pouco o tom do jornal, por colocar a questão da “mobilização” no âmbito de uma disputa racializada.

A deputada não quer proteger os animais. Caso fosse estaria na porta dos frigoríficos, dos rodeios, dos abatedouros, das churrascarias protestando. A deputada Fortunati insiste que nossas práticas devem evoluir. Entendemos com isso que a parlamentar acredita que ela é uma pessoa evoluída, enquanto que nós somos pessoas primitivas. (...) A perseguição às práticas tradicionais de matriz africana se configura como um ato de racismo, pois entende que o negro africano não é capaz de produzir civilização. Que seu modo de vida é primitivo, atrasado, pagão. A “inquietação” que Regina Becker Fortunati se refere é dela mesma. A parlamentar, que também é evangélica, carrega na sua visão de mundo um paradigma de estranhamento que gera ações excludentes e inibidoras (Folha do Axé, Edição 7, p. 3).

Ao grafar o pertencimento religioso da proponente do PL 21/2015, o autor deste texto também recoloca o conflito experimentado no presente dentro de um quadro mais amplo de referências, aludindo à longa ação discriminatória de segmentos neopentecostais em direção às religiões de matriz africana no país. Desta feita, passa a salientar a necessidade de reunião do campo afro-religioso e o sucesso desta empreitada pelas Federações do Rio Grande do Sul.

Por conta disso tudo é que o povo de terreiro está se mobilizando. (...) Estamos em guerra novamente. Ano de Ogum, não poderia ser diferente. Mas com a Sua força, com a Sua sabedoria nas batalhas, haveremos de vencer! (Folha do Axé, edição 7, p. 3)

Chamo atenção para o fato destas autorrepresentações em meio ao conflito acionarem as suas identidades étnicas e a identidade religiosa da deputada proponente do PL 21/2015, o que renegocia narrativas históricas e produz reinscrições sociais do texto da controvérsia em outros termos – deslocando “centros” e “margens” do debate. O fato desta edição do jornal Folha do Axé ter sido distribuída gratuitamente na entrada do Teatro Dante Barone, na Assembleia Legislativa, nos dias em que o projeto de lei era avaliado pelos parlamentares, quando normalmente ele é vendido também parece ter relação com esta dimensão de produzir novas inscrições no espaço público, por meio da veiculação de novas narrativas, em seus próprios termos.

6

## Mobilização iniciou na Fauers



Sempre atento aos assuntos pertinentes a religião, o Babalorixá Everton Alfonsin, presidente da Fauers, convocou os africanistas para um encontro já no dia 9 de fevereiro, na sede da Entidade. Cerca de 50 lideranças religiosas compareceram para tomar conhecimento do teor do Projeto de Lei da deputada Regina Fortunatti e discutir ações conjuntas. Na oportunidade, também deram seus pareceres o Babalorixá e vereador de Canoas, Paulinho de Odé e o vereador Alberto Kopitke, de Porto Alegre.




No segundo encontro, realizado dia 28 de fevereiro, importantes decisões foram tomadas entre os mais de cem Sacerdotes presentes. Entre elas, a ideia da mobilização nos dias 24, 25 e 26, em frente a Assembleia Legislativa.



Entre os presentes, Pai Charles de Oxalá, Pai Alex de Oxalá, Cacique Drover do Xangô das Matas, Mãe Souvenir de Oxum, professor Edson Portilho, Tãta Ndendu Ndanda Dra, Bianca Hilgert, Pai Silvio de Oxalá, Pai Everton Alfonsin, Pai Jorge Grinã, Pai Cesar de Ogum, Mãe Daliane Mattel, Mãe Elise de Oxalá, Michele e Priscila

**Saiba Mais** **O QUE É A FAUERS?**  
A Fauers (Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul) é uma Entidade representativa criada em 2009 e que cumpre exemplarmente seus objetivos de propagar, defender e valorizar os cultos africanistas, bem como de orientar e apoiar seus muitos afiliados. Além de realizar diversas atividades religiosas, como as homenagens públicas para Oxóssi, Mãe Iemanjá, Pai Ogum, Pai Xangô e outras, a Entidade promove diversas ações sociais, em benefício da comunidade parente de várias cidades. Importante salientar que todas as ações e

a bem organizada estrutura da Fauers são mantidas financeiramente pelo presidente Everton Alfonsin, com o apoio de uma eficiente diretoria, uma vez que a Entidade não cobra nenhum valor de seus associados e não aceita doações em dinheiro.  
Para conhecer a Fauers  
[www.fauers.com.br](http://www.fauers.com.br)  
Rua Fernando Abbot, 159  
Bairro Nossa Senhora das Graças - Canoas  
Fones: (51) 3472.3500 - 9117-2048

Folha do Axé - Ed. 07 - 24 de março de 2015

7

## e difundiu-se pelo estado








Casa de Iansã e Oxalá

Mãe Viviane de Iansã e Pai Mário de Oxalá

Cartas e búzios com hora marcada

(51) 3084.3434

casadeiansaeoxala.com.br

Imagem 26 – Matéria “Mobilização iniciou na FAUERS e difundiu-se pelo Estado” (Jornal Grande Axé, 25 de março de 2015) – reprodução.

Na matéria da página acima, consta que “cerca de 50 lideranças religiosas comparaceram, para tomar conhecimento do teor do projeto de lei da deputada (...) e discutir ações conjuntas”. Os encontros em questão são reportados como ocorridos nos dias 9 de fevereiro, sendo o seguinte no dia 28 do mesmo mês. Estes esforços de reunião do povo “de todo o Estado” são apresentados enquanto *organização política*, o que inclui o contato com determinados políticos e um importante sentido de tomar os espaços públicos, como a “ideia de mobilização nos dias 24, 25 e 26 [de março próximo, 2015], em frente à Assembleia Legislativa”.

\*\*\*

Tentando responder à questão de “quem reivindica a alteridade?” no âmbito da construção de narrativas históricas e de suas negociações, bem como na emergência de “histórias alternativas”, Gayatri Spivak (1994) coloca relevo na intersecção entre os domínios da política, das narrativas e autorrepresentações e alteridade em meio ao debate pós-colonial:

O *socius*, afirma-se, não é urdido com base na escritura, não é textual. Diz-se inclusive que, quando nos apresentamos como agentes de uma história alternativa, nossa própria emergência na “corte de reivindicações” não é dependente da transformação de uma escritura em algo legível. (...) Também segundo esse argumento, o poder é uma legitimação coletiva, institucional e política. Não sugiro que se abra mão desta prática noção de poder como legitimação coletiva. Se, entretanto, “refizemos a história” apenas por meio desta limitada noção de poder, poderemos permitir que nos tornemos instrumentos da administração da crise das velhas instituições e da velha política (Spivak, 1994: 188).

Também interessado nesta questão, Hall responde às críticas ao pós-colonialismo enquanto “dissolvente da resistência” entre outras “implicações despolitizantes” (Hall, 2003: 102) e que sua “noção de identidade seria discursiva, não estrutural”. Para um crítico, com que debate especialmente, o discurso pós-colonial seria “um culturalismo” (Hall, loc. cit., p. 103). Quais as consequências e contribuições de asserções como estas para uma antropologia especialmente interessada no secularismo e nas formas de governo da diferença? É o mesmo autor quem defende serem as atuais “guerras culturais” em países como os Estados Unidos somente compreensíveis dentro do contexto de seu passado colonial, conduzidas que são “em relação a uma concepção mítica e eurocêntrica de civilização” (ibidem, p. 107).

Da atenção dada a estas formas de “estar no centro estando nas margens” por meio destes dispositivos civilizatórios, pode-se enxergar os vínculos desta agenda pós-colonial com a política, vínculo frequentemente não percebido por críticos. As

formas de narrar a controvérsia, assim, permitem que se trace um caminho complexo, baseado em autorrepresentações fora das categorias externas, como as do Estado e, embora estejam particularmente ocupadas com a saída de um ritual religioso da esfera privada para a esfera pública das instâncias estatais (Spivak, 2010: 96), permitem que se perceba as reinscrições do texto social da controvérsia. Estas narrativas, assim, trazem um *nós* subalternatizado produzindo uma importante capacidade de resposta, em meio à necessidade de “relatar a si mesmo” e assimilando de maneira heterogênea camadas de “história” e suas relações com os sentidos do “político”. O editorial “Política e religião” da *Folha do Axé* daquela edição se ocupava especificamente de traçar estas articulações:

Apesar da grande quantidade de informações e da velocidade com que são hoje transmitida, infelizmente, ainda é comum ouvirmos a afirmação “Eu odeio política!” e “Religião não tem nada a ver com Política”.

Aqueles que pronunciam a primeira, talvez não tenham percebido que a política está presente em todos os momentos de sua vida, desde o nascimento até a morte, incluindo-se aí os mais banais atos do cotidiano.

Incompreensível também é a negação da relação entre religião e política. Milhares são os exemplos de o quanto a política pode favorecer ou prejudicar uma religião. Desde os históricos e internacionais (Inquisição, Holocausto, o ainda existente conflito no Oriente Médio) até as recentes e atuais normas que regulam a religião no Brasil e, especialmente, no Rio Grande do Sul.

