UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARINA BARBOSA E SILVA

“ORIXÁS, GUARDIÕES DA ECOLOGIA”: UM ESTUDO SOBRE
CONFLITO E LEGITIMAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-
BRASILEIRAS EM PORTO ALEGRE.

São Paulo
2012

“Orixás, guardiões da ecologia”: Um estudo sobre conflito e legitimação
das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre

Marina Barbosa e Silva

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade de São Paulo
para a obtenção de título de Mestre em
Antropologia Social.

Área de Concentração: Antropologia
Social

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves
da Silva

São Paulo, 2012

Folha de Aprovação

Marina Barbosa e Silva

“Orixás, guardiões da ecologia”: Um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo para a obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

Aprovada em: __/__/__

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo – FAPESP pelo apoio financeiro à realização da pesquisa.

Agradeço profundamente:

Ao meu orientador Vagner Gonçalves da Silva.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da USP.

Aos meus amigos e colegas do curso de pós-graduação, Alexandre, Ana Letícia, Bruna, Camila, Denise, Diana, José, Júlia, Leide, Leonardo, Michele, Milena, Natália L. Natália F., Raphael e Rosenilton.

Aos meus pais Marcus e Nilma, e aos meus irmãos Mayara e Matheus, e a minha avó René.

Aos batuqueiros de Porto Alegre, sobretudo, Mãe Angélica de Oxum, Mãe Norinha de Oxalá, Mãe Valdete do Bará, Baba Diba de Iemanjá, Pai Nilson de Oxum, Pai Afredo do Xangô e Pai Nilson de Oxum.

resumo

No Rio Grande do Sul, a criação de leis que tentam coibir a prática dos cultos afros por políticos evangélicos somada a visão preconceituosa da população em geral de que estas religiões são atrasadas e possuem rituais maléficos, suscitaram a reação dos adeptos desses cultos que passaram a lutar pela garantia ao direito da liberdade religiosa e contra o estigma de que as religiões afros são cruéis e prejudiciais. A presente dissertação tem como objetivo estudar de que forma os adeptos das religiões afro-brasileiras em Porto Alegre, conhecidos como batuqueiros, legitimam sua religião para defendê-la dos ataques evangélicos e também amenizar alguns conflitos entre prática religiosa afro-brasileira e sociedade em geral. No entanto, a visão de que o culto está se deturpando nos dias atuais também faz com seus adeptos lutem pelo que consideram a autêntica forma de culto, em contraste com as inovações rituais criadas pelas novas gerações de batuqueiros. Essas duas “lutas” inserem os batuqueiros na esfera pública porto alegreense a partir da visão do que são as religiões afros para eles: a “herança africana” que carregam consigo e que são responsáveis por preservar e dar continuidade, modelando seus discursos e práticas para além da esfera habitual dos terreiros. É a partir desse argumento, para dentro e para fora, que os adeptos das religiões afros vão legitimar sua prática religiosa perante eles mesmos e a sociedade em geral, lutando a favor do direito à liberdade religiosa.

abstract

In Rio Grande do Sul, the creation of laws to repress the practice of afro cults by evangelic politicians along with the based vision of the population that sees these religions as backward and as having malefic rites, gave rise to reactions from the followers of these cults who struggled for the freedom of religion and against the stigma of cruelty and prejudice that is said to come from the afro-religions. The objective of this dissertation is to study in which way the followers of the Afro- Brazilian religions in Porto Alegre, known as batuqueiros, legitimize their religion to defend it against attacks from evangelicals and to harmonize some conflicts between the Afro- Brazilian religious practice and the society. However, the vision that today the cult is misrepresenting itself obliges its followers to struggle for what they understand is the authentic form of the cult, in contrast with innovations in the ritual, created by the new generations of batuqueiros. These two “struggles” place the batuqueiros in the public sphere of Porto Alegre from the point of view of what are the afro religions for them: the “African inheritance” that they carry with themselves and that they are responsible for preserving and continue. This models their discourses and practices beyond the customary sphere of the terreiros. it is from this argument, directed to the inside and to the outside, that the followers of the Afro- religions will legitimize their religious practice to themselves and to the society, struggling for the freedom of religion.

Índice de Ilustrações

Imagem 1	56
Imagem 2.	63
Imagem 3.	64
Imagem 4.	64
Imagem 5.	65
Imagem 6.	65
Foto 1 - Família-de-santo de Pai Alfredo de Xangô	32
Foto 2 - O “cruzeiro” do Mercado Público.	35
Foto 3 Homenagem a <i>Ogun</i> em frente ao Mercado Público	37
Foto 4 - Frente do quarto de santo com as comidas oferecidas aos orixás.....	46
Foto 5 - Comidas ofertadas a todos na festa de Xangô Aganjú	47
Foto 6. Aprovação do CEPA com a participação dos animais.....	69
Foto 7 - Mãe Norinha à frente dando entrevista.	82
Foto 8 Comemoração dos batuqueiros em frente ao Tribunal de Justiça	83
Mapa 1 Antigos bairros onde habitava a população negra em Porto Alegre	132
Mapa 2 Os bairros Restinga e São José.....	132

Sumário

Introdução	8
1 Oferendas e sacrifícios: as religiões afro-brasileiras na cidade de Porto Alegre .	27
1.1 A sagrada capital gaúcha	29
1.2 O sacrifício de animais: um rito de comunhão entre homens e deuses.....	42
2 A prática batuqueira em julgamento: ecologia e direito animal versus liberdade religiosa.....	50
2.1 Orixás, guardiões da ecologia.....	53
2.2 Sacrificar ou matar? O debate em torno do abate de animais nas religiões afro-brasileiras.....	67
3 Conflito, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras.....	92
3.1 Entre o bem e o mal: ética e moral nas religiões afro-brasileiras.....	93
3.2 A preservação dos “fundamentos” enquanto forma de legitimar a “religião”	107
Considerações Finais	120
Referências Bibliográficas.....	127
Anexos	132

Introdução

Em 2010, os adeptos do batuque em Porto Alegre, com muito entusiasmo, anunciaram: essa é a cidade que mais tem terreiros na sua região metropolitana!¹ Num estado conhecido como de população majoritariamente “branca”, de tradições alemãs e italianas, as religiões afro-brasileiras e a população negra estão marcando presença! De acordo com a campanha nacional, *Quem é de axé, diz que é!*,² batuqueiro tem que dizer publicamente que é batuqueiro, sem medo e sem vergonha de assumir sua religiosidade! Desde 2003, ano do início da polêmica sobre a proibição ou não do abate animal nas religiões afro-brasileiras que tomou conta do estado do Rio Grande do Sul e depois tomou proporções nacionais, batuqueiros, por meio de suas associações religiosas, têm continuado na “luta” para afirmar a presença das religiões afros no Rio Grande do Sul e buscar legitimidade para sua prática religiosa.

No Rio Grande do Sul, o culto aos orixás recebe o nome de batuque, mas seus adeptos preferem denominá-lo de “nação” ou referem-se a ele como “a religião”. O batuque corresponde a uma das denominações regionais do culto aos orixás entre as quais estão: o xangô de Pernambuco, o candomblé da Bahia e o tambor de mina do Maranhão. Além do batuque, há também na cidade de Porto Alegre muitos centros de

¹ A região metropolitana de Porto Alegre tem mais de três mil terreiros. O número é considerado o maior do Brasil, segundo a Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro - Mapeando o Axé, promovida em 31 cidades da região pelo Ministério de Desenvolvimento Social em parceria com a Secretaria de Políticas de Igualdade Racial, Fundação Palmares e UNESCO, no ano de 2010.

² Campanha nacional lançada no Rio de Janeiro em 22 de março de 2010, “Quem é de Axé diz que é!” tem como objetivo a autoidentificação dos adeptos das religiões afro-brasileiras para o Censo de 2010, com o intuito de “corrigir” os números divulgados no último censo 2000, no qual os indicadores apontaram uma queda com relação à população de umbanda e candomblé. No Rio Grande do Sul ela foi lançada em Porto Alegre no dia 21 de maio de 2010.

umbanda, religião que cultua os preto-velhos, caboclos e orixás e terreiros de linha cruzada, denominação dada ao culto que cruza os orixás do batuque com as entidades da umbanda e quimbanda, culto exclusivo aos exus e pombagiras, sendo a linha cruzada a modalidade religiosa que tem maior número de templos.

Alguns conflitos no Rio Grande do Sul, entre as religiões afro-brasileiras e a população em geral, mas principalmente com evangélicos e defensores dos direitos animais, tem feito os batuqueiros e umbandistas ocuparem as esferas públicas. Por meio de marchas e manifestações, congressos e seminários esses adeptos querem levar ao público não religioso uma visão menos negativa do batuque e da umbanda e denunciar a intolerância religiosa que, segundo os batuqueiros, é manifesta diariamente pelos adeptos do neopentecostalismo, sobretudo os da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Em conversa com batuqueiros, não é raro ouvir reclamações de que em algum jornal foi publicado que praticantes de sua religião deixaram expostos no meio da rua restos de animais mortos, como cabeças de cabrito, bode ou galinhas, ou também oferendas contendo material não biodegradável e velas acesas, e por isso são considerados, além de bárbaros por matarem animais, poluidores da cidade. Seja por preconceito religioso ou étnico-racial, a população manifesta sua discordância ao se deparar com estes tipos de oferendas feitas em lugares públicos. Ou também, ao opinar que uma determinada forma de cultuar uma divindade é um anacronismo em pleno século XXI, e por isso remete a atos de barbárie, como por exemplo, o fato de se sacrificar animais nas religiões afro-brasileiras. Ou que um vizinho, com grandes chances de ser evangélico³, chamou a polícia por seu terreiro não cumprir a lei do silêncio, emitindo som alto até de madrugada. E, se o vizinho for mesmo evangélico, ainda o ofende ao dizer que sua religião é “coisa do demônio”.

Não é de hoje que os praticantes destas religiões são perseguidos, insultados e perturbados frequentemente por algum impedimento, seja esse legal ou não, de praticar livremente seu culto. A trajetória da constituição do batuque gaúcho em Porto Alegre está marcada de eventos em que os seus praticantes são perseguidos e estigmatizados pela sociedade envolvente. A perseguição às religiões afro-brasileiras nos remete, de modo mais amplo, a inúmeras formas de exclusão da população negra, ou seja, de

³ Quando os batuqueiros dizem “evangélico”, geralmente fazem referência a algum adepto das igrejas neopentecostais, como por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD.

origem africana, que antropólogos, historiadores e juristas têm indicado na história brasileira.

Desde que a escravidão foi instituída, a imposição do catolicismo, por meio da catequização dos escravos, foi uma das primeiras formas de tentativa de eliminar os cultos de origem africana. Vale lembrar que até a proclamação da República, o catolicismo era a religião oficial do Império. Era tal a preocupação com o processo de conversão dos escravos que Verger (1981:23-24) faz referência ao costume lusitano de nomear os navios negreiros com nomes de Santos Católicos, e que o governo português chegou a proibir a compra de escravos por estrangeiros não católicos. Medidas efetivadas para que os africanos, além de não continuarem com seus paganismos, também não aderissem ao islamismo ou ao protestantismo.

Já no Brasil republicano – mesmo com Estado brasileiro separando-se oficialmente da Igreja Católica Apostólica Romana, e a liberdade religiosa tornar-se um direito constitucional – a população negra não estava livre do preconceito racial, religioso e das perseguições aos cultos de matriz africana. Primeiro, porque o projeto de formação de uma identidade nacional brasileira elegeu os elementos culturais e raciais brancos, excluindo parte do legado cultural negro e indígena (Carvalho, 2005). Os esforços para que qualquer elemento dessas culturas fosse erradicado do Brasil, bem como a própria população negra, fora missão do governo brasileiro, no fim do século XIX. Encontrou-se para isso uma solução genética: a diluição do elemento racial negro através da infusão de sangue branco.

O ideal de branqueamento, desejado pela elite brasileira, fazia com que a mestiçagem soasse como a grande solução do problema racial. Os negros, casando-se com brancos, teriam filhos mestiços, que por sua vez, casar-se-iam também com brancos e, num futuro não muito distante, toda a população brasileira seria formada apenas por brancos ⁴. Com o fracasso dessa política racial de bases genéticas ⁵, a negação de uma cultura negra no Brasil foi mais uma vez engendrada na fábula das três raças (branca, negra e indígena), no mito da democracia racial e na idéia de sincretismo cultural, as quais negavam a discriminação e o preconceito racial, étnico e religioso que

⁴ Mais uma vez aparece a perspectiva biológica que norteava a política brasileira de estímulo à mestiçagem: o casamento entre brancos e negros ocorreria, principalmente, por meio das mulheres negras, as quais tenderiam a optar pela escolha do “macho mais forte”, ou seja, do homem branco, civilizado, superior culturalmente e que detinha melhor condição socioeconômica do que a do homem negro (Munanga, 1999).

⁵ O fracasso dessa política ocorreu porque ao invés de embranquecer, a mestiçagem resultou em uma variedade de “cor” na população brasileira (Munanga, 1999).

a população negra e sua religião sofriam, e propagavam a convivência harmônica de todas as raças e credos no Brasil (Sodré, 1988; Carvalho, 2005).

Em segundo lugar, a este contexto de negação da cultura africana, somam-se as atitudes tomadas pelo poder público, através de seus órgãos, entre eles, principalmente a polícia, de coagir os religiosos de matriz africana a praticarem o seu culto e interferirem no seu direito à liberdade religiosa. Mesmo não havendo uma lei que coibisse explicitamente a prática das religiões afro-brasileiras, desde a primeira constituição republicana de 1891, existiram inúmeras formas de transformar a prática de cultos de matriz africana em atitudes passíveis de serem consideradas criminais (Silva Jr, 2007). Uma delas é a punição por crimes de “curandeirismo”, “espiritismo” e “feitiçaria”⁶ (Schritzmeyer, 2004) a que esses cultos eram freqüentemente associados. No Estado Novo elas foram duramente perseguidas com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações, responsável por investigar os crimes acima descritos.

Outra forma de repressão era a obrigatoriedade de registrar o templo religioso na Delegacia e de tirar uma licença para realizar “toques”, ou seja, as festas religiosas. Hédio Silva Jr. nos informa que, no Estado da Bahia, esta obrigação durou até 1976. E que no Estado da Paraíba, uma lei de 1966, outorgava que os cultos africanos precisariam da autorização da Secretaria de Segurança Pública e “uma prova de sanidade mental do responsável pelo culto, mediante realização de exame psiquiátrico” (Silva Jr, 2007:310). No Sergipe, por exemplo, perdurou até o final da década de 60, quando a Federação de Cultos Afro-Brasileiros substituiu a polícia no controle sobre os terreiros (Dantas, 1984). Segundo os batuqueiros, essas obrigações na Polícia duraram até meados da década de 90 em Porto Alegre, embora em 1964 o registro terminasse no Brasil, restando apenas a obrigatoriedade de registro civil em cartório. Além disso, os policiais dificultavam a retirada da licença, humilhavam e desrespeitavam os religiosos, que às vezes desistiam da licença, mas não de suas cerimônias religiosas. Porém, tornar obrigatória a filiação dos terreiros a uma entidade religiosa, mesmo que isso dê legitimidade, é ilegal, pois nenhum religioso é obrigado a filiar-se em uma instituição privada, desde que a constituição brasileira garanta o direito à liberdade religiosa (Corrêa, 1992).

A época das perseguições policiais cessou e hoje os adeptos dos cultos afros gozam de liberdade religiosa. No entanto, algumas décadas atrás certas denominações

⁶ Artigo 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890.

pentecostais e neopentecostais iniciaram seu ataque a essas religiões. Em razão disto, adeptos dos cultos afros estão cada vez mais fazendo alianças políticas, aparecendo na mídia, inserindo-se no espaço público para defenderem-se desses ataques e legitimar sua religião. Por meio de suas associações religiosas, adeptos do batuque e da umbanda em Porto Alegre tem se articulado com políticos, vereadores, movimento negro para realizar ações que tentam ir contra uma visão pejorativa do batuque e que, ao mesmo tempo, denunciem os ataques neopentecostais, o que para os batuqueiros é entendido como demonstrações de uma postura intolerante em relação aos cultos afros, preconceituosa e racista.

Quando se menciona o termo “ataques”, estamos nos reportando a variadas ações protagonizadas pelos membros das igrejas evangélicas. Em geral, são vilipêndios às religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação de massa; invasão e depredação dos terreiros e objetos do culto, intrusão nas cerimônias religiosas afros em locais públicos na tentativa de impedi-las, como nas praças, parques e praias; negação de prestação de serviços a adepto das religiões afros; depredação de símbolos das religiões afros em locais públicos, como estátuas e esculturas; ofensas e agressões físicas; distribuição pública de panfletos com conteúdo ofensivo; uso de seus cargos políticos para criar leis que desfavoreçam as práticas religiosas afro-brasileiras. Para a maioria dos autores que se debruçaram sobre esse conflito (Oro 2007; Soares 1995; Giumbelli 2007; Birman, 2000; Silva, 2007), está claro que há um ataque⁷ por parte das igrejas neopentecostais e pentecostais e uma atitude de defesa dos adeptos das religiões afros. Estes últimos não partem para o “ataque”, e o nome dado na literatura antropológica a esse conflito de “guerra santa” refere-se mais à ofensiva evangélica e, em consequência, a defensiva afro-brasileira.

A igreja que mais realiza abertamente estes tipos de ataques às religiões afros é a Igreja Universal do Reino de Deus, IURD, fundada por Roberto Augusto e os cunhados Edir Macedo e Romildo Soares na década de 80 (Almeida, 2009). Um dos mais famosos é a publicação, em 1999, no jornal desta própria igreja, a “Folha Universal”, de uma matéria que associava uma mãe-de-santo baiana ao charlatanismo. A matéria intitulada “Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho”, vinha com uma foto da mãe-de-santo baiana Gilda (Gildásia dos Santos e Santos) do Axé de Abassá de Ogum,

⁷ O termo ataque é utilizado pelos religiosos afro-brasileiros. Para os evangélicos, “os ataques” não são nada mais do que a parte prática de sua missão religiosa de conversão (Silva, 2007).

estampada ao lado dessa manchete. Por ter falecido, segundo a família, por causa desta publicação, sua filha carnal recebeu uma indenização de R\$ 940.000 (novecentos e quarenta mil reais).

Outros exemplos são as publicações de livros que, segundo Silva (2007), foram os primeiros a mostrarem a eleição das religiões afro-brasileiras como alvo principal dos ataques neopentecostais: os livros *Mãe-de-Santo* (1968), do missionário canadense Walter Robert McAlister e o Best-seller de autoria do bispo Macedo, *Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios*, editado pela Gráfica Universal. Em ambas as publicações, claramente há indícios da identificação das entidades do panteão afro-brasileiro com o demônio e da libertação pelo poder de Jesus Cristo. O livro do bispo Macedo é, inclusive, dedicado a pais-de-santo:

Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-desanto do Brasil porque eles, mais que qualquer pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente, se forem instruídos. Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não o seriam, se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade (Macedo, 1996: 5).

Logo nas primeiras páginas, a obra já informa a verdadeira natureza desses espíritos:

No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os "espíritos desencarnados" ou "espíritos menores" (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.) para os representar, e a estes obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações. Na quimbanda, os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc. No kardecismo e nas demais ramificações espíritas ou espiritualistas, os demônios se apresentam como espíritos evoluídos ou ainda em evolução, que precisam de doutrina. Na maioria desses cultos, eles são invocados para prestar caridade, seja praticando o curandeirismo ou transmitindo mensagens que vão "iluminar" os adeptos. Existem grupos espíritas ou espiritualistas que lidam com os espíritos (demônios) por intermédio da mente ou de práticas experimentais de meditação, transmigração e coisas assim. Alguns desses demônios chegam a afirmar que são moradores de outros planetas, com uma função espiritual na Terra (Macedo, 1996: 24).

Os programas televisivos como o *Ponto de Fé* e *Pare de Sofrer* são do mesmo modo, outra forma de ataque. A própria abertura do programa *Ponto de Fé* faz referência às religiões afro-brasileiras: após o barulho do soar dos tambores, anuncia

que um ex-pai-de-santo irá responder a sua dúvida (Almeida, 2009). Mas, mesmo por meio dos programas televisivos, rádios e jornais “é, basicamente, no espaço do templo, por meio do exorcismo e do vilipêndio de outras religiões, que uma “guerra santa” é travada” (idem: 74). A IURD, em geral, designa um dia da semana, por exemplo, terça ou sexta-feira para os cultos chamados de “Corrente da Libertação”, “Sessão do Descarrego” para o exorcismo do demônio da vida das pessoas.

Este caráter belicoso da IURD, juntamente com outras características dessa igreja fez com que ela se sobressaísse entre as demais igrejas pentecostais e neopentecostais. Segundo Giumbelli (2007), a IURD teve papel importante na caracterização do que seria “evangélico” no Brasil, uma vez que há muita diversidade e diferença entre as igrejas representantes do protestantismo no país, o que tornaria impossível falar em “evangélico” no geral. Este lugar, segundo o autor, não foi definido pela adesão de todas as outras denominações à doutrina da Igreja Universal, configurando uma ortodoxia, nem representatividade, e sim na projeção social e política dessa igreja, o que “daria forças para defender os interesses de todos os evangélicos” (166). Como a eleição de adeptos a cargos políticos, a exibição de vários programas na televisão, rádio, jornais, a criação de programas de assistência social e mais as polêmicas devido ao caráter belicoso⁸ dessa igreja como o “chute na santa”⁹ e os constantes e abertos ataques as religiões afros, a IURD tornou-se referência do que é genericamente denominado de “evangélicos”.

Os ataques feitos pela IURD, mas também por outras denominações evangélicas são fundamentados pela teologia da “batalha espiritual” presente nessas denominações, batalha travada entre o bem e o mal, na qual o primeiro é Jesus Cristo e o segundo é o demônio. Faz parte da missão religiosa neopentecostal expulsar os demônios da vida das pessoas, enfim, do mundo, pois é ele a causa de todos os males, doenças, depressão, falta de emprego, vícios, falência, divórcio, homossexualidade. Ocorre que o demônio para essas religiões são as entidades afro-brasileiras, os orixás, caboclos, preto-velhos exus e pombagiras. Portanto, eles devem ser combatidos nos seus cultos, e neles serão demonstrada a superioridade e a força de Jesus Cristo sobre os demônios.

Nos seus rituais, o demônio, leia-se, as entidades afros, são humilhadas,

⁸ A IURD ficou conhecida por sua intensiva pregação contra a homofobia e constante ataque a outras igrejas.

⁹ O episódio conhecido como o “chute na santa” ocorreu em 1995 quando um pastor da Igreja Universal chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida em rede nacional, em pleno 12 de outubro, dia de homenagem a esta santa.

depreciadas e ridicularizadas. Nas sessões dedicadas ao exorcismo e a libertação, o pastor incita o demônio a se manifestar no corpo dos que estão na plateia. Assim, os que estão “endemoninhados” entram em transe. O pastor, então, pede para que os obreiros levem a pessoa para o palco onde se dá início o combate. O pastor primeiro controla o transe da pessoa possuída, faz com que o demônio se revele e depois abandone a pessoa e volte para o inferno obedecendo a seus comandos. O pastor demonstra e comprova a todos nesse ritual a superioridade que ele tem sobre o demônio. Segue uma descrição feita por Ronaldo Almeida (2009) de uma possessão na Igreja Universal com as três etapas características da entrevista a pessoa possuída, ocorrida nos cultos destinados ao exorcismo: quem é o espírito, o que ele fez à pessoa e de que modo entrou na vida dela.

O pastor seleciona uma mulher e, segurando sua cabeça, pergunta ao demônio: “Qual é teu nome?”. Com as mãos na cintura e simulando uma prostituta, a mulher – ou o demônio, ou a entidade – responde que é a Maria Padilha. Num outro culto, um adolescente que rebojava no púlpito, sacudindo os ombros, afirmou ser a pombagira. (...) Uma vez feita esta associação o pastor passa à segunda pergunta sobre os males causados à pessoa: “O que você tem feito na vida dela?” A entidade Maria Padilha, por exemplo, afirmou provocar na endemoninhada o ódio pelos filhos. (...) A pombagira, por sua vez, diz fazer o adolescente gostar de homem. (...) A entrevista transcorre como um grande deboche das entidades. Prova disso ao que o diabo, diga-se, as entidades afro-brasileiras, é submetido. (...) Uma vez feita a dupla associação – o sofrimento é causado pelo diabo, que por sua vez, “manifesta-se” em forma de entidades afro-brasileiras –, o pastor faz a pergunta derradeira: “Como você entrou na vida dela?” (...) No primeiro caso o demônio entrou na pessoa porque ela frequentou, mesmo que de forma descomprometida, algum terreiro. (...) O segundo caso abre espaço para as pessoas que nunca estiveram em um terreiro, mas acreditam que a causa de seus problemas seja algum feitiço realizado pelo seu inimigo (Almeida, 2009: 88- 96).

Esta aí a principal característica das religiões pentecostais e neopentecostais ao se oporem às religiões afro-brasileiras: elas não negam a existência das entidades afro-brasileiras, pelo contrário, sua existência é reconhecida, porém ganham outro valor e outro nome, são o mal, os demônios que perseguem e destroem a vida das pessoas. Diferentemente da maneira histórica como as divindades afros foram postas em xeque, considerando-as enquanto falsos ídolos, as igrejas pentecostais necessitam afirmar sua existência para poder combatê-las. E de um modo paradoxal, como aponta Soares (1993), a “guerra santa” empreendida pelos evangélicos envolve a “assimilação” e incorporação dos elementos da religião a qual se quer fazer oposição. No espaço de culto da IURD é onde se “realiza uma integração orgânica com o antagonista, orquestrando uma espécie de harmonia contrapontística” (Soares, 1993: 204).

Na literatura sobre o tema deste confronto religioso, diversos autores tem se voltado para essa característica das igrejas evangélicas. Giumbelli (2007) denominou de “economia da diferença” da IURD a esta interação com a religião que se pretende combater. Ao mesmo tempo em que combate, ela assimila e mimetiza elementos da outra religião, como o transe das entidades nos rituais de exorcismo, mas também em outras esferas, por exemplo, a série de objetos abençoados que os pastores oferecem aos seus fiéis, como sabonetes de arruda. Ari Oro (2005-2006) chega a denominá-las de “neopentecostalismo macumbeiro”. Ronaldo Almeida (2009) caracteriza como “sincretismo às avessas” e de “antropofagia da fé inimiga”, o que a IURD tem operado nos seus cultos dedicados ao exorcismo. Vagner Gonçalves (2007) assinala o trânsito de concepções entre os dois universos religiosos, nas quais existem similitudes e inversões, por exemplo, a centralidade da palavra e do transe. Este trânsito possibilitou às igrejas pentecostais a prática das “liturgias afro-pentecostais”, como a correspondência do calendário pentecostal ao afro-brasileiro, as correntes e consultas espirituais.

Mas outro ponto desta “guerra santa” que os estudiosos estão se detendo atualmente é a resposta dos adeptos das religiões afro-brasileiras sobre esses ataques. Principalmente o porquê da fraca ou pouca resposta por parte dos afros religiosos. Para Soares (1993), a “guerra santa” trouxe uma nova dimensão nas relações entre as religiões: uma dimensão mais democrática, uma vez que o enfrentamento direto dos pentecostais rompe com o modelo vertical “inclusivo e neutralizador” estabelecido pelo catolicismo que configurava as relações entre as religiões no país.

O catolicismo acusava o afro-brasileiro de blasfemo e se associava ao Estado, que reprimia as manifestações desta religiosidade popular chocante para a sensibilidade forjada em moldes europeus. O pentecostalismo não tem poder de polícia, nem interfere no Estado; ameaça o “povo do santo” com as armas da palavra, das acusações e manifestações públicas. Por isso, também a estratégia reativa não pode apenas reiterar a velha camuflagem sincrética. Requer disposição para um enfrentamento horizontal, de igual para igual. Até mesmo as parcas vantagens indiretas de ser vítima desaparecem (Soares, 212).

Agora os afro-brasileiros terão de enfrentar e resistir a uma nova religião que se nega à composição, a incorporar crenças e imagens, na qual o combate é aberto, explícito e intensivo. Portanto, os afro-brasileiros terão também de arranjar um modo diferente de conquistar sua legitimidade frente a esse novo tipo de depreciação de sua religião. No entanto, esse igualitarismo proposto por Soares é posto em questão por outros autores (Mariano: 2007; Oro: 2007), que veem uma assimetria entre esses dois

grupos religiosos. Os pentecostais possuem muito mais legitimidade social, política e poder econômico do que os adeptos das religiões afros. A dificuldade de se projetar nos meios de comunicação, político e social tornam-se uma desvantagem para as religiões afros quando se trata da necessidade de visibilidade social, poder político e econômico para agir em defesa dos ataques evangélicos.

Oro (1997; 2007) também considera fraca reação dos afro-brasileiros. Para ele, a dificuldade de se organizar e se defender dos afro-brasileiros é devido a diversos fatores, entre eles, a fragmentação e competição no meio religioso, que é um obstáculo à união de seus adeptos para criar estratégias de defesa contra os ataques pentecostais; por ser uma religião que valoriza o indivíduo, os sacerdotes sentem-se pessoalmente pouco atingidos, uma vez que para eles os ataques seriam endereçados aos pais-de-encosto em geral; a pouca projeção social e política, devido a uma história de perseguição e marginalização dessas religiões, o que dificulta angariar um maior apoio político, jurídico, midiático e da sociedade em geral; e, por último, assumir a posição de vítima é vantajosa enquanto forma de reverter a imagem pejorativa das religiões afros.

Cecília Mariz (1997), a partir dessas razões propostas por Oro (1997), põe em questão a pouca projeção social e história de perseguição como explicação para que os religiosos afro-brasileiros não se defendam dos evangélicos. Ela sublinha que são as diferenças entre as “cosmovisões” religiosas neopentecostal e afro-brasileira a chave para entender a ofensiva evangélica e a pouca reação dos afros. Segundo essa autora, não faz sentido para as religiões afro-brasileiras o ataque, porque elas não concebem o mal enquanto algo a ser combatido, não possuem uma “proposta ética universal”. O mal não tem origem transcendental, não está no demônio. O mal tem origem nas pessoas e os espíritos não são moralmente nem superiores nem inferiores aos homens, por isso não faz sentido a “guerra santa ou guerra espiritual”.

Giumbelli (2007) aponta que na esfera jurídica, um meio de defesa bastante utilizado pelos afros, há a dificuldade em se juridicizar os casos, por isso o baixo número de processos que seguem em frente contra a Igreja Universal. Intolerância religiosa é uma expressão muito usada por mães-de-santo e pais-de-santo para caracterizar a visão que as religiões neopentecostais têm das religiões afros e a atitude de divulgar essa visão na mídia. Mas para os evangélicos, a visão de que as religiões afro-brasileiras são “coisa do demônio” e suas atitudes, o que os batuqueiros chamam de “ataques”, em canais de televisão, rádio, dentro do culto, a “sessão do descarrego”, são parte de uma missão evangelizadora (Silva, 2005).