(...)

Como em 2004, é necessário, mais uma vez, que os africanistas se mobilizem na busca do respaldo da sociedade e do fundamental apoio político para manter intactos seus direitos e a liberdade de cultivar seus Orixás de acordo os princípios milenares de sua tradição. Imprescindível, porém, é extrair deste episódio, a compreensão do quanto a política interfere em nossa vida e, neste caso específico, de que política e religião têm sim uma íntima e profunda relação.

O fato deste jornal, costumeiramente vendido, estar sendo distribuído em condição de gratuidade nas imediações da Assembleia Legislativa, coloca em questão o interesse de fazer estas autorrepresentações *circularem*, ganhando a forma de argumentos para o debate. Tal circulação e forma de presença também torna menos densa uma oposição severa entre a política representativa de moldes liberais, habitualmente ligada àquele espaço, e as narrativas de si que remetem às “subjetividades” e aos encontros entre cosmológicas que travam naquela ocasião um debate sobre qual forma de objetivação – entre as múltiplas apresentadas – do animal (de sua *carne*, de sua *vida*, de seu sentido ontológico, enfim) deve prevalecer. Assim, mesmo a edição de jornais (habitualmente comercializados e se reportando à vida social da comunidade batuqueira do Estado) também dilata esta oposição entre a “esfera pública” e “esfera privada”, ao se ocupar especificamente da controvérsia e pleitear, à sua maneira, um lócus para disputar a “comoção pública” e produzir mobilizações no âmbito do encaminhamento estatal do PL 21/2015.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

(...) porque não é verdade que a obra do homem está acabada  
 que não temos nada a fazer no mundo  
 que parasitamos o mundo  
 que basta que marquemos o nosso passo pelo passo do mundo  
 ao contrário a obra do homem apenas começou  
 e falta ao homem conquistar toda a interdição imobilizada nos recantos de seu fervor  
 e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força  
 e há lugar para todos no encontro marcado da conquista e sabemos agora que o sol gira em torno da  
 terra iluminando a parcela fixada por nossa única vontade e que toda estrela cai do céu na terra pelo  
 nosso comando sem limite.

Aimé Césaire, *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo, Edusp, 2012, p. 81.

Escrevendo no final dos anos 1990, Clifford Geertz se perguntou pelos “futuros do etnocentrismo” (Geertz, 1999) e percebeu um movimento ambíguo: ao passo que crescia uma “diluição do contraste social” (loc. cit., p. 14), o “espectro cultural”, apesar de mais pálido, estaria ficando ainda mais discriminatório na medida em que “as formas simbólicas se separam e proliferam” (ibidem, p. 24). Tal relação de estabelecimento da diferença, com efeito, diz respeito a processos bastante amplos e fundam disputas morais complexas:

Mais concretamente, questões morais advindas da diversidade cultural (que não são, nem de longe, todas as questões morais que há) que costumavam surgir, se é que surgiam, principalmente entre sociedades – “costumes contrários à razão e à moralidade” e esse tipo de coisa do qual o imperialismo se alimentava – agora surgem cada vez mais dentro delas (ibidem, p. 25).

Ao denominar esta dissertação com o título “Outridade, governo e conflito”, elegi como foco central da controvérsia em questão a forma como a prática sacrificial modula a manutenção e a criação de alteridades. O segundo termo apresenta-se em razão de uma assumida preocupação central que é como este estabelecimento de “outros culturais” a partir de práticas e elementos tidos como religiosos (Abu-Lughod, 2012: 406) constrói-se como um problema de governo. Acentuar o caráter de conflito, por fim, possibilitou o acompanhamento da controvérsia pela forma como as posições dos dois grupos são construídas em distintos momentos. Mesmo

tomando as “fraturas” que demonstram como as práticas estatais são disputadas e negociadas, acredito que não podemos perder de vista as sugestões de Trouillot (2001) a respeito da importância das práticas do Estado mesmo em tempos de globalização. Para Trouillot, tal atenção se deve em razão da sua capacidade de “administrar diferenças culturais” e de produzir uma orientação neoliberal de foco no indivíduo, donde fundam um importante “efeito de estado” não só pelos meios que utilizam, mas também por suas consequências econômicas, sociais e políticas.

A respeito do indivíduo e seu sentido moral-político, de fato, em diversas passagens deste trabalho abordou-se a construção dos animais a partir da projeção da individualidade enquanto um “valor”. Este alargamento do sentido de indivíduo e seus íntimos sentidos relacionados às noções de direitos, cidadania e autonomia também foram rastreados de modo que o enunciado “conflito ontológico” se tornasse sustentável. Se desde a obra dumontiana o tema do individualismo foi abordado com vistas a uma crítica que desnaturalizasse os valores modernos ocidentais, as demais ideias acionadas na retórica dos defensores animais que aparecem neste trabalho (crueldade, maus tratos e noções conexas) também parecem autorreferentes e fazem mais sentido segundo este ideário liberal-moderno. A construção de determinados enunciados sobre “sofrimento” (Haraway, 2011) e a utilização da retórica evolucionista a respeito da “luta contra a crueldade” (Asad, 2011) se encontram pelo menos no sentido de produzir uma ideia de “indivíduo” (que além de transcultural, se tem alargado de maneira transespécie) em forte tensão para instrumentalização em intervenções sobre populações e articulações com campos de “direitos”. Com efeito, se existe uma “partilha”, êmica, nos atos sacrificiais, ficou claro que ela não é significada da mesma forma pelos dois grupos – e o fato de os afro-religiosos experimentarem a partilha em seus próprios corpos, em trocas com divindades e animais, nunca parece ser levado em consideração de maneira relevante pelos seus interlocutores no espaço público. Desta feita, para debater estas questões foi necessário pensar o indivíduo enquanto *pressuposto ontológico* em suas consequências – e suas ligações com a modernidade e o secularismo –, a fim de argumentar a respeito das especificidades das experiências localizadas de partilhas interespecíficas em seus distintos contextos.

Com efeito, pelo menos desde *Anthropology as social critique* (Marcus e Fischer, 1986), situa-se como um dos propósitos da disciplina a produção de contradiscursos às narrativas ocidentais homogeneizantes, com foco na diversidade,

associada ao uso de “retratos de outros padrões culturais para fazer uma reflexão autocrítica de nossos próprios modos” (Marcus, 2017). Tal tensão não parece restrita aos anos oitenta, quando da virada reflexiva, sendo o debate sobre os sentidos de uma abordagem baseada na/s ontologia/s uma reatualização, em novas bases, a respeito do debate sobre a alteridade e realidade nas descrições a partir deste marco teórico (ver as posições que defendem “a política da ontologia [Holbraad & Pedersen, 2014], bem como o longo debate a respeito das disputas e clivagens sobre o conceito de ontologia em Carrithers et al [2010], além das ressalvas trazidas por Graber [2015] e Andersen [2012]). Incorporar o caráter localizado e mesmo “colonial” de certas categorias e discursos em meio a políticas de intervenção que incorporam o sentido evolucionista da civilização na linguagem dos direitos, como a análise que propôs do PL 21/2015 e seus defensores, também possibilitou pensar os efeitos de um projeto de modernidade e seus pressupostos ontológicos e algumas de suas consequências (bio)políticas.

Desta forma, a noção de “conflito ontológico” (Almeida, 2013) possibilitou incorporar as assimetrias sociais envolvidas na controvérsia e a pragmática a respeito de distribuição de agências que era sustentada por ambas as posições nos debates trazidos. A ideia do “encontro” entre ontologias distintas, assim, pôde incorporar a dimensão do poder, do conflito e das tentativas de captura de populações.

Contudo, há que se ressaltar o âmbito das colocações trazidas neste trabalho. Pela escolha em acompanhar o sacrifício enquanto uma controvérsia pública, muitos elementos internos a esta prática ficaram mesmo excluídos da frente de atenção etnográfica desenvolvida neste trabalho, que privilegiou os elementos de justificação e mediação estatal acionados a partir da sua problematização. Como anunciado na introdução deste trabalho, parece ser ponto pacífico na literatura sobre o tema que a prática sacrificial merece novos estudos para uma compreensão mais sistemática e que também visibilize contextos para desenvolver análises já mais “livres” dos marcos teóricos que o tomavam de maneira menos dinâmica e mais estrita. Mesmo o foco renovado na antropologia das relações humano-animal pouco parece ter se voltado para a prática sacrificial em contextos religiosos. Neste sentido, um trabalho importante pode ser visto na recente contribuição de João Dornelles Ramos (2016) a respeito da cosmo-lógica das relações humano-animal nas religiões afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, tomando a ideia do “encontro” para compressão do conflito tal qual ele se apresenta, acredito ter podido fugir de um “vício” nos estudos sobre

encontros ontológicos que, como salienta Rickli (2016) terminam por fazer uma diferença metodológica que privilegia os “modernos”, os quais são apenas contextualizados e não etnografados ou problematizados.