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, é claro que os neopentecostais são intolerantes e, devido a isso, recorrem a processos judiciais para acusar os neopentecostais de intolerância religiosa, discriminação e até agressão. Mas quanto às leis no Brasil, os adeptos das religiões afro-brasileiras estão dependentes da interpretação dos agentes públicos do Código Penal Brasileiro, que pode enquadrar os neopentecostais criminalmente ao definir suas atitudes como:

“crimes contra o sentimento religioso” o “ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo”, no Título V, Cap. I; ou “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” no artigo 208 do Código (Mariano, 2007:123).

Essas atitudes apenas são consideradas uma forma de “competição” pelo “mercado religioso”, não resultando em incriminação dos neopentecostais. Vemos que é difícil denominar as ações dos evangélicos como intolerantes, e mesmo que esse seja um termo corrente na literatura antropológica para caracterizar as ações dos evangélicos, é importante colocar a ressalva de que essa expressão tem esse sentido para os adeptos das religiões afros, mas não para os neopentecostais.

Segundo Mariano (2007), definir intolerância e tolerância não é fácil, pois ambas têm um sentido positivo e negativo, dependendo da situação em que são aplicadas. Tolerância, no sentido positivo, é o reconhecimento da igualdade de conviver, já no sentido negativo é “indulgência culposa, condescendência com o mal” (Mariano, 2007:121). Intolerância, no sentido positivo, é severidade, rigor, firmeza, no sentido negativo é quando há o uso da força, da violência por não aceitar a diferença do outro e tentar erradicá-lo, é a “exclusão do diferente”. Ou ainda, trazendo as reflexões do filósofo Elie Wiesel (2000), intolerância seria a ideia ou movimento que inspirem ódio.

Após esse esclarecimento dos dois termos, Mariano pergunta: estariam os grupos pentecostais que combatem arduamente os cultos afro-brasileiros inspirando e disseminando o ódio? (idem: 122). Ele não define as atitudes neopentecostais como intolerantes, pois após uma análise sobre os ataques neopentecostais (idem), observa que a maioria dos métodos utilizados por essas religiões estão dentro de atitudes consideradas tolerantes, ou seja, que tentam persuadir os adeptos das religiões afro-brasileiras a se converterem ao neopentecostalismo, sem agressão. No entanto, “o

método do confronto direto”¹⁰ utilizado pelos neopentecostais, pode ser “sinal de que ele seja inspirado, senão por ódio, pela ‘raiva’ de Macedo, que, como nos ensina Elie Wiesel, radica na intolerância” (idem: 145).

Giumbelli (2007) assinala outros dois fatores do porquê as reações afros são tão ausentes, relacionados à maneira que seus adeptos compreendem estes ataques. Um dos modos é associar os ataques ao racismo em geral. Para os adeptos das religiões afros, eles fazem parte do preconceito racial enraizado na sociedade brasileira. Outro é a reclamação da forma de atuação em geral dos evangélicos e não a atos específicos, o que dificulta o direcionamento de ações e estratégias de defesa.

De fato, mesmo não reagindo na proporção do que são atacados, os adeptos das religiões afros têm procurado organizar-se para amenizar estes ataques. Tais reações deram-se, sobretudo, no campo jurídico. Conforme Silva (2007), a Bahia é o estado onde mais tem manifestado reações dos adeptos dos cultos afros aos ataques iurdianos, a maioria do candomblé: “Nos últimos sete anos foram registrados quase duzentas reclamações e processos, os quais englobam, entre outras, ações por difamações contra sacerdotes evangélicos e seus seguidores” (Silva, 2007:19). Um dos processos mais famosos, como dito anteriormente, foi o de Mãe Gilda. Os adeptos do candomblé também acionaram judicialmente a IURD em razão de seu programa Ponto de Luz, exibido pela Record, que vilipendiava as religiões afro-brasileiras (Oro, 2007; Silva, 2007). Conseguiram o direito de resposta e exibiram um programa falando da importância da convivência harmoniosa entre diferentes religiões.

Da mesma forma, algumas entidades religiosas também têm participado de uma reação aos ataques, seja movendo ações jurídicas ou por meio de congressos e seminários, nos quais meios de defesa contra a intolerância religiosa são debatidos. Tem-se assim, em São Paulo, a Intecab, Instituto de Tradição e Cultura Brasileira e o CEERT, Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades em parceria com o SESC-SP. A Intecab, com apoio de outras organizações do movimento social negro, lançou a “Campanha em Liberdade de Crença e contra a Intolerância Religiosa”, em 2005. Na Bahia, há o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, do qual fazem parte várias organizações religiosas, a Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudos Afro Orientais, o Programa Egbé – Territórios Negros, na Bahia (Silva, 2007). Em

¹⁰ Por método de confronto direto, o autor quer dizer, tanto os programas neopentecostais na televisão e rádio que vilipendiam as religiões afro-brasileiras, quanto aos episódios em que adeptos da IURD, por exemplo, invadem terreiros, onde estão ocorrendo cerimônias religiosas tentando impedi-las (Mariano, 2007).

2005, neste mesmo estado, o Ministério Público Federal, por intermédio da Procuradoria da República, entrou com uma ação civil publica com pedido de medida liminar para a retirada de circulação livro de Edir Macedo, “Orixás, Caboclo e Guias: deuses ou demônios”, sob alegação de conteúdo preconceituoso e discriminatório às religiões afro-brasileiras e demais religiões.

Recentemente, mais algumas conquistas no âmbito jurídico: na cidade de Piracicaba, interior de São Paulo, o movimento religioso dos adeptos do candomblé e umbanda derrubou a aprovação do Projeto de Lei 202/2010, de autoria do vereador Laércio Trevisan (PR), que tinha por objetivo proibir o sacrifício de animais nos rituais religiosos na cidade. No mês de abril deste ano, saiu a liminar que aprova a proibição da venda de acarajé como “bolinho de Jesus”, afirmando que o acarajé é um patrimônio cultural brasileiro e não pode ter seu nome alterado. E não só no Brasil, mas no exterior, as respostas aos ataques iurdianos e busca por legitimação “da religião” perante a sociedade em geral estão acontecendo em países onde as religiões afro-brasileiras expandiram-se: o Uruguai e a Argentina (Frigerio, 2007).

Em Porto Alegre, tanto conflitos com a sociedade envolvente quanto ataques neopentecostais motivaram os adeptos das religiões afro-brasileiras, sobretudo *babalorixás* e *ialorixás* do batuque, mas também, da linha cruzada, a fundarem mais uma entidade, a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, CEDRAB. Esta entidade ficou rapidamente conhecida, porque protagonizou, alguns anos atrás, uma importante “luta” em defesa das religiões afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul contra o que consideraram mais um ataque evangélico, a criação do Código Estadual de Proteção aos Animais no Rio Grande do Sul. Proposto por um deputado pertencente a uma igreja pentecostal, o código dita normas de abate de animais o que afetou a prática de um ritual fundamental para o batuque: o sacrifício de animais.

A história de repressão, resistência e aceitação dessas religiões em cada um desses estados possui suas singularidades. A pesquisa teve como local de pesquisa o Rio Grande do Sul, devido ser o estado onde o “ataque” evangélico está sendo muito expressivo no campo da política estadual e municipal, em especial na esfera legislativa. Deputados e vereadores evangélicos, principalmente, utilizam-se de seus cargos políticos para criarem leis que tentam coibir a prática religiosa afro-brasileira.

Alguns exemplos recentes desses ataques: em 2003, com a criação da lei 11.915, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais; em 2008, a lei complementar nº 591, conhecida entre os batuqueiros como “a lei contra os despachos”, uma vez que

proibi o depósito de restos de animais mortos nas vias públicas. Criada pelo vereador e pastor evangélico da IURD Almerindo Filho/PTB (Partido Trabalhista Brasileiro); a “lei do silêncio”, que fixou limite para a propagação sonora em templos religiosos, lei nº 13.085, de 04 de dezembro de 2008, proposta pelo deputado Carlos Gomes/PPS (Partido Popular Socialista) e também pastor da IURD – e formulada em conjunto apenas com lideranças evangélicas. Para os batuqueiros, essas leis são mais uma forma dos evangélicos acionarem a polícia e tentarem coibir suas cerimônias religiosas.

Esse contexto faz com que as religiões afro-brasileiras tornem-se novamente passíveis de serem criminalizadas. Esse fato configura, na luta contra a intolerância religiosa no Rio Grande Sul, uma luta novamente contra a criminalização dos cultos afros. Outro fato que singulariza ainda mais a luta dos religiosos no sul do Brasil é o de pertencerem a um estado onde as tradições de origem negras não fazem parte da imagem que retrata o gaúcho, a do colono europeu, o que faz seus adeptos enfatizarem em suas lutas o argumento da presença histórica da população negra do Rio Grande do Sul e afirmar que o batuque se origina nesse estado.

A presente dissertação tem como objetivo se inserir na discussão mais ampla entre religião e espaço público no Brasil, pretendendo refletir sobre discursos elaborados pelos batuqueiros, tanto em relação aos “de fora”, os não religiosos, como em relação aos “de dentro”, os próprios religiosos, e de que modo ele está sendo engendrado num contexto de busca por legitimação das práticas religiosas num contexto de conflito. Seu objetivo é entender a inserção dos batuqueiros da CEDRAB no espaço público¹¹ a partir de suas lutas e de que forma eles elaboram, por meio delas, a sua versão do que são as religiões afro-brasileiras para legitimá-las perante a sociedade em geral.

A dissertação está dividida em três capítulos. Início o primeiro com uma pequena abordagem sobre a história do batuque, sua formação no estado para depois descrever o uso ritual da cidade pelos adeptos do batuque e da umbanda. Por último trato do caráter fundamental que possui o sacrifício de animais no batuque. Muito polêmico, associado a rituais macabros e ao mal, o sacrifício faz com que as religiões

¹¹ Utilizo a definição de espaço/esfera pública de Montero (2012): Assim, para superar o viés normativo implícito toda vez que nos colocamos o problema das relações entre esfera pública e religiões, propomos tratar a noção de esfera pública não como uma entidade empiricamente observável, abordagem já bem trabalhada pelos estudos que se ocupam de movimentos religiosos nos centros urbanos (Birman, 2003), mas como um espaço que se constitui discursivamente em contraposição com outras esferas. Tomando esse partido teórico, entendemos que a esfera pública é constituída basicamente de fluxos discursivos. Quem e o que se pode dizer passa sempre por um processo, historicamente determinado de produção de legitimidade para falar e produção de legitimidade sobre o que pode ser dito (Montero, 2012: 177).

afros há tempos sejam vistas de forma negativa pelo uso ritual do sangue do animal. Mas para os batuqueiros, a prática do sacrifício está relacionado à aspectos positivos, porque fortalece a relação entre fiel e seu orixá, fazendo muito bem para a vida do religioso.

No segundo capítulo descrevo a CEDRAB – entidade afro-religiosa que, devido ao esforço de seus membros tornou-se a protagonista da “luta em defesa da religião” em Porto Alegre nos últimos anos. A CEDRAB em parceria com outras instituições religiosas e municipais, a fim de demonstrar o caráter ecológico das religiões afros, realizou algumas ações com o objetivo de atenuar a imagem pejorativa dos batuqueiros e umbandistas. Ela elaborou e distribuiu cartilhas para os adeptos fazerem as “oferendas ecológicas” e realizou eventos com o fim de conscientizá-los da importância de promover a preservação do meio ambiente. Em seguida, analiso de que forma uma antiga reivindicação dos militantes da causa animal no Rio Grande do Sul, a implantação do Código Estadual de Proteção aos Animais, criou um “debate público” (Montero, 1985) acerca das práticas religiosas afro-brasileiras. Esse debate trouxe à tona velhas questões que acompanham as religiões afros desde os tempos das perseguições policiais: são essas religiões cruéis, macabras e/ou um atraso para a sociedade brasileira? Novamente as práticas afro-brasileiras são associadas ao mal e o que está sendo posto em dúvida é o teor moral de tais práticas. De um lado, batuqueiros defendem sua religião, dando ênfase no argumento da tradição, e que nos rituais das religiões afro-brasileiras ocorre a “sacralização” dos animais, na tentativa de tirar o estigma dessa prática associada à crueldade e à maldade. De outro, os protetores de animais defendendo que o abate animal no universo religioso é simplesmente um assassinato, além do mais, é um ritual considerado ultrapassado, não condizente com o nosso tempo, por isso deve ser considerado uma crueldade. Poderemos perceber que esse debate ficou entre a tradição religiosa *versus* modernidade, ou seja, “os fundamentos de uma religião” contra os recém conquistados direitos dos animais no estado do Rio Grande do Sul.

No terceiro e último capítulo, por meio do estudo de variados autores sobre a concepção de mal, moral e ética nas religiões afro-brasileiras, procuro compreender utilizando uma abordagem mais histórica das religiões afro-brasileiras de que forma tanto as entidades quanto algumas práticas mágicas da religião ao serem postas em dúvida ou por serem vistas como antiéticas e imorais pela população em geral, fizeram com que seus adeptos tivessem que dialogar com as concepções “de fora” da religião

para legitimá-los. Em seguida analiso de que maneira as críticas feitas “de dentro” da religião – que muitas vezes dialogam com as “de fora” –, também são um referente para a avaliação e reflexão sobre as práticas religiosas dentro e fora dos terreiros. Com uma história de perseguição policial por praticarem malefícios e de explorarem a credulidade pública, tais acusações fazem parte da trajetória das religiões afro-brasileiras. No entanto, essas acusações também são bastante frequentes entre os próprios adeptos dessas religiões, o que muito colabora na construção de um discurso que legitime a presença das suas práticas religiosas no espaço público.

Metodologia

Em 2003, durante uma manifestação dos batuqueiros e umbandistas em frente ao Mercado Público de Porto Alegre contra a intolerância religiosa, tomei conhecimento do conflito em torno do abate de animais nas religiões afro-brasileiras, que depois iria tomar conta do Rio Grande do Sul por mais dois anos. Ao perguntar o porquê da manifestação, eles me informaram que os evangélicos criaram uma lei para tentar proibir o sacrifício de animais nas religiões afros e que estavam organizando-se para tomarem medidas contra ela. Conversando mais com os participantes sobre o conflito, tomei conhecimento da CEDRAB, e como já havia interesse em estudar o batuque porto alegre, decidi um dia comparecer à reunião. Em abril de 2004, comecei a acompanhar as reuniões da CEDRAB. Elas eram realizadas semanalmente no Mercado Público, das 17 às 19 horas, na sala 38, local cedido a essa congregação pela prefeitura municipal de Porto Alegre. Esse local é a sede do Memorial do Mercado, vinculado à Secretaria Municipal de Cultura da prefeitura. Além das reuniões, acompanhei os seminários promovidos pela CEDRAB, como o I Seminário Nacional em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, o evento Orixás Guardiões da Ecologia, as manifestações nas ruas e também acompanhei o primeiro julgamento da lei 11.915 em junho de 2004.

Particpei das reuniões até o mês de maio de 2006. Como nesse ano transferi o curso de ciências sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para a Universidade de Brasília, fiz visitas eventuais durante os anos de 2006 a 2008 a Porto Alegre, comparecendo a algumas reuniões apenas. Em 2009, voltei a residir em Porto

Alegre e novamente acompanhei as reuniões da CEDRAB e as atividades por ela realizadas, como a marcha contra a Intolerância Religiosa, no dia 20 de novembro e a realização de uma pequena roda de batuque em homenagem ao Bará no Mercado Público, e assisti ao I Seminários Estadual as Religiões Afros e a Aids. Nesse último ano que frequentei as reuniões da CEDRAB, elas já estavam bem esvaziadas, contando com a presença das atuais presidente e vice presidente da época, Mãe Angélica de Oxum e Mãe Valdete do Bará .

Minha inserção em campo, durante a graduação, na CEDRAB, levou-me a conhecer aspectos relevantes da pesquisa nas religiões afros. Percebi que quando as “ilhas são terreiros” (Silva, 2006), o pesquisador encontra uma série de questões que provêm das particularidades desse campo religioso e que implicam no trabalho de campo: a hierarquia religiosa é uma delas. De fato, a maioria das etnografias sobre as religiões afros é realizada por meio de entrevistas com chefes de terreiros, que são considerados os maiores detentores de conhecimento, e entrevistar preferencialmente filhos-de-santo é quebrar com as regras de etiqueta religiosa.

Nesse sentido, deve-se ter em mente que realizar uma etnografia como uma “descrição densa”, segundo Geertz (1978:20), não se caracteriza por “selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, manter um diário e assim por diante” (idem), e sim por realizar um esforço interpretativo. Isto é, as regras de etiqueta que o pesquisador deve respeitar, quando realiza trabalho de campo, podem ser entendidas como uma característica do método etnográfico, por ser um modo reflexivo, uma maneira específica de estabelecer relação com a alteridade.

Feitas essas primeiras considerações acerca do método etnográfico e suas peculiaridades entre os afro-religiosos, orientei meu trabalho de campo principalmente com pais e mães-de-santo membros da CEDRAB¹², no qual utilizei as seguintes técnicas de coleta de dados: observação participante e diário de campo. Num primeiro momento, o trabalho de campo foi feito nas reuniões da CEDRAB e nos eventos que realizou ou participou. Minha participação nesses eventos teve como objetivo coletar dados sobre a organização e as propostas de luta em defesa das religiões afro-brasileira. Num segundo momento, realizei trabalho de campo nos terreiros de seus membros, no caso, no terreiro da atual vice-presidente Mãe Valdete do Bará, pertencente à “nação”

¹²A maior parte dos membros da CEDRAB são pais ou mães-santo e a sua diretoria é sempre composta apenas por sacerdotes, havendo poucos filhos-de-santo participando das principais atividades dessa congregação.

gêge com *nagô*, com quem tenho certa familiaridade, pois acompanho sua trajetória na CEDRAB desde 2004.

Considereei importante, entretanto, realizar trabalhos de campo com pais e mães-de-santo que não são membros da CEDRAB para fazer contrastes e aproximações entre os dados coletados nessa Congregação e de terreiros, com o objetivo de obter a perspectiva desses adeptos não membros sobre questões como intolerância religiosa, conflitos com a sociedade envolvente; como esses pais ou mães-de-santo avaliam o papel da CEDRAB na defesa da “religião” e para observar as diferentes modalidades de rito entre “nações” do batuque. O trabalho de campo foi feito no Centro Africano São Miguel Arcanjo, de Pai Alfredo do *Xangô*, pertencente à “nação” *oyó*, no qual tenho freqüentado suas festas religiosas desde 2005. Além do trabalho de campo, fiz entrevistas com os membros principais da CEDRAB, Mãe Norinha de Oxalá, Baba Diba de Iemanjá, Mãe Angélica de Oxum e Mãe Valdete do Bará. Algumas entrevistas fazem parte da minha pesquisa quando ainda estava na graduação.

Para levantar dados sobre os argumentos dos defensores dos animais, fiz entrevistas com os integrantes das associações protetoras dos animais, pertencentes a ONGs que se envolveram no conflito sobre se deveria ou não isentar as religiões afros de seguir as normas estaduais para abate animal. Entrevistei Maria Luiza Nunes, coordenadora do Movimento Gaúcho em Defesa Animal, Maria Elisa da Silva coordenadora da ONG União Pela Vida e coordenadora da ONG Protetores Voluntários Débora Ramos Pinto. Além dos envolvidos diretamente no conflito, para conhecer melhor o universo dos protetores de animais, entrevistei também os integrantes da Associação Rio Grandense de Proteção aos Animais - ARPA, uma das mais antigas de Porto Alegre e uma das poucas associações que tem espaço para o recolhimento e tratamento de animais. Escolhi a ARPA justamente por isso, uma vez que boa parte das ongs não tem sede nem canil e estão mais envolvidas em ações jurídicas pleiteando os direitos animais. A ARPA recolhe e trata animais de rua e vai averiguar casos de animais vítimas de maus-tratos. ONGs assim que recebem denúncias para recolher animais “vítimas de feitiçaria”. Entrevistei o presidente Paulo Krebs, o médico veterinário Roberto Silva e Gustavo Diehl. Para levantar parte de como se deu a implantação do Código Estadual de Proteção aos Animais, entrevistei o ex-deputado Manoel Maria Santos, autor do Código e Benjamin Barbiaro, um militante da causa animal, que foi um dos agentes principais para a proposição do Código.

A pesquisa também foi realizada tendo a coleta de dados e fontes em mídia eletrônica, como sites, blogs de afro-religiosos e jornais do estado, porque estão repletos de artigos, colunas e matérias, nos quais os religiosos expressam suas opiniões acerca das diversas práticas afro-brasileiras. Sistematizei e localizei artigos em jornais de ampla circulação, nos quais encontramos as posições contra ou a favor do sacrifício de animal dos atores envolvidos: batuqueiros, protetores de animais e o ex-deputado Manoel Maria. Privilegiei, como regra, as fontes mais públicas – os principais jornais de circulação no estado do Rio Grande, na medida em que permitem acompanhar o argumento que ambos os lados desenvolvem.

1 Oferendas e sacrifícios: as religiões afro-brasileiras na cidade de Porto Alegre

As religiões afro-brasileiras sempre estiveram presentes na cidade. Sua origem não pertence aos campos agrícolas de trabalho dos escravos negros, e sim às cidades, quando os negros foram em grande parte trabalhar como escravos de ganho, ou quando libertos, tendo seus pequenos comércios e ofícios centros urbanos. A cidade tornou-se o espaço onde os negros reuniam-se para os seus festejos. Era comum falarem de reuniões e batuques de negros nas portas dos mercados das cidades. Boa parte dos templos mais antigos tem sua fundação, senão nas capitais dos estados, nas cidades que na época eram bastante desenvolvidas, próximas às grandes áreas agrícolas. Em Salvador, a Casa Branca do Engenho Velho; no Maranhão, em 1840, a Casa das Minas; no Rio Grande Sul, os templos mais antigos surgiram nas cidades que primeiro se desenvolveram devido às charqueadas, as cidades de Rio Grande e Pelotas; no Recife, a Casa de Pai Adão, considerado uns dos terreiros mais antigos do Brasil.

Nos estudos sobre os cultos de matriz africana no Brasil, um dos indícios da origem e da presença desses cultos na cidade é encontrado nas matérias publicadas nos antigos jornais das capitais, os quais noticiavam, ou melhor, denunciavam, as festas ou batuques dos negros. Nas diferentes regiões do Brasil onde encontramos o culto aos orixás, atualmente são nas capitais onde reside grande parte dos seus adeptos, mesmo que ele não tenha se originado nelas. Em Porto Alegre conheciam-se as “feiticeiras”, batuqueiras, as famosas pretas minas, que trabalhavam em bancas, em frente ao mercado municipal da cidade, vendendo frutas e hortigranjeiros. Mesmo não tendo sido lugar de origem dos primeiros terreiros, atualmente é a cidade do estado que mais concentra números de templos das religiões afro-brasileiras.

A umbanda é a própria religião da cidade, nascida no Rio de Janeiro no início do século XX, tornou-se o reduto das classes populares e trabalhadoras até conquistar fiéis da classe média e média alta. Ortiz (1991), Negrão (1996) Montero (1985), Maggie

(2001), Pordeus (1993) dentre outros tantos pesquisadores, destacam o desenvolvimento dessa religião de acordo com o crescimento e as transformações sociais ocorridas na sociedade urbana, recém industrializada, brasileira, o que levou a suas pesquisas a verem nesses rituais a inversão do papel marginalizado que seus adeptos ocupavam na sociedade. Interpretação que tempos depois foi objeto de crítica de outros pesquisadores. No entanto, ainda nos estudos atuais, a umbanda continua sendo posta enquanto religião típica do meio urbano, adequada ao morador da cidade em contraposição ao candomblé, que teria um caráter mais comunitário. O que também depois foi discutido, sobretudo depois que o candomblé invadiu as metrópoles de São Paulo e Rio de Janeiro (Silva, 1995; Prandi, 1991).

Crescendo nas capitais, os templos batuqueiros e umbandistas faziam parte dela antes mesmo de se tornarem os grandes centros urbanos que são hoje. Se antes contavam com bastante espaço de mato para homenagear seus orixás, caboclos, preto-velhos e exus, hoje, ao invés de florestas, restingas, e matos, são os parques e pequenas praças da cidade a morada dos orixás. Neste primeiro capítulo faço, em primeiro lugar, uma exposição de alguns lugares sagrados de Porto Alegre, baseando-me nos estudos de Junior (2002), Oro (2002), Corrêa (1992) e nas minhas pesquisas de campo com *Babalorixás* e *Ialorixás* e membros do batuque com a finalidade de introduzir o leitor aos lugares recorrentes das práticas da religiosidade afro-brasileira nessa cidade. São lugares sagrados, relacionados à presença negra em determinados bairros ou locais. Além disso, coloco os principais problemas que as práticas religiosas nos lugares públicos da cidade incitam em relação à sociedade mais ampla.

Em seguida, meu objetivo é apresentar o significado do sacrifício dos animais para as religiões afro-brasileiras. Ele é um dos ritos fundamentais no batuque, pois é a constituição dos laços entre o religioso e seu orixá. Como veremos ao longo deste trabalho, foi tema de um grande debate no Rio Grande do Sul. O culto aos orixás não é o único que pratica o sacrifício, o judaísmo e o islamismo e diversas outras religiões no mundo usam deste ritual, seja para homenagear e estabelecer uma ligação com seus deuses, seja pra outros objetivos. No entanto, ele está sendo questionado, não só no Brasil, mas também em diversos países. Antes de irmos ao debate sobre o sacrifício, vamos fazer primeiro uma incursão sobre o que ele representa no universo das religiões afros.

1.1 A sagrada capital gaúcha

O batuque é o culto aos orixás praticado majoritariamente no estado do Rio Grande do Sul, mas que se espalhou para Santa Catarina e Paraná, assim como para outros países no cone sul, Argentina e Uruguai, num processo de transnacionalização religiosa (ORO, 1997). Constitui-se de cinco “nações” – conhecidas como o “lado” “da religião” a qual um religioso pertence – Ijexá, Oyó, Gêge, Cabinda, Nagô e Malê. Cada “lado” corresponde a formas rituais diversas e as diferenças entre os “lados” estão principalmente no andamento dos ritmos dos tambores, nas letras e melodias de alguns dos cânticos dirigidos os orixás e na ordem em que são reverenciados nos “toques”, as festas religiosas (Corrêa, 1992:50). As nações também podem ser combinadas, por exemplo, ser do lado gêge com nagô, gêge-ijexá ou outras combinações de “lado”¹³, dando origem a formas mais diversificadas do culto.

No batuque cultuam-se onze orixás, Bará, Ogun, Iansã, Xangô, Odé/Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá e as entidades infantis, os Ibejis. É uma religião de possessão, assim como suas variantes regionais, o candomblé baiano e o xangô pernambucano, com a diferença de que, no batuque, seus adeptos não podem ter ciência de que entram em transe, sob o risco de enlouquecerem ou morrerem. Este é um segredo que deve ser mantido e um dos primeiros que aprendi: “não conte para o pai-de-santo que o viu em transe, no batuque não se pode saber”. Outra diferença marcante é que seus adeptos entram em transe com o orixá Bará, orixá correspondente ao Exu no candomblé e no xangô, além disso, os “filhos”¹⁴ desse orixá também podem abrir seus próprios terreiros e ter também filhos-de-santo.

Os templos do batuque compõem-se de um salão para as festa e o quarto-de-santo onde estão assentados os orixás que fica junto ao salão. Apenas o Bará Lodê é assentado fora do quarto-de-santo, em uma casinha que fica na entrada do terreiro. Junto

¹³ Utilizo aqui a definição de Corrêa (1992): “chamam-se ‘lados’ os grupos tribais africanos aos quais o filiado atribui sua origem étnica. Os termos ênicos “nação” e “lado” são duas maneiras de se identificar dos religiosos. Por exemplo, ao perguntarmos a alguém “da religião” qual é a sua “casa” ou o que ele cultua, ele pode responder: “da nação” ou “da umbanda”. Se responder “sou da nação”, pergunta-se: de qual lado? E ele responderá: “Oyó”, “gêge” ou “gêge-jexá”. Mas em relação à primeira pergunta, ele também pode responder p. ex.: “na minha casa é nação de Oyó” ou “aqui é Oyó”. Para um exame mais detalhado sobre os “lados” ou “nações” do batuque e suas diferenças, ver Corrêa (1992:50-56).

¹⁴ Faz-se referência ao orixá como o “pai”, quando orixá masculino ou a “mãe”, quando orixá feminino, por exemplo, a “Mãe Oxum”, em referência a orixá Oxum, ou “minha Mãe Oxum”, em referência a Oxum pessoal. O adepto é tratado por filho(a) do orixá, por exemplo, alguém é filho da Oxum, filho do Bará.

dele assenta-se o Ogum Avagã. São os “orixás da rua”, responsáveis por cuidar e proteger a entrada do terreiro. Algumas casas de religião também possuem uma cozinha separada para se fazer os alimentos da religião, a “cozinha-de-santo” e outra para as comidas do dia-a-dia. Aqueles que querem dedicar-se ao culto dos eguns, dos mortos, possuem o assentamento do “balé” nos fundos da casa.

Por ser uma religião iniciática, valoriza o processo longo de aprendizagem do conhecimento religioso, que para adquiri-lo é preciso passar por muitos rituais. Além do mais, a transmissão do conhecimento religioso se dá pela participação do adepto em todas as atividades do terreiro. Os adeptos mais novos aprenderão observando os mais velhos em suas diferentes tarefas religiosas. E ouvindo, quando for necessário que o pai ou mãe-de-santo dê explicações, uma vez que perguntar e/ou fazer anotações nem sempre é visto como forma adequada de aprendizado, ao contrário, pode ser sinal de desrespeito ou de ignorância. Tudo o que se aprende no batuque é com o objetivo de manter o vínculo criado, após submeter-se à iniciação, com os orixás, e de criar e manter relações com outras entidades, como os espíritos dos mortos, os eguns. Para os batuqueiros, é o tempo de convivência no terreiro que traz o conhecimento sobre o culto, por isso valoriza-se tanto o “tempo de religião” que alguém possui.

Quanto às origens do batuque, segundo nos informa Oro (2002), são necessárias maiores investigações, pois há poucos registros sobre a entrada dos escravos negros na região sul. O que se tem constatado é que antes de chegarem a essa região, os escravos tinham passado por outras cidades como Salvador e Recife; e que a maior parte dos africanos que foram trazidos para essa região era de origem banta e não sudanesa, sendo que estes eram os que praticavam os cultos aos orixás na África. Supõe-se, segundo Corrêa (1992), que a primeira casa de batuque foi fundada entre 1839 e 1859. Há dois “mitos fundadores” do batuque (Oro: 2002). O primeiro é de que ele foi trazido para o sul do Brasil junto com os escravos vindos do nordeste, em meados do século XIX, para trabalharem na agricultura e nas charqueadas nas cidades de Rio Grande e Pelotas. Havia um grande contingente de negros sudaneses baianos e pernambucanos nessas duas cidades. Devido à semelhança entre o batuque e o xangô pernambucano, há uma suposição de que ele veio junto com uma escrava vinda do Recife, que teria fundado a primeira casa de culto.