\*\*\*

Gostaria de pensar, a partir destas formas contemporâneas de problematização das práticas afro-religiosas, sobre que está em jogo no momento: parece ser possível perceber mudanças diante de um quadro de modificações importantes no que tange às intervenções de outros campos de saberes em direção à religião. Como se sabe, os séculos dezenove e vinte no Brasil assistiram à preocupação crescente em dissolver o racismo científico relacionado às interpretações sobre “as seitas africanas”, em meio a interpretações de higienismo mental e social, até justificações amparadas na “ordem social” (Oro e De Bem, 2007; Giumbelli, 2008; Silva, 2002).

Assim, não é difícil perceber que um novo campo de atenção vem sendo constituído, o qual não está mais ligado ao fenômeno da possessão, mas ao sacrifício e suas representações pela sociedade envolvente. O uso de novas gramáticas morais (ambientais, animalitárias) e o intumescimento das frentes discursivas em nome dos direitos dos animais por vezes tensiona-se, assim, com estas representações e constroi novas formas de problematização para as práticas afro-religiosas. Insisti em diversas passagens do trabalho sobre o tratamento de “separabilidade” que alguns atores constroem entre a prática sacrificial e tradição de matriz africana e as suas intenções em distanciar estes âmbitos. Toda a argumentação do grupo religioso, contudo, impõe negações a esta sugestão. O que está visível e o que não está visível bem como as múltiplas formas de objetivação da carne animal, assim, complexificam um jogo de acusação social fortemente envolvido em redes de regulação social que funcionam também *para além* da ação do Estado<sup>144</sup>.

\*\*\*

Se perceber a relação entre o estabelecimento de ordens legais e o âmbito das distintas moralidades foi central para a compreensão do conflito que sustenta a controvérsia ensejada pelo PL 21/2015, não se deve perder de vista que o seu projeto

---

<sup>144</sup> Neste sentido, assim, o conceito de “ontologias múltiplas” (Mol, 2007), como operado neste trabalho, foi bastante elucidativo para a compreensão dos processos de disputa do estatuto do animal em questão.

de intervenção se dá a respeito de um tema “religioso”. Tal configuração possibilitou colocar em questão as capacidades de resposta destes grupos religiosos sobre a ofensiva legal que estava em curso. Como exposto anteriormente, tendo em vista o quadro de problematizações de que a prática sacrificial experimenta em distintos locais e contextos, tal tema não se faz previsível em termos de encaminhamento público.

Dentro do escopo do caso apresentado, o “encontro com o Estado” (Sharma e Gupta, 2006) demonstra os limites e alcances contingentes das suas práticas. Abrindo mão de uma perspectiva substancializada do Estado (Mitchell, 2006) podemos perceber as formas localizadas de regulação do religioso (Giumbelli, 2013, 2014b) e os agentes envolvidos mais diretamente em recortar sentidos e limites para a prática em dissenso. Neste movimento, o universal é performado por particulares e a isto Mitchell assinala como “efeito-Estado” (loc. cit.).

Além disso, foi possível perceber processos de mediação importantes junto à “participação pública” (Fonseca e Brites, 2006). Nestes processos, especificamente, uma dimensão que se apresentou como fundamental na tramitação do PL 21/2015 foi a categoria da “diferença”. Se, inicialmente, ela era inscrita como “negativa” pelos propositores do projeto e seus apoiadores, o que se segue é um agenciamento da diferença bem-sucedido, ancorado na linguagem dos direitos e em formas de estar nos espaços de deliberação da democracia representativa a partir de agências do próprio Estado, como o caso do Conselho Estadual do Povo de Terreiro permite compreender. De certa forma, assim, tal agenciamento da diferença reafirma um sentido de “diferencialismo” na afirmação das religiões de matriz africana no espaço público, como já apontara Giumbelli (2008).

Por fim, é significativo voltar ao tema das “categorias” acionadas em meio a este conflito para retomar as “inscrições” e perceber que, pelo menos em muitas vertentes, o batuque afro-gaúcho se percebe como “tradição de matriz africana”, categoria que excede e muito os entendimentos conexos acionados à ideia de “religião”. Há um importante ativismo nesta direção o qual, contudo, ainda aponta para o caráter de negociação das coalizões e alianças e também indica o uso de outras frentes discursivas. Intentei neste trabalho demonstrar que o emprego destas não se faz de maneira utilitária, como frequentemente se acusa, mas que diz respeito às formas de conexão localizadas e que estas manejam importantes mudanças, ainda e sempre em curso, sobre os pleitos de reconhecimento destas populações. Como

defendi em outras ocasiões, é a categoria “povo de terreiro” que dialoga de maneira mais produtiva com o Estado neste momento do presente etnográfico do trabalho – a qual, embora não seja totalmente homogênea para os afro-religiosos da região, tem se constituído, portanto, como *categoria política*. Salvaguardar este processo produtivo em suas contingências não deve nos tirar de vista o caráter em andamento destes processos, conflitos e negociações. É Marcio Goldman quem aproxima certas formas culturais como o resultado da reterritorialização que se seguiu a uma brutal desterritorialização de imenso contingente populacional “no movimento de origem do capitalismo com a exploração das Américas pela utilização do trabalho escravo” (Goldman, 2015: 643). Não há, enfim, por que pensar que a “matriz” africana seja apenas geracional, em vez de transformacional.

Porto Alegre, fevereiro de 2017.

\*\*\*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *Estudos Feministas*, 20(2), p. 451-470, 2012.
- ABU-LUGHOD, Lila. Escribir contra la cultura. *Andamios*, v. 9, n. 19, pp. 129-157, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- ALMEIDA, Mauro. Caipora e Outros Conflitos Ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 5, p. 7-28, 2014
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica 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, n. 13, p. 77-96, jan/jun, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, p. 20-25, 2013.
- ASAD, Talal. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 2007.
- ASAD, Talal. Reflexões sobre crueldade e tortura. *Pensata: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP*, v. 1, p. 169-179, 2011 [2003]. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo.
- ÁVILA, Cíntia. *Na interface entre religião e política: origem e práticas da congregação em defesa das religiões afro-brasileiras (CEDRAB/RS)*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Dissertação de Mestrado): UFRGS, 2009.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no Pós-Colonialismo. *Estudos Feministas*. Vol. 21, n. 2, maio/agosto de 2013 (2004), p. 659-688.
- BEVILACQUA, Ciméa Barbato. Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças. *Horizontes Antropológicos*, v. 35, p. 65-102, 2011.
- BEVILACQUA, Ciméa Barbato. Direito(s) e agências não-humanas: como julgar os atos de um animal?. In: BEVILACQUA, C; VELDEN, F. (Orgs). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR / Ed. UFSCar, 2016.

BECKER, Howard. *Outsiders – Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, pp.329-376, 2006.

BOLTANSKI, Luc. La denuncia publica. In: \_\_\_\_\_. *El Amor y la Justicia como competências*. Tres ensayos de sociologia de la acción. Buenos Aires: Amorrortu, 2000, p.235-330.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *A sociologia da capacidade crítica*. Tradução de Marcos de Aquino Santos, a partir do artigo “The sociology of critical capacity”, publicado em *European Journal of Social Theory* 2(3): 359 –377 Copyright © 1999 Sage Publications: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. Disponível em: <https://xa.yimg.com/kq/groups/17476590/117143649/name/Boltanski+e+Thvenot+-+A+sociologia+da+capacidade+critica.pdf>.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. The Sociology of Critical Capacity. *European Journal of Social Theory*, Vol. 2, n. 3, pp. 359-377, 1999b.

BORTOLETO, Milton. “Não cultuarás imagens de escritura”: alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da “intolerância religiosa” e da “liberdade religiosa”. In: MONTERO, Paula (Org). *Religiões e controvérsias públicas*. São Paulo/Campinas: Editora Terceiro Nome/Editora da Unicamp, 2015.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

BUTLER, Judith. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. Tradução de André Cechinel.

BUTLER, Judith. “Vida precária, vida passível de luto”, “Capacidade de sobrevivência, vulnerabilidade, comoção”, “Tortura e a ética da fotografia: pensando com Sontag”, “Política sexual, tortura e tempo secular”, “O não pensamento em nome do normativo” e “A reivindicação da não violência”. In: \_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d, 2015e.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015g.

BULLIET, Richard. *Hunters, Herders and Hamburgers: the past and future of human-animal relationships*. New York: Columbia University Press, 2005.

CALLON, Michel; LASCOUMES, Pierre; BARTHE, Yannick. *Agir dans un monde incertain*. Essai sur la démocratie technique. Paris: Seuil, 2001.

CARRITHERS, Michael et al. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30 (2), 2010, pp. 152-200.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e "cultura": conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p.311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p.277-300.

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

CARVALHO, Isabel C. de Moura; FARIAS, Carmem R.; PEREIRA, Marcos V. A missão ecocivilizatória e as novas moralidades ecológicas. A educação ambiental entre a norma e a antinormatividade. *Ambiente e Sociedade*, v. 14, p. 35-49, 2011.