A segunda versão de origem é a de que o batuque é originado das etnias africanas vindas para Rio Grande trabalhar nas charqueadas. Esta é a versão dos batuqueiros, que afirmam, por meio da história oral, que ele é originalmente um culto

gaúcho, trazido junto com os escravos que vinham da África. Sempre fazem questão de ressaltar que ele *não* é um segmento do candomblé baiano, tendo suas próprias características, as quais, aliás, o diferenciam muito do culto baiano. Já ouvi alguns sacerdotes basearem-se em Pierre Verger, que em viagem ao Rio Grande do Sul, observou a semelhança entre o batuque e um culto muito parecido no interior da África. Para os batuqueiros, a cidade de Rio Grande e Pelotas são consideradas o “berço da religião”.

Com o crescimento da capital no fim do século XIX, que se tornou um mercado absorvedor de mão-de-obra, o batuque foi levado a Porto Alegre junto com os escravos e negros livres, que estavam em busca de emprego. Algumas regiões da cidade, como o antigo Areal da Baronesa, eram conhecidas como de proteção a negros fugidos, que mais tarde veio a ser conhecida por ser o lugar onde predominava a população negra e batuqueira. A vinda de negros aumentou ainda mais com o fim da escravidão, uma vez que os recém-libertos migraram de todo interior do estado em busca de trabalho na capital. Possivelmente os primeiros templos porto alegrenses teriam sido fundados nesse período. Assim com em outras regiões do Brasil, uma referência para a prática do batuque são as publicações na sessão policial dos jornais da época. Nas décadas de 70 e 80, os jornais da cidade, como O Gazeta Mercantil já denunciavam com certa regularidade o culto dos africanos (Oro, 2002). Hoje é a capital gaúcha e sua região metropolitana que detêm o maior número de templos de batuque no estado.

Sobre as outras duas modalidades das religiões afros praticadas no Rio Grande do Sul, a umbanda chegou nesse estado em 1926, sendo fundado o primeiro templo, chamado Reino de São Jorge, na cidade de Rio Grande por Otacílio Charão (idem). A umbanda cultua os caboclos, preto-velhos e orixás “da umbanda”. Em Porto Alegre, o primeiro templo foi fundado em 1932 pelo capitão da marinha Laudelino de Souza Gomes, que fundou a Congregação Espírita dos Franciscanos de umbanda, existente até os dias atuais.

A linha cruzada é uma forma de culto relativamente nova, que teve início na década de 60. Segundo Corrêa (1992), é a forma que mais cresceu em número de templos devido aos menores custos que ela acarreta em relação ao batuque. A linha cruzada ou simplesmente cruzada é assim chamada porque nela “cruzam-se” as entidades da umbanda, os caboclos e preto-velhos com os orixás do batuque mais a linha dos exus e pombagiras, que, ainda de acordo com Corrêa, são provenientes da macumba do Rio de Janeiro. Em geral, fazem-se sessões quinzenais aos pretos velhos e

caboclos, uma a duas festas anuais aos orixás, nos moldes do batuque e festas em homenagens aos exus. Os praticantes da linha cruzada definem-se como batuqueiros e são assim designados pelos adeptos do batuque e umbanda, fazendo parte da “comunidade batuqueira”. Muitos dos que “abrem” uma casa de cruzada sempre enfatizam, no dizer dos religiosos, que foram “criados no batuque”.

Foto 1 - Família-de-santo de Pai Alfredo de Xangô (em pé ao fundo com o colar mais grosso) (Foto: Marina Barbosa e Silva, 2010).

Em Porto Alegre, o batuque desenvolveu-se em territórios onde a população negra habitava desde meados do século XIX, como os bairros Mont Serrat, Bonfim e Rio Branco, denominados os dois primeiros por antiga Colônia Africana e o último por “Bacia”¹⁵ e os bairros Cidade Baixa e Menino Deus, que faziam parte do Areal da Baronesa.¹⁶ Neste último bairro, duas ruas são referências históricas entre os adeptos do batuque: a Rua Baronesa do Gravataí, conhecida por aí terem existido muitas “casas de religião”, e a Rua Lopo Gonçalves, onde morou o príncipe Custódio, príncipe africano

¹⁵ Bacia é o termo êmico usado para designar a linhagem religiosa da qual uma pessoa descende.

¹⁶ Ver mapa no Anexo A.

que veio ao Brasil no final do século 19. Segundo Maria Helena Silva (2007), que pesquisou a história de vida do príncipe, ele era muito famoso pelas grandes cerimônias religiosas, ou batuques, que fazia em sua casa. Filho do orixá Sapatá – correspondente a Obaluaiê na África, associado ao poder de cura e epidemias – era conhecido pelo grande poder mágico e por ajudar políticos. Não deixou filhos-de-santo, mas os ensinamentos foram perpetuados pelos homens que o acompanharam.¹⁷

Atualmente, a presença da população negra e batuqueira nesses bairros deixou de ser predominante, devido à especulação imobiliária que foi ocorrendo pouco a pouco e à transferência desta população para os bairros periféricos da cidade (Corrêa, 1992). Mas esses bairros ainda fazem parte da história das “pessoas de religião”. Ialorixás e Babalorixás sempre citam o Areal da Baronesa e a Colônia Africana como local onde moravam seus avós, avós, pais ou mães-de-santo, ou batuqueiros do seu mesmo “lado”. Segundo os afro-religiosos, predominavam as casas de religião da “nação de Oyó” no Areal e de Ijexá no Mont Serrat. Mas também tinham casas de outras nações.

O Mont Serrat, por exemplo, é conhecido, até hoje, por alguns adeptos da nação de Oyó como o “lado de Oxum”, lado amarelo, devido ao fato do grande babalorixá Antônio de Oxum morar nesse bairro. Por sua vez, o Areal da Baronesa é o “lado de Iansã”, lado vermelho e branco, devido à outra grande fundadora dessa nação, a ialorixá, Emília de Iansã¹⁸. Nas imediações do Areal ficava outro território de maioria negra, a Ilhota, onde também moravam adeptos dos cultos aos orixás. Hoje a Ilhota é a atual Vila Lupicínio Rodrigues, que ainda se caracteriza enquanto um lugar cujos moradores são predominantemente negros¹⁹.

Outro bairro que era conhecido como de batuqueiros, era a Vila São José.²⁰ Um alabê (tamboreiro) uma vez me disse: “O São José é como a Restinga hoje, queria procurar batuqueiro, é lá que ele morava, era só perguntar: – Onde mora tal pai-de-santo? – No São José”. Um dos integrantes da CEDRAB, Baba Diba de Iemanjá, tem seu terreiro nesse bairro, que existe mais ou menos há 60 anos, pois pertencia a sua bisavó carnal, também ialorixá, Júlia de Iemanjá. “Só na minha rua tinha mais de oito terreiros um do lado do outro. Isto aqui [o bairro São José] era uma verdadeira África”. Segundo o babalorixá, a “nação” predominante neste bairro era gêge.

¹⁷ Sobre a história do príncipe Custódio, ver: Silva, Maria Helena Nunes. O príncipe Custódio e as Religiões Afro-Gaúchas. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFPE, Recife, 1999.

¹⁸ Mãe Emília de Oiá Dirã (Corrêa, 1992).

¹⁹ As populações negras do Areal da Baronesa, a comunidade Luiz Guaranha, e da atual Vila Lupicínio Rodrigues, antiga Ilhota, estão buscando reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombo.

²⁰ Ver mapa no anexo A.

Hoje, a Restinga é, como percebemos pela fala do alabê, um bairro onde moram muitos batuqueiros, inclusive onde morou o mais famosos alabês de Porto Alegre, o Mestre Borel (Walter Calixto Ferreira), falecido em 2011. Borel era um dos poucos tamboreiros que ainda dominava a “língua africana” e entendia o conteúdo das canções dos orixás. Localizado na zona sul de Porto Alegre, esse bairro é considerado uma das maiores periferias da cidade. Sua ligação com a população negra vem com a remoção (forçada) de grande parte dos moradores da Ilhota pela prefeitura municipal. A parte removida, então, denominada de Vila Restinga foi, na década de 60, para onde hoje é o bairro Restinga, com a criação, em 1964, do Departamento Municipal de Habitação, DMHAB.

Além dos bairros de Porto Alegre há, da mesma maneira, lugares que estão relacionados à população negra e a sua religiosidade, e que as pessoas “de religião” praticam seus rituais. O principal deles é o Mercado Público Municipal de Porto Alegre, construído pelos escravos em meados de 1860 e inaugurado em 1869, um local de intenso comércio da qual a população negra fazia parte. Em um artigo sobre os territórios negros no centro de Porto Alegre, Dos Anjos (2007) informa:

Sabe-se que, no fim do século passado, o Mercado Público era o lugar onde pretas minas dominavam a atividade da venda de quitandas e eram célebres pela intensidade religiosa com que ocupavam o lugar (Dos Anjos, 2007:53)

Outra relação fundamental do Mercado com a religiosidade de matriz africana é ser considerado pelos religiosos como “fonte de energia”, do axé²¹, porque no pátio interno deste Mercado sua disposição arquitetônica forma em seu centro uma encruzilhada, onde está “assentado o “Bará Alujá”, o dono dos mercados. A história do assentamento desse orixá tem duas versões: segundo alguns batuqueiros, esse “axé do Bará” foi feito pelos antigos negros que trabalhavam nas bancas e feiras do mercado e faziam também seus rituais religiosos. Eles “plantaram” esse axé para proteção de sua atividade comercial e também como proteção para eles, devido as constantes perseguições que os batuqueiros sofriam. De acordo com outros, ele teria sido feito pelo príncipe Custódio, que também visava à proteção dos religiosos. Além disso, as 4 entradas do Mercado Público, originadas devido ao cruzeiro, são protegidas por alguns

²¹ Axé: “Energia sagrada; força vital do orixá; força sagrada que emana da natureza; força que está em elementos da natureza que são sacrificados, como animais plantas, sementes etc. Também significa origem ou raiz familiar; ascendência mítica; conhecimento iniciático; legitimidade; carisma; poder sacerdotal; poder.” (Prandi, 1991:244).

orixás. A entrada lateral esquerda é de Ogum, a entrada lateral direita é de Iansã, a entrada dos fundos, que dava para o rio Guaíba, é de Oxum, orixá das águas e a entrada principal é de Xangô.

Além do mercado, o príncipe teria feito mais seis assentamentos do Bará em diferentes lugares de Porto Alegre, o que totalizariam sete, o número deste orixá. Entre eles, teria um assentamento no Palácio Piratini, sede do governo gaúcho, para a proteção do governo de Borges de Medeiros, com o qual o príncipe Custódia mantinha boas relações (Oro, 2007). Não há consenso entre os batuqueiros sobre a localização destes assentamentos. Há suposições de que se conheçam apenas quatro deles. Os assentamentos devem ser protegidos pelo segredo, por isso não foram até hoje todos revelados. Um assentamento pode estar no antigo patíbulo da Rua da Praia, onde hoje está o prédio do Terceiro Exército. Outro também estaria perto a Igreja Nossa Senhora das Dores, que fica próxima ao antigo patíbulo.

Foto 2 - O “cruzeiro” do Mercado Público. Reprodução de domínio público disponível em <http://omelhordeportoalegre.blogspot.com.br/2010/10/mercado-publico-de-porto-alegre.html>.

O Mercado Público também é o local de compras de dezenas de artigos religiosos. Existem quatro floras, como se chamam as lojas que vendem artigos para as religiões afro-brasileiras, uma em cada entrada do mercado. Esta disposição se mantém por muito tempo, mesmo após o Mercado passar por um processo de restauração na

década de 90. Essa reforma deslocou a antiga Banca Central, atual banca 43, que ficava “em cima do cruzeiro do Bará”, para outro local, possibilitando maior uso do centro do cruzeiro pelos religiosos, que antes tinham que negociar com o dono da banca o uso do espaço para fazer seus rituais. As floristas vendem diversos materiais necessários para a prática das religiões afros, como imagens de orixás, preto-velhos, caboclos, exus e pombagiras, alguidares, quartinhas, bacias, gamelas de madeira para por o amalá de Xangô, ervas, perfumes, velas, instrumentos musicais, o chocalho e tambores, e as famosas casinhas vermelhas do orixá Bará²². O Mercado também é o local para se comprar peixe, outro produto muito procurado pelos batuqueiros para a “festa do peixe” ou “serão do peixe”²³.

O “Bará do mercado” também teria protegido essa edificação de vários incidentes que possibilitariam a sua destruição. O Mercado Público sofreu uma enchente em 1941 e três incêndios, em 1912, 1976 e 1979. No período da ditadura militar, durante o governo de Telmo Thompson Flores, prefeito da cidade de 1969 a 1975, foi ameaçado de demolição para a construção de uma avenida em seu lugar. Apesar disso tudo, ela continua “em pé” até hoje e sempre muito frequentado. Muita desta sua “sobrevivência” a esses incidentes são atribuídos ao orixá Bará que de lá não quer sair e que protegeu o mercado para aí se manter. O Mercado foi tombado pelo Patrimônio Histórico e Cultural de Porto Alegre em 1979.

Como marco de referência para os batuqueiros e umbandistas, são realizadas muitas festividades no Mercado Público, principalmente nos dias dos orixás quando as imagens de Iemanjá, Oxum ou Ogum, por exemplo, são levadas até o centro do Mercado Público, ficando expostas em cima do assentamento do Bará. Os religiosos fazendo uma roda em volta da imagem, todos trajados a rigor, com seus axós²⁴ e colares de contas (guias), homenageiam estes orixás. Além disso, é comum jogarem no cruzeiro central moedinhas e balas de mel para o Bará, como pedido de fartura. Outras atividades ocorrem no Mercado Público como feiras de artesanato afro-brasileiro, exposição de pinturas e esculturas dos orixás, e demais objetos confeccionados cadernetas, blusas

²² No batuque, o orixá Bará é assentado em “casas” de madeira ou alvenaria, pintadas na cor vermelha. O Bará Lodê, uma das qualidades desse orixá, é sempre assentado do lado de fora do terreiro. O assentamento dos Barás de dentro de casa, como o Agelú e o Adague, ficam dentro do quarto-de-santo, em pequenas casinhas vermelhas.

²³ A festa do peixe é a cerimônia que se segue após o sacrifício dos peixes. Ela ocorre uma semana após a festa grande, na qual são sacrificados aves e quadrúpedes. (Corrêa, 1992).

²⁴ Axós: É a vestimenta sagrada usada nas “festas de religião”. Consiste em um vestido com saias rodadas para as mulheres ou uma túnica e saia rodadas; para os homens calça comprida (pode ser bombacha) e uma túnica.

estampadas e toda sorte de apetrechos que trazem elementos das religiões afros, sendo na maioria das vezes realizadas por organizações de afro-religiosos.

Foto 3 Homenagem a *Ogun* em frente ao Mercado Público. A estátua (que está na tenda ao fundo) ficou em exposição no Mercado do dia 21 ao dia 23 de abril, dia consagrado a este orixá. (Foto: Marina Barbosa e Silva, 2007)

As margens do Rio Guaíba também são os locais de entrega de muitas oferendas aos orixás das águas, Oxum e Iemanjá e de outros rituais do batuque. Algumas praias formadas pelo rio são locais “tradicionais” das oferendas, como a Praia de Ipanema e a Praia da Pedra Redonda, ambas na zona sul de Porto Alegre. A festa anual de Oxum, no dia 08 de dezembro, é feita em Ipanema, devido ao costume de muitos anos de se homenagear esse orixá aí. Em 1999, a praia ganhou uma enorme estátua deste orixá. A segunda é famosa por suas grandes rochas, que se tornaram os locais de trabalhos e oferendas feitos a Xangô. As praias são locais também para os rituais de “lavagem de cabeça”, quando há necessidade de se “tirar a mão” ou “o axé” de um sacerdote da “cabeça” de seu “filho”, de “desligar” um do outro, seja por causa de morte do pai-de-santo, seja por desentendimento entre eles. Também é o lugar onde são despachados os pertences religiosos de um batuqueiro falecido. Suas roupas de religião, o assentamento do orixá, tudo é despachado nas águas do Guaíba.

Da mesma forma, os espaços de natureza, como o parque Saint Hilaire, o Morro

do Osso e diversas praças da cidade são lugares das práticas rituais afro-brasileiras. O parque Saint Hilaire é conhecido, inclusive, como “despachódromo”. Lá existe o Recanto dos Orixás e o Jardim dos Orixás, lugares especificamente destinados às oferendas e ritos²⁵. Todos esses lugares são considerados sagrados, uma vez que são “pontos onde se acredita estar a fonte de energia mítica das divindades e que, por isso, são tidos como altares ou cenários propícios ao seu encontro, isto é, ao contato direto do homem com o sobrenatural” (Silva, 2002:197). Em um dos trabalhos de campo realizados na casa de Pai Alfredo do Xangô, este, uma vez, contando-me histórias de sua vida, comentou sobre um irmão que viu o orixá Ogum no parque Saint Hilaire:

“Ele foi, mais o meu primo, entregar um ebó de tardezinha, foi quando eles deram de cara com um baita negão, num cavalo branco, de roupa verde [Ogum]. Saíram correndo de lá”.

Do mesmo modo, uma vez indo com ele entregar um ebó na Praia de Ipanema, ele entrou nas águas do rio até a altura do peito, entregou os ebó, e ao voltar, me perguntou se eu tinha visto a Oxum que estava dançando lá no fundo das águas. Uma vez, em conversa com as ialorixás numa reunião da CEDRAB, elas estavam falando do orixá Exu e dos perigos de se andar de noite nas encruzilhadas, “e se o Exu te pega na encruzilhada?” Os batuqueiros sentem a presença, o axé do santo nesses lugares. Passar pelo cruzeiro do mercado público é sentir o axé do Bará. Uma simples caminhada pode fazer um batuqueiro encontrar objetos que se tornarão sagrados. Ao caminhar com uma mãe-de-santo, Mãe Valdete me contou quando achou um Ibeji: “eu vi várias pedrinhas que se pareciam com os “Bejis”. Ela que estava comigo já levou pra casa, pra assentar depois o santo”.

Os cemitérios, também chamado de Lomba, são as moradias de muitos exus e pombagiras, muito visitado principalmente pelos adeptos da linha cruzada, que vão lá homenagear ou realizar “trabalhos para os exus”. É também a morada dos eguns, espíritos dos mortos. Ao morrer, os batuqueiros levam o egun da pessoa ao cemitério para deixa-lo lá e vão embora para casa, fazendo um caminho alternativo, despistando,

²⁵ Nestes lugares, porém, não é permitido o sacrifício de animais. E, para poder utilizar o espaço, é necessário ter o templo registrado em alguma associação religiosa e autorização da administração do parque. (Fonte: Jornal Hora Grande, ano XI, edição 91, dezembro/janeiro 2008). O uso do Saint-Hilaire para as oferendas também não é adotado por todos. Primeiro, porque próximo ao parque está localizado um cemitério, e almas que lá moram podem apresentar algum perigo; segundo, está localizado na periferia da cidade, na zona leste, e é considerado um lugar propício para assaltos ou outros crimes; terceiro, porque nem todos aprovam a ideia desse lugar ser um “despachódromo”. A concentração de oferendas num mesmo lugar pode fazer com que elas percam sua eficácia mágica.

assim, o morto para que ele não volte com os vivos. Os cemitérios da cidade vivem cheios de velas e oferendas. Nem sempre são bem vistas, é comum vermos placas que anunciam: “proibido colocar despacho aqui”.

A cidade está, desse modo, permeada de locais sagrados, que geralmente foram os locais onde as populações negras historicamente se estabeleceram e onde viveram e morreram muitos religiosos. Estes lugares são “fonte do axé” e, portanto, “solo sagrado para os batuqueiros” (Junior, 2002:59). É por essa razão que a passagem por esses locais se torna tradicional na vida do fiel do culto aos orixás, principalmente quando vão fazer o *Passeio*.²⁶ Os ambientes de mato são simbolizados como espaços de práticas rituais, especialmente de oferendas e de sacrifícios, que ultrapassam os limites do terreiro. Com o crescimento da cidade, a urbanização está restringindo cada vez mais estes lugares, que se antes eram isolados, hoje estão crescendo casas e bairros a sua volta. Os espaços de mato, hoje, são praças, parques administrados, lugares com alta densidade populacional, tornaram-se urbanos.

Os bairros associados historicamente às práticas religiosas batuqueiras e umbandistas, se antes eram periféricos e poucos estruturados quanto a asfaltamento, iluminação, rede de água e esgoto, cresceram e urbanizaram-se, ficando próximos à área central da cidade e tendo uma considerável especulação imobiliária; foram construídas habitações de classe média e alta, como por exemplo, a Cidade Baixa, o Montserrat, o Bonfim, Menino Deus e o Rio Branco. O bairro da Cidade Baixa era conhecido como “arrabalde”, lugar perigoso, onde os escravos fugidos escondiam-se em um extenso matagal procurando refúgio. Hoje é um bairro de classe média alta, onde residem muitos universitários.

As primeiras décadas do século XX foram anos de intenso trânsito interno no perímetro urbano de Porto Alegre, devido ao deslocamento para a periferia, empreendido pela população dos “arrabaldes”. Este movimento é ocasionado pelo aumento das taxas de ocupação, pela desapropriação de terrenos para os projetos urbanísticos junto à orla do rio [Guaíba], pelo saneamento das habitações e o desmantelamento dos “cortiços”, pela violência policial e, principalmente, pela especulação imobiliária, decorrente da valorização destes bairros. Este, aliás, teria sido o principal motivo para a desocupação destes espaços, ou seja, o crescimento da cidade e da valorização das zonas ocupadas pelos descendentes de escravos. Ocorre, porém, que estas áreas são

²⁶ O *Passeio* é: “o último estágio do ciclo ritual que eles chamam de ‘Ebó’, quando ficam em reclusão religiosa na ‘Casa’ por 7 ou 14 dias, conforme for o período de ‘Chão’. Este é um momento liminar, que é encerrado quando os batuqueiros são reapresentados ao mundo externo. E neste instante lhes é mostrada uma outra Porto Alegre, a cidade sagrada para os batuqueiros. No ‘*Passeio*’ a territorialidade sagrada apresenta-se em sua plenitude, e a memória coletiva é reavivada pelo contato com locais consagrados com os quais os batuqueiros têm relação estreita” (Junior, 2002:57).

diretamente ligadas à história da presença negra em Porto Alegre, e, portanto, eram de intensa prática batuqueira até o início do século XIX, como confirmam as narrativas que formam uma memória coletiva batuqueira em relação a esta tradição na cidade (...) Três destas zonas, que se tem registro, são o Areal da Baronesa, a Colônia Africana, ou “*Bacia*”, e a Volta do Gasômetro (Junior, 2002: 52)

Da mesma forma, ocorreu com os bairros periféricos para onde a população negra e afro-religiosa mudou-se, foi “transportada” ou “expulsa”, como sugere Corrêa (1992:73), quando do processo de higienização e urbanização dos bairros onde habitava anteriormente. Os novos bairros como, por exemplo, a Restinga – mesmo sendo um bairro considerado de muita religiosidade afro-brasileira, porque “lá tem muito batuqueiro” – têm um alto e heterogêneo contingente populacional, onde habitam também os grandes inimigos das religiões afros, os neopentecostais. Ou semelhante ao que aconteceu com a Cidade Baixa e o Mont Serrat, os bairros de baixíssimo valor, tornaram-se bairros ricos, como o Três Figueiras ou Alto Petrópolis (Corrêa, 1992:73), ou o Morro do Osso, na zona sul de Porto Alegre, sendo rodeado por mansões nos últimos anos. Portanto, os bairros onde a população batuqueira habita hoje em dia, não se configuram mais como “lugar só de batuqueiro”, lugares tradicionalmente ligados a história da população negra.

Atualmente, os terreiros estão dividindo o mesmo espaço com a população não praticante do batuque, parte dela pertencente às classes média e alta, de maioria branca, ou então, estão lado a lado das igrejas neopentecostais, o que faz com que os rituais das religiões afro-brasileiras sejam constantes alvos de reclamações. Tais reclamações vão desde pichações nos muros ou em placas com a mensagem “não coloquem oferendas aqui” ou “proibido fazer macumba” (algumas têm conteúdo ofensivo, como “seus porcos”) até o acionamento da polícia para proibi-los. Os toques, por serem realizados durante a noite e alcançarem até a madrugada, podem ser denunciados enquanto “barulho alto” pelos moradores vizinhos aos terreiros.

Além disso, como a cidade de Porto Alegre tem cada vez menos espaços de mato, assim como a região metropolitana, Canoas, Esteio, São Leopoldo, Viamão, cidades onde a prática batuqueira e umbandista está muito presente, os espaços de mato e de florestas, tão importantes para as religiões afro-brasileiras, estão condensados em parques naturais sob a administração da Secretaria Municipal do Meio Ambiente. É o caso do Saint-Hilaire e do Morro do Osso. Outros espaços que detêm uma parte da vegetação natural de Porto Alegre são as praças, que nesta cidade existem em grande

número. As oferendas estão sempre presentes nestes lugares, principalmente na zona sul de Porto Alegre, onde estão localizadas muitas casas de religião.

As praças e parques são lugares de lazer para a população porto alegreense. Alguns moradores, que têm suas casas próximas a esses locais, estão exigindo que as praças sejam cercadas para evitar que as oferendas aí apareçam, como me relatou Pai Álvaro, membro da CEDRAB, ou a proibição de despachá-las nos parques. A orla do Guaíba, por exemplo, é um ponto turístico da cidade e próxima ao centro. A entrega de oferendas nesse local sempre gera polêmica, a não ser no dia de Iemanjá e de Oxum, respectivamente 02 de fevereiro e 08 de dezembro, que já constam no calendário das festas municipais. Mas mesmo nesses dias há reclamações por parte das pessoas que estão ali passeando, uma vez que nessas duas datas são muitas as oferendas entregues.

As oferendas, na maioria das vezes, são vistas pela população em geral como sujeira ao verem depositados nesses lugares alimentos como: balas, canjica, milho, doces. Em algumas oferendas, os adeptos precisam acender velas em locais onde há mato e árvores (praças e parques) e por isso são constantemente acusados pelos ambientalistas como possíveis causadores de incêndio; e os materiais plásticos como embalagens de bala e de outros alimentos, espelhos, pentes, e as garrafas de vidro, como de cachaça e de espumante, também são os principais alvos de reclamações dos ambientalistas porque causam danos ao meio ambiente devido à demora de sua decomposição, e para eles o destino correto destes objetos seria os terminais de reciclagem e não a terra ou as águas do mar ou, como é recorrente em Porto Alegre, nas margens do rio Guaíba.

No ano de 2007 foram achadas 20 cabeças de cabrito nessa orla. Os jornais locais divulgaram a imagem deste despacho, e este se tornou mais um fato que atraiu concepções negativas sobre os cultos afros²⁷. Igualmente, as praias deste mesmo lago estão localizadas na zona sul da cidade em bairros nobres, como Ipanema, por exemplo, e a frequente entrega de oferendas gera conflitos da mesma forma. Devido as constantes reclamações por parte da população em geral sobre os despachos com alimentos, comida e de animais mortos pelas ruas e demais locais públicos da cidade, os líderes das religiões afros começaram a mobilizar-se para atenuar o impacto causado por tais despachos e demonstrar que, ao contrário das acusações de poluidores do meio ambiente, o batuque e a umbanda são religiões que estão intrinsecamente ligadas à

²⁷ Ver foto da reportagem no anexo B.

natureza e que seus adeptos querem engajar-se nas práticas de preservação do meio ambiente.

1.2 O sacrifício de animais: um rito de comunhão entre homens e deuses.

As religiões afro-brasileiras são religiões iniciáticas e de possessão, o que implica submeter o novo adepto a uma série de ritos para que ele se torne apto a receber o orixá em seu corpo. Toda pessoa tem em potencial um orixá que “cuida da sua cabeça” e outro que cuida do seu corpo. Mas para o aspirante a batuqueiro firmar uma relação definitiva com seus orixás, é preciso passar por esse rito iniciático, o que se denomina na religião em “fazer o santo”, “feitura de santo” ou “aprontamento”. São nesses rituais (mas não só neles) que o uso do sangue animal é necessário. Mas antes de fazê-los, primeiro joga-se nos búzios para descobrir os orixá de cabeça e do corpo, e daí “tira-se” o Bará que corresponde a esses orixás, o Bará individual que cada um possui. Confirmado os orixás, comprado os materiais, a guia, pode-se dar início a série de rituais para a “preparação da cabeça” do novo adepto e assim poder assentar seus orixás devidamente.

No batuque, uma série de rituais preparatórios é realizada para, posteriormente, fazer a iniciação, chamada de “aprontamento”. Os rituais que antecedem a iniciação são, nesta ordem, o miero, o aribibó, o bori. O miero, nome dado ao caldo de ervas, consiste em dar banhos com esse caldo na cabeça (no ori) do iniciando e nas contas ou “guia”, ou seja, do colar com as cores do orixá que o adepto deverá usar para sua proteção. Cada preparado de ervas vai de acordo com os orixás da pessoa. O aribibó é um “reforço” dado para proteger a cabeça, muito utilizado em crianças. Ele não é sempre necessário, sendo que depois de feito os mieros já se pode fazer direto o bori. É a partir do aribibó que o sangue dos animais começa a ser utilizado. Sacrificam-se aves, em geral um casal de pombos, e coloca-se uma pequena quantidade do sangue do animal na testa e/ou nas têmporas, na palma da mão, planta e peito dos pés, nas costas e no peito. Como nem sempre se consegue confirmar os orixás das crianças, costuma-se dar a cabeça a quem está “cuidando” dela durante o período. Alguns babás e iás²⁸ me disseram que de costume entregam-se as crianças aos cuidados de Oxalá, mas pode ser

²⁸ Babás e Iás querem dizer respectivamente, Babalorixás e Ialorixás, ou seja, sacerdotes do Batuque.

também Iemanjá e Oxum.

O bori significa “dar comida a cabeça” (Côrrea, 1992; Silva: 1995) e no batuque fazê-lo já é submeter-se a um vínculo com seu orixá. Os batuqueiros dizem que depois de se fazer o bori os orixás começam a “pedir pra ir pra vasilha”, ou seja, pedem para serem assentados devidamente. Podem-se fazer vários boris até que o religioso possa ter condições de “ir pro chão/aprontar-se”. O bori é também um “reforço” dado a cabeça e deve ser feito periodicamente depois do aprontamento. No bori, sacrificam-se aves, pombos, galos/galinhas e quadrúpedes, de acordo com o orixá da pessoa. O sangue é colocado no centro da cabeça da pessoa e outras partes do corpo também, nas mãos, pés, peito e costas.