CARVALHO, Isabel C. de Moura; STEIL, Carlos Alberto; FARIAS, Carmem R. *Ambientalização das esferas sociais e a educação ambiental* : indagações sobre o fenômeno ecológico contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de C. Origens, para que as quero. *Religião & Sociedade*, v. 13, n.2, p. 84-101, 1986.

CESAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Edusp, 2012. Tradução: Lillian Pestre de Almeida.

CLARKE, Stephen. Is humanity a natural kind?. In: INGOLD, Tim (Org.). *What is an animal?* London: Routledge, 1994.

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

DE BEM, Daniel Francisco. O sacrifício nas religiões de matriz-africana e a defesa de animais: notas sobre uma polêmica jurídica, ética e religiosa na Argentina e no Brasil. In: WYNARCZYK, Hilário; TADVALD, Marcelo; MEIRELLES, Mauro. *Religião e política ao sul da América do Sul*. Cirkula: Porto Alegre, 2016.

DE CERTEAU, Michel. Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: \_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p.211-242.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, vol. 4, n. 1, p. 23-45, 2008.

DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012 [2005].

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, vol. 5, n. 1, p. 7-33, 2015.

- DIGARD, Jean-Pierre. *Les français et leurs animaux*. Paris : Fayard, 2003.
- DOUGLAS, Mary. As abominações do levítico. In : \_\_\_\_\_. *Pureza e perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; BARSTED, L.; TAULOIS, M. R.; GARCIA, M. H.. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n.8, p. 24, 1993.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.
- EAGLE-MERRY, Sally. Changing rights, changing culture. In: COWAN, Jane K; DEMBOUR, Marie-Bénédict; WILSON, Richard. *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge University Press, 2001.
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2003.
- ELIAS, Norbert. “Sociogênese da diferença entre ‘Kultur’ e ‘Zivilisation’ no emprego alemão” e “Sociogênese do conceito de Civilization na França”. In: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FABIAN, Johann. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1983].
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002 .
- FERGUSON, James. Declarations of dependence: labour, personhood, and welfare in southern Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. vol. 19, issue 2, p. 223–242, 2013.
- FERRIGNO, Mayra Vergotti. Etnografia de uma manifestação – animais: os novos sujeitos de direito. In: BEVILACQUA, C; VELDEN, F. (Orgs). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR / Ed. UFSCar, 2016.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- FIEN, Marianne Elisabeth. *Becoming salmon: aquaculture and domestication of a fish*. Califórnia: UC Press, 2015.
- FONSECA, Claudia. Classe e recusa etnográfica. In: FONSECA, C.; BRITES, J. (Orgs). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUDISC, 2006.
- FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema (Orgs). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUDISC, 2006.
- FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andréa. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, p. 83-121, 1999.

- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n. 10, p. 13-40, maio, 1999.
- GOLDMAN, Marcio. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 22-54, 1985.
- GOLDMAN, Marcio. Observações Sobre o Sincretismo Afro-Brasileiro. *Kawe Pesquisa Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro Baianos Regionais da Uesc*, v. I, n.1, p. 132-137, 2003.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, v. 25, n.2, p. 102-120, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Introdução: Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 9, p. 8-22, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. Quinhentos Anos de Contato?: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. *Mana*, v. 21, p. 641-659, 2015.
- GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 1999.
- GOLDMAN, Marcio; SANT’ANNA, Ronaldo dos Santos. Elementos para uma Análise Antropológica do Voto. In: Palmeira, Moacir; Goldman, Marcio. (Org.). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1996, p. 13-40.
- GOLDMAN, Marcio; SANT’ANNA, Ronaldo dos Santos. Teorias, representações e práticas. In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 1999.
- GOLDMAN, Marcio; SILVA, Ana Claudia da Cruz. Por que se perde uma eleição? In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 1999.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião*. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença da religião no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 81-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, v. 35, p. 327-356, 2011.
- GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: A África dos primeiros umbandistas. *Revista Esboços*, v. 17, no. 23, pp. 107-118, 2011b.

GIUMBELLI, Emerson. O cristo pichado: sacralidade e transgressão de um monumento urbano. In: \_\_\_\_\_. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014a.

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

GRAEBER, David. Radical alterity is just another way of saying "reality": A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau*: 5(2), 2015.

GUATARRI, Felix. Cultura: um conceito reacionário? In: GUATARRI, Felix; ROLNIK, Raquel. *Micropolítica - Cartografias do desejo*. Petrópolis, 1996.

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.

GUEDES, Lucía Copelotti. Controvérsias em torno do uso do meio ambiente em rituais religiosos afro-brasileiros na Região Metropolitana de Porto Alegre/RS. In: ARAÚJO, Melvina; VITAL DA CUNHA, Christina. (Org.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

GUPTA, Akhil. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham and London, Duke University, 2012.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003 [1996].

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX . In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2000.

HARAWAY, Donna. *The companion species Manifesto: dogs, people and significant others*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, 17(35), 27-64, 2011.

HARRIS, Marvin. A mãe vaca. In: \_\_\_\_\_. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978: 19-20.

HEBERLE, Fernanda. *Quando imagens e assentamentos não habitam os templos: controvérsias em torno da presença de símbolos afro-religiosos no espaço público*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Dissertação de mestrado): UFRGS, 2014.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. The politics of ontology. Theorizing the Contemporary. *Cultural Anthropology website*, January 13, 2014.

HUNT, Lynn. O romance e as origens dos Direitos Humanos: interseções entre história, psicologia e literatura. *Varia História*, vol. 21, n. 34, p.267-289, 2005.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *ANPOCS: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 10, n. 28, 1995 [1994]. Versão disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_05.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05.htm).

INGOLD, Tim. Introduction to Culture. In: *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London and New York: Routledge, 1994

KEANE, Webb. *Christian Moderns*. Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press, 2007,

KEANE, Webb. On the materiality of religion. *Material Religion* 4, no. 2, July 2008.

KEANE, Webb. Secularism as a moral narrative of modernity. *Transit Europäische Revue*, n. 43, p. 159-169, 2013.

KLEINMAN, Arthur; KLEINMAN, Joan. The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. *Daedalus*, Vol. 125, No. 1, Social Suffering, pp. 1-23, 1997.

KULICK, Don. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, v. 15, n. 2, p. 481-508, 2009.

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, 10(2): 349-376, 2004.

LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. *Horizontes Antropológicos*, 29, 2008, p. 111-150.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 3ª. Edição, 2013.

LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais. In: DAMATTA, Roberto. (org.) *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. (Edmund Leach) São Paulo: Ática, 1983.

LEINER, Piero. *Hierarquia e Individualismo em Louis Dumont* (Coleção Primeiros Passos, n. 26). Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LEITE LOPES, José Sérgio. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, v. 12, p. 31-64, 2006.

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

LEMINSKI, Paulo. *Caprichos & Relaxos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, p. 12.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano; PINTO, Leandra. Domesticando o humano: para uma Antropologia Moral da proteção animal. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 17, p. 75-100, 2015.

LIMA, Kellen J. Muniz de; OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Liberdade religiosa e a polêmica em torno da sacralização de animais não-humanos nas liturgias de matriz africana. *Revista Brasileira de Direito*, 11(1): 100-112, 2015.

LÓPEZ, Laura Cecília. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 301-330, 2015.

LUCIANO [BANIWA], Gérson *Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, Contra Capa/LACED, 2013.

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

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MAHMOOD, Saba. Can secularism be other-wise? In: Warner, Vanantwerpen e Calhoun (Orgs). *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

MARCUS, George; FISCHER, Michael. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. “Entrevista com George Marcus” (por Patrícia Kunrath Silva). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 401-416, 2017.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: A demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da.. (Org.). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 119-147.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício. In: *Mauss. Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, de “eu”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003[1938].

MEYER, Birgit; MOORS, Annelise. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (Orgs). *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006

MIGNOLO, Walter. *Desobediência Epistêmica: retórica de la modernidade. Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

MITCHELL, Timothy. Society, economy and the State Effect. In: SHARMA, Aradhna; GUPTA, Akhil. *The anthropology of the State: a reader*. Blackwell Publishing: Malden, 2006, p. 169-185.

MOL, Annemarie. Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Orgs.) *Objectos impuros: Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista brasileira de ciências sociais ANPOCS*, n. 26, São Paulo, 1994

MONTERO, Paula. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (Org). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo/Camplinas: Terceiro Nome/Editora da Unicamp, 2015.

MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo/Camplinas: Terceiro Nome/Editora da Unicamp, 2015a.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afro-religiosas no espaço público*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-MG (Tese de Doutorado): Belo Horizonte, 2014.

MOTA, Fábio Reis. O meio ambiente contra a sociedade? Controvérsias públicas, reconhecimento e cidadania no Brasil. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 7, p. 39-53, 2014.

NEGRÃO, Lísias. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, n. 5, p. 113-122, 1993.

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. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente.. *Estudos Afro-Asiáticos, Brasil*, v. 24, n.2, p. 345-384, 2002.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros.. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n.53, p. 53-69, 2003.