No “aprontamento”, quando será assentado o orixá pessoal do religioso, sacrifica-se os animais que o orixá dele “come” (ver tabela abaixo). Por exemplo, se é um filho de Xangô, um cabrito escuro, de Oxum, uma cabra amarela. Quando se mata um “quatro pés”, sacrifica-se mais duas aves para cada pata do animal, ou seja, 8 aves por quadrúpede. É colocado o sangue dos animais na cabeça da pessoa e na “obrigação” – a vasilha com a pedra e os objetos do orixá. Neste momento ocorre, o transe do adepto, que recebe seu orixá dono da cabeça. Às vezes é nesse ritual que o adepto tem a experiência do transe pela primeira vez. Terminada esta etapa do ritual, o iniciado terá que ficar recluso, “preso” como dizem, no quarto-de-santo por um determinado período de tempo, que varia de acordo com os “lados”, pode ser uma, duas semanas ou mais. Ele deve permanecer a maior parte do tempo deitado numa esteira, o que faz alusão ao nome que também se dá a esse ritual “ir pro chão”. Ele também terá algumas interdições alimentares. Após esse período de reclusão, ele “levantará do chão” e terá que fazer o ritual do “passeio”, que é ir a alguns pontos da cidade, locais energizados, com muito axé, como o Mercado Público, o Lago Guaíba, e a Igreja Nossa Senhora do Rosário. Feito, então, esse ritual de assentamento dos orixás o religioso torna-se “pronto” no batuque.

Com o “aprontamento”, ele ingressa de vez na família-de-santo do seu sacerdote, em que passará a ter irmãos, tios, sobrinhos, avós e avôs-de-santo. Ser “pronto” implica em assumir responsabilidades e deveres permanentes com seus orixás, com seu pai ou mãe-de-santo e com a sua família-de-santo. Deverá saber muito bem o “fundamento” religioso, as histórias dos orixás, cantar ou “tirar” todos os axés (cantos) dos orixás, deve saber como limpar um quarto-de-santo, cozinhar e preparar as comidas dos orixás, montar as oferendas, cuidar e renovar as roupas utilizadas nas festas. E tem as

obrigações e tarefas comuns com o terreiro, como pagar a “mensalidade”, uma contribuição financeira para a manutenção do terreiro e das “obrigações”. Estar sempre presente nos dias que antecedem as festas, cozinhando, lavando e limpando o terreiro.

O religioso “pronto” terá que comparecer em todas as cerimônias religiosas realizadas no terreiro e tem a obrigação de dançar na roda e participar da “balança de Xangô”. A “balança”, realizada quando se tem o sacrifício de quatro-pés, é um momento importante da festa, em que os tambores vão aumentando gradualmente a velocidade do toque até ficar muito rápido. Ela ocorre durante as rezas de Xangô, quando é formada “a roda dos prontos”, com número de integrantes de no mínimo 6 ou seus múltiplos, devido a 6 ser o número de Xangô. Os integrantes devem dançar de mão-dadas, balançando-se para frente e para trás, e não podem soltar as mãos de jeito nenhum, senão implicará em consequências graves para os filhos da casa e para o sacerdote ou até provocar a morte. O risco da balança é que nessa hora muitos orixás começam a “baixar/chegar no mundo” e os participantes que estão sendo possuídos movimentam-se muito, fazendo com que todos se esforcem ao máximo para não soltarem as mãos dadas.

Os boris e o aprontamento são feitos geralmente no dia da “matança”. A “matança” corresponde à etapa ritual que antecede as cerimônias dedicadas aos orixás, pode ser feita três, dois ou um dia antes. Nela matam-se, segundo a ordem mítica dos orixás²⁹, um grande número de animais, começando pelo Bará Lodê e terminando em Oxalá. Depois de imolados e seu sangue vertido sobre o adepto e sobre a “obrigação”, os animais são depenados e coureados. Alguns órgãos são destinados aos orixás para fazer o inhalá, comida preparada para eles e que ficará no quarto-de-santo. A carne é depois preparada para ser consumida na festa junto com outras comidas de santo e também é distribuída no final da festa para os convidados que queiram levar pra casa, o que é chamado de “mercadinho”.

Para poder fazer a imolação é preciso primeiro que o animal aceite comer as folhas que lhe são oferecidas, pois isto significa que o orixá aceitou o animal ofertado. Os animais são mortos por um corte rápido na jugular e acompanhado por um canto específico. Os cantos, segundo Corrêa (1992), falam sobre o sangue, o axorô. Alguns batuqueiros me disseram que o canto tira a dor do animal na hora da morte. Segue uma pequena descrição de um sacrifício feita por Corrêa (1992):

²⁹ A ordem dos orixás é a seguinte: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé/Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

O animal apropriado é trazido pra dentro de casa, tem as suas patas lavadas e sobre ele coloca-se uma capa com as cores do orixá a qual é dedicado. Na casa de Mãe Ester, enquanto um tamboreiro tira o cântico especial para o sacrifício o animal era levado, caminhando a dar uma volta em torno a grande toalha colocada no chão do salão. Em suas bordas havia pratos com uma comida sagrada de cada orixá que iria receber as oferendas, além da sua quartinha. Atrás do animal, dançando as danças de Ogum, “o dono da faca”, seguia uma fila de orixás. Um dos que puxa o animal deve-lhe segurar a boca para que não berre, caso contrário não poderá ser sacrificado. Já no quarto-de-santo, oferecem alimento ao animal, cuja sistemática recusa indica que o orixá não o quer. (...) Tão logo começa a comer – e isto às vezes demora – tem o focinho seguro, sendo agarrado e suspenso no ar por sobre a “obrigação”. A Mãe Ester sacrificava o animal por secção cervical, primeiro sobre o ocutá e depois sobre a cabeça do iniciando, que ficara de joelhos o todo o tempo frente a seus objetos rituais. Em seguida o sangue é vertido sobre a sua cabeça. Muitas vezes, neste momento ele recebe o santo (...) Após o quatro-pés, também no ocutá e na cabeça do agora orixá; vão galos ou galinhas, geralmente em número de três e dois pombos. (...) A cabeça do animal é arrancada e, com folhas à boca, símbolo de sua aceitação pelo orixá, colocada no chão, num prato, na frente da vasilha com o ocutá. Seu corpo, carregado nas costas de um orixá que dança, é depositado na toalha, no salão, e recoberto com a capa colorida. (...) O orixá do iniciando vai para o salão e pode dançar à volta da mesa, numa manifestação pública de agradecimento pela oferta que lhe foi feita. Encerrada a matança, cobrem-se os alguidares com um grande pano branco, o Alá (idem: 96-97).

Os animais são comprados muitas vezes em viveiros, granjas e comércio especializados na venda para os religiosos. Isto porque não se pode oferecer aos orixás qualquer bode ou qualquer galinha, por exemplo. O animal a ser sacrificado deve estar saudável e bonito e deve ter as especificações que cada orixá exige. Os batuqueiros sempre me contam que antigamente criavam em suas próprias casas os animais necessários ao abate. Hoje, quem tem espaço em sua casa cria ao menos os pombos, galos e galinhas. É cada vez mais difícil obter um terreno com espaço suficiente para a criação de cabras e bodes devido ao crescimento da cidade e também porque tem que arcar com os custos da alimentação e demais cuidados.

Foto 4 - Frente do quarto de santo com as comidas oferecidas aos orixás em dia de festa de Ibejis na casa de Pai Alfredo do Xangô (Foto: Marina Barbosa e Silva, 2011).

O sangue do animal, o axorô, é uma fonte poderosa de axé, essencial para criar os elos entre a pessoa e seus orixás. No batuque, o uso do sangue de animais nos rituais de iniciação é necessário e seguem a lógica religiosa de “preparação da cabeça”. Ir direto para um animal de “quatro pés” pode prejudicar quem está para se iniciar, pois assim não “se faz o santo” direito. Antes de por o axorô de um quatro-pés, faz-se primeiro o bori de aves, depois o bori de quatro-pés. Mãe Valdete estava contando-me como é no seu “lado” (nação) a preparação para a feitura do santo. Não só tem que ir preparando a cabeça do adepto com os banhos e boris como também o próprio assentamento do orixá e o próprio orixá. A pedra, o ocutá, tem que ficar um mês na água “descansando”, depois mais algumas semanas no mieró. Axorô, primeiro de galinha, pombo, marreco, pato. Somente após estas etapas que se coloca o sangue de “quatro pés” no assentamento. A etapa de “descanso” é para o santo “ir encostando” devagar, senão pode deixar “o santo em choque”.

Cada pessoa deve receber o sangue de um animal sacrificado só para si, não dividindo com outros que estão também se iniciando o sangue de um mesmo animal. Sacrificar o mesmo animal para duas pessoas estabelece uma “ligação” entre elas. O risco é que podem transferir de uma para a outra energia, o que implica em transferir doença e problemas. Mãe Valdete uma vez explicou-me que não coloca mais de uma

pessoa no chão justamente por não saber o passado dela, se teve alguma doença, algum problema. Contara-me uma vez sobre duas mulheres que foram juntas para “o chão” e dividiram o mesmo “quatro-pés”. A consequência foi que elas ficaram ligadas numa espécie de “relação balança”, quando uma “subia”, ou seja, ficava “bem na vida” a outra “descia”, “ficava mal”, porque começava a ter problemas financeiros, de saúde, familiares.

Foto 5 - Comidas ofertadas a todos na festa de Xangô Aganjú na casa de Pai Alfredo (Foto: Marina Barbosa e Silva, 2010).

Não é qualquer religioso que pode abater os animais no batuque. Somente os que passaram por rituais que lhe conferem o poder, “axé” para fazer o “corte”, ou seja, aqueles que ganharam o “axé de faca”. Para obtê-lo, é preciso ser “pronto” na religião para poder assentar o Ogum, pois ele é o dono da faca. Assim, possui-se o obé (faca) de Ogum. Aquele que adquiriu essa habilidade para sacrificar os animais é denominado de *axogum*. Nem todo religioso pretende ganhar esse axé, somente aqueles que querem auxiliar na matança ou ser chefe de uma casa, aí é necessário obter esse axé. No batuque, nem todas as casas de religião tem algum religioso ocupando o cargo de *axogum*, em geral o pai-de-santo ou a mãe-de-santo da casa que executa os “cortes”.

Abaixo segue a tabela com os animais oferecidos aos orixás. Orixás masculinos –

Bará, Ogum, Xangô, Ossanha, Odé e Xapanã – comem “animais” machos; orixás femininos – Iansã, Otim, Obá, Oxum e Iemanjá – “comem” fêmeas. Oxalá é o único que “come” com as mulheres, portanto pode comer animais fêmeas.

Orixá	Animais Oferecidos
Bará	Cabrito novo escuro com chifre, galo vermelho
Ogum	Bode escuro, galos vermelhos, angolista
Iansã	Cabra preta e branca, galinha vermelha, pomba escura
Xangô	Cabrito, galo e pombo brancos
Odé/Otim	Porco, angola macho, galo pintado, pombo pintado
Obá	Cabra marrom, galinha e pomba vermelha
Ossanha	Cágado, tartaruga, galo carijó
Xapanã	Carneiro preto, bode preto,
Oxum	Cabra, galinha, pomba (amarela)
Iemanjá	Cabra, ovelha, pata, galinha e pomba branca
Oxalá	Galo branco, obi (caracol)

Conforme nos relata Corrêa (1992), para os batuqueiros, os animais que serão sacrificados são identificados com os orixás. Os orixás tem que aceitar o animal que está para ser ofertado. Esta aceitação é vista pelo comportamento do animal e pelo fato dele comer as folhas oferecidas minutos antes do abate.

Há uma identificação muito grande, por parte do grupo, do orixá com o seu animal. Em casa de Ayrton do Xangô, um cabrito que estava destinado ao Bará (que pode ser considerado orixá do movimento), era bastante inquieto, rebentando seguidamente a corda no qual era posto a pastar, dando saltos inopinados para o ar, marrando de brincadeira as pessoas que o chamavam de “Seu Bará”. No mesmo templo, em outra ocasião, um grande bode fora trazido ao salão para ser sacrificado a Ogum. Mansíssimo, ele anda solto pela sala, cheira um cabrito morto, mordisca as contas do age. Depois entra sozinho no Pará, onde come as folhas colocadas na obrigação de outro Ogum. O chefe da casa, que observa-o atentamente, diz em voz alta, brincando: “como está com fome o Seu Ogum!”. Na hora do sacrifício, igualmente, em todos os templos, as pessoas dirigiam-se a estes animais como se fossem o orixá, fazendo-lhes a saudação ritual deste para que comam o alimento oferecido (idem:108).

Além do mais, o sacrifício também é realizado em outras situações, para o

benefício do religioso. A “troca”, por exemplo, é quando se dá a vida do animal em troca da vida do ser humano em casos de doenças graves, por exemplo. Também nas oferendas para os orixás, na forma de homenagem ou de um “presente”, um “agrado” pro “santo” para a obtenção de algum benefício. São os famosos galos pretos nas esquinas, nas oferendas a Exu.

Como podemos perceber, o sacrifício de animais aos orixás é fundamental para as religiões afro-brasileiras. É por meio dele que se estabelece e se mantém a relação homem-orixá, sendo um ritual integrante de todo o processo de iniciação. Ele segue regras que são ditadas pela tradição batuqueira e que podem variar de acordo com o “lado” que o religioso pertence. No ensaio “Sobre o sacrifício”, Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) destacam esta característica do sacrifício de mudar o “estado” do sacrificante, “o sujeito que recolhe os benefícios dos sacrifícios ou se submete a seus efeitos” (idem: 16). O sacrificante pode ser tanto um indivíduo, o iniciado, por exemplo, que a partir daí terá a proteção do seu orixá e poderá recebê-lo em seu corpo, quanto um grupo, ou seja, os “filhos da casa”, na ocasião em que se matam animais pra homenagear os orixás nas festas dedicadas a eles, em que se pede fartura, saúde e proteção a todos.

O sangue do animal é o “alimento” do orixá. É por isso que se diz que é preciso “dar de comer” aos orixás. Tanto é assim que os possuídos durante o aprontamento, “numa demonstração de que está com fome e ansioso por receber a oferenda que lhe dão, suga o sangue do próprio pescoço do animal. Isto, ao mesmo tempo, é uma demonstração da possessão, pois acredita-se que um simples humano teria nojo para tanto (Corrêa:1992, 97). Não só entidades, mas os homens também se alimentam do animal, todos na religião necessitam “comer”. Afinal alimentar-se da carne dos animais sacrificados é também adquirir o axé. E o “mercadinho” é a distribuição e posterior espalhamento desse axé, pois ao levarem para a casa os alimentos, estão também levando axé. Quando atribuí-se aos deuses uma parte dos animais e a outra é servida de alimento para os homens ocorre, segundo Mauss (2005: 59), a mais “alta comunhão” entre homens e deuses, na qual o animal serve de intermediário. É ele que põe os dois em comunicação, sendo essa uma das finalidades do sacrifício.

2 A prática batuqueira em julgamento: ecologia e direito animal versus liberdade religiosa.

O uso de locais públicos para fazer seus rituais, assim como os próprios rituais religiosos, há tempos não são bem vistos pela população brasileira. Atualmente, com as demandas exigidas para preservação do meio ambiente, o uso de produtos não biodegradáveis nas oferendas e despachos está sendo muito criticado. E com o crescimento do movimento pelos direitos dos animais, o sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras está sendo posto em questão e sofre forte rejeição da sociedade. Em razão disto, os adeptos das religiões afro-brasileiras estão buscando rever algumas de suas práticas religiosas e conciliando-as com o discurso ecológico, quando possível.

Este caráter ecológico das religiões afro-brasileiras já vem sendo postulado por alguns pesquisadores, que afirmam a lógica ecológica inerente a essas religiões e vem apoiando seus adeptos quando este precisam legitimar a prática das oferendas e ebós na cidade (Boaes 2003). Sodré (1988: 151-152), por exemplo, chega a contrapor “a verdadeira ecologia” dos negros africanos – a qual denomina enquanto uma “ecologia radical” – às “apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno burguês”. Enquanto a primeira é uma “cosmovisão de grupo que confraterniza com as plantas, animais e minerais”, a outra, ou seja, o movimento ambientalista “ocidental”, é originária de um “voluntarismo individualista”. As religiões afro-brasileiras, conclui, possuem uma visão qualitativa do espaço. As matas e florestas são valorizadas pelo seu valor sagrado, o que não permitiria destruí-las ou avaliá-las de modo quantitativo, como faz o ocidente.

Carvalho (2005), em um artigo sobre a arte afro-brasileira e a natureza, afirma “o valor civilizatório” que as religiões afro-brasileiras possuem, sendo parte deste valor a relação dessas religiões com a natureza. Segundo o autor, temos no Brasil uma religião que “reverencia a natureza” e respeitar a religiões afro-brasileiras é também um modo de assegurar a preservação do meio ambiente. Na mesma linha de Sodré (1988), o

valor sagrado que a natureza tem para as religiões afros não permite que ela seja tratada como mercadoria, que ela seja destruída em nome do progresso. Além do mais, valorizar todas as religiões que veem a natureza sagrada teria um papel educativo muito importante: elas ensinariam as futuras gerações a conviver com a natureza sem destruí-la.

Já a prática do sacrifício é parte da tradição religiosa e excluí-la da vida religiosa é algo praticamente impossível. Muito polêmico para a população em geral, sempre associado a práticas macabras, sanguinolentas, o sacrifício de animais parece ser sempre um tema tabu tanto para os não religiosos, que se surpreendem com a prática, como para os religiosos que sempre mantiveram a exposição deste ritual apenas para as pessoas que pertencem ao culto aos orixás, sendo, portanto, pouco publicizado. Uma das primeiras polêmicas envolvendo o sacrifício foi a publicação das fotos de um ritual de iniciação no candomblé pela revista *O Cruzeiro*, em 1951. As fotos chocaram seus leitores. Feita por um fotógrafo renomado na época, José Medeiros, a matéria intitulada “As noivas dos deuses sanguinários”, continha 38 fotografias, entre elas dos animais sendo sacrificados, e cenas do seus adeptos com o sangue derramado sobre a cabeça e o corpo. A repercussão no universo religioso não foi nada boa. Após esta publicação, houve o suicídio de uma recém-iniciada na religião e o apedrejamento e assassinato de uma mãe-de-santo, ambos um ano depois (Freitas, 2003:69).

O sacrifício foi sendo exposto nas pesquisas e fotografias, sendo bastante “publicizado” no meio acadêmico. Já assisti-lo presencialmente não é facilmente permitido pelos religiosos, não só porque é necessário já ter cumprido algumas etapas da iniciação, mas também justamente por ele não ter aceitação por boa parte da população. Ele se mantivera, da mesma maneira que outros ritos das religiões afro-brasileiras, enquanto parte do “segredo” da religião. Atualmente este ritual está sendo posto em questão por aqueles que se consideram protetores dos animais: abolicionistas, bem-estaristas, veganos, vegetarianos. Entre as diversas nuances que compõem as correntes dos movimentos em defesa animal, em resumo, todas reivindicam para os animais uma maior proteção da legislação e o status de sujeito de direito³⁰.

Querelas envolvendo o direito a liberdade religiosa, aliás, estão na ordem do dia. O parlamento holandês aprovou, em junho de 2011, a proibição do sacrifício de animais

³⁰ Uma das reivindicações dos movimentos em defesa dos direitos animais é a de tornar os animais sujeito de direitos, sendo representados pelos seus defensores. Os animais são protegidos por lei, e cabe ao Poder Público e a coletividade a incumbência de representá-los em Juízo, quando as leis que os protegem forem violadas. Assim como ocorre com os incapazes (Dias, 2007).

em rituais religiosos. Era um projeto de lei apresentado pelo Partido dos Animais, que ficou meses sendo discutido. Por 116 a favor e 11 contra, o PL foi aprovado. No entanto houve manifestação das comunidades judaica e muçumana, e foi feito um acordo graças a uma emenda que permite às organizações muçulmanas e judaicas realizar sacrifícios caso demonstrem cientificamente que seu método causa menos dor ao animal. Um estudo da Universidade de Wageningen, no leste da Holanda, sustentava que o sacrifício nesses rituais religiosos causavam mais dor do que o método habitual de deixar o animal inconsciente antes de matá-lo. A pesquisa acadêmica foi de grande importância para que a proposta de lei contasse com a maioria do Parlamento. A Holanda se junta, assim, a outros países, Noruega, Suécia, Áustria, Suíça, Estônia que também contam com leis que proíbem este tipo de prática.

A França, em abril de 2011, proibiu o uso do véu em locais públicos. Desde 2004 já era proibido o uso de símbolos religiosos nas escolas públicas do país. As maiores manifestações contra esta decisão ocorreram por parte da comunidade islâmica que vive no país, pois proíbe as mulheres muçumanas de usarem, em locais públicos, o véu sobre suas cabeças. A polêmica ficou entre a liberdade religiosa dos muçumanos ou um preconceito a imigrantes muçumanos e o uso de seus símbolos religiosos no país. No Brasil, recentemente, no estado de São Paulo, está em trâmite na assembleia legislativa o projeto de lei 992/2011, que visa proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos, proposto pelo deputado estadual Feliciano Filho do Partido Verde (PV). Em 2010, na câmara de Piracicaba foi proposta igual medida, e vetada pelo prefeito Barjas Negri (PSDB).

Estes são alguns dos exemplos em que podemos observar a discussão sobre até onde vai a garantia do direito a liberdade religiosa e até onde a proibição de certas práticas religiosas garante a liberdade de outros segmentos sociais, ou como é o caso que será aqui visto, dos “novos sujeitos de direito”, os animais, sendo representados por seus defensores; ou então, de que modo conflitos semelhantes a esses denunciam preconceitos e discriminação étnicos, religiosos e culturais por parte dos estados nacionais.

2.1 Orixás: guardiões da ecologia

Tempos atrás vivi no terreiro baiano do Axé Opô Afonjá um instante radicalmente ecológico. A visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem. (...) Essa ideia de uma parceria sagrada entre o homem e a terra é verdadeiramente ecológica por fazer do espaço como um todo objeto de preservação patrimonial (Sodré, 1988: 63).

A ideia de criar uma entidade voltada para atender as demandas das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul era um projeto idealizado há tempos por Mãe Norinha de Oxalá (Leonor dos Santos Almeida). Esta ialorixá sentiu mais ainda a necessidade de criar um movimento em defesa “da religião”, motivada pelos ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras, mas também com a ideia de tornar pública e mais conhecida pelos gaúchos a história da população negra e a religiosidade de matriz africana de Porto Alegre. Além do mais, para Mãe Norinha, os batuqueiros tinham que ter maior participação nas reivindicações de visibilidade social e políticas públicas voltadas à população negra gaúcha. E a intolerância religiosa deveria ser parte das reivindicações do movimento negro gaúcho, pois o batuque é uma religião de origem negra.

Mãe Norinha, atuando como presidente da CEDRAB, em uma reunião desta Congregação, explicou para todos os presentes porque começou o “movimento pelo Bará do Mercado”,³¹ a partir dos “fundamentos da religião”. Segundo ela a “religião” tinha que ter legitimidade em alguns lugares de Porto Alegre, para que seus adeptos pudessem praticar livremente as demandas de sua crença.

Quando a gente levanta do chão e vai entregar o *ebó*, tem que fazer um *passeio* em locais energizados, para não vir doença, males. Geralmente estes locais são uma Igreja, a praia, o Mercado. Então, a gente precisa ter acesso a eles, né? (Mãe Norinha – Diário de Campo, 05/2004).

Ela começou a participar de algumas reuniões do movimento negro e em uma

³¹ O “Movimento pelo Bará do Mercado” é um projeto da ialorixá Norinha de Oxalá para que a “história do Bará do Mercado” seja transformada em livro e funcione como material didático para poder ser utilizado nas escolas. De outro modo, é uma maneira de fazer a sociedade porto alegreense reconhecer a relação entre este local e as religiões afros. Também se tornou um meio de reivindicar o maior acesso ao Mercado Público para os rituais de *Passeio*. Os afro-religiosos não têm livre acesso ao Mercado, devendo adequar suas necessidades religiosas aos horários e dias em que ele está aberto ao público. O livro e um DVD intitulados “A Tradição do Bará do Mercado” foram lançados em 20 de novembro de 2007, dia da Consciência Negra, no segundo andar do Mercado Público.

reunião para a preparação da XI Semana de Consciência Negra, debateu-se sobre a criação de uma comissão que agisse em defesa do batuque e da umbanda e decidiram fundar a Comissão em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB). Convidando outras “pessoas de religião”, que tinham o interesse em participar de atividades com o objetivo de defender as religiões afro-brasileiras desses ataques, a maioria delas insatisfeitas com o papel das atuais federações, que não se dispunham a defender “a religião”, pouco a pouco a CEDRAB foi constituindo-se³².

Seus principais integrantes não eram próximos ou conhecidos. Mãe Norinha e Baba Diba de Iemanjá (Valmir Ferreira Martins) tinham como objetivo formar um grupo para debater a defesa das religiões afros; como ambos estavam se mobilizando para tanto, por meio de contatos com outros religiosos que tinham em comum, acabaram por saber que possuíam os mesmos interesses e resolveram se unir. Mãe Valdete do Bará Agelu (Valdete Ione Silva da Silva) soube por um parente de santo da criação da CEDRAB e se interessou em participar, pois além de se incomodar com os ataques evangélicos na televisão, o motivo maior se deu após ter recebido uma carta de que seu terreiro estava perturbando a vizinhança, que suspeitou ser de algum vizinho evangélico. Mãe Angélica de Oxum (Maria Angélica dos Santos) também procurou a CEDRAB pelo mesmo motivo dos outros, a indignação com os ataques às religiões afros na televisão. Um irmão de religião seu soube o grupo estava recém se formando e os dois resolveram ir participar das reuniões da CEDRAB.

Embora não se conhecendo pessoalmente, os quatros membros se reconheciam pelas famílias-de-santo a qual fazem parte. Mãe Norinha pertence a uma famosa família-de-santo de Porto Alegre, da “bacia” de Mãe Zeferina de Oxum, que tinha sua casa no mesmo bairro da família-de-santo de Mãe Valdete, da “bacia” de Salvaíno da Oxum, o Menino Deus, antigo Areal da Baronesa. Mãe Angélica também pertence a uma família-de-santo cujos terreiros estavam em local também conhecido como de população batuqueira, a antiga Colônia Africana, hoje os bairros Rio Branco e Floresta, e Baba Diba de Iemanjá tem parentesco com a família-de-santo de Mãe Norinha.

A CEDRAB começou, primeiramente, como uma comissão, a Comissão em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, e depois seus membros decidiram transformá-la em uma Congregação, pois o nome já dá o sentido e objetivo do que seria a entidade:

³² Encontra-se a história da origem da CEDRAB na dissertação de Cíntia Aguiar de Ávila: “Na interface entre religião e política: origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras” (2009).

um espaço e tempo para congregar “irmãos de religião”, reunirem-se para debater a “religião”. Além do mais, seus membros decidiram em obter um número de CNPJ para o envolvimento da entidade em projetos e políticas públicas voltadas à população negra. A CEDRAB também emite um certificado anual aos seus membros, de que seus terreiros estão aptos ao funcionamento regular. Embora uma das ideias iniciais fosse de que os integrantes da CEDRAB iriam visitar os terreiros e averiguar seu potencial para o funcionamento regular ou não, este papel de policiamento dos terreiros é dificilmente exercido pelos seus membros.

A sala de reuniões da CEDRAB localiza-se no segundo andar do Mercado Público de Porto Alegre, na sala 38, em uma das lojas do mercado destinadas a exposições culturais, entre elas a exposição sobre a história do “Bará do Mercado”, que está frequentemente disponível para a visitação. Essa loja tem dois andares, na parte de baixo é onde ocorrem às exposições, e na parte de cima, há uma salinha pequena. A CEDRAB dispõe de uma parte desta sala, que contém uma mesa grande com várias cadeiras para realizar suas reuniões. A outra parte da sala é destinada ao local de trabalhos dos funcionários públicos municipais e estagiários responsáveis pelas exposições que ali ocorrem: historiadores e funcionários da Secretaria de Cultura de Porto Alegre. À CEDRAB é destinado o uso desta sala uma vez por semana, nas quintas feiras, que é o dia de suas reuniões. Se, eventualmente, precisarem mudar o dia dos encontros, é necessário arranjar outro lugar, geralmente a casa de alguém do grupo.

Nessas reuniões debatem-se as notícias veiculadas em jornais, revistas, rádio e televisão que tratam as religiões afro-brasileiras de modo depreciativo. Os participantes trazem essas notícias e informações para discutirem um modo de praticar seus rituais, refletindo sobre algumas mudanças que tendem a ocorrer neles e nos elementos que compõem o sistema religioso, pois as possíveis mudanças não podem ter como consequência a perda do “fundamento”.

As oferendas e os sacrifícios de animais são os rituais mais polêmicos. No caso das primeiras, devido às comidas e as velas. Daí o uso de algumas soluções práticas criadas pelos adeptos, como cavar um buraco e acender as velas dentro dele para evitar o perigo de incêndio, ou orientar o adepto acender as velas no quarto-de-santo; utilizar pequenas quantidades dos alimentos nas oferendas; procurar colocá-las em um local onde as pessoas não transitam; não utilizar produtos não perecíveis e quando houver a necessidade de utilizar bebidas, o recomendado é despejar um pouco do líquido da garrafa em volta da oferenda; pratos de papelão são trocados por folha de bananeira e as

embalagens das balas e dos alimentos devem ser retiradas.

No caso do sacrifício, têm ocorrido frequentes reclamações, por parte da vizinhança, sobre o mau cheiro exalado do corpo do animal em decomposição (que fica exposto na rua) e do enxame de moscas. Com isso, os participantes das reuniões discutiram soluções, como: recolher, enterrar o corpo do animal morto e limpar o sangue derramado. Não “cortar” em locais com trânsito de pessoas e veículos e despachar o animal morto em locais com pouca ou nenhuma circulação de pessoas.

Ao final da reunião, como de costume, cantam ao Bará Lodê e para o Oxalá Urumilaia, o orixá da luta contra a intolerância religiosa. Oxalá de Urumilaia foi escolhido como símbolo da luta em defesa das religiões afros, por ser o orixá da tolerância. Ele é o símbolo dessa entidade também.

Imagem 1 Símbolo da CEDRAB (Desenho de Pedro Homero)

As reuniões também são um espaço e um tempo destinado para conversar sobre os “fundamentos da religião”, das festas religiosas e de discutir sobre “a religião” a partir dos erros de conduta religiosa cometidos nos dias de hoje. Falar disso é recordar dos bons tempos “da religião”, em que todos os religiosos agiam corretamente em relação aos “fundamentos”, o que é característica dos adeptos das religiões afro-brasileiras (Carvalho, 1987), sobretudo, dos que praticam o batuque. Em razão disto, debate-se a maneira certa ou errada de se praticar a religião: quanto tempo de “estudo da religião” deve ter uma pessoa para abrir “uma casa” e “aprontar um filho”, a quantidade de animais para “o corte”, ou erros no vestuário utilizado nos toques como “dançar na

roda de sapato” e outros aspectos das regras de comportamento religioso.