ORO, Ari Pedro. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade, Brasil*, v. 25, p. 11-31, 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; CARVALHO Jr, Érico T. Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 27, p. 145-171, 2015.

ORO, Ari Pedro; DE BEM, Daniel Francisco. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras*, v. 44, p. 301-318, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis : Vozes, 1978.

OSÓRIO, Andréa. Mãe de gato? Reflexões sobre o parentesco entre humanos e animais de estimação. In: BEVILACQUA, C; VELDEN, F. (Orgs). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR / Ed. UFSCar, 2016.

OVERING, Joanna. Culture. In: RAPPORT, Nigel e OVERING, Joanna. *Social & Cultural Anthropology: The key concepts*. Londres: Routledge, 2000.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 55, no 4, 2012, pp. 1055 a 1088.

PALMIÉ, Stephan. Which Center, Whose Margin? Notes Towards an Archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993. In: HARRIS, O. (Org.). *Inside and Outside the Law*. Londres: Routledge, 1996, p. 184-209.

PEDERSEN, Morten Axel. Common nonsense: A review of certain recent reviews of the ‘ontological turn.’ *Anthropology of this Century*, n. 5, 2012.

RAMOS, João Daniel Dornelles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.

REINHARDT, Bruno. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar Editorial, 2007.

RESTREPO, Eduardo. Desdisciplinar a antropologia: diálogo com Eduardo Restrepo. *Horizontes Antropológicos*, n. 41, p. 359-379, 2014.

RESTREPO, Eduardo. Articulações da negritude: políticas e tecnologias da diferença na Colômbia. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, v. 8, n. 1, p. 190-2014, 2014.

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

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Revista Ava*, n. 15, 2009.

RICKLI, João F. *A religião e o lado ocidental da equação antropológica: pensando a partir das missões*. Conferência em ocasião do evento Jornadas NER (Núcleo de Estudos da Religião) 20 anos, em 06 de junho de 2016: Porto Alegre/UFRGS.

SÁ, Guilherme. Outra espécie de companhia: intersubjetividade entre primatólogos e primatas. *Anuário Antropológico 2011*, v. 2, p. 77-110, 2012.

SÁ, Guilherme. Afinal você é um homem ou é um rato? *Campos*, 14(1-2):243-259, 2013

SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler (Posfácio). In: BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SAHLINS, Marshall. “Os dois paradigmas” e “La pensée bourgeoise’: a sociedade ocidental enquanto cultura”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003a e 2003b.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

SALVADOR, Juan. Une forme de sacralisation de la nature: les mouvements de défense des animaux. *Horizontes Antropológicos*, n. 16, p. 85-112, dezembro de 2001

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé. In: GONÇALVES, José Reginaldo (Org.). *A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2013, p. 105-122.

SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2009.

SCHUCH, Patrice. *Práticas de Justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009

SCHUCH, Patrice. A Moral em Questão: a conformação de um debate em antropologia. In: WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. (Org.). *Pensando Bem: Estudos da sociologia e da antropologia da moral*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/FAPERJ, 2014, p. 35-45.

SCHUCH, Patrice. A Legibilidade como Gestão e Inscrição Política de Populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil. In:

FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (Orgs.). *Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo*. Porto Alegre: CEGOV, 2015.

SCOLA GOMES, Jorge H. *Derivas do reconhecimento: Regulação e problematização de práticas de religiões afro-brasileiras desde o Poder Legislativo no Rio Grande do Sul*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Departamento de Antropologia. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

SCOLA GOMES, Jorge. Controle de constitucionalidade em uma perspectiva socioantropológica: legibilidade pública de uma controvérsia e implicações do “efeito-estado”. *Revista Contraponto*, v. 3, p. 229, 2016.

SCOTT, James. *Seeing Like a State*. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

SCOTT, James. *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SEGATA, Jean. Os cães com depressão e seus humanos de estimação. *Anuário Antropológico* 2011, v. 2, p. 1777-204, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *Raça é signo*. Série Antropologia UNB, n. 372. Brasília: Editora da UNB, 2005

SEGATO, Rita Laura. *O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Série Antropologia UNB, n. 400. Brasília: Editora da UNB, 2006.

SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil Rethinking Theories of The State in the Age of Globalization. In: \_\_\_\_\_ (Orgs). *The Anthropology of the State: a reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 1-41.

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, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, v. 55, p. 82-111, 2002.

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.

SILVEIRA, Hendrix A. A.. “*Não Somos Filhos Sem Pais*”: História e Teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Teologia (Dissertação de Mestrado): Escola Superior de Teologia, 2014.

SILVEIRA, Hendrix A. A. *Combatendo a afroteofobia: argumentos jurídicos e teológicos para a defesa da sacralização de animais em ritos de matriz africana*.

Trabalho apresentado durante o XV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Historiadores da Religião (ABHR): Florianópolis, 2016. Disponível em: [http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598\\_ARQUIVO\\_Combateaafroteofobia.pdf](http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598_ARQUIVO_Combateaafroteofobia.pdf).

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

SORDI, Caetano. Pelo boi e sua carcaça: breves apontamentos sobre a disseminação do manejo racional e do bem-estar animal na pecuária bovina do Brasil. In: In: BEVILACQUA, C; VELDEN, F. (Orgs). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR / Ed. UFSCar, 2016.

SOUZA, Iara Maria de A. A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 17, n. 2, p. 49-73, 2015.

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994 [1989].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Editora UFMG, 2010.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, 20.1: 163-183, 2014.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Além dos humanos: reflexões sobre o processo de incorporação dos direitos ambientais como direitos humanos nas conferências das Nações Unidas. *Horizontes Antropológicos*, v. 19, p. 283-309, 2013.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo, Cosac Naïy: 2015

STOLCKE, Verena. Gloria o maldicion del inividualismo moderno según Louis Dumont. *Revista de Antropologia da USP*, v. 44, n. 2, p. 7-37 2001.

TAUSSIG, Michael. *Defacement*. Stanford: Stanford University Press, 1999

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

TROUILLOT, Michel-Rolph. The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind. *Current Anthropology* 42(1), 2001, p. 125-138.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Adieu, cultura: surge un nuevo debir. In: \_\_\_\_\_. *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Editorial Universidad del Cauca/ CESO, Universidad de los Andes, 2011.

VAN DER PORT, Mattjis. Candomblé em cor de rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, n. 22 p. 123-164, 2012.

VON SCHNITZLER, Antina. Traveling technologies: Infrastructure, Ethical Regimes, and the Materiality of Politics in South Africa. *Cultural Anthropology*, Vol. 28, Issue 4, pp. 670–693.

VELHO, Gilberto. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In: \_\_\_\_\_. *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

VENTURINI, Tommaso. Diving in Magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, v. 19, n. 3, p. 258-273, 2010.

VICTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. *RECIIS. Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde*, v. 5(4), p. 514-548, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo e sacrifício. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2002..

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WERNECK, Alexandre. Sociologia da moral como sociologia da agência. *RBSE. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, p. 704-718, 2013.

YEHÍA, Elena. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*, n. 6: 85-114, 2007.

## **ANEXOS**

### **1) Justificativa do PL 21/2015**

#### **JUSTIFICATIVA**

A Constituição Federal tanto estabelece o respeito à liberdade religiosa quanto garante a todos o direito à vida. O reconhecimento dos Direitos Animais é uma evolução da sociedade, e esta tem manifestando sua inconformidade diante de práticas colidentes em que se verifica o interesse de segmentos sobrepondo-se aos da coletividade, no que concerne o sacrifício de animais.

O uso de animais para os mais variados fins ultrapassa séculos e é fato que a consciência de que a todos cabe defender a vida, o bem maior, tem resultado em significativas mudanças na conduta do ser humano. É crescente a opção em se abster do uso de animais como alimento e cada vez menor é a aceitação que lhes resulte a morte para o atendimento das necessidades humanas, incluindo neste roll as experiências em laboratórios, o confinamento com privação de liberdade, e, igualmente, os rituais religiosos.

A externalização da fé não pode afrontar os direitos alheios, visto que não é absoluta e, na atualidade, a citada prática de liturgias já não se pacifica com a consciência da sociedade em permanente evolução e a quem a Carta Magna determinou, tanto quanto ao Poder Público, o dever de defender e proteger os seres vivos e o meio ambiente.

O sacrifício de animais em rituais religiosos em muito inquieta a sociedade e os preceitos de respeito e da boa convivência harmônica e pacífica precisam ser restabelecidos. Além da inconformidade com a morte de animais para este fim, é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento a que somos submetidos, encontrando os corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos, tais como as ruas e praças de nossas cidades, inclusive o de seres que nossa cultura sequer assimila como alimento. Há de se considerar a questão da saúde pública, colocada em risco diante da decomposição orgânica dos animais que são vitimados nos rituais em nome da fé.

Diante destas considerações e ao encontro dos anseios de mudanças que coadunam com a evolução da consciência da coletividade, apresentamos a presente proposição para que seja acolhida através da revogação da Lei 12.131/04.

Deputado(a) Regina Becker Fortunati

\*\*\*

### **2) Emendas propostas pelo vereador Delegado Cleiton ao PLCL 073/2015**

### **3) Atos Normativos referentes à instalação do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS)**



# Câmara Municipal de Porto Alegre

PROC. N° 00824/15  
PLL N° 073/15

**Institui o Código Municipal de Proteção  
aos Animais, no âmbito do Município de  
Porto Alegre.**

## EMENDA N° 03

Art. 1° - Acrescenta parágrafo único no *caput* do art. 2° da presente Lei, como segue:

**“Parágrafo único. Excetua-se da vedação do *caput* deste artigo, os sacrifícios de animais utilizados para a sacralização e o livre exercício dos cultos, rituais e liturgias dos povos tradicionais e suas culturas típicas.”**

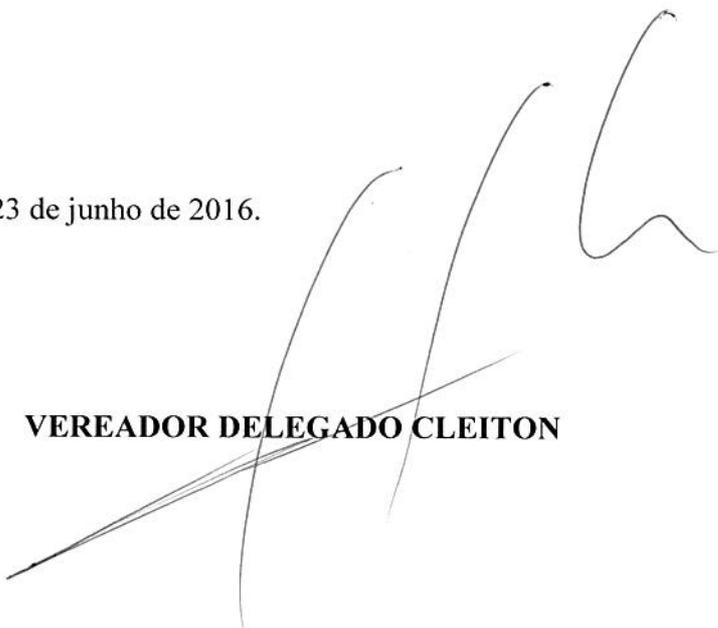
(NR).

### EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS:

Da Tribuna.

Sala das Sessões, 23 de junho de 2016.

**VEREADOR DELEGADO CLEITON**





# Câmara Municipal de Porto Alegre

PROC. N° 00824/15  
PLL N° 073/15

**Institui o Código Municipal de Proteção  
aos Animais, no âmbito do Município de  
Porto Alegre.**

## EMENDA N° 02

Art. 1° - Altera parágrafo único do art. 26 da presente Lei, como segue:

**“Parágrafo único. Exceetua-se do disposto neste artigo, a exposição de animais, provas hípicas, rodeios, utilização de animais em procissões religiosas, em cavalgadas e desfiles cívicos, militares, regionalistas e tradicionalistas.”**

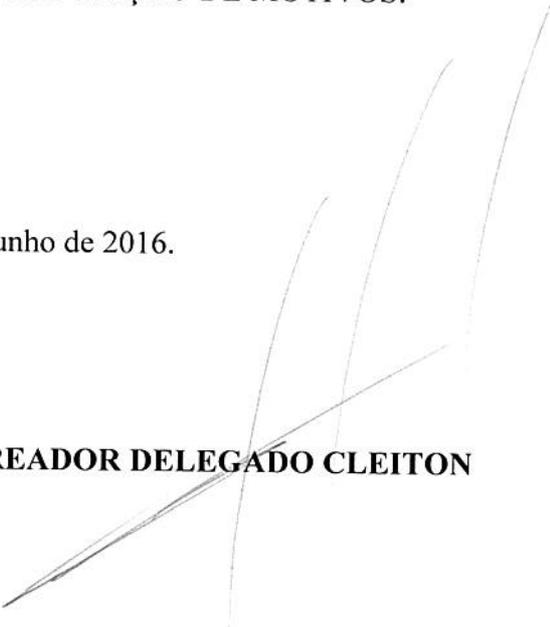
(NR).

### EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS:

Da Tribuna.

Sala das Sessões, 13 de junho de 2016.

**VEREADOR DELEGADO CLEITON**





## ATOS NORMATIVOS

### **Alteração do Artigo 4º do Decreto nº 51.587 de 18 de junho de 2014.**

Altera o Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, no uso das atribuições que lhe confere o art. 82, incisos V e VII, da Constituição do Estado,

DECRETA:

Art. 1º Fica alterado o art 4º do Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014, que dispõe sobre a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul

Art. 4º O Conselho será composto de cinquenta conselheiros(as), titulares e suplentes, representantes da Administração Pública e da sociedade civil organizada, mediante a seguinte proporção:

- I - 30% (trinta por cento) de representantes da Administração Pública;
- II - 30% (trinta por cento) de representantes de organizações e de instituições representativas de direitos coletivos do Povo de Terreiro; e
- III - 40% (quarenta por cento) de representantes diretos do Povo de Terreiro, representantes das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-Umbandista.

Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre,

TARSO GENRO,  
Governador do Estado.

Registre-se e publique-se.

CARLOS PESTANA NETO,  
Secretário Chefe da Casa Civil.



**Governador designa a Diretoria Executiva e a Secretária Executiva do Conselho do Povo de Terreiro**

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, no uso de suas atribuições, tendo em vista o que consta no Expediente ° 4080-08.01/14-7, e de conformidade com o Decreto nº 51.587, de 18 de junho 2014, designa para exercerem as funções a seguir nominadas no Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, a contar de 13 de novembro de 2014, os(as) abaixo relacionados(as), conforme segue:

I - Diretoria Executiva:

VALMIR FERREIRA MARTINS – BABA DIBA DE YEMONJÁ, Presidente;  
SIDNEI RIBAS DUARTE – BABA SIDNEY DE XANGÔ, Vice-Presidente;  
VERA BEATRIZ SOARES – IYÁ VERA SOARES DE OYÁ LAJA, Secretaria-Geral;

II – Secretaria-Executiva:

SANDRALI DE CAMPOS BUENO – IYÁ SANDRALI DE OXUM

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 25 de novembro de 2014.

TARSO GENRO,  
Governador do Estado.

Registre-se e publique-se.

PESTANA  
Secretário Chefe da Casa Civil.

Expediente nº Expediente ° 4080-08.01/14-7  
DCVC



**26 de novembro de 2014:** Publicado no DOE nº 229, Ano LXXII, o Decreto nº. 52.083, de 25 de novembro de 2014 que altera o Art.3º do Decreto nº 51587 de 18 de junho de 2014 e o Ato que designa a Diretoria Executiva e Secretária Executiva do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul.

#### ANEXO ÚNICO

#### CONSELHO DO POVO DE TERREIRO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.

##### CAPÍTULO I FINALIDADES E COMPETÊNCIAS

**Art. 1º** O Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul - CPTERGS, criado pelo Decreto nº 51.587 de 18 de julho de 2014, com a finalidade de desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações.

**Parágrafo único.** Considera-se Povo de Terreiro o conjunto de mulheres e de homens, vivenciadores da Tradição de Matriz Africana e Afro-Umbandista, que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico, civilizatoriamente falando, de várias partes do continente africano, cuja visão de mundo não maniqueísta e/ou dicotomizada e por conta do rigor teórico da oralidade, ressignificaram, na dispersão pelas Américas, sua cosmovisão de forma amalgamada devido aos elementos culturais invariáveis, onde operaram, portanto, um "ativo interculturalismo" que se(re) territorializou geotopograficamente, sob os fundamentos da xenofilia em que se consubstanciou toda uma dinâmica intercultural e transcultural, e que assim o é no Estado do Rio Grande do Sul, como em todo o Brasil.

**Art. 2º** São atribuições do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul:

- I - definir diretrizes para a formulação das políticas públicas direcionadas a atender o Povo de Terreiro estabelecido em suas comunidades;
- II - propor a instituição de programa estratégico de implementação de políticas públicas para o Povo de Terreiro;
- III - acompanhar a execução das políticas públicas voltadas ao Povo de Terreiro e à comunidade em geral e propor orientações;
- IV - participar da elaboração da proposta orçamentária do Poder Executivo Estadual, no que diz respeito ao Povo de Terreiro;
- V - apreciar e/ou propor a elaboração e a reforma de legislação estadual pertinente aos direitos do Povo de Terreiro;
- VI - propor à Chefia do Poder Executivo a convocação a cada dois anos, da Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;
- VII - promover encontros, seminários e audiências públicas em prol da garantia de direitos do Povo de Terreiro;
- VIII - fomentar a criação de Conselhos e fóruns regionais e municipais do povo de terreiro, com vista à capilaridade para a efetivação das normas, dos princípios e das diretrizes estabelecidas pela política estadual para o Povo de Terreiro;
- IX - interagir com demais conselhos de direitos, com vista a estabelecer a transversalidade dos temas na elaboração das políticas públicas voltadas ao Povo de Terreiro; e
- X - elaborar e aprovar o seu Regimento Interno.