Nestas conversas é que surge uma distinção importante entre o “batuqueiro sério” e/ou “antigo”, ou seja, aquele que pertence “à religião”, respeita os “fundamentos” e os trata com seriedade, e aquele que apenas utiliza os serviços religiosos, como a consulta ao jogo de búzios e a realização de trabalhos apenas para a solução de problemas particulares, ou a própria religião para “ganhar dinheiro ou exhibir-se”. Este último “batuqueiro” é aquele que “não se preocupa com a natureza” e com “a imagem da religião” e termina por estigmatizá-la perante os olhos da sociedade envolvente. Está entre os religiosos que, por causa do “deslumbre” e/ou com a intenção de “ficarem ricos”, não querem respeitar o tempo e as condições necessários ao aprendizado dos “fundamentos” religiosos. São “prontos” em pouco tempo, e logo já estão “aprontando” filhos-de-santo com a mesma rapidez com que foram “feitos”, ensinando “mal o fundamento” aos seus filhos. Ganham o “axé de búzios” desta mesma forma, rápida, e saem oferecendo consultas de búzios a um preço exorbitante.

Outra grande queixa dos religiosos é “a vulgarização dos exus”. Muitos, sem nenhuma ou pouca formação religiosa, recebem, assim mesmo, os exus e as pombagiras. Hoje há muitas “casas” que se dedicam, exclusivamente, ao culto destas entidades. Como o lugar dessas entidades são as encruzilhadas ou os cemitérios, o grande número de animais sacrificados nesses locais “suja a imagem da religião” na opinião dos religiosos. São, no dizer dos religiosos mais velhos, “os mais novos” que não nutrem nenhum respeito pela “religião”. Não tem o “batuque no pé”, ou seja, não levam “jeito para ser da religião”, no dizer de uma ialorixá.

Tive conhecimento de babalorixás ou ialorixás que cobram fortunas “para pôr alguém no chão”, ou para fazer um “trabalho” e não solucionam os problemas a que se dispuseram resolver por uma grande quantia de dinheiro. Toda esta preocupação manifestada pelos membros da CEDRAB e entre outros religiosos é um caminho para entendermos algumas questões sobre intolerância religiosa, perseguição ao seu culto e o agir em defesa da religião do ponto de vista dos próprios afro-religiosos.

Por estas razões é que, através da CEDRAB, ialorixás e babalorixás incumbem a si mesmo a tarefa de levar a sua comunidade religiosa outras maneiras de praticar esses rituais de forma que eles pareçam “ecológicos”, visto como “saudáveis” ao meio ambiente. Eles elaboram projetos de “conscientização” dos “irmãos de religião”, para explicar como proceder nos rituais, de maneira que estes não causem um conflito com a legislação. A organização de encontros entre as “pessoas de religião” é visto por eles

como meios de reunir a comunidade afro-religiosa e tentar solucionar esses problemas cotidianos. A diretoria da CEDRAB está sempre estabelecendo contato com membros do Movimento Negro Unificado e de outras associações religiosas e/ou negras, a fim de angariar recursos para realizarem suas atividades. Muitas dessas atividades também foram financiadas pelos seus próprios membros, por meio da contribuição de cada um, ou, às vezes, de uma ou duas pessoas da Congregação. A CEDRAB também participa de encontros ecumênicos que têm como proposta a convivência harmoniosa entre as diferentes religiões no Brasil.

Em 03 de abril de 2004, a CEDRAB organizou o *I Seminário em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras*³³. Foram convidados a participar Maria Bernadete Lopes da Silva, Diretora de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares para debater sobre a homossexualidade na religião e o Doutor Hédio Silva Junior, bacharel em Direito e integrante da INTECAB para discutir os direitos dos religiosos perante a Constituição Federal. Foram convidados também o governador do estado, Germano Rigotto e até o presidente da república, Luis Inácio Lula da Silva, mas ambos não vieram ao seminário.

Neste seminário, cujo público foi predominantemente os religiosos da cidade de Porto Alegre e da região metropolitana, Mãe Norinha de Oxalá e Baba Diba de Iemanjá fizeram suas apresentações sobre os problemas relativos às oferendas e ao sacrifício de animais, à intolerância religiosa, à falta de fundamento de alguns praticantes das religiões afro-brasileiras e de como diminuir a rivalidade entre “as pessoas de religião”; como “lutar” contra o ataque dos neopentecostais às suas religiões, que é entendido por eles como manifestação de preconceito racial e religioso. Outro tema bastante discutido foi o “dizer não” ao sincretismo. Esse “não”, não é consenso entre todos os adeptos do batuque. Pais e mães de santo que defendem o batuque “puro”, ou seja, sem ser cruzado com a linha da umbanda, acham que a verdadeira “religião de matriz africana” deve ser o culto somente aos orixás, que são “africanos”. Já os que cultuam a linha da umbanda acham que “sincretismo” é denominar os orixás do batuque por nome de santo católico. No entanto, cultuar separadamente a umbanda e o batuque isso não é um problema.

Outro importante encontro organizado pela CEDRAB em parceria com outras associações afro-religiosas foi o *Orixás: Guardiões da Ecologia. As Religiões Afros e a*

³³ Ver folder no anexo C.

Natureza,³⁴ realizado especificamente para dialogar com as instâncias do poder público na finalidade de resolver o incômodo das oferendas depositadas nos locais públicos. Ele realizou-se na época da polêmica sobre o sacrifício e foi importante para afirmar que o caráter “ecológico” é inerente as religiões afro-brasileiras. Ele foi proposto pela CEDRAB, a qual organizou o evento em conjunto com a Secretaria Municipal do Meio Ambiente – S.M.A.M., com o intuito de que seus funcionários conheçam os “fundamentos da religião” e compreendam que eles estão articulados aos elementos da natureza.

O evento *Orixás: Guardiões da Ecologia* foi realizado no dia 05/06/2004 pela CEDRAB, no Largo dos Galpões, no Parque Maurício Sirotsky Sobrinho ou, como é mais conhecido, no Parque da Harmonia. O evento foi realizado nesta data porque era o Dia Mundial do Meio Ambiente e estava dentro do roteiro de atividades da 20ª Semana do Meio Ambiente de Porto Alegre. Seu objetivo era mostrar para os órgãos públicos responsáveis por administrar as questões relativas à preservação do meio ambiente e limpeza do município – S.M.A.M. (Secretaria Municipal de Meio Ambiente) e D.M.L.U. (Departamento Municipal de Limpeza Urbana) – que as oferendas não agredem a natureza, e em razão disto, os cultos afro-brasileiros são ecológicos.

No galpão onde ocorreu o evento, os participantes podiam acompanhar a preparação dos alimentos para as oferendas. Os batuqueiros vestidos com seus axós, a maioria de branco, outros de acordo com a cor de seu orixá, iam fazendo as comidas e depois montando as oferendas e deixando-as expostas em uma mesa para os participantes observarem à vontade. O evento começou com o hino da umbanda e depois veio o toque de nação. Depois dos toques, os religiosos começaram a expor as “oferendas ecológicas” e a explicar como cada alimento que compunha os pratos estava relacionado aos orixás e esses com a natureza. As oferendas foram colocadas sobre folhas de bananeira, para demonstrar que elas poderiam substituir os pratos de papelão ou plásticos. Ressaltaram que eram assim feitas as oferendas antigamente.

Quem explanou sobre as oferendas expostas foi Adalberto Pernambuco Nogueira³⁵, um senhor branco, com mais de 80 anos e muito conhecido entre os batuqueiros pelo seu tempo “na religião”. Ele dizia qual o orixá que recebia determinada oferenda e explicava porque certos alimentos estavam presentes nelas. O

³⁴ Ver folder no anexo D.

³⁵ Falecido em 2004, foi presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros – CEUCAB.

prato de *Xapanã*, por exemplo, orixá relacionado à doença e à cura, continha maracujá partido ao meio, pois segundo ele: “com a casca aberta, de frutas duras, o espírito sobe”, pois “a casca é o corpo e a polpa é o espírito”. O prato ainda leva farofa de amendoim que “trazia força e vigor” e azeite de dendê, que era “sangue vermelho vegetal, possuidor da energia vital, o axé”.

Ao terminarem as “oferendas ecológicas”, teve a apresentação do “Grupo Temático Pedagógico Ponto Z - História do Negro”, que através da música narrava a história do negro no Brasil e no Rio Grande do Sul, da sua cultura e religião e do preconceito que existe ao negro no Brasil desde os tempos da escravidão até hoje. No final do evento, saíram todos para despachar as oferendas no Parque da Harmonia. Nas oferendas que precisassem acender velas, os batuqueiros cavavam um buraquinho no chão e acendiam-nas dentro dele. Os funcionários da S.M.A.M. não gostaram nem um pouco desta ideia, mas mesmo contrariados não impediram que as velas fossem acesas.

O evento terminou com uma caravana tendo que sair de Kombi para levar a oferenda de Iemanjá, para o lago Guaíba, porque o laguinho do Parque Harmonia estava “sujo”. Já que a orla do Guaíba ficava nas proximidades do parque, resolveram ir até lá levar a oferenda, apesar da insistência dos funcionários da S.M.A.M em tentar convencê-los a depositá-la ali mesmo, no laguinho “sujo”.

Alguns anos depois, em 2011, foi realizada por diversas associações religiosas, no Rio Grande do Sul, entre elas a CEDRAB em parceria com a prefeitura municipal de Porto Alegre a campanha “Tolerância religiosa e Consciência Ambiental” Em janeiro do mesmo ano, formou-se um Grupo de Trabalho - GT por membros das religiões de matrizes africanas. Da campanha saiu a realização de um Seminário de mesmo nome realizado por diversas associações religiosas, em junho de 2011, além das questões das oferendas, os religiosos deram destaque em suas falas sobre o uso das ervas nas religiões afro-brasileiras³⁶. No final, foram distribuídas algumas ervas aos presentes. Este seminário foi realizado em parceria com a presidente da Câmara Municipal de Porto Alegre, Sofia Cavedon (PT), porque, uma vez em visita a praia de Ipanema, ela recebeu inúmeras denúncias das oferendas na beira do Guaíba. O seminário se originou da campanha de mesmo nome.

Essas soluções mais práticas criadas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras estão dentro do discurso mais amplo da relação intrínseca entre sua religião e a

³⁶ Folder do evento no anexo E.

natureza. Boaes (2003), em pesquisa realizada com os líderes do culto aos orixás na Paraíba, observou o destaque que o uso das “folhas” nesse culto, apresentou-se como o argumento principal para simbolizar essa relação. De fato, pude perceber também que a mata e a folha são bastante evocadas no discurso dos batuqueiros quando se referem às relações entre sua religião e a natureza. Sempre demonstram a importância da folha e seu uso no cotidiano da vida religiosa, principalmente para o preparo de banhos para toda sorte de problemas: para dar mais energia, saúde, tirar “mal olhado”, para tornar-se atraente. Assim como para fazer o miero, um preparado feito com ervas para lavar a cabeça do adepto, um preceito importante para iniciar vários rituais no batuque.

Os batuqueiros possuem muito das ervas necessárias plantadas em casa. Sempre destacam a necessidade de espaço no terreiro para o cultivo das ervas. A cada orixá pertencem várias plantas, por exemplo: Bará: cravo vermelho, guiné; Ogun: espada de são Jorge, guiné; Iansã: pitangueira; Xangô: orô; Odé/Otim: coqueiro; Ossanha: figueira, butiazeiro; Obá: abacaxizeiro; Oxum: manjerição, marcela; Iemanjá: alfazema, alevante; Oxalá: alevante. Existe um período ideal para colhê-las, que é no início da manhã. A energia e o poder das plantas são obtidos por meio da intervenção humana.

Outro ponto que se destaca quando conversamos com batuqueiros sobre a questão ecológica é a relação que os orixás tem com as forças da natureza, que são elementos da natureza como os raios, os trovões, os rios.

Mãe Norinha: - É... não pode agredir a natureza, tem que obedecer às leis para não virem contra a gente.

Mãe Valdete: - Tem gente que leva os ebós para a praia, para o mar. Não pode!

Mãe Norinha: - Nossos orixás não perdoam porque o reino deles é na natureza.

Mãe Valdete: - Tu não podes botar fogo numa árvore porque senão estará ofendendo o Pai Ossanha que é dono da natureza, ou então sujar um rio como é que vai ficar a Mãe Oxum? (Diário de Campo, 29/04/2004).

Uma de minhas interlocutoras conversando informalmente em uma reunião da CEDRAB, juntamente com outra ialorixá, reclamava que não podiam “poluir” o lago Guaíba com muitas oferendas e nem proibir a entrega delas no local. Ela disse: “Não podem proibir de colocar oferenda lá! O guaíba é Oxum pra todo mundo”. Nas religiões afro-brasileiras, os praticantes veem a natureza viva e habitada por orixás. A água, as plantas, os animais e os minerais, pedras, rochas são fontes dessas energias, o *axé*. O *axé* é a força que move o mundo, que permite o acontecer e o devir. O *axé* pode ser “plantado”, transmitido, aumentado e diminuído. As oferendas e o sacrifício animal

fazem parte da dinâmica ritual de distribuir e redistribuir o axé (Elbein dos Santos, 2007 [1975]). Desse modo estes ritos estão relacionados ao movimento da força que permite que as coisas aconteçam, sendo fundamentais na vida dos religiosos.

As cartilhas elaboradas pelos adeptos da religião, para serem distribuídas para o público religioso reforçam a ênfase neste discurso de uma visão de mundo batuqueira na qual a relação íntima e cuidadosa com a natureza seria dada a priori³⁷.

Esta visão [de mundo africana], presente na forma de ver a vida e se relacionar com ela, está fundamentada na relação intrínseca do homem com a natureza, do homem com seu meio ambiente. Os mecanismos desta relação vão desde a divinação e culto aos elementos, água, fogo, terra e ar, bem como nas práticas ritualísticas que buscam reforçar esta relação com a massa de origem, com os antepassados e com sua ancestralidade, o ORIXÁ. Podemos dizer que estes indivíduos são, sem dúvida, os mantenedores da natureza, os reais ambientalistas que herdarão de seus antepassados este legado e a tarefa de proteger e cuidar da natureza, fonte do axé, fonte da vida.

Além do mais, os adeptos sempre ressaltam que, no passado, as oferendas eram feitas de forma “ecológica”, como podemos ver na fala de Mãe Norinha de Oxalá, fundadora da CEDRAB, durante as “III Jornadas de Estudos Afro-Brasileiros”, realizada em outubro de 2005.

Vou falar um pouco de minha luta que se mistura com a luta da CEDRAB e do povo-de-santo de Porto Alegre. Creio que somente através da fé, da forte identidade com nossos ancestrais que podemos vencer nossas demandas e o que eu vou narrar agora demonstra toda essa força. Nos anos 50, o bairro Cidade Baixa, em Porto Alegre, foi local de grande concentração de casas de religião de matriz africana. (...) Éramos vigiados quando íamos despachar os *trabalhos*. Lembro que o Guaíba vinha até a rua Praia de Belas, era só atravessar a rua e tínhamos o mato e a praia. Entrávamos no mato através de trilhas que dificultavam a perseguição dos brigadianos [soldado da polícia militar/RS] a cavalo. Meu irmão, Jorge de *Ogum*, cuidava a patrulha de brigadianos enquanto nós despachávamos o trabalho. O assobio dele significava que os brigadianos estavam próximos. Levávamos as oferendas enroladas em papel pardo e lá colocávamos, em cima de folhas de mamoneiros, umas poucas coisas para não chamar a atenção, pois o valor do trabalho estava no *axé*, no fundamento, no lugar sagrado e na nossa pessoa que iria despachar, é necessário uma boa concentração e muita firmeza com os orixás. Bem, nessas trilhas, só podiam entrar pessoas, e nós mesmos nos íamos guiando. Quando meu irmão avisava, nós saíamos rapidamente por outra trilha e os brigadianos, para nos alcançar, tinham que fazer uma volta bem grande, e aí dava tempo de sair fora do mato.

No caderno de orientação “A educação ambiental e as práticas das religiões afro-umbandista”, distribuído para os adeptos do batuque e da umbanda, a referência a antiga

³⁷ Parte da cartilha, com orientações e ilustrações de como fazer os rituais afros, encontra-se no anexo F.

prática também está presente como forma de incentivar os religiosos a trocarem as bandejas de plásticos e papel pelas folhas

“Assim sendo, o hábito praticado por nossos ancestrais, ao apresentar e plantar”, de colocarem os trabalhos sobre folhas de mamona ou de bananeira, formando uma bandeja natural, parece-nos o ideal para mantermos a proteção à ecologia e não agredirmos o ambiente natural”.

Um membro da CEDRAB, Pai Nilson de Oxum, produziu um clipe caseiro, com o intuito de passá-lo durante os eventos, no qual ele demonstra como se fazem corretamente as oferendas e despachos. No início do clipe já é mostrado seu objetivo: “Este clipe foi elaborado no sentido de conscientizar a todos nossos irmãos do povo de Exú, Umbandista e Africanistas com o propósito de somar na Cultura Afro Brasileira”. Durante o clipe, há explicações do “fundamento da religião”, por exemplo, de que quando se acendem velas em casa, o orixá já recebe a luz, não necessitando acender nas matas; de que não é necessário usar matérias não biodegradáveis e são mostradas as feitura das oferendas ecológicas para alguns orixás, seu depósito nas matas e os materiais como plástico e vidro indo para o lixo. Em seguida a seguinte mensagem: “batuqueiro de verdade protege a natureza”. Também justifica as oferendas ecológicas como prática dos ancestrais, que utilizavam as folhagens das plantas para a confecção das ofendas. No final do clipe, mostra-se o que é errado, várias oferendas espalhadas com plástico e vidros. E finaliza com mais esta mensagem: “Nossa religião é a mais ecológica do mundo, vamos erguer essa bandeira”.

Imagem 2. Reprodução de domínio público disponível em http://www.youtube.com/watch?v=v0k4eL6R_t4

Imagem 3. Reprodução de domínio público disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=v0k4eL6R_t4

Imagem 4. Reprodução de domínio público disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=v0k4eL6R_t4

Imagem 5. Reprodução de domínio em público disponível em http://www.youtube.com/watch?v=v0k4eL6R_t4

Imagem 6. Reprodução de domínio público disponível em http://www.youtube.com/watch?v=v0k4eL6R_t4

É esta visão da natureza sagrada fundada nos próprios princípios religiosos que os batuqueiros querem apresentar, tanto para o público religioso quanto para o não religioso, em seus seminários e encontros. Quando para o público religioso, propor uma “conscientização ecológica dos irmãos de religião” para a preservação do meio

ambiente, o que é, na verdade, mais uma retomada dessa visão inerentemente ecológica e preservacionista das religiões afro-brasileiras que os adeptos não estão sabendo reconhecer e pôr em prática na sua própria religião. Para os órgãos públicos responsáveis pelo meio ambiente, é mostrar este caráter ecológico das religiões afro-brasileiras, pois os orixás habitam a natureza e sem ela não há religião. Assim como assumir a responsabilidade de modificar suas práticas religiosas e demonstrar que estão intencionados em se engajar nestas políticas e práticas mais amplas de proteção e preservação do meio ambiente.

Este caráter ecológico do universo religioso afro-brasileiro é, portanto, a linha de argumentação para que os batuqueiros e umbandistas negociem com a sociedade civil e com os órgãos do estado do Rio Grande do Sul o uso do espaço público para seus despachos e oferendas. A luta a favor dos despachos, que sua presença seja legitimada no espaço público, está em consonância com outras lutas dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Não há nessa luta nenhuma ideia de exclusividade do uso da área pública para as religiões afros, apenas que elas, assim como outras religiões, possam usufruir sem perturbações e discriminações dele. Da mesma maneira que religiosos de outras igrejas ascendem velas nos cemitérios para homenagear seus mortos, enfeitam com flores seus túmulos, trazem crucifixos nos leitos dos hospitais para abençoarem os doentes, os batuqueiros e umbandistas do mesmo modo querem poder fazer seus ebós e oferendas nos espaços de mato da cidade, despachos no cemitério, rituais no Mercado Público e dar bênçãos nos hospitais.

Todas estas ações, vídeos, seminários, encontros, que foram sobre a relação entre as religiões afros e a natureza foram muito importantes na época da polêmica do sacrifício. Eles fizeram parte da grande “luta” em defesa das religiões afro-brasileiras. Uma das maiores ações em “defesa da religião” protagonizadas pelos batuqueiros e pela CEDRAB foram as manifestações e as medidas tomadas para garantir a livre prática de se sacrificar animais nas religiões afro-brasileiras. No ano de 2005, os adeptos das religiões afro-brasileiras conquistaram as esferas políticas do estado do Rio Grande do Sul. Estes religiosos conseguiram modificar o Código Estadual de Proteção aos Animais, para que o sacrifício de animais, em cultos de matriz africana, fosse considerado um ato legalizado.

2.2 Sacrificar ou matar? O debate em torno do abate de animais nas religiões afro-brasileiras.

Não basta que o sacrificante e o sacerdote sejam santificados para que o sacrifício propriamente dito possa começar. Este não pode se realizar em qualquer momento, lugar ou circunstância. Assim, nem todos os momentos do dia ou do ano são igualmente propícios aos sacrifícios, e há mesmo alguns que os excluem. (...) O próprio lugar da cena deve ser sagrado: fora de um local santo a imolação não é mais que um assassinato (Mauss e Hubert, 2005:31-32).

No início da década de 90, Manoel Maria, na época deputado estadual eleito pelo PTB (Partido Trabalhista Brasileiro) e exercendo seu primeiro mandato, foi procurado por representantes das associações protetoras dos animais que propuseram a ele a elaboração de um código estadual que garantisse aos animais uma maior proteção legal do estado do Rio Grande do Sul. O deputado interessou-se pela proposta pioneira em criar uma legislação estadual específica para os animais. Até então, normas e regras que versam sobre o trato animal estavam diluídas nas leis do meio ambiente presentes nas constituições federal e estadual³⁸.

O Código Estadual de Proteção aos Animais foi um projeto de lei que eu apresentei em 1991. Eu me elei em 90 e eu fui procurado pelo presidente da Associação Estadual de Proteção aos Animais, o Barbiaro [Benjamin David Barbiaro], e ele me propôs, me deu a sugestão, que eu criasse esse Código. Eu gostei da idéia e pedi então: “tu me elabores esse projeto e depois eu apresento na Assembleia Legislativa”. E quando os líderes de todas as entidades de assistência de proteção aos animais do Rio Grande do Sul ficaram sabendo, foi uma romaria ao meu gabinete. Eu recebia todo dia a imprensa. O animal é conhecido como o melhor amigo do homem. Então quando eles viram que tinha um deputado estadual interessado em criar uma lei de proteção aos animais, eles deram maior apoio para mim. Inclusive tinha até uma apresentadora do RBS TV, a imprensa toda se interessou pelo assunto. Nós recebemos correspondência do mundo todo cumprimentando pela iniciativa (Entrevista com Manuel Maria, outubro de 2011).

Benjamin Barbiaro, em entrevista concedida a mim em novembro de 2011, contou-me que o código veio pronto de Minas Gerais. Ele o recebeu de Edna Cardoso Dias, fundadora de uma organização que propôs a realização de um código estadual que

³⁸ As seguintes legislações nacionais e estaduais que versam sobre os direitos dos animais são: Lei 9.605 de 1998, que “Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências”, Cap. V – Dos Crimes contra o meio ambiente, Art. 32; Capítulo IV, Do Meio Ambiente, Art. 250 a 259 da Constituição Estadual do Rio Grande do Sul e Capítulo VI, Art. 225 – Do Meio Ambiente, da Constituição Federal. Atualmente os estados SC, PR, SP, RJ, ES possuem um Código Estadual de Proteção aos Animais. Em MG, a proposta do Código está em tramitação na A.L. com a criação do P.L. 135/2007.

visasse à proteção dos animais. A criação de leis que tratassem diretamente das questões relacionadas ao uso dos animais pelo homem é uma antiga reivindicação das associações protetoras dos animais. A proposta do Código era a de que os estados contemplem, em sua constituição, a defesa animal. Segundo Dias (2007), o modelo para os códigos estaduais de proteção aos animais foi redigido pela LPCA, Liga de Prevenção da Crueldade contra os Animais, fundada em 1993, que redigiu e divulgou o Código em diversos lugares.

A LPCA, pelo fato de ter na sua presidência uma advogada, desde sua fundação redigiu um Código de Proteção aos Animais, que além de enumerar vários maus tratos, transformava em crimes os atentados contra os animais, independentemente de sua natureza jurídica. O Código foi largamente distribuído para as Organizações Não-Governamentais, autoridades, deputados estaduais de todo país. O projeto, com as devidas alterações para respeitar divisão de competências foi encaminhado as todas as Assembléias Legislativas dos estados. Destaque-se que só a União pode legislar sobre Direito Penal³⁹ (Dias, 2007:162/163).

O projeto de lei 447/91, que instituiria o “Código Estadual de Proteção aos Animais e dá outras providências”, CEPA, embora apresentado por Manoel Maria na Assembleia Legislativa em 1991, no dia 04 de outubro, data em que se comemora o Dia Universal dos Animais, demorou mais de dez anos para ser definitivamente aprovado. Segundo Manoel Maria, devido à regulamentação da caça nas primeiras versões do Código, havia dificuldade dele ser aprovado. Na época, o Rio Grande do Sul era o único estado brasileiro onde a caça amadorística era permitida. Suprimida boa parte dos itens que visavam dificultar a caça, abriu-se caminho para que o Código fosse aprovado. Reformulado, assim, várias vezes, em maio de 2003, foi sancionado como projeto de lei 230/99, votado e aprovado na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, transformando-se na lei 11.915, que instituíu o Código Estadual de Proteção aos Animais.

Em 21 de maio de 2003 esta lei foi votada aqui na Assembleia. Esteve presente comigo, o deputado federal, hoje prefeito de Porto Alegre, o Dr. José Fortunati. Ele é muito interessado, a esposa dele é uma grande líder do movimento de proteção aos animais no Rio Grande do Sul. Eles deram apoio total. Na época o secretário municipal de meio ambiente o Beto Meish, que é hoje vereador, deram apoio. No dia que foi votado este projeto de lei aqui na assembleia legislativa aconteceu algo interessante. Eles vieram com animais.

³⁹ O Código Estadual de Proteção aos Animais não penaliza, apenas estabelece normas de proteção aos animais e proíbe os maus tratos. A primeira lei federal que penaliza os maus tratos e a crueldade é a Lei 9.605/98. Anterior a essa lei, ambos eram apenas considerados contravenção, sem penalização (Dia, 2004).

Nunca havia entrado animais lá. Vários animais entraram no gabinete da presidência, nós temos até fotografias, eles ali, juntamente com seus proprietários, seus protetores. Eles ficaram na parte de fora do plenário, na parte de assistência. Houve um movimento aqui em frente do palácio. Foi muito interessante, um apoio muito grande, foi um movimento muito bonito e eu peguei uma amizade muito grande com todos os presidentes [das associações protetoras dos animais]. E o jornal todo dia comentava, o povo escrevendo cartas e parabenizando a Assembleia Legislativa, não o deputado Manoel Maria, mas parabenizando os deputados que aprovaram esta lei (entrevista com Manuel Maria em outubro de 2011).

Foto 6. Aprovação do CEPA com a participação dos animais (Fonte: arquivo do Jornal Zero Hora, edição de 30 de abril de 2003).

Embora o Código não faça nenhuma referência ao sacrifício de animais em cultos afro-brasileiros, ele deixou livre a interpretação sobre se o sacrifício de animais em cultos de matriz africana podia ser ou não enquadrado como um ato de crueldade, de maus tratos ou como prática que causasse morte não indolor. Ao receber uma acusação de que em seu terreiro estavam destratando animais, o batuqueiro ficava a mercê do que os policiais poderiam considerar. De acordo com alguns relatos, alguns sacerdotes foram presos ou tiveram seu terreiro proibido de funcionar⁴⁰. Dois parágrafos do

⁴⁰ A ialorixá Gisele Maria Monteiro da Silva, de Rio Grande/RS, foi condenada a trinta dias de prisão por sacrificar animais em seu terreiro (Silva, 2007:17).

Código, que estão no “Título I, Capítulo I – Das disposições Gerais”, começaram a causar problemas na vida religiosa dos batuqueiros, resultando na sua prisão ou no fechamento do seu terreiro pela polícia.

Artigo 2º, parágrafo I: *“É vedado 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”*

Parágrafo IV: *“é vedado não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para o consumo”* (grifo meu).

Desse modo, com a vigência do Código os religiosos afro-brasileiros iniciaram uma manifestação contrária, reunindo diversas associações religiosas além da CEDRAB, como a AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-Brasileiras), a Aliança Umbandista Africanista, a CEUCAB (Conselho Estadual Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros), o Afro-rito, o MNU (Movimento Negro Unificado) do Rio Grande do Sul e demais adeptos e simpatizantes das religiões afros.

De reuniões nas casas de alguns ialorixás e babalorixás e de reuniões na própria sede da CEDRAB, os batuqueiros e umbandistas começaram a organizar diversas atividades com o objetivo de conquistar o apoio de vereadores e deputados estaduais para tomarem medidas contra a lei 11.915, promovendo pequenos encontros na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Reuniram-se também com a Brigada Militar, buscando o apoio desta instituição e visando esclarecer o que era lei 11.915, para que os policiais estivessem cientes de que o abate de animais nos terreiros não era claramente definido como crime. Segundo Mãe Angélica de Oxum:

Nós nos reunimos também com a Brigada, não me lembro direito quando, para conversar com eles, mostrar que nós não somos criminosos. Explicar como eles devem agir quando denunciarem que estão maltratando animais nas casas de religião. Que isto [o sacrifício de animais] faz parte da religião e não é um crime. Nós fizemos também muitas reuniões entre nós e na assembleia para tentar resolver o problema. (Entrevista em junho de 2006).

Relatos de algumas dessas reuniões encontram-se no *site* do babalorixá Pedro de Oxum Docô. Elas aconteceram no dia 25 de junho, no Plenarinho da Assembleia Legislativa, no dia 1º de julho, na sala Mauricio Cardoso, nos dias 07 e 09 de julho de 2003.

No dia 1º de Julho de 2003, reuniu-se na Sala Mauricio Cardoso, na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, a comissão de Babalorixás e

Yalorixá que fora formada na grande reunião em Defesa das Religiões de Matriz Africana (25/06/2003), com o objetivo de organizar e trocar estratégias de proteger e reconhecer a legitimidade dos Cultos Africanistas no Rio Grande do Sul, bem como garantir a continuidade de nossos cultos. Nesta ocasião passos importantíssimos foram dados em direção à conquista de nossos objetivos:

1º Formação de comissões:

- organização geral
- cultura religiosa
- ritos religiosos

que terão como meta estudar, fundamentos teologicamente e organizar o movimento de Defesa das Religiões de Matriz Africana /RS.

2º Foi realizado contato com alguns parlamentares que já se mostram favoráveis à nossa causa e que se encontravam disponíveis na ocasião. Deputado Edson Portilho, Deputado Paulo Brum, Deputado Sergio Stasinski.

3º Foi realizado um primeiro contato com o senhor Presidente da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul, Deputado Vilson Covatti, que nos assegurou portas abertas para mostrarmos o que queremos defender: NOSSA RELIGIÃO, em data a ser marcada reunir-se-á novamente os Babalorixás representantes de cada comissão e o Sr. Presidente da Assembléia Legislativa. Ficaram estabelecidos os próximos passos a ser dados:

1º Realização de um abaixo assinado e formulação de um documento (pelas comissões) a ser apresentado aos parlamentares do Estado.

2º Visita à Secretaria de Estado: da Justiça e Segurança do Estado, Secretaria do Meio Ambiente, Secretaria de Cultura.

3º Encaminhamento do mesmo documento ao Ministério Público.

4º Audiência com o Governador

5º Criação do I Congresso Estadual das Religiões de Matriz Africana no Rio Grande do Sul no mês de Setembro de 2003, com a presença de Ministro da Cultura Gilberto Gil, Ministra Matilde Ribeiro, entre outras autoridades a fim de adquirir o reconhecimento da Religião como Religião Milenar, verdadeira, com fundamentação, filosofia e teologia, que resiste através dos tempos.

PRÓXIMAS REUNIÕES :

04/07/2003 - Esteio às 19:00 Casa de Cultura

09/07/2003 - Gravataí às 19:30 h

No dia 07 de julho de 2003, reuniram-se no Ilê Oxum Docô, Babalorixás e Yalorixás que fazem parte da Comissão em defesa das Religiões de matriz Africana no R.G.S. [Rio Grande do Sul], nesta reunião foram tratados assuntos de organização geral das comissões com a determinação das datas das próximas reuniões de cada Comissão, foram explanados pelo Advogado Sr. Eduardo que esclareceu diversas dúvidas a respeito da aprovação de uma lei e de como poderemos nos isentar dela. Foi designado também as funções e objetivos de cada comissão: Comissão de organização Geral: organizar o movimento em defesa das religiões de matriz africana, com reuniões, elaborar documentos e organizar o I Congresso estadual das Religiões de Matriz Africana, a próxima reunião desta comissão será no dia 10/07/2003 as 19:30 horas no Ilê de Oxum Docô. Comissão de Ritos: tem como objetivo principal criar um movimento de conscientização entre os religiosos sobre os abusos cometidos o que dá margem para críticas da sociedade, irá se reunir dia 16/07/2003 às 19:30 horas no Ilê de Oxum Docô. Comissão de Cultura: deve organizar cursos, palestras, eventos religiosos entre outros, irá se reunir em 23/07/2003 às 19:30 horas no Ilê Oxum Docô.

Um grande passo foi dado: representantes do Movimento em Defesa das Religiões de Matriz Africana foram recebidos no gabinete do Presidente da Assembléia Legislativa do RGS, hoje (9/07) pelo Sr. Presidente da Assembléia Legislativa, Deputado Vilson Covatti, procurador-geral de Justiça no Estado, Roberto Bandeira Pereira, os Deputados Edson Portilho João

Fischer, Sanchotene Felice, Fernando Záchia, e o Líder do Governo Deputado Alexandre Postal. Concluímos que foi de fundamental importância este encontro para continuarmos em nossa luta em favor de nossos ritos litúrgicos sem estarmos enfrentando a Lei 11.915. Ficou acertado o encaminhamento da Lei para uma comissão do Ministério Público que irá questionar a inconstitucionalidade da Lei 11.915 de acordo com a Carta magna Brasileira, para que então sejam tomadas as devidas providências para resguardar Nossa Religião e seus fundamentos milenares de atos de intolerância contra nosso povo.

A primeira grande manifestação pública, organizada pelos religiosos, foi no dia 24 de julho de 2003, às 12 horas, no auditório Dante Barone, na Assembleia Legislativa de Porto Alegre. Articulada durante os encontros nas casas de vários sacerdotes, a reunião contava com centenas de religiosos e pessoas do meio político, como o Deputado Edson Portilho, o representante do Ministério Público, o governador do estado do Rio Grande do Sul, Germano Rigotto (PMDB), e demais deputados e vereadores. Esta reunião era para reivindicar aos órgãos públicos uma solução para o tormento causado pela lei 11.915. Segue abaixo um informativo sobre esta reunião escrita pelos religiosos:

Olá Amigos é com grande satisfação que queremos lhe informar que dia 24 de julho de 2003, às 12:00 horas, teremos uma grande reunião OJÜETÓ (aos Olhos da Justiça) para formularmos o documento que será encaminhado ao Palácio Piratini, que abordará assuntos como: respeito ao culto africanista, direitos aos quais temos como cidadãos religiosos, a Lei 11.915, entre outros. Teremos a participação de Deputados Estaduais que já estão interagindo com o nosso movimento, Secretaria do Meio Ambiente, Secretaria de Educação e Cultura, Procurador Geral do Estado, Ministério Público Federal, Deputado Federal Alceu Collares e possivelmente com a presença do Sr. Governador do Estado. Vamos ouvir o que Eles têm a nos dizer, apresentar propostas e se o Sr. Governador não vir até nós, nós iremos até Ele. Portanto cabe a nós, mobilizar a comunidade Religiosa, é imprescindível que lotemos o auditório Dante Barone, que tem capacidade para 1.000 pessoas, aproximadamente. É um grande momento para nossa Religião, todos de branco, o símbolo da pureza e da paz, após a reunião sairemos em passeata pelo centro da Cidade (*site* da Sociedade Ilê Oxum Docô).

O auditório ficou repleto de homens e mulheres de branco, saias rodadas, túnicas, lenços e turbantes em volta da cabeça, além das guias envoltas no pescoço, que caíam até a cintura, de diversas cores e materiais, pedras, búzios, conchas e miçangas. Também havia várias pessoas que se destacavam pelo seu axó colorido, pois estavam vestidos de acordo com a cor de seu orixá.

Para iniciar o evento, ao som dos tambores, palmas e louvações, Mãe Norinha de Oxalá, o deputado Edison Portilho, Pedro de Oxum Docô, e o governador Germano Rigotto, foram chamados ao centro do Auditório Dante Barone para dar o seu

pronunciamento. Entre os pequenos intervalos de cada um dos pronunciamentos, os cânticos e rezas da religião eram entoados por um grupo de músicos formado por negros, alabês (tamboreiros), e um orador, falando em “gegê-nagô”, que, juntamente com a plateia, davam a mobilização política um tom de “festa de terreiro”. Todos dançavam de mãos dadas, cantando para os orixás.

Os pronunciamentos feitos pelos religiosos, Mãe Norinha de Oxalá e Pedro de Oxum Docô, enfatizaram a importância da união dos “irmãos de religião” para “lutar” pelos direitos da “religião”. Edson Portilho falou a todos e, principalmente, ao representante do Ministério Público e ao Governador Germano Rigotto o porquê do levante contra a lei 11.915. Reproduzo aqui uma parte de seu discurso:

(...) o código estadual de proteção aos animais do nosso estado foi aprovado por unanimidade por nossos colegas ... para constranger, para inibir e com atos preconceituosos cercar aquilo que a Constituição Federal assegura a liberdade de credo e expressão religiosa ...

(...) e através de denúncias, daqui de Viamão, as casas de santo [terreiros] foram fechadas, pais-de-santo receberam processos ...

(...) [a manifestação era para] resguardar e proteger este direito que os religiosos têm de expressar sua forma e sua fé ...

O governador do estado ouviu os manifestantes e concordou com a proposta de encaminhar ao Ministério Público um projeto de lei, com a intenção de regulamentar a situação dos religiosos, ou seja, que legalizasse a prática do sacrifício de animais em “cultos de matriz africana”.

De mãos dadas na Assembleia Legislativa. Fonte: jornal Bom Axé, edição especial julho de 2004.

No final da reunião, todos se levantaram de suas cadeiras, deram-se as mãos e começaram a cantar e dançar ao som dos atabaques, sinetas e agês (chocalhos). Ao saírem, abraçaram o deputado Edson Portilho e o governador Germano Rigotto, agradecendo-os pela participação no evento. Depois, os religiosos ocuparam as ruas do centro de Porto Alegre: desceram a Rua General Câmara, caminharam pela Rua dos Andradas, atravessaram a Avenida Borges de Medeiros e chegando ao Mercado Público, continuaram a cantar e dançar para os orixás em uma grande roda.

Depois desta manifestação, Edson Portilho, juntamente com as associações afro-religiosas, decidiu encaminhar ao Ministério Público o PL 282/2003, que visava adicionar ao parágrafo único do artigo 2º, “é vedado 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”, do Código Estadual de Proteção aos Animais a seguinte ementa: “*não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana*”. O PL 282/2003 isentaria, definitivamente, a punição pelo sacrifício de animais praticados nos cultos e liturgias afro-brasileiros.⁴¹

Após o encaminhamento do PL 282/2003, foi marcado o primeiro julgamento para sua aprovação, no dia 29 de junho de 2004. Antes da votação do dia 29, os religiosos organizaram manifestações contra esta lei, na esquina democrática, localizada no centro de Porto Alegre, e muito famosa por ser o local de diversos protestos. A divulgação se deu por jornais da comunidade religiosa e por convites distribuídos pela CEDRAB, ilustrados com símbolos da religião - atabaques e chocalhos, que informava sobre a manifestação. O convite dizia assim:

⁴¹ Esta é a justificativa apresentada pelo deputado Edson Portilho para a criação e aprovação do PL: Diante dos direitos e deveres individuais e coletivos garantidos na Constituição Federal no art. 5º, especificamente no Inciso VI, “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”, ou do Código Penal sobre os crimes contra o sentimento religioso em seu art. 208: “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”, faz-se necessária a apresentação deste projeto de lei que define, em parágrafo único, a garantia constitucional que vem sendo violada por interpretações dúbias e inadequadas da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais. Face a essa dubiedade de interpretação, os Templos Religiosos de matriz africana vêm sendo interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais.

Estamos convocando a todos babalorixás, yalorixás juntamente com seus Yaôs, além de todos aqueles que simpatizam com as religiões afro-umbandistas, para uma grande concentração na Esquina Democrática nos dias 18 e 21 de junho, das 11 horas às 19 horas, em manifestação a Lei que proíbe o sacrifício de animais. Contamos com a sua presença!

OBS: dia 29/06/04, a partir das 14 horas – votação da lei na Assembléia Legislativa.

Na “esquina democrática”, os religiosos armaram uma barraca de lona e, vestidos com seus axós, distribuíam o “Manifesto” em defesa da sua religião, o qual informava que a criação do CEPA era uma intenção evangélica de tentar coibir um rito fundamental para as religiões afros. Isto porque os batuqueiros denunciavam que a primeira versão do CEPA continha um parágrafo do seu artigo 2º a proibição direta do uso de animais em cerimônia religiosa⁴². Também foi entregue uma edição especial do Jornal Bom Axé, que publicava o manifesto escritos pelos religiosos. Essa edição do jornal e o manifesto foram distribuídos aos deputados estaduais antes e no dia da votação do P.L. 282/2003, e tinha como objetivo que eles entendessem a verdadeira razão do Código, ou seja, um ataque evangélico, e aprovassem o P. L.

1. Lei de número [11.915](#), de 21 de maio de 2003, proposta pelo Deputado Manoel Maria, talvez com segundas intenções para prejuízo da Religião Afro que diariamente é agredida nos meios de comunicações em todo o País.

2. **Reflexão:** Temos nossa cultura, religião, nossa história agredida diariamente e temos contra nós uma lei que nos coloca a margem da sociedade na qual convivemos. Pedimos aos nossos governantes, políticos para que defendam nossos princípios, isso é o mínimo exigido.

A Lei [11.915](#) é uma bela lei em defesa dos animais, porém uma lei mascarada, com outros propósitos, basta ligar um aparelho de televisão é sintonizar em um canal que transmita, programa da Igreja Universal e saberemos a quem esta lei será aplicada. Pedimos de medida urgente, uma nova Lei para proteger e garantir os princípios das Religiões de Matriz Africana no Estado do Rio Grande do Sul, nos assegurando a liberdade de realizarmos nossa expressão religiosa sem ser um infrator contra as leis de nosso Estado.

O que nos preocupa...

O texto da proposição desta lei foi modificada, pois a proposição anterior não foi aprovada, apesar das várias tentativas do Sr. deputado.

ARTIGO II PARAGRAFO XII – Realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, CERIMÔNIA RELIGIOSA, FEITIÇO, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre

⁴² De fato, a primeira versão do Código continha um parágrafo que citava, entre as proibições, a de realizar cerimônia religiosa que envolva maus tratos ou a morte de animais. Esta primeira versão do Código foi dada a mim pelo ex-deputado Manoel Maria Santos. Ver anexo G.

animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade.

Embora a lei recentemente aprovada não incorpore, o parágrafo acima descrito,

SERÁ QUE A INTENÇÃO MUDOU?”

“NÃO SOMOS NÓS, AFRICANISTAS, MERECEDORES DE RESPEITO NA DIGNIDADE COM A QUAL EXERCEMOS A NOSSA RELIGIÃO?” (Manifesto Escrito pelos religiosos e publicado no Jornal Bom Axé, Edição Especial de junho de 2004).

A primeira votação para aprovar o PL 282/2003, no dia 29 de junho, às 14 horas, ocorreu no plenário da Assembleia Legislativa de Porto Alegre. Para assistir a votação, vieram de ônibus centenas de adeptos das religiões afro-brasileiras das cidades do interior do Rio Grande do Sul. Encontravam-se presentes os integrantes da CEDRAB, e figuras conhecidas do meio afro-religioso como Pai Pedro de Oxum Docô e Adalberto Pernambuco Nogueira, presidente da CEUCAB, além de centenas de religiosos. Estavam como o combinado, vestidos com seus axós brancos e alguns trouxeram instrumentos musicais como tambores, atabaques e chocalhos. A concentração estava marcada às 13 horas, na praça da matriz, para entrarem todos juntos, no plenário da Assembleia.

O plenário lotado, como alguns disseram, “ficou branco”, repleto de religiosos que conversavam, cumprimentavam-se e esperavam, ansiosos, o início da votação. Porém, para aumentar a aflição dos religiosos, esta só foi ocorrer no fim da tarde, pois fora votado um projeto de lei antes, e com a morte do lendário político Leonel Brizola, que ocorrera uma semana antes da votação, cada deputado discursou, aproximadamente, dez minutos acerca da importante história política de Brizola. Passado isso, houve um intervalo e depois a votação.

Na hora da votação, cada voto a favor do PL 282/2003 era aplaudido e os atabaques soavam. A cada voto contra, a plateia vaiava. O final foi vitorioso para os religiosos, o PL 282/2003 foi aprovado pela Assembleia Legislativa com 32 (trinta e dois) votos a favor e dois contra, sendo um destes de Manoel Maria. O projeto de lei foi aprovado, tornando-se a lei estadual 12.131/04, com as ressalvas de que os animais abatidos fossem para o consumo humano e de que não fossem abatidos animais em extinção. Todos saíram do tribunal cantando e dançando, e fizeram o mesmo trajeto do dia 24 de julho, até chegarem ao Mercado Público, onde fizeram uma grande roda no centro do mercado para comemorar a vitória e agradecer aos orixás cantando os

“toques” de “*Bará a Oxalá*”⁴³.

A partir do momento em que tais manifestações para a aprovação do Projeto de Lei 282/2003 vieram a público, iniciou-se também, por parte dos que são contra a permissão do sacrifício de animais nos cultos afro-brasileiros, ou seja, as entidades protetoras dos animais, ecologistas e ambientalistas, um movimento pedindo a sua proibição por lei explicitamente; e com a aprovação do mesmo P.L. o debate acirrou-se ainda mais. Os movimentos e associações de defesa dos animais entraram com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) no Tribunal de Justiça do estado, alegando a inconstitucionalidade da lei estadual 12.131/04⁴⁴. A alegação era de que esse dispositivo é inconstitucional porque trata de matéria penal, cuja competência legislativa é privativa da União. Além disso, argumentava que o estado do Rio Grande do Sul não pode desrespeitar as normas gerais editadas pela União, relativamente à proteção da fauna. Por fim, sustentava que o dispositivo ofende o princípio de isonomia ao excepcionar somente os cultos de matriz africana.

Para tanto, as entidades protetoras dos animais também procuram políticos e apoio dentro dos órgãos públicos. Segundo Maria Luiza Nunes, coordenadora do Movimento Gaúcho de Defesa dos Animais, que se mobilizou junto com outras entidades para que entrar com a ADIn, o problema da aprovação da P.L. 282/83 era a Assembleia Legislativa “regularizar” o abate animal nas religiões afros sem que elas seguissem as normas de abate do CEPA, o que poderia ter como consequências outras futuras exceções, sem que levasse em conta o sofrimento do animal.

A lei do Portilho incluía um parágrafo que dizia excetuam-se as religiões de matriz africana. Quando saiu isso a gente ficou, “o que a gente vai fazer? Entrar com uma ação de inconstitucionalidade contra essa lei.” Só que as associações de proteção aos animais não tem competência para isso. Quem tem competência para entrar com uma ADIn é procuradorias municipais, a própria Assembléia Legislativa, o governo do estado, o Ministério Público. Então vamos correr para o Ministério Público que é pra quem a gente sempre corre. E na época o Fortunatti não era prefeito ainda de Porto Alegre, era membro do MGDA, embora não seja uma pessoa jurídica, ele tinha muito contato e conhecia muito assim de amizade o Procurador Geral de Justiça do Rio Grande do Sul. Quando a gente pensou em entrar com a ADIn eu liguei pra ele e disse: consegue uma entrevista com o Bandeira? [Roberto Bandeira Pereira, procurador de justiça do estado], que era o procurador. E ele conseguiu e foi junto, e a gente pediu que o Ministério Público, que a

⁴³ Primeiro e último orixás a serem reverenciados nas cerimônias religiosas, os “toques”. A expressão de “*Bará a Oxalá*” faz referência às cerimônias religiosas que se tocam para todos os orixás.

⁴⁴ Em 27 de outubro de 2003 o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, a pedido de entidades de defesa dos animais, protocolou no Tribunal de Justiça do Estado uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) requerendo a “retirada do ordenamento jurídico” do parágrafo único do art. 2º da Lei Estadual N. 11.915/2003, ou seja, a lei N. 282/2003, de autoria do deputado Edson Portilho.

Procuradoria Geral de Justiça do estado entrasse com uma ação de inconstitucionalidade contra a lei do Portilho. O Bandeira disse: “eu não vou decidir nada, eu vou mandar para o jurídico da PGJ quando eles se reunirem, vão chamar vocês”. Fizeram isso, se reuniram e nos chamaram. Aí o grande problema deles era como formatar essa ação, porque tinha que ter muito cuidado com a questão da liberdade de culto. Mas que eles iriam, sim, entrar, e aí se falou e se discutiu... e eles apresentaram uma ADIn em cima de dois pontos: primeiro o estado não tem competência para legislar sobre isso, é da união, e tem uma lei que não me lembro o nome, de que a lei não pode legislar para um grupo. Judeus, mulçumanos utilizam animais também, mas a lei isenta só os de matriz africana, ela está sendo imparcial, beneficiando só um segmento social. E aí a PGJ apresentou para o Tribunal de Justiça [do estado do Rio Grande do Sul] essa ADIn. Começou o julgamento, eu não fui nesse primeiro julgamento e a discussão toda era a liberdade de culto. Esse não era o objeto da ADIn, o objeto era uma coisa bem formal, não poderia ser feito na forma que foi. Mas os desembargadores discutiram essa questão da liberdade de religião. Aí o presidente do Tribunal de Justiça [Osvaldo Stefanello] pediu vistas: “pára tudo que eu vou ler de novo esse processo”. Nesse meio tempo antes de retomarem o julgamento, a gente conseguiu, através do Beto Meish, um vereador de Porto Alegre, uma audiência com o presidente do Tribunal de Justiça. E lá fomos nós, com os nossos memoriais, explicando pra ele a questão da crueldade, que a ADIn não se referia a liberdade de culto e sim a essa questão formal e conversou, conversou. E ele, assim, super aberto disse: “não, realmente, a ADIn está discutindo outra coisa... o plenário do tribunal, todos os desembargadores, o pleno está discutindo outra coisa”. Quando foi retomado o julgamento ele, como relator, presidente do tribunal, quando deu o voto dele disse: eu estou dando o voto a favor da ADIn, porque ela não discute liberdade religiosa e sim uma questão formal, e ela está inconstitucional. E assim alguns desembargadores: “não tinha me dado conta disso... realmente, altero meu voto, voto pela ADIn”. Mas não deu tempo, a primeira ainda tinha votado na primeira edição do julgamento e não alterou seu voto.

Com o pedido da ADIn, o debate em torno da proibição ou não do sacrifício de animais no Rio Grande do Sul, foi tomando proporções que extrapolaram o conflito entre afro-brasileiros e evangélicos, para também se tornar um embate entre direito animal e direito religioso, que envolveu desde uma dimensão jurídica até moral. A imprensa gaúcha acompanhou o debate desde o início. Foram inúmeras reportagens nos jornais gaúchos como o *Correio do Povo*, *Zero Hora*, nas revistas, na internet, na televisão e nas rádios. Na revista *Época*, no jornal *Correio do Povo*, na rádio Guaíba foram publicadas reportagens sobre a polêmica. Nelas aparecem tanto o lado dos religiosos como o lado dos ambientalistas.

Os argumentos dos religiosos visavam dar ênfase na não crueldade dos animais no batuque e sim na intenção dos evangélicos de prejudicarem sua prática religiosa com a lei 11.915:

1. Não podem proibir uma *cultura* (grifo meu) que está em nosso sangue", diz Norinha de *Oxalá*. Os adeptos dos cultos afros acusam lideranças de igrejas neopentecostais de usar o Código para discriminar seus

rituais, porque o Código foi proposto por um deputado que é pastor evangélico. (Época, 16 de agosto de 2004).

2. *Não judiamos de animais nem matamos cachorros', alega o babalorixá Pedro de Oxum Docô* (grifo meu). Ele disse que os animais usados nos cultos são os mesmos consumidos pelas pessoas, como galinha, cabrito, ovelha e carneiro. O deputado Edson Portilho, autor do PL, disse que não há motivo para polêmica porque o projeto prevê a '*sacralização de animais em cultos africanistas e veda maus-tratos*' (Correio do Povo, 22 de julho de 2004).

3. "Pedro de Oxum Docô, babalorixá, explicou que o sacrifício de animais em práticas da religião africana *tem o objetivo de engrandecer a vida, sendo proibido matar um animal em vão* (grifo meu). Segundo ele, 96% dos animais oferecidos em sacrifício em sua casa, são congelados e doados para a comunidade carente do bairro Partenon, em Porto Alegre. Pedro de Oxum defendeu a liberação para que seja assegurado o direito de religiosidade no Brasil e, especificamente, num Estado que tem um grande consumo de carne".

As notícias que saíram na imprensa foram vistas com bons olhos pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Até então, essas religiões possuíam pouca visibilidade social em Porto Alegre e muito pouco se noticiava sobre ela, a não ser em casos de assassinatos violentos, vinculados a rituais macabros, em que se suspeita ter sido praticado por adeptos dessas religiões. Os batuqueiros e umbandistas viram nas reportagens um meio para divulgar o "seu lado" e publicizar o argumento que desvinculasse a imagem desse ritual a atos de crueldade, maldade com os animais ou de associações à magia negra, na qual o sacrifício faria parte de ritos para causar males a terceiros.

Os argumentos dos defensores de animais nesses mesmos jornais e revistas eram afirmar que matar animais em ritos religiosos é sim uma crueldade por, em primeiro lugar, não usar as técnicas de atordoamento ou dessensibilização, e também por ser uma inadequação aos nossos tempos. Os evangélicos também rebateram os batuqueiros dizendo que não fizeram a lei para prejudicá-los e sim para proteger os animais:

1. Uma pesquisa do site ClicRBS mostrou que 89% dos internautas se declaram chocados com os rituais dos terreiros. "*Não vivemos há 3 mil anos em uma tribo da África*" (grifo meu), diz a presidente do Movimento Gaúcho de Defesa dos Animais, Maria Luiza Nunes. "*Do ponto de vista ambiental, entendo os sacrifícios como maus-tratos*" (grifo), diz o diretor de fauna do Ibama, Rômulo Mello. O desafio será conciliar a fauna com a liberdade religiosa (Época, 16 de agosto de 2004).

2. O texto da lei não proíbe os sacrifícios, mas estabelece regras para o abate. Antes de ser morto, o animal deve ser anestesiado, de modo a não sentir dor no momento da sangria. A regra dificilmente seria aplicada nos terreiros, afirmam ambientalistas. Segundo o veterinário José Ricardo Canceco, integrante da Associação Riograndense de Proteção aos Animais

(Arpa), o ambiente ao qual os animais são expostos durante um culto afro-brasileiro já seria causa de sofrimento - *O animal fica em pânico com a gritaria, e depois é morto de forma cruel* (grifo meu) - afirma (Zero Hora, 18 de outubro de 2003).

3. O deputado Manoel Maria, que votou contra, manifestou esperanças no veto. *'Nenhum deus do bem ficaria contente com o sangue de um animal'* (grifos meu), argumentou (Correio do Povo, 22 de julho de 2004).

4. O DIREITO DOS ANIMAIS

As entidades protetoras dos animais e este deputado, na condição de autor da Lei 11.915, o Código Estadual de Proteção aos Animais, contestam veemente o “Manifesto sobre Religião” distribuído aos deputados da Assembléia Legislativa pedindo a aprovação do sacrifício de animais em cultos afro-brasileiros. Estes seres devem ter seu direito à vida respeitado e nenhum Deus do bem aprovaria tal ritual. O que está em jogo não é a finalidade que é dada aos restos dos animais sacrificados, mas a crueldade, através da tortura e maus tratos, praticadas contra eles, prática inconcebível para os dias de hoje. Se aprovarmos tal medida, temos que aprovar também a volta da Inquisição, com os católicos sendo queimados em fogueiras ou as práticas de Roma Antiga, quando seres humanos eram atirados aos leões (Manoel Maria, Jornal do Comércio, de 21 de junho de 2004).

O debate então estava lançado na imprensa local e até nacional. Devido ao julgamento, que seria realizado no TJE, uma das grandes preocupações de ambos os lados era defender seus argumentos para que os desembargadores decidissem a seu favor. De um lado, batuqueiros afirmavam que os animais não são torturados até a morte, muito pelo contrário, são bem tratados porque serão ofertados aos orixás. Também explicaram que a carne do animal abatido é consumida nas festas religiosas por todos que participam dela e não é desperdiçada, e que só animais “convencionais” para o consumo são abatidos. Mas o argumento que foi mais usado na época é que o sacrifício é um ritual de “sacralização”, porque o sangue do animal e determinados miúdos são os alimentos sagrados que reforçam os laços do adepto com os seus orixás.

[o sacrifício] É uma sacralização! O animal pra gente é sagrado. Ninguém judia dos animais nos terreiros! Estão querendo fazer da gente monstros. (Entrevista com Babadida de Iemanjá em abril de 2009).

Precisamos muito da natureza, tem religião que precise mais que a nossa? Quando a gente usa o sangue do animal, estamos usando o que é da natureza, não é? É uma sacralização [o sacrifício], a natureza é sagrada na religião. Achar que é ruim quando o animal berra, mas isso pode ser sinal que os orixás estão aceitando. Não é porque estão batendo, ou machucando. (Entrevista com Mãe Valdete do Bará, abril de 2009).

Na religião a gente sacraliza o animal, sabe? Porque tu vê, Marina, estão falando que a gente judia dos bichos, mas não é assim não. Tem um jeito certo de abater, não é qualquer um que pode. A religião é coisa séria! A gente também é contra quem judia os animais. (Entrevista com Mãe Norinha de Oxalá, abril de 2009).

Do outro lado, protetores dos animais dando peso ao argumento da crueldade. Em uma entrevista com a coordenadora do MGDA, Maria Luiza Nunes, ela argumenta que além de crueldade, há diversos problemas envolvidos no abate de animais nas religiões afros:

Sim de crueldade, tu matas o bicho de sangria, ou seja, tu matas ele de hemorragia com ele acordado. O Pedro da Oxum Docô, que foi um dos líderes do movimento de apoio à lei do Portilho, num programa de tevê naquela época disse assim, “na minha casa, no dia da matança”, esse é o termo que eles usam, “a gente mata 600 animais e depois distribui essa carne para a comunidade”. Aí eles estão incorrendo em crime de maus tratos, porque a forma como... Primeiro, matar porque o santo quer o sangue... Espere aí, se eu sou um orixá deste, eu tinha mandado estes caras correrem. Se eu sou uma representação das forças da natureza não vou querer que as forças da natureza sofram, morram de hemorragia aguda, para que? Mas enfim... Um crime de crueldade porque a forma como eles são mortos é uma forma cruel. É um crime de legislação sanitária porque está distribuindo carne de abate sem fiscalização. Tu não sabes se tem doença ou se não tem porque a Secretaria de Agricultura do estado não inspecionou aquela carne. Às vezes a gente vê notícia que a Polícia Rodoviária Federal pegou um caminhão com carne de abate clandestino e a carne foi incinerada, e como é que aqui eles distribuem e pode? Não pode. Mas todo mundo faz vistas grossa para não se incomodar. Eles usam a carne, as vísceras eles enterram, que é considerado um material que é contaminante “A”, material orgânico, tu não podes simplesmente botar num lixão, num aterro sanitário, Tem que ter um tratamento desse material. E eles pegam as vísceras de 600 animais e enterram num terreno baldio qualquer ou numa mata ciliar, o que é um crime ecológico. Só que ninguém olha para essas coisas, quem é que vai querer comprar essa briga? A vigilância sanitária? E aí a coisa vai se perpetuando.

Em entrevista com Manoel Maria, ele afirma que não fez a lei com o objetivo de prejudicar as religiões afro-brasileiras, mas não concorda com o sacrifício de animais:

Eu tenho uma opinião religiosa. A bíblia proíbe dar sofrimento a qualquer ser, não só ao ser humano, mas também ao ser animal. Eu acho desagradável. As pessoas, às vezes, por problemas íntimos, chutam, atiram pedra no animal, matam o animal, atiram. Eu sou totalmente contra qualquer tipo de trabalho, de coisa que venha a ofender, como diz a lei aqui, o artigo segundo: ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer experiência capaz de causar sofrimento ou dano. Eu acho uma judiação não proteger os animais. Sou favorável que se proteja realmente aos animais. É por isso que eu lutei todo esse tempo aí para a aprovação dessa lei.