#### CAPÍTULO II COMPOSIÇÃO E ESTRUTURA

**Art. 3º** O Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul é vinculado técnica e administrativamente ao Gabinete do Governador do Estado, que garantirá a estrutura para o seu funcionamento.

**Art. 4º** O Conselho será composto por Conselheiros(as) titulares e suplentes, sendo trinta e dois representantes da Sociedade Civil, nove integrantes da Administração Pública e nove representantes de organizações e de instituições representativas de direito coletivo do Povo de Terreiro, legalmente constituídas.

§ 1º Os integrantes da Administração Pública, não ultrapassarão a cota de 30% (trinta por cento) a ela destinada, e em caso de redução de integrantes da Sociedade Civil, este cálculo deverá ser refeito.

§ 2º Os representantes de organizações e de instituições representativas de direito coletivo do Povo de Terreiro, não ultrapassarão a cota de 30% (trinta por cento) a ela destinada, e em caso de redução de integrantes da Sociedade Civil, este cálculo deverá ser refeito.

§ 3º Os representantes diretos do Povo de Terreiro, representantes das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-Umbandista, serão eleitos para o mandato de quatro anos durante e por meio dos processos de Conferência Municipais, Regionais e Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, sendo que nas conferências municipais será indicada a composição regional e nas conferências regionais serão indicados(as) os(as) representantes estaduais, proporcionalmente ao número de vagas, conforme disposto no art. 4º, inciso III, do Decreto nº 51.587/14.

§ 4º Os órgãos da Administração Pública que compõem o CPTERGS são:

- I - Gabinete do Governador;
- II - Casa Civil;
- III - Procuradoria Geral do Estado;
- IV - Secretaria-Geral de Governo;
- V - Secretaria da Educação;
- VI - Secretaria da Saúde;
- VII - Secretaria da Cultura;
- VIII - Secretaria da Justiça e dos Direitos Humanos;
- IX - Órgão governamental convidado.

§ 5º Preferencialmente, os(as) representantes da Administração Pública devem ser vivenciadores(as) da tradição de matriz africana e/ou afro-umbandista.

§ 6º O CPTERGS deverá fomentar a equidade de gênero, com o intuito de que 50% (cinquenta por cento) das vagas sejam ocupadas pelo sexo feminino e 50% (cinquenta por cento) pelo sexo masculino.

§ 7º Como critério para o preenchimento de possíveis vagas em aberto, os Municípios podem organizar Conselhos ou Comitês levando as indicações de nomes para representantes da Sociedade Civil, e seus(suas) respectivos(as) suplentes.

§ 8º O preenchimento das vagas (vagas) representantes de instituições de direito coletivo dar-se-á por meio de edital cujos critérios serão estabelecidos pela Diretoria Executiva e posterior deliberação do Plenário.

§ 9º É necessário 50% (cinquenta por cento) mais um voto, do quorum presente em assembleia, para a aprovação da inclusão no CPTERGS.

§ 10. Em caso de número de novos(as) integrantes, representantes de organizações e de instituições representantes de direito coletivo do Povo de Terreiro, legalmente constituídas serem superior ao número de vagas, fica estabelecido que os(as) mais votados(as) sejam conduzidos às vagas.

**Art. 5º** A organização estrutural do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, será composta por:

- I - Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;
- II - Plenário do Conselho;
- III - Diretoria Executiva;
- IV - Secretaria Executiva;
- V - Conselhos Regionais;
- VI - Conselhos/Comitê Municipais; e
- VII - Comissões Temáticas.

**Art. 6º** A Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul é a instância máxima de deliberação e de fiscalização do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul devendo ser convocada a cada dois anos.

**Art. 7º** O Plenário do Conselho será composto pela representação de 30% (trinta por cento) da Administração Pública, de 30% das organizações e instituições representantes de direito coletivo do Povo de Terreiro devidamente constituído, de 40% representantes diretos do Povo de Terreiro, e representantes das Comunidades Tradicionais do Povo de Matriz Africana e Afro-Umbandista.

**Art. 8º** A Diretoria Executiva é composta por um(a) Presidente(a), um(a) Vice-Presidente(a) e um(a) Secretário(a)-Geral, indicados(as) pela Sociedade Civil.

**Art. 9º** A Secretaria-Executiva será indicada pelo CPTERGS e designada pela Chefe do Poder Executivo, conforme o Decreto nº 51.587/14.

**Art. 10.** Os Conselhos Regionais têm por objetivo descentralizar e interiorizar as ações de políticas públicas, bem como oportunizar o acesso à participação do Povo de Terreiro ao Conselho Estadual.

**Art. 11** Os Conselhos ou Comitês Municipais têm por objetivo fomentar, propor e fiscalizar coletivamente as ações de políticas públicas no âmbito do Município, zelando pela participação cidadã e democrática representativa dos interesses do Povo de Terreiro.

**Art. 12.** As Comissões Temáticas do CPTERGS, de caráter consultivo, serão instituídas como parte da metodologia e de instrumento de consolidação dos trabalhos do Conselho.

§ 1º As Comissões temáticas serão propostas pelo(a) Presidente(a), em conjunto com os(as) demais integrantes da Diretoria Executiva e aprovadas em reunião do Plenário e terão como objetivo a realização de estudos, de discussões e a adoção de posições sobre os temas definidos, bem como a de viabilização dos objetivos do Conselho.

§ 2º A Diretoria Executiva poderá designar Assessoria Técnica para assessorá-la nos trabalhos desenvolvidos das Comissões Temáticas.

§ 3º As Comissões Temáticas terão atribuições específicas, podendo ter caráter permanente ou temporário, extinguindo-se as temporárias quando preenchidos os fins a que se destinam.

**Art. 13.** Ao Plenário, composto pela totalidade dos seus integrantes, compete:

- I - deliberar acerca de assuntos de competência do CPTERGS;
- II - deliberar sobre as proposições que lhes forem apresentadas pela Diretoria Executiva e pelas demais instâncias do CPTERGS;
- III - definir e instaurar as Comissões Temáticas, sempre que necessário;
- IV - solicitar a órgãos ou entidades da Administração Pública informações ou estudos sobre temas de sua agenda de trabalho, bem como apoio técnico especializado;
- V - propor ações, assuntos e elaborar estudos e propostas concernentes ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;
- VI - solicitar a realização de reuniões extraordinárias do Plenário ou das Comissões Temáticas;
- VII - aprovar as atas de suas reuniões; e
- VIII - aprovar o Regimento Interno, bem como, posteriores alterações.

**Art. 14.** A Diretoria Executiva, compete:

- I - zelar pelo bom andamento do CPTERGS;
- II - articular as relações políticas com outros Poderes e os diferentes segmentos da sociedade civil;
- III - convocar e presidir as reuniões ordinárias e extraordinárias do Plenário;
- IV - solicitar a elaboração de estudos, informações e posicionamentos sobre temas de relevante interesse público;
- V - aprovar as pautas de reuniões;
- VI - resolver as questões de ordem, formuladas pelo Plenário;
- VII - propor a instalação das Comissões Temáticas para viabilizar os objetivos do CPTERGS, sempre que julgar necessário;
- VIII - resolver em nome do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, assegurando a mais rápida informação mediante consulta à Comissão Técnica destinada ao tema consultado a todos os integrantes da Administração Pública, quando necessário, observada a ética e a moral, tendo em vista a representatividade de toda parcela da sociedade, bem como do CPTERGS;
- IX - articular a efetivação das propostas deliberadas na Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;
- X - acompanhar e subsidiar técnica e politicamente a criação e a composição de Conselhos ou de Comitês Municipais;
- XI - apresentar ao CPTERGS o Plano de Trabalho Anual;
- XII - acompanhar o encaminhamento dado às Resoluções, às Recomendações e às Moções demandadas do Conselho, bem como dar as respectivas informações atualizadas durante os informes do CPTERGS; e

XIII - submeter ao Plenário, relatório das atividades do CPT primeiro trimestre de cada ano;

**Art. 15.** A Secretaria Executiva compete:

- I - prestar o apoio técnico, logístico e administrativo à execução dos trabalhos do CPTERGS e das Comissões Temáticas;
- II - organizar as reuniões propostas pela Diretoria Executiva do Conselho;
- III - prover material seja humano ou não às reuniões eventuais do CPTERGS;
- IV - redigir atas, petições, manifestos propostos pela Diretoria Executiva;
- V - viabilizar reembolso, diárias, auxílio transporte, auxílio outros benefícios de qualquer integrante que o necessite em função de autorização pelo(a) Presidente(a);
- VI - organizar, em conjunto com a Diretoria Executiva, a agenda de trabalho do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul;
- VII - dar ampla publicidade a todos os atos deliberados pelo Conselho;
- VIII - decidir ou opinar sobre assuntos de sua competência;
- IX - compor a mesa diretora do CPTERGS;
- X - participar das reuniões da Diretoria Executiva; e
- XI - executar outras competências que lhe sejam atribuídas assim como pelo Plenário.