(...) Logo que eu comecei, eu aprendi, logo que eu comecei a frequentar a igreja, a não atacar religião nenhuma. Eu tenho meu estilo e eles tem o estilo deles, e estou satisfeito com o estilo meu. Se eles não querem o que eu faço, o que eu acho que está certo, eles tem toda a liberdade. (...) Porque Jesus falou: “o meu maior mandamento é o amai-vos uns aos outros como eu os amei”; então como a gente vai ficar perseguindo os outros? (...) Não precisa sacrifício nenhum mais. Ele morreu por toda a humanidade. A partir do momento que cristo morreu, está sacramentando, a salvação para todas as pessoas. E é isso que nós pregamos. É crueldade usar as galinhas, cabritos nesses rituais. Eu acho crueldade sim, porque eles sentem dor. Não é porque é

animal, mas eles sofrem dor sim. Qualquer tipo de animal tem dor, tem sangue. É judiação chutar, cortar o pescoço, uma degola, é horrível isso aí eu não concordo. Então é isso...

O debate sobre o sacrifício só chegou ao fim em abril de 2005, quando a ADIn foi julgada improcedente pelo Tribunal de Justiça do estado, em 18 de abril. Antes deste último julgamento, ocorrera um anterior no dia 7 de março, quando 18 desembargadores votaram a favor da constitucionalidade do PL 282/2003. Mas o procurador geral pediu vistas ao processo para melhor analisá-lo, e ele foi retomado no mês seguinte. Os protetores de animais tentaram virar o jogo, mas apenas 4 desembargadores mudaram seu voto, um deles o próprio procurador-geral, Osvaldo Stefanello. Assim, com 14 votos a favor, os religiosos conseguiram a vitória da constitucionalidade do PL282/2003. Os protetores dos animais recorreram ainda ao Supremo Tribunal Federal, por meio de recurso extraordinário movido pelo MPE/RS.⁴⁵ A ação ainda está aguardando julgamento.

Foto 7 - Mãe Norinha dando entrevistas. Atrás dela, à direita Pai Álvaro, à esquerda Mãe Valdete do Bará. No fundo Baba Diba de Iemanjá e o ex-deputado Edson Portilho (Fonte: Jornal Hora Grande, autoria de Vitor Hugo).

Para os batuqueiros, a aprovação do CEPA, ainda mais sendo proposto por um deputado evangélico, foi visto como uma possível volta à criminalização dos cultos afro-brasileiros, assim como era na época das perseguições policiais e da necessidade de tirar as licenças para os “toques” nas delegacias. Por isso recorreram a uma solução

⁴⁵ Recurso Extraordinário nº 494.601, oficiado pelo deputado Ricardo Izar, Partido Verde (PV), que requer a inconstitucionalidade do PL 282/2003, e tem como relator o ministro Marco Aurélio de Melo.

jurídica para que os problemas causados pelo CEPA cessassem. Mas para além das medidas jurídicas, havia a necessidade de desvincular a religião de imagens pejorativas e negativas. Para tanto, tais medidas foram acompanhadas de um discurso da legitimidade das práticas religiosas apoiadas nos ideais de “cultura africanista”, “matriz africanista”, “religião milenar”, “tradição”.

Foto 8 Comemoração dos batuqueiros em frente ao Tribunal de Justiça. (Fonte: Jornal Folha Africanista, edição de 19 de abril de 2005).

Os adeptos das religiões afro-brasileiras tem no argumento da “tradição” ou “cultura” o meio de se legitimar, principalmente em situações de conflito. Isto é, a garantia ao direito de livre exercício de culto é também o pedido de proteção legal ao uma “religião milenar”, “ao legado cultural do negro”, à “tradição religiosa”. A regulação indireta sobre as “crenças mediúnicas” – como eram denominados o candomblé, a umbanda e o espiritismo – a legislação dos inícios da República, que trazia dispositivos que criminalizavam a prática do “espiritismo” e a da “magia e seus sortilégios” (art. 157), serviu de referência para elaborações e intervenções de alto impacto social, assim como para reações importantes em se tratando de reconfigurações de formas de presença do religioso no espaço público.

Enquanto a umbanda estabeleceu-se legitimamente nas bases do argumento de uma religião sincrética e genuinamente brasileira e o Espiritismo, ao afirmar que sua prática estava relacionada à assistência social e à caridade, as religiões dos orixás tem defendido sua legítima presença no espaço público pelo viés “diferencialista” (Giumbelli, 2007). Este viés diferencialista envolve o “argumento culturalista”, ao qual

está vinculado à ideia de que esse grupo religioso carrega uma “tradição” e/ou “cultura” específica, o que permite que os cultos façam parte de uma “cultura pública”, como por exemplo, o candomblé da Bahia fazer parte da baianidade.

Neste novo contexto, gerado no Rio Grande do Sul, temos dois argumentos em defesa do sacrifício: um mais técnico e geral de que o abate animal feito nas religiões afros não se diferencia tanto de outras formas de abate para o consumo, e que é impossível o estado vigiar se em todos os sítios, fazendas, matadouros, estão abatendo de acordo com as regras do código estadual. E proibir o sacrifício de animais no estado que é um dos maiores produtores e exportadores de carne do país parece um contracenso. Além do mais, toda forma de abate animal, seja num matadouro, seja num terreiro de batuque, implica em certo grau de crueldade. O que faria da exigência dos protetores de animais, em alguma medida, discriminatória. Na votação do PL 282/2003, esta aliás, foi uma defesa bastante usada pelos próprios deputados que votaram a favor da exceção aos cultos afro-brasileiros.

O outro argumento é encampado neste viés diferencialista, de que o sacrifício nos cultos de batuque e linha cruzada faz parte da “herança cultural do negro” no Rio Grande do Sul. A legitimação do sacrifício de animais opera dentro da esfera do religioso, e de um religioso que se manifesta enquanto “tradição” e cultura “afro-gaúcha”, sendo ambas tidas como “patrimônio” do estado do Rio Grande do Sul. Mãe Norinha, na III Jornada de Estudos Afro-Brasileiros, em 2005, defende que sua religião é um legado cultural, passado pelos seus ancestrais:

Vou falar um pouco de minha luta que se mistura com a luta da CEDRAB e do povo-de-santo de Porto Alegre. Creio que somente através da fé, da forte identidade com nossos ancestrais que podemos vencer nossas demandas e o que eu vou narrar agora demonstra toda essa força. Nos anos 50, o bairro Cidade Baixa, em Porto Alegre, foi local de grande concentração de casas de religião de matriz africana. Cada *Ilê* [terreiro] tinha sua data para tocar. Na época, tínhamos problemas só com o horário. Nossas festas não podiam passar da meia noite e a Rua Baronesa do Gravataí, onde se concentrava a maioria das casas religiosas do bairro, era área militar de segurança. As casas de religião eram registradas no Costume, que ficava na avenida Júlio de Castilhos, e na Estatística, que era na rua Riachuelo, em cima na antiga Confeitaria Rocco. Na Delegacia do Costume, éramos atendidos junto com marginais e prostitutas, as casas eram vigiadas e não podiam ter nenhum indicativo que lembrasse uma casa de religião. Na Estatística, uma repartição pública do município, ainda era pior, era um grande interrogatório sobre as casas de religião com indiretas de piada e muitas vezes nós passávamos uma tarde toda e ainda tínhamos que voltar no outro dia para pegar a licença. Apesar de passar por todas essas humilhações os religiosos não desistiam. Isto é sério, é respeito aos ancestrais, identidade e orgulho de suas raízes, é auto-estima de um povo sofrido, judiado e pisoteado, né?

O Batuque é a “raiz africana”, o legado dos “ancestrais”, dos escravos negros. Esta acepção do argumento de “cultura como patrimônio pode ser tomado dentro de uma concepção pluralista, que opera, por assim dizer, inversamente, ou seja, para “horizontalizar” o reconhecimento” (Giumbelli, 2001: 89). Portanto, os batuqueiros defenderam o ritual do sacrifício e sua religião enquanto uma singularidade, dando ênfase também ao seu valor histórico como forma de promover sua legitimidade. A defesa das religiões de matriz africana se faz no seu caráter distintivo em relação a outras religiões, para assim poder eximir-se das sanções do Código Estadual de Proteção aos Animais.

Tanto é assim que é por essa defesa desta raiz de “matriz africana” que a intolerância religiosa evangélica e a posição dos protetores de animais em relação aos ritos sacrificiais são entendidas pelos batuqueiros como atos de racismo. Porque eles são a negação da “África no Brasil”, pois é o que o batuque representa para os batuqueiros. Baba Diba de Iemanjá expressa isso claramente em seus manifestos publicados no seu *blog*, mas que podem ser encontrados em diversos outros *sites* e *blogs* de batuqueiros.

21 de Janeiro – Dia Nacional de Mobilização Contra a Intolerância Religiosa e o RS Berço do Racismo e da Intolerância não pode ficar na inércia A Marcha está crescendo, ganhamos apoio da CEUCAB-RS, AFRORITO, AFROBRAS, FUNDAÇÃO MOAB CALDAS, Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa, Gabinete da Vereadora Sofia Cavedon – PT-RS.

Precisamos colocar nas Ruas de Porto Alegre um número expressivo de Babalorixas, Iyalorixas, Omorixas e simpatizantes, bem como agregar outras religiões que pactuam do nosso mesmo sentimento de que “um mundo com tolerância e respeito é possível”.

Uma violência histórica foi impetrada contra o nosso povo, e esta é irreparável. Impuseram-nos uma religião, arrancaram os nossos nomes africanos colocando nomes cristãos, que nada tem a ver com nossa cultura e tradição, depois nos proibiram de entrar nas igrejas (tínhamos que ficar amontoados às portas). Proibiram nossa manifestação religiosa e fé e nossas práticas à Luz do dia, e agora, querem nos tirar a noite. Arrancaram-nos da nossa Pátria, tiraram-nos de nossas terras, e até hoje, nos negam o direito a territorialidade. Chega “deles” decidirem!

FORA RACISMO! FORA INTOLERANCIA RELIGIOSA! VIVA O ESTADO LAICO! VAMOS TOCAR TAMBOR, E A HORA É AGORA!

Ou como nestes outros manifestos:

Desde já agradeço o apoio e afirmo que é esta resistência e unidade que nos fortalece e fazem deste País um País mais negro, mesmo que "eles" neguem. O Rio Grande do sul é um estado que quer nos fazer invisível, e nós, guardiães que somos dos valores civilizatórios afrodescendentes e de nossa ancestralidade não iremos permitir.

Axé!

Baba Diba de Yemonja

Mais uma vez o Povo do Àse Afro-Gaúcho se levanta para defender seus direitos e denunciar as atrocidades perpetradas sobre uma fé milenar e exigir respeito. Já há muito tempo intolerância religiosa é pauta em todo o território nacional. Desrespeitos têm sido cometidos em defesa de uma fé discriminadora, irracional e racista professada pelos segmentos Neopentecostais e, sobretudo, pela da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) Brasil afora, com o aval dos governos em todas as esferas (Trecho do texto escrito por Baba Diba de Iemanjá para III Marcha Pela Vida e Liberdade Religiosa).

O mesmo ocorreu em relação à lei do vereador Almerindo Filho (PTB), que também foi vista pelos batuqueiros, além de mais um ataque evangélico, como preconceituosa. A lei complementar nº 591, institui o inciso X, disposto no Código Municipal de Limpeza Urbana: *é proibido depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens animais mortos ou parte deles. Multa de 50 a 150 UFM*s (grifo meu). Por Almerindo Filho ser, assim como Manoel Maria, pertencente a uma igreja evangélica, ele é pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, os batuqueiros não demoraram em se manifestar. A lei sancionada, em abril de 2008, que teve votação unânime na Câmara dos deputados de Porto Alegre, foi considerada ofensiva às religiões afro-brasileiras pelos batuqueiros. Baba Diba declarou ao jornal Zero Hora, de 21 de junho de 2008 que: “Essa lei é inconstitucional. Fere a liberdade religiosa e foi elaborada diretamente contra as religiões de matriz africana”. As associações religiosas, então, começaram a se manifestar contra a lei, novamente fizeram reuniões com a câmara dos deputados, e em novembro do mesmo ano, conseguiram novamente uma exceção ao cumprimento do inciso X ⁴⁶.

O argumento do racismo, embora para alguns autores, como informa Giumbelli (2007) dilua a luta contra a intolerância religiosa, pois coloca os ataques evangélicos dentro do quadro de um racismo sofrido que já faz parte da história dos adeptos das religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo permite reivindicar a proteção do estado a “minorias”. Vemos atualmente o surgimento de políticas públicas direcionadas às “comunidades de terreiros” e de combate à intolerância religiosa, fruto da aproximação entre movimento negro e religiões afro-brasileiras. No Estatuto da Igualdade Racial, instituído em julho de 2010, definiu-se o que seria compreendido por direito à liberdade

⁴⁶ No inciso X foi adicionado o seguinte parágrafo: “§3º. Excetua-se ao disposto do inciso X deste artigo a deposição de animais mortos, ou partes deles, utilizados em cultos e liturgias de matriz africana e da umbanda. Parágrafo incluído pela lei complementar nº 602, de 24 de novembro de 2008”.

de consciência e crença e ao livre exercício de dos cultos religiosos de matriz africana e medidas de combate à intolerância religiosa.⁴⁷

Estas políticas que relacionam raça e religião, reivindicadas pelos adeptos, conseguem inserir-se na nova forma de relação entre as religiões e esfera pública num país que, ao mesmo tempo, defende medidas para se definir como laico, está também voltado para a maior participação democrática das minorias desde a constituição de 1988 (Montero, 2012). Assim, a participação de minorias religiosas é problematizada num momento em que garantir a laicidade é tido como importante, mas manter as tradições religiosas também o é. Veja o interessante debate no texto de Giumbelli (2010) sobre a argumentação a favor dos crucifixos em locais públicos como valorização da tradição cristã, em relação aos que são contra e entendem que poderia ofender e constranger uma minoria não cristã. Enquanto minoria religiosa, marginalizada historicamente e com muitos adeptos negros, a “tradição” das religiões afro-brasileiras encontram-se dentro da pauta de políticas públicas voltadas a promoção de igualdade social e racial no país. Deste modo, a presença desta religião na esfera pública está sendo legitimada.

Mesmo com uma participação na esfera pública mais marginalizada em relação a outras religiões, como o catolicismo, que teve importante papel na definição do que seria o espaço da sociedade civil no Brasil, a participação das religiões afros se dá com as necessidades e estratégias que surgem nos contextos de conflitos. Assim, a aprovação do PL 282/2003 definiu uma importante conquista dos batuqueiros ao fazer os deputados e desembargadores votarem a favor, por consideram que os artigos da CEPA poderiam ferir a liberdade religiosa. Enfim, venceram o argumento dos defensores de animais que isto infringiria o direito dos animais e iria contra os princípios da isonomia na constituição federal.

O debate em torno da proibição ou não do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras está neste contexto mais atual das preocupações com o meio ambiente e o crescente movimento de defesa animal. Entretanto, ele também trouxe à tona antigas polêmicas, imagens e conceitos negativos que sempre acompanharam às religiões afro-brasileiras: “Essas religiões são do bem?”; “Elas não exploram as pessoas?”; “Dar sangue de animais para um deus é do bem?”; “A prática do sacrifício está de acordo

⁴⁷Título II – Dos direitos fundamentais, Capítulo III, Art.24 e 26 respectivamente.

com o nosso tempo?"; "Matar animais sem ser para consumo próprio não é maldade?"; "matar animais em cultos afros não é pra fazer rituais macabros?".

Além da questão se o abate feito nos rituais religiosos sem técnicas de atordoamento seria uma crueldade e maus tratos, a associação das religiões afro-brasileiras a maldade e à magia negra também estão presentes quando se pensa e se opina sobre o ato de sacrificar animais nas religiões afro-brasileiras. Ao visitar algumas ONGs em Porto Alegre voltadas para a defesa animal que possuem canil para tratamento, cuidado e depois doação de cães e gatos, no geral, ouvi seus integrantes falarem da procura por gatos pretos não castrados que, segundo eles, não são doados por suspeita de uso em rituais que eles denominaram de "magia negra", "macumba", "batuque" ou "saravá". Eles me disseram que já receberam denúncias de animais que foram encontrados agonizando em algum matagal, e quando foram recolhê-los, ele apresentava sinais de "magia negra", como o abdômen ter sido aberto, colocado dentro dele papéis com nome de pessoas, fotos e outros objetos e depois costurado grosseiramente.

Segundo um integrante da Associação Rio Grandense de Proteção Animal - ARPA, os membros das ONGs conhecem alguns requisitos para que o animal seja vítima de magia negra, como não poderem ser castrados, por não estarem "inteiros", que eles devem também estar saudáveis e da necessidade do animal ter coloração totalmente preta para fazer o "feitiço", o mal para alguém dar certo. Existe até uma campanha entre as ONGs em prol da defesa animal no Brasil para que não se doe em certas datas o gato preto, como sexta-feira 13, Dia das Bruxas, na semana santa, pois aumenta o risco de eles serem utilizados em rituais religiosos, ou pior, mortos para estes fins. Nessa campanha, as ONGs divulgam informações para que os doadores saibam identificar quando o interessado em adotar tem o objetivo de usar o animal nos rituais. Entre eles, a insistência do interessado em obter o animal próximo àquelas datas, outra é a negação quando o gato apresentar alguma manchinha de pelo branco e a posterior procura por um todo preto.

Outra associação negativa que se fazem com as religiões afro-brasileiras é a exploração da credulidade das pessoas. Em entrevista com Maria Eliza, coordenadora da ONG União Pela Vida, que também participou das manifestações contra a "lei do Portilho", ela afirma que nem todos, mas alguns religiosos matam os animais prometendo a resolução de problemas individuais.

Acho que está na hora de evoluir. Estava na hora. Sabe por quê? Eu não acredito que nenhum bem pode vir do mal de alguém, da dor de alguém. Tudo evolui, não evolui? Então isso seria uma evolução, um salto de qualidade, do valor transcendental, nenhum bem pode vir daí. Se a intenção fosse comer eles estavam abatendo animais com requisito de higiene. E existe a dessensibilização dos animais. Um atordoamento. Por exemplo, existe um ritual que é o ritual da sangria, eu acho que até outras religiões usem eu não sei. Porque pegar e cortar a jugular de um animal e deixar sangrar até morrer? É péssimo isso. E outra coisa que eu vejo é que os líderes dessas religiões que demandam, sabe, eu sei que já deve existir muitos que evitam isso. Mas eles pegam umas pessoas no auge desespero e eles pedem que as pessoas que façam isso. E determinados sacrifícios são muito caros. Uma vez foi encontrado na beira do Guaíba, não sei quantas eram, mas tinha umas 20 cabeças de carneiros. Tu imaginas quanto custa um carneiro. Digamos que custe 300 reais um carneiro. 300 x 20 são 6000 reais. Significa assim, imagina qual o grau do desespero que a pessoa deve estar para pagar 6000 reais para sacrificar esse número de carneiros ou em casos que as pessoas sacrificam uma quantidade enorme. Em todas as religiões, inclusive na católica que as pessoas não falam, existem líderes que são pessoas que não são do bem. O sacrifício dos animais é um abuso que é praticado não só contra o animal, mas as pessoas que induzem as pessoas em desespero a fazer isso, também estão sendo abusadas.

Eu: Em desespero?

ME: Porque as pessoas fazem sacrifício em desespero para obter alguma coisa. Claro, pensamento mágico, não é? Minha mulher está me traindo por exemplo. Chega um cara desesperado lá no pai-de-santo que sabe que ele tem grana. Nós temos que fazer um sacrifício aqui para sua mulher voltar, no mínimo vinte bodes, e ainda nós vamos arrasar com o cara.

Vemos que as noções de direitos dos animais⁴⁸ são relacionadas com a concepção de que as religiões afro-brasileiras são maléficas. O que se torna umas das justificativas para o fim do sacrifício de animais nessas religiões. Existe, por parte dos que são contra, o questionamento de que uma divindade do *bem* aceitaria uma oferta de sangue por meio do sofrimento de um ser vivo e, também, sobre a validade mágica desses rituais, e o uso indevido dessa mágica pelos sacerdotes para se aproveitar das pessoas. Tais concepções não são exclusivas dos protetores de animais, as religiões afros já foram por muito tempo, e ainda são, alvo de acusação de “explorar a credibilidade pública”.

Voltamos novamente ao passado, na época de repressão e perseguição às “crenças mediúnicas”, efetivada pelas políticas do Estado. Ela inseriu os adeptos das religiões afros num “debate público”, que opôs “magia” *versus* “religião” (Montero,

⁴⁸ A noção de direito animal, fundadas por Jeremy Bentham e Henry Salt, atualmente percorre uma graduação que vai desde normas e regras que visem seu bem estar, como amenizar o sofrimento e diminuir a exploração dos animais pelo homem, até o de erradicar qualquer forma de sofrimento e exploração, o que é traduzido em duas vertentes nos estudos sobre direitos animais: o bem-estarismo e o abolicionismo. O primeiro é a proposição de medidas que diminuam o sofrimento do animal, quando utilizados pelo homem, como o abate humanitário com o uso das técnicas de atordoamento, e o segundo, seria o fim de todo e qualquer uso de animais, como alimentação, domesticação, em laboratórios, na indústria têxtil e cosmética, como transporte, lazer (circos, rodeios, zoológico) e em cerimônias religiosas.

1985), exigindo que esses adeptos transformassem suas crenças no sentido mais próximo ao de “religião” para conseguirem presença legítima no espaço público. Nessa época, as federações foram criadas para desempenhar o papel de fiscalizar os cultos afros e os adeptos das religiões afro-brasileiras dessas federações esforçavam-se, na medida do possível, para distinguirem-se das formas de culto associadas à falsidade, ao charlatanismo e à “maldade”, como algo que faz parte da “magia” e da “feitiçaria”, sempre orientando-se pelos princípios de “pureza”, descendência e “fundamento”.

Esse argumento da pureza está fundado numa corrente de estudos desenvolvida por Nina Rodrigues em suas pesquisas da população negra no Brasil e de sua religiosidade, que considerou algumas formas de culto mais próximas das raízes africanas, as genuínas, e outras mais distantes, as degeneradas. As genuínas é que poderiam ser alvo de proteção e legitimação. E, de fato, uma geração influenciada pelos estudos de Nina Rodrigues vai aderir a esta diferenciação e construir esse argumento culturalista em defesa das formas mais “puras” de culto. A “pureza”, como categoria nativa, tornou-se categoria analítica (Dantas, 1984). Ambas estiveram presentes nos defensores do candomblé, seja nos discursos de intelectuais e políticos, seja no de sacerdotes do candomblé. Embora não mais presente no âmbito acadêmico, a “pureza” enquanto categoria nativa ainda faz parte da noção de verdadeira tradição africana para os adeptos do candomblé, que se apropriam dela para legitimar uma forma de culto em relação à outra.

Podemos compreender esse contexto no Rio Grande do Sul, em que as tentativas de proibir rituais afro-brasileiros por meio de sua criminalização, somado às concepções negativas (crueldade, barbárie) manifestas pela sociedade em geral acerca das religiões afros e a “demonização” de suas entidades pelos evangélicos, como uma situação que coloca em questão, mais uma vez, o caráter “religioso” dos rituais afro-brasileiros. O caso sobre a legalização ou não do sacrifício de animais, por exemplo, inseriu novamente os batuqueiros num “debate público”, no qual as acusações de crueldade, barbárie e maldade estão relacionadas às concepções de “feitiçaria” e “magia negra” a que esses cultos foram historicamente associados.

Portanto, o debate sobre o sacrifício apresentou um quadro de argumentos que mescla muito das preocupações mais atuais, preservação do meio ambiente, libertação animal, direitos dos animais, quanto aqueles que historicamente já acompanham as religiões mágicas, ou seja, os argumentos que põem em dúvida o teor moral do ritual do sacrifício. No entanto, as acusações de charlatanismo e feitiçaria também fazem parte do

universo religioso afro-brasileiro, o que até o caracterizou por haver muita rivalidade e competição entre os sacerdotes. Por isso, trato no próximo capítulo, como é, para as religiões afro-brasileiras, a visão de maldade, comportamento e conduta moral, e de que forma isso está relacionada ao modo como eles vem construindo estratégia e ações para legitimar seus rituais religiosos no espaço público.

3 Conflito, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras

Nas encruzilhadas ou nas ruas mais ermas da Bahia, inúmeras vezes são encontradas galinhas mortas, geralmente contendo nas cavidades grãos de milho, níqueis, caixas de fósforo, pedaços de fumo e corda. São ebós, isto é, sacrifícios feitos a Exu; por exemplo, restos de um *padê* que foram atirados fora do santuário. Mas, como algo da força mística continua a palpitar nessas galinhas mortas que alguém encontra ao voltar para casa ou quando está passeando, as pessoas ficam com medo. Basta ter tocado com um pé e em seguida cair doente, para acreditar que a divindade está castigando (Bastide, 2001:163).

De fato, deparar-se com um despacho na esquina e sentir medo faz parte da experiência de vida de muitos brasileiros. Por ser cultuado na rua, o dono das encruzilhadas, as oferendas e ebós a Exu ficaram famosas no imaginário brasileiro referente às religiões afro-brasileiras. Uma simples oferenda em homenagem a essa entidade é vista como sinal de perigo, que só por passar perto, ou se encostar o pé, algum mal possa vier a ocorrer. Quem nunca assistiu e um dia tiver a oportunidade de assistir o culto a essa entidade, as “giras de exu”, logo vai perceber nas letras dos pontos cantados sua associação ao mundo marginalizado e também a horários, lugares e objetos sombrios: encruzilhada, cemitério, lombaa, catacumba, sepultura, caveira, feitiço, meia noite, cabaré.

Neste último capítulo meu objetivo é discutir as concepções de maldade, moral e ética nas religiões afro-brasileiras. Procuro demonstrar o que é para os batuqueiros a noção de comportamento, como se valida a cobrança dos “trabalhos e serviços” e feitiçaria nessas religiões. Isto porque tanto a cobrança quanto o feitiço sempre foram as práticas que historicamente tornaram-se o centro de polêmicas que põem em dúvida a eficácia, a legitimidade e o teor moral dos ritos mágicos do batuque e da umbanda. E não apenas os não religiosos, mas os próprios batuqueiros e umbandista tecem limites para regular essas práticas que, dependendo da maneira que são feitas, podem ser tanto consideradas legítimas quanto ilegítimas.

Estas diferenças e disputas fazem parte do universo batuqueiro e estão presentes nas ações da CEDRAB. De fato, seus membros consideram-se autênticos religiosos em relação a outros, quando se referem às linhagens formadoras do Batuque e às suas práticas ou modalidades religiosas, e por serem e/ou se considerarem portadores do conhecimento dos “antigos”. Do mesmo modo, na primeira metade do século XX, durante fortes repressões, a crença em sacerdotes charlatães e mistificadores não era compartilhada somente entre aqueles que acusavam pais e mães-de-santo de “explorarem a credibilidade pública”, de praticar feitiçaria e “magia negra”, mas também era compartilhada entre os próprios adeptos das religiões afros:

Os peritos e a polícia usam aí a categoria mistificação no sentido de falso, não-verdadeiro. Mistificar é também usado nos terreiros para se referir a pessoas que fingem, que falsificam. Pode-se perguntar quem vem antes, o mistificador como categoria jurídica ou o mistificador como categoria religiosa. Em torno dessa categoria ao mesmo tempo se dá a divergência e se instaura o consenso. Há médiuns verdadeiros e falsos. Há mistificadores. Não há possibilidade de fugir da idéia de fraude. Nesse sentido estabelece-se o consenso entre os vários personagens – juízes, médicos, acusados e testemunhas (Maggie, 1992:185).

3.1 Entre o bem e o mal: ética e moral nas religiões afro-brasileiras.

As religiões afro-brasileiras estão muito associadas à prática de maldades, e habita no imaginário da população em geral que fazer mal a alguém seria um serviço oferecido frequentemente pelos sacerdotes aos clientes que o procuram. Isto porque tanto no batuque como na umbanda, as noções de bem e mal não são claramente tão definidas como nas religiões cristãs, o que faz a ideia de “mal” um tanto relativa. O mal não está personificado em um demônio como no catolicismo e no pentecostalismo. Para os batuqueiros, o mal tem origem nas pessoas, não nas divindades. Não é “a religião” que “trabalha” para o mal e sim as pessoas que usam do poder mágico para fazer o mal a alguém. As entidades são instrumentos nas mãos de pais-de-santo e mães-de-santo.

Conversando com Mãe Valdete sobre a imagem negativa que o batuque tem de religião que “faz o mal”, ela me contou que as pessoas já vêm procurar o terreiro com a intenção de prejudicar alguém, e que cabe ao pai ou mãe-de-santo “orientar a pessoa”, e não incentivá-la a fazer o mal. Uma mulher viera lhe procurar porque queria matar seu

marido para que pudesse viver tranquilamente uma nova relação, mas desta vez com outra mulher, pela qual estava apaixonada. Mãe Valdete falou que não faria isto e que ela não precisava tomar uma atitude tão radical, a ponto de tirar a vida do marido e que poderia ajudá-la de outra forma. Fez alguns “trabalhos” para que ela e o marido tivessem uma boa conversa sobre o que estava acontecendo e, assim, a separação foi tranquila, sendo que a família da mulher aceitou sua homossexualidade e a nova relação sem muitos conflitos. Esta história foi para me explicar que os pais e mães-de-santo estão para ajudar as pessoas a resolverem seus conflitos sem usar da magia para fazer mal a alguém.

No batuque, no candomblé e no xangô, as divindades não são essencialmente boas nem más. Os orixás são como seres humanos, possuem defeitos e qualidades. São generosos, egoístas, vingativos, benevolentes, corajosos e etc. Entretanto, quando falamos em feitiçaria e trabalho para prejudicar alguém, há uma divisão no culto entre as entidades que serviriam para fazer o mal. Os orixás, por princípio, não fazem mal para ninguém, a não ser quando agem em defesa dos seus filhos, protegendo-os e afastando o mal deles. Ou quando castigam seus filhos por não estarem cumprindo os deveres para com ele. Mas em geral, emprestando as categorias da umbanda, os batuqueiros consideram os orixás “espíritos de luz”. No dizer deles “orixá não se presta para isto [para fazer o mal]”. O mal fica a cargo dos espíritos dos mortos, os eguns.

Os eguns são considerados perigosos porque trazem doenças, fazem as pessoas brigarem e desequilibra a vida dos vivos. Quando um adepto do batuque morre, é preciso fazer os ritos funerários, o aressum ou axexê, para afastar o egun da pessoa que morreu. A tendência do morto é voltar para a sua casa e o convívio de seus familiares, uma vez que não se convenceu ou ainda não compreendeu que está morto. Mas ao ficar perto das pessoas, o egun começa a prejudicar a vida delas. E eles não fazem isso porque são intrinsecamente maus. Não é intencional, ocorre que o morto não sabe que ao sentir saudade dos parentes vivos e se aproximar deles, está fazendo o mal. Quando usados para a feitiçaria, são mandados para “encostar” em alguém em troca de oferendas e sacrifícios, e assim começam a fazer mal à pessoa. Vivem na Lomba ou cemitério, e é lá que são chamados os eguns, fazem-lhes ofertas e de lá são mandados para a casa de alguém, onde começam a trazer prejuízos para a vida da pessoa.