**Art. 16.** As Comissões Temáticas compete:

- I - realizar estudos acerca de discussões do CPTERGS;
- II - orientar quanto à adoção de postura sobre temas propostos pelo CPTERGS, por intermédio de seu(s) Presidente(s);
- III - apontar ações de políticas efetivas de promoção de iguaria para o Estado do Rio Grande do Sul, com o fomento à tradição de Umbandista, identificando divergências existentes e omissões do CPTERGS;
- IV - elaborar e compor relatórios justificando a criação e a execução de projetos de Matriz Africana e Afro-Umbandista, em suas práticas e em sua organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais, visando a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando práticas geradas e transmitidas pela tradição;
- V - convidar, manifestada a prévia necessidade à Diretoria Executiva, entidades, cientistas e em estudos ou participarem como consultores "ad hoc", na apreciação do CPTERGS;
- VI - assegurar ações viáveis no âmbito jurídico dando ao com as leis vigentes; e
- VII - propor diligências consideradas imprescindíveis ao CPTERGS.

**Art. 17.** As funções dos integrantes da Diretoria Executiva exercidas, por integrantes da sociedade civil, representantes diretos de qualidade de autoridade civilizatória da Tradição de Matriz Africana e pelos(as) conselheiros(as) integrantes da sociedade civil.

§ 1º As funções de Presidente(a), de Vice-Presidente(a) e de Secretário(a)-Geral, serão exercidas por integrantes da sociedade civil, repressivamente, na condição de autoridade civilizatória da Tradição de Matriz Africana e Afro-Umbandista, eleito(a) pelos(as) representantes da sociedade civil do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul e suas práticas e em sua organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais, visando a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando práticas geradas e transmitidas pela tradição.

§ 2º Para efeitos deste Regimento entende-se por autoridade de Matriz Africana e/ou Afro-Umbandista os Povos e as Comunidades culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais, visando a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando práticas geradas e transmitidas pela tradição.

§ 3º Na ausência, impedimento ou incompatibilidade do(a) Presidente(a) ou do(a) Secretário(a) Executiva(o) "ad hoc", sua função será exercida pelo(a) Vice-Presidente(a) ou pelo(a) Secretário(a) Executiva(o) "ad hoc", na mesma condição.

**Art. 18.** A função de Secretário(a) Executiva(o) será exercida, na qualidade, preferencialmente, de autoridade civilizatória da Tradição de Matriz Africana e/ou Afro-Umbandista.

§ 1º O(a) Secretário(a) Executiva(o) será responsável pela atividade operacional do Conselho, após decisão conjunta e a aprovação do Plenário.

§ 2º Na ausência, impedimento ou incompatibilidade do(a) Secretário(a) Executiva(o) "ad hoc", sua função será exercida pelo(a) Vice-Secretário(a) Executiva(o) "ad hoc", na mesma condição.

#### CAPÍTULO III FUNCIONAMENTO DO PLENÁRIO

**Art. 19.** Plenário do CPTERGS reunir-se-á ordinariamente sempre que solicitado pelo(a) Presidente(a).

§ 1º Os(as) Conselheiros(as) serão convocados(as), a participar em reuniões plenárias com no mínimo quinze membros, em datas fixadas por cronograma estabelecido em Plenário.

§ 2º As reuniões ordinárias serão realizadas mensalmente, em datas fixadas por cronograma estabelecido em Plenário.

§ 3º Para a consecução do relatório com diagnóstico e de obtenção de resultados, reuniões, audiências públicas do Plenário, descentralizadas em locais, Municípios e/ou Regiões, de acordo com o proposto pelo(a) Presidente(a) do CPTERGS e aprovado pelo Plenário.

§ 4º As reuniões do Plenário do CPTERGS serão a convocação da tradição de Matriz Africana e/ou Afro-Umbandista, e quando solicitado previamente e aprovado pela Diretoria Executiva.

§ 5º Os(as) integrantes do CPTERGS, de sua Diretoria Executiva e da sociedade civil poderão o mandato:

I - automaticamente, diante a ausência do(a) Conselheiro(a) justificativa, em três reuniões consecutivas do Plenário do CPTERGS; e

II - por decisão de dois terços dos integrantes pela prática de função.

Promover a  
igualdade faz  
a diferença



Gov  
do Rio Grande  
do Sul

**Art. 20.** A pauta das reuniões do CPTERGS será definida pela Diretoria Executiva, podendo ser ampliada por iniciativa do Plenário, se acolhido pelo(a) Presidente(a).

**Parágrafo único.** Deve constar da ata:

I - verificação de presença e da existência de quorum para a instalação do Plenário;  
II - aprovação da ata da reunião anterior;  
III - tema para o debate e discussão a ser apresentada pela Diretoria Executiva, ou pelo Plenário do CPTERGS;

IV - a pauta das reuniões será encaminhada aos integrantes do CPTERGS, juntamente com a respectiva convocação, por meio eletrônico;

V - a proposta justificada de aditamento da pauta deverá ser encaminhada à Diretoria Executiva até cinco dias antes das reuniões, da qual dar-se-á ciência prévia aos demais integrantes, por meio eletrônico;

VI - o aditamento da pauta será decidido pelo Plenário no início de todas as reuniões.

**Art. 21.** As reuniões do Plenário serão instaladas pelo(a) Presidente(a) e coordenadas em conjunto pela Diretoria Executiva, com o apoio da Secretaria Executiva, fornecendo apoio técnico e logístico, sempre que solicitado.

§ 1º Na ausência justificada ou não do(a) Presidente(a), o Plenário será presidido pelo(a) Vice-Presidente(a).

§ 2º Na ausência justificada ou não do(a) Presidente(a) e Vice-Presidente(a), o Plenário será presidido pelo(a) Secretário(a)-Geral.

§ 3º Na ausência justificada ou não dos três integrantes da Diretoria Executiva, a plenária deverá ser remarcada para data oportuna, constando da ata os motivos impeditivos da realização da plenária.

**Art. 22.** O Plenário deverá:

I - deliberar sobre aprovação da ata da reunião anterior, levando ao conhecimento de todo o CPTERGS o seu conteúdo e as possíveis alterações;

II - aprovar a ata da reunião anterior;

III - deliberar sobre os pedidos de aditamento de pauta;

IV - propor projetos envolvendo a iniciativa pública ou privada, com o fomento à Tradição de Matriz Africana e Afro-Umbandista;

V - analisar casos trazidos ao Conselho como intolerância religiosa, racismo, xenofobia entre outros, adotando medidas cabíveis;

VI - discutir encaminhamentos dos(as) Conselheiros(as) trazidos de suas cidades ou regiões;

VII - estabelecer contato entre o CPTERGS e o Povo de Matriz Africana e Afro-Umbandista de sua Cidade/Região;

VIII - levar ao conhecimento das autoridades civilizadas, bem como aos órgãos públicos as deliberações e as ações que as contemplem.

**Art. 23.** A ata de cada reunião será lavrada por um(a) integrante designado(a) pela Secretaria Executiva do CPTERGS, no início das reuniões.

**Art. 24.** Os(As) integrantes do CPTERGS terão garantida a palavra mediante inserção perante a Secretaria Executiva, que determinará o tempo de manifestação, não ultrapassando três minutos, para a apresentação de proposições, de sugestões ou de encaminhamentos.

**Art. 25.** Concluída a fase de discussão entre a Diretoria Executiva, se for o caso, a matéria será submetida ao Plenário.

**Parágrafo único.** Quando a Diretoria Executiva entender necessário será dado direito à réplica ao(à) Conselheiro(a), com tempo máximo de três minutos.

**Art. 26.** Esgotada a pauta, a Diretoria Executiva declarará encerrada a reunião.

#### CAPÍTULO IV DISPOSIÇÕES GERAIS

**Art. 27.** O CPTERGS promoverá à capilaridade, a transparência, a transversalidade bem como a publicização de seus encaminhamentos, suas deliberações, suas discussões mediante espaços virtuais e de outros meios de debate e de participação do Povo de Matriz Africana e Afro-Umbandista do Estado do Rio Grande do Sul.

**Art. 28.** O CPTERGS deverá cumprir o planejamento e o cronograma proposto e aprovado pelo Plenário.

**Art. 29.** Para aprovar e modificar o seu Regimento Interno será necessário o voto concordante da maioria dos integrantes em reunião convocada para esse fim, com a presença de no mínimo, dois terços de seus integrantes da Sociedade Civil.

**Art. 30.** As condições administrativas, logísticas e financeiras para a realização das atribuições do CPTERGS caberá ao Gabinete do Governador.

**Art. 31.** Os(As) integrantes que perderem ou renunciarem ao assento no CPTERGS, serão substituídos(as) pelos(as) seus(suas) suplentes.

**Art. 32.** A função de integrante do CPTERGS será considerada prestação de serviço público relevante.

**Art. 33.** As dúvidas e os casos omissos serão resolvidos pela Diretoria Executiva, em conjunto com a Secretaria Executiva, submetendo a decisão do Plenário.