Pode-se também ter um egun em casa. Para aprenderem a lidar com esse “lado” assentam o quarto de balé, ou simplesmente balé, que fica nos fundos dos terreiros. No balé são assentados os eguns da casa, dos antigos pais ou mães-de-santo do terreiro.

Nem todos os terreiros possuem o balé. Ter o conhecimento do eguns é importante para um sacerdote do batuque para a defesa, uma contra-feitiçaria, na intenção de ajudar aqueles que vêm procurar o terreiro porque estão doentes devido a um feitiço, quando estão com um “egun encostado”. Mesmo sendo usados na feitiçaria, no entanto, ainda assim, isto não torna os eguns essencialmente maus, mas por serem amorais, fazem o mal quando recebem algo. Tanto é assim que, para algumas nações no batuque, fazem-se “trabalhos” para eguns em troca de obter saúde e o bem estar de alguém.

Embora os orixás não façam “trabalhos pesados”, ou seja, aqueles que são para fazer o mal, o Exu por sua característica dúbia de não ser nem bom nem mal, de ser brincalhão e causar confusão tornou-se um orixá temido. Exu figura no imaginário da população em geral enquanto o mal em si, o demônio, o que as religiões neopentecostais estão cada vez mais reafirmando. Relata-nos Bastide (2001) que na África os pesquisadores já tinham se atentado a seu caráter trickster, aquele que apronta, que ousa lograr tanto homens como deuses, que causa desordem. Mas no Brasil ele passou de “diabinho” a demônio, a encarnação do mal e da crueldade. Ainda segundo o autor, a associação de Exu com o demônio vem desde os tempos da escravidão. E foi nesta época que os negros fizeram sua fama de feiticeiros, do uso da magia para se defenderem dos brancos, seus opressores, os senhores de escravos.

Conta Bastide (2001) que seu correspondente, um ministro de Xangô disse a ele por carta:

“O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis de estudar, pois os negros transformaram Exu e os eguns em sua arma mais poderosa” (...) Como em seguida eu o interrogasse oralmente a respeito do sentido exato de sua carta, consentiu em me explicar que Exu presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia cerimônias contra o branco para enlouquecê-los, matá-los, arruinar as plantações (magia negra). É claro que os brancos se amedrontariam – alguns deles até mesmo encontraram a morte envenenados por essas plantas conhecidas como “para amansar senhores” – e identificaram Exu como o diabo dos cristãos, vendo nele o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo (idem:162).

Os adeptos do candomblé baiano aceitaram esta associação entre Exu e o diabo cristão, e por algum tempo evitavam falar dele e do seu culto. Para Bastide, a concepção de Exu enquanto diabo estava mais presente nos candomblés bantos. Segundo o autor, os candomblés nagôs “preservaram” as características do culto de Exu na África, que seria a verdadeira face dessa entidade. Além de Roger Bastide, vários pesquisadores do

candomblé baiano fizeram deste orixá em seus livros o menos diabólico possível, tentando sempre resgatar as características africanas deste orixá como, por exemplo, Juana Elbein dos Santos. Características, aliás, que são sempre reafirmadas pelos adeptos da religião dos orixás, principalmente para diferenciarem-se de outras formas de culto aos exus nas religiões afro-brasileiras.

Em todas as regiões do Brasil, as religiões afros que se classificam como “puras”, ou seja, o xangô, o candomblé e o batuque, separam e diferenciam o exu-orixá, do exu-diabo, cultuado nos templos que consideram de “cultos misturados”: jurema, toré, linha cruzada. No xangô do Recife há dois tipos de Exu, os batizados, que se manifestam junto aos orixás e os pagãos, que são cultuados na jurema (Capone, 2009). Já no xangô de Laranjeiras, no Sergipe, segundo Dantas (1988), Lebará, é o orixá, mensageiro dos deuses. Já o Exu, cultuados nos torés, é identificado com o diabo, com o mal, o “inimigo”. Lebará expulsa o Exu, afasta o mal. Na Bahia, o Exu diabo é nos candomblés de caboclo. No batuque, a entidade correspondente ao Exu-orixá é chamada de Bará. Ele é diferenciado do Exu, cultuado na linha cruzada e na umbanda. Nas casas de linha cruzada, Bará e Exu não são considerados a mesma coisa. Tem altares separados e são homenageados em cerimônia separadas.

O Exu é o Bará da umbanda. Mas assim, o Exu é sexo, é vaidade. Exu bebe. Já orixá, não. Orixá não bebe! Bará não bebe. Bará é o que tem a chave, as correntes. Aquele que fica na casinha vermelha. Bará come cabrito. Exu não. A gente dá galo pra ele. Não bota gente no chão pra Exu. Ele recebe axorô, mas de aves, não de quatro-pés. Tem vários exus, o Tiriri, Marabô, seu Tata [Tata Caveira], o Tranca-ruas (Entrevista com Mãe Valdete do Bará).

O Exu-orixá é caracterizado enquanto o dono dos caminhos e das encruzilhadas. Ele tornou-se muito importante pelo seu caráter dinâmico, de mover o mundo, de ser o mensageiro dos deuses, o intermediário entre deuses e homens. Tanto é assim que hoje sempre se ouve a seguinte frase nos terreiros: “sem Exu não se faz nada”. Mas, segundo Bastide (2001), em muitos aspectos o lado diabólico de Exu ainda está presente na religião dos orixás. Este lado diabólico influenciou o desenvolvimento do culto a esta entidade no Brasil, por exemplo, o fato de ele não ter muitos filhos-de-santo, ou de não se manifestar no corpo de seus filhos devido ao seu potencial de ser violento e mal. Na mitologia dos orixás, Exu é o primeiro a ser homenageado para não atrapalhar as cerimônias e não castigar os adeptos. No Rio Grande do Sul, os adeptos do batuque podem ser filhos deste orixá, abrir seus próprios terreiros e aprontar filhos de santo.

Na umbanda há uma divisão mais clara dos espíritos que estão mais para o bem daqueles que estão mais para o mal. Existe uma hierarquização dos espíritos, de acordo com a sua evolução que os coloca em outra linha divisória: direita e esquerda. Segundo Negrão e Ortiz (1996; 1999) a divisão direita-esquerda agrupa de um lado os espíritos de luz, aqueles que evoluíram, de boa índole, que fazem o bem. São eles os orixás, erês, preto-velhos, caboclos e boiadeiros; do outro, os espíritos não evoluídos, os exus e pombagira, que podem fazer o mal. Estes últimos não são considerados demônios, mas possuem afinidades e semelhanças com ele por poderem ser maldosos e cruéis. Esta classificação não é tão rígida, os caboclos e boiadeiros podem ocupar um lugar intermediário, sendo “meia-esquerda”, pois não são tão evoluídos quantos os orixás e possuem características pouco moralizadas. Mas os exus sempre ocupam o lado da esquerda.

Os exus são considerados espíritos de pouca luz e pouco evoluídos, mais próximos às fraquezas humanas. Por isso mesmo são capazes de fazer o mal, por serem mais parecidos com o ser humano. São vistos como perigosos, orgulhosos, egoístas e arrogantes. Espíritos sofredores, que quando descem nos centros vêm se arrastando, bebem pinga, fumam charutos, xingam, falam palavrão, têm as mãos retorcidas como se fossem garras. As pombagiras, femininos dos exus, são os estereótipos das prostitutas, vestem-se escandalosamente, andam e falam de modo vulgar, fumam e bebem, falam palavrões, oferecem-se aos homens, em suma, mulheres de conduta moral condenável.

No mundo fora do terreiro, habitam os cemitérios e as encruzilhadas. É para eles que se pedem os trabalhos prejudiciais, como “trancar o caminho” de alguém, os feitiços para o amor, como a famosa “amarração”, prática muito condenada pelos sacerdotes de terreiros de tendência mais kardecista. Contudo, exus e pombagiras não são considerados intrinsecamente maus. Justamente por terem pouca luz, são ignorantes e com pouca consciência moral. Eles podem tanto fazer o bem quanto o mal. São capazes de evoluir quando doutrinados e batizados, servindo os mentores e guias da direita, podendo trabalhar nesta linha.

O termo doutrinar, segundo Negrão (1996), não é apenas ensinar os guias de como eles devem agir espiritualmente. Implica em educá-los a se comportar no terreiro. Ele é ensinado a ter boas maneiras, como a não falar palavrões, não beber ou beber moderadamente, trabalhar exclusivamente para o bem, praticando a caridade. Isto é, enquadrá-los no estereótipo dos guias de luz, comportado e moralizado. O que Negrão conclui como uma moralização das entidades por influência da moral kardecista-cristã.

Os exus batizados trabalhariam exclusivamente para o bem, pois por transitarem entre os dois domínios, o do bem e o do mal, podem desfazer os feitiços. Desse modo, trabalhar com a esquerda torna-se menos problemático.

Existe o culto somente aos exus, denominado de quimbanda. Quimbanda é também o nome dados as giras de exu na umbanda, mas que depois acabou tornando-se um culto exclusivo a essas entidades e ganhou autonomia em relação à umbanda. No Rio Grande do Sul ele é também conhecido por “exubanda”. Por trabalhar apenas com exus e seus femininos, as pombagiras, e admitir os não doutrinados, ele é caracterizado por praticar bastante o mal, recorrendo à magia negra. Os não doutrinados também são denominados de exus inferiores, ou pagãos, ou quiumbas. São almas de pessoas marginalizadas ou desregradas: ladrão, assassino, malandro ou prostituta. São espíritos que não aceitam a ideia de evolução e não querem submeter-se a ela. Fazem os trabalhos mais pesados, aqueles que realizam os ataques mágicos contra algum indivíduo, as demandas.

Em Porto Alegre, assim como em outras regiões do Brasil, a quimbanda não é bem aceita pelos batuqueiros e umbandistas, os quais dizem que trabalhar só com essa linha pode prejudicar a vida dos seus adeptos. É difícil algum sacerdote declarar que seu terreiro é exclusivamente de quimbanda. Isto porque ser quimbandeiro é fazer magia negra. À quimbanda é atribuída maior eficiência mágica que a umbanda, com o uso de técnicas para obter efeitos mágicos muito fortes. Por serem poucos os terreiros dessa linha, a prática da quimbanda pode tornar-se “na verdade, mas uma categoria de acusação que um culto completamente oposto à umbanda” (Capone, 2009: 100). De fato, sua aceitação varia conforme o templo. Um ritual de quimbanda – quando realizado num centro de umbanda que aceita trabalhar com os espíritos “mais da pesada” para desfazer os trabalhos maléficos – é mais recorrentes nos terreiros que mais se afastam da doutrina kardecista.

Nas religiões afro-brasileiras, fazer maldades, seja com eguns, seja com exus, não implica na não punição para quem as fazem. Há consequências, muitas delas terríveis para quem se atreveu a fazer o mal para alguém. A ideia do retorno está presente. Um tamboreiro contou-me uma vez sobre um antigo feiticeiro, o Mariozinho do Pó, apelido dado ao uso de “pó de defunto”, ingrediente de feitiços. Morador das imediações do Areal da Baronesa, era conhecido por fazer muitas maldades, inclusive por ter matado o próprio pai por meio de magia negra. Dizem que ele teve um momento próspero na vida, andava com relógios de ouro, bem vestido. No entanto, morreu na

miséria, pois de tanto fazer o mal, a sua “mão entortou” e não conseguia mais fazer trabalhos que lhe traziam benefícios.

Ou seja, fazer demais o mal traz consequências, há um senso de justiça no plano espiritual e das energias. E mesmo quando o mal é feito em legítima defesa, isso não garante que as entidades o façam. Defender-se dos feitiços é ato mais que legítimo. Os batuqueiros dizem que é importante “saber mexer com o outro lado”, ou seja, ter conhecimento dos eguns, pois um dia pode precisar-se deles tanto para se defender de algum feitiço, seja atacando o seu ofensor, seja para desmanchá-lo, ou seja, fazer perder o seu poder. Fazer feitiços em legítima defesa, neste sentido, é ver o mal desde um ponto de vista relativo. Trata-se, portanto, de uma concepção de justiça de que quem fez tem que pagar por isso, pois merece. É justo o malfeitor receber o castigo.

Podemos concluir que a prática do mal a outrem não é aprovada e aceita pelos batuqueiros e umbandista, a não ser quando implica um ato de defesa. No entanto, as religiões afro-brasileiras não possuem um conjunto de normas gerais que proíbam certas atitudes e orientem seus adeptos para ações na vida cotidiana. Quando se discute comportamento no batuque, os adeptos referem-se ao comportamento dentro da religião, ou seja, os deveres para com os orixás e com a família-de-santo. A ênfase é sempre dada para um padrão de conduta na relação adepto-orixá. Em razão disto, o fazer mal é o “malfeito, feitiço” (Prandi, 1991), ou então, o mal comportamento é visto como descumprir um preceito da própria religião.

No culto aos orixás não faz sentido a ideia de pecado, diferenciando-se assim da umbanda e das demais religiões cristãs. A conduta e o comportamento que se tem nesta vida não implica em consequências na vida pós-morte ou na próxima encarnação. Não há um desejo, um além, um outro mundo de recompensas e felicidades. A felicidade é nesta vida, que deve ser desfrutada. Tudo isto, segundo alguns pesquisadores das regiões afros, faria da religião dos orixás uma religião “a-ética” que, ainda segundo Prandi (1991) está de acordo com o papel da religião numa sociedade como a nossa, uma vez que as religiões são cada vez mais um modo de estar no mundo e não mais de ser no mundo. O candomblé teria se encontrado nesta nova forma que a religião vem assumindo em uma sociedade “pós-ética”, uma religião para a metrópole.

Não que nas religiões dos orixás não se tenham noções de ética, uma vez que não há religião sem ética. Ocorre que nas religiões afro-brasileiras, a concepção de fazer maldade não corresponde necessariamente a uma falta ética. De acordo com Mariza Soares (1990), temos nas religiões afro-brasileiras as noções de bem e mal, de certo e

errado, o que as diferencia é o modo como esses elementos se combinam. No candomblé, sobretudo, nem sempre se relaciona o bem com o certo e o mal com o errado do mesmo modo que ocorre nas religiões judaico-cristãs.

Na umbanda, diferentemente do candomblé, a ideia de pecado, da caridade e do amor ao próximo está presente. Contudo, de acordo com Lísias Negrão (1996), observa-se ainda a permissão do “revide”, ou seja, da vingança, que se dá por meio das entidades espirituais. Sem uma terceira instância para julgar, aqui, como no culto aos orixás, a defesa, faz parte do senso de justiça, tanto dos adeptos como da própria entidade. A iniciativa de fazer o mal nunca parte do sacerdote, é sempre em defesa. Ele apenas está protegendo, “desmanchando o trabalho” que foi feito, afastando o mal por meio das entidades que estão mais próximas a ele, como os exus.

Em que pese à presença da caridade como um valor que moraliza a prática dos atos mágicos e os cuidados quanto ao merecimento das consequências destes, há o reconhecimento do caráter conflituoso da realidade social. Há pessoas mal-intencionadas, há inimigos. Não é errado agir contra eles, defendendo-se e contra-atacando. Os Exus fazem isto, o que é sentido legítimo, mesmo que implique dano para o desafeto. Trata-se antes de justiça e não de maldade (Negrão, 1996:104).

A própria noção da origem dos males que venham a afetar a vida do indivíduo está bastante implicada nesta ênfase na conduta da vida religiosa. Quando não originados por feitiços realizados devido às desavenças entre os religiosos, por exemplo, os males podem decorrer muito mais de falhas na vida espiritual do que por má conduta no mundo exterior à religião. Podem ser causados por castigo do seu orixá, falta de desenvolvimento mediúnico ou pela necessidade de “fazer o santo”. Ao analisar as concepções de doença e cura na umbanda, Montero (1985) atenta para que nessa religião o mal não é escolhido livremente pelo indivíduo. Muitas vezes ele é causado por uma fraqueza espiritual, que se materializa na doença e na morte. A doença não é só uma fraqueza biológica. É a própria falta de espiritualidade que causaria a fraqueza do corpo e a vulnerabilidade para se contrair doenças.

A associação entre religião mágica e falta de ética, conforme nos lembra Otávio Velho (1997), está muito presente nas ciências sociais, nas discussões dos cientistas políticos e dos sociólogos, ao pensar a falta de ética do brasileiro. Segundo o autor, temos uma herança da visão dos colonizadores europeus de que “não existe pecado abaixo da linha do equador”, isto é, de uma ausência da experiência do mal na forma individualizada na sociedade brasileira, da falta de um sentimento de culpa. Filósofos

como Ricouer (s/d), por exemplo, numa visão evolucionista, defendem que a noção de pecado permite a interiorização do mal e o desenvolvimento de responsabilidade moral nos indivíduos. Isto seria fundamental para a constituição de um sujeito moral, o desenvolvimento da sociedade moderna e o progresso da humanidade. Esta associação entre a concepção do mal e ética estabeleceu a ideia de que a ausência deste mal interiorizado na forma de pecado resultou no vazio ético presente na sociedade brasileira.

Otávio Velho e Pierre Sanchis (1997), ao refletirem sobre o que seria “o mal à brasileira”, dispuseram que o mal deveria ser pensado enquanto uma entidade desvinculada da ética. Ambos os autores, ao analisarem a noção de mal em diferentes contextos e religiões, concluem que não existe falta de ética no pensamento mágico presente em determinados universos religiosos brasileiros, o que existe é a ausência da ideia de pecado. O mal deve ser, então, considerado uma entidade, que pode ser analisado separado da ética.

Quer dizer, o mal tende a ter personalidade, tende a ser visto como uma entidade exterior e não como uma questão internalizada de responsabilidade moral, como uma questão ética. Então não se trataria de uma “ausência do mal”, mas se trataria realmente de um mal que não é um mal de ética, sobretudo da ética moderna e racionalizada. Quer dizer, o mal, nesse sentido, “existe”. O pecado é que talvez não exista neste contexto (Velho, 1997: 216).

A noção de mal, portanto, pode ser vista sob variadas formas na sociedade brasileira, não podendo ser interpretada de maneira unívoca, ou seja, o mal a ser interiorizado, de onde sairia a moral e a responsabilidade ética do indivíduo, o que caracterizaria a sociedade moderna. Pelo contrário, temos presente nas sociedades indígenas, nas religiões afro-brasileiras, a concepção da ambivalência dos seres, dos comportamentos e dos valores nem totalmente bons, nem totalmente maus, o que caracterizaria uma ambiguidade brasileira entre o bem e o mal. Exu seria o exemplo desta ambiguidade. Nem bom e nem mal, podendo fazer tanto um quanto outro. Ou os pajé indígenas, feiticeiros e ao mesmo tempo curandeiros.

Patricia Birman (1997), a partir dos estudos de Joanna Overing (1994) sobre as concepções morais entre os Piraoa da Venezuela – os quais possuem concepções sobre o mal que cruzam tanto o mal interiorizado quanto o mal que vem de fora – Birman faz sua análise sobre o mal para os neopentecostais e coloca em questão se somente a racionalidade produziria uma concepção interiorizada do mal. Os neopentecostais

retomam a antiga tradição judaico-cristã, de se referir a uma única origem do mal: o demônio. Diferentemente do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras, nas quais o mal, os malefícios podem ter origens diversas (mau olhado, olho grande, espíritos, mau comportamento). Entretanto, o mais interessante é que os adeptos do pentecostalismo manifestam tanto uma visão de mal que advém da responsabilidade moral do indivíduo, por exemplo, transgredir os mandamentos de Jesus Cristo, pecar, fraquejar e deixar o demônio entrar na sua vida, ao mesmo tempo em que o mal vem de fora, dos demônios que estão sempre procurando encostar-se a uma vítima qualquer, entrar no seu corpo pela cabeça e começar a fazer o mal na vida dela.

Em outro trabalho, Overing (1985), a partir da clássica afirmação de Evans Pritchard de que a crença Azande na bruxaria e nos oráculos, apesar de lógica, é falsa, põe em questão a razão como forma universal de conhecimento verdadeiro de mundo. A ciência, a verdade e a razão são nada mais que uma das formas de conhecer o mundo. Tanto é assim que a razão que deveria ser uma só, tem sua definição pelos filósofos muito variável. Critica desta maneira a postura dos defensores da razão em afirmar que ela é a única forma correta de construir/obter conhecimento. Defende que as cosmologias, os pensamentos não ocidentais também constroem suas bases morais, noções de certo e errado, de ética, tanto quanto o pensamento racional, e que ao contrário do que sempre se supôs, as cosmologias ou o pensamento de outros povos podem relacionar-se com a racionalidade, não sendo totalmente opostos a ela, podendo sim coexistir com ela.

Montero (1994), na mesma linha de Overing (1985), também nos traz em “Magia Racionalidade e Sujeitos Políticos” uma crítica à oposição entre racionalidade e pensamento mágico, que muito tempo levou a caracterizar este último como incompatível com a ética tal qual ela deve ser nas sociedades modernas. O pensamento mágico, segundo a autora, ficou muito marcado enquanto oposto à religião nos estudos desenvolvidos por Frazer, Durkheim e Mauss, as bases de estudo de religião em antropologia. Grosso modo, o pensamento mágico seria assim definido: prevalência na noção de pessoa, ausência de responsabilidade moral e a atribuição dos infortúnios e malefícios serem identificados por analogia entre o domínio do homem e o da natureza.

Nas religiões afro-brasileiras, sobretudo nas vertentes como o candomblé, o batuque e o xangô, a noção de pessoa, conforme nos aponta Goldman (1987), deve ser interpretada a luz das diversas divindades e entidades, os orixás, que a compõe para formar sua identidade social. A mitologia afro-brasileira, mostra nas histórias sobre os

orixás, os distintos traços de personalidade de cada um. Estes traços estão também presentes nos seus filhos. Por exemplo, um filho de Oxum também é gracioso e vaidoso, gosta de se enfeitar, assim como Oxum gosta. Após a iniciação, com o assentamento dos orixás pessoais, o sujeito na religião vai se constituindo ao longo do tempo. O que dá o caráter “folheado” do sujeito social no candomblé.

A ausência de responsabilidade moral seria porque o mal, no pensamento mágico, seria originado de fora, é exterior ao indivíduo. Ele não advém do resultado de uma transgressão individual, de uma falta moral. Por isso o indivíduo não irá procurar sobre si, na sua consciência, as causas dos malefícios que lhe abatem. Não que nenhuma transgressão possa ocorrer por uma falta do sujeito, mas em geral ela ocorre por um mal que lhe abate de fora. Portanto, reparar o mal tem medidas que visam muito mais fortalecer as forças interiores, o espírito, do que sentir-se culpado e procurar em si a responsabilidade. Na umbanda, por exemplo, a “demanda” é um suposto básico de reparar o mal cometido mediante a vingança.

Por último, o pensamento mágico desconhece a descontinuidade entre o mundo natural e o homem. As ações mágicas podem interferir nas leis do mundo natural e nas leis dos homens. Já as ações racionais não conciliam que as intervenções sociais poderiam se dar desta maneira, apenas por ações racionalmente orientadas. Logo, o pensamento mágico presente nas tradições africanas e indígenas, na religiosidade popular, faria com que elas não fossem aptas para operar ações racionalmente orientadas. No entanto, o próprio contexto religioso da sociedade brasileira nos mostrou que magia e racionalidade não estão em oposição. Com o advento da modernidade, o pensamento mágico continuou existindo mesmo com o racional, não foi excluído, ao contrário do que se supunha, ele coexiste e dialoga constantemente com a modernidade. Até porque a modernidade tem seus próprios limites, por exemplo, a não garantir a todos o bem estar e o acesso aos bens. O pensamento mágico, então, se constituiu em uma alternativa ao pensamento racional para a solução de problemas sociais, por exemplo.

No Brasil a magia racionalizou-se e tornou-se moderna. Um dos resultados dessa modernização foi o pluralismo religioso brasileiro e a mercantilização dos bens mágicos. Isto explica em parte o porquê do crescimento e adesão às religiões mágicas na sociedade brasileira nas últimas décadas. Mas para além da mercantilização dos bens religiosos, o que Paula Montero ressalta é que adotar uma religião é adotar um modo de vida. Um modo de vida que se reflete com as concepções de fora da religião. As

religiões mágicas, como as afro-brasileiras, estão constantemente em diálogo com concepções morais e éticas vindas de fora. É a ressignificação e a reflexividade das práticas religiosas constantemente feitas pelos adeptos, que Paula Montero destaca como possibilidade para a existência da magia num país moderno. Ela cita, por exemplo, como na umbanda a adequação dos ritos ao estilo de vida urbano foi necessária para integrar-se na sociedade moderna.

O mesmo pode-se dizer do candomblé, que embora mais próximo às “raízes africanas” do que a umbanda, também está em constante diálogo com as concepções do mundo moderno. Conforme aponta Silva (2005), os adeptos do candomblé paulista tiveram de magicizar e ritualizar a cidade, e reorganizar seu culto para se adaptar à grande metrópole. A manipulação da tradição e sua constante reinvenção na cidade atualizaram o processo em busca de legitimidade dos sacerdotes, seus terreiros e a forma de cultuar os deuses em São Paulo, permitindo ao culto estruturar-se em um mercado religioso mais amplo. Ou seja, o que possibilitou seu desenvolvimento na metrópole foi “essa dinâmica relacional entre o dentro e o fora da religião construída através do diálogo entre os dois universos” (idem: 291).

Outra forma deste diálogo das religiões afro-brasileiras com as concepções de fora do culto dá-se por meio da definição do que seria a cobrança dos serviços à clientela. Já presenciei diversas discussões dos batuqueiros sobre o que é certo e errado um sacerdote fazer acerca desta questão que envolve a religião, mas que não está tão relacionada aos preceitos dos orixás. Dentro das atividades religiosas, a cobrança dos “serviços” é frequentemente um ponto de discussão sobre ética e moral na religião. Como vimos, as religiões afros foram muitas vezes acusadas de explorar a credibilidade pública ou então, de que este tipo de serviço não poderia ser cobrado, pois quando se tem o poder de curar e ajudar as pessoas, este “dom” não seria passível de pagamento. Ocorre que para as religiões afro-brasileiras a cobrança, desde que mantida dentro de certos padrões e regras de etiqueta, não é um problema ético. Quase todo atendimento à clientela, o jogo de búzios ou cartas, a feitura de “trabalhos” e banhos de ervas é cobrado um valor monetário, dependendo do tipo do serviço. Até porque é cada vez mais difícil produzir os materiais necessários a ele, como cultivar ervas ou criar animais dentro dos terreiros, é necessário comprá-los. A cobrança entra como renda base ou complementar para a economia doméstica dos terreiros.

O dinheiro e os gastos religiosos fazem parte da vida do batuqueiro. É uma religião dispendiosa. Os terreiros em geral possuem uma economia doméstica mantida

por seus integrantes. Existe uma mensalidade ou contribuição financeira que cada filho-de-santo paga ao pai ou mãe-de-santo para a manutenção do terreiro. São gastos com velas, flores, alimento para os orixás, e para alguma reparação do terreiro, principalmente para as cerimônias públicas. Há também os gastos pessoais de cada adepto com os ritos de iniciação, que em geral são caros. Os gastos com as festas públicas são divididos entre os integrantes, cada um contribui com uma parte: trazem flores, comida. A clientela ajuda na colaboração, dando presentes aos orixás, muitas vezes como agradecimento por um serviço bem sucedido.

No batuque, nem todos os terreiros oferecem o “atendimento” ao público não religioso, porém a maior parte atende, o que eles chamam de “casa aberta”. No atendimento à clientela, o valor cobrado no mínimo tem que cobrir os custos da compra do material para o serviço. O maior ou menor valor do serviço também está associado ao poder mágico do sacerdote quanto maior esse poder, mais ele pode cobrar. Não existe, entre os terreiros, regras que estipulem um valor único para os serviços. Entretanto, existe entre os batuqueiros um consenso para que os pagamentos dos clientes tornem-se um problema moral e ético: quando há o exagero no valor cobrado dos serviços religiosos e na mensalidade. Por exemplo, quando se suspeita que tal pai-de-santo está enriquecendo somente à custa dos serviços religiosos, isto é visto como ato de má fé e exploração por parte do sacerdote. Do mesmo modo, quando o cliente vem buscar solução para o desemprego, é de bom senso não cobrar ou cobrar um valor simbólico que ajude na compra dos materiais. E assim que ele conseguir uma renda, também é de bom tom retribuir financeiramente o serviço.

Os feitiços também podem ser vistos nesta lógica. Fazer mal, nas religiões afros, é relativo devido às circunstâncias, mas ele também pode ser visto como imoral, como errado, em muitos casos. Como dito anteriormente, fazer o mal traz consequências, tanto para o sacerdote quanto para a pessoa que solicita um serviço para isso. Cabe ao sacerdote verificar o porquê do cliente estar pedindo o prejuízo de alguém e orientá-lo a não tomar esta atitude. O correto a se fazer é propor alternativas que solucionem o problema do cliente e que, ao mesmo tempo, não prejudique ninguém. Os batuqueiros sempre brincam que eles são “meio psicólogos”, porque às vezes o que os clientes precisam mesmo é mais de uma orientação do que necessariamente de um “trabalho” para resolver seus problemas.

Contaram-me uma vez, por exemplo, de uma moça que procurou uma mãe-de-santo para “tirar” o marido do caminho. Por ter se apaixonado por outra pessoa, ela

“perdeu a razão” e deu ouvido a pessoas que lhe diziam para matar o marido. Ao ouvir o pedido dessa cliente, a mãe-de-santo jogou o búzios e “viu a situação” de sua cliente. O jogo mostrou que seu filho já sabia dessa nova paixão, que ele já tinha contado ao pai e que eles estavam apenas esperando que ela anunciasse o fato. A mãe-de-santo convenceu sua cliente de que não precisava tomar uma atitude dessa e que bastava fazer trabalhos para tranquilizar o marido, assim ela poderia contar sua decisão de se separar sem que muitas brigas ocorressem. Os trabalhos necessários foram feitos, a separação ocorreu bem e ainda possibilitou uma amizade entre os ex-cônjuges.

Na umbanda, segundo Negrão (1996), estas questões são mais polêmicas. A cobrança pelo serviço é mais problemática, pois as federações umbandistas exigem que nenhum atendimento seja cobrado. Além do mais, o atendimento na umbanda enquanto prática da caridade serviu de argumento para a legitimação dos atos mágicos nessa religião, principalmente na época das perseguições policiais, em que seus adeptos poderiam ser enquadrados como curandeiros e prática ilegal da medicina. Juntamente a isso, a prática da caridade foi incorporada à lógica da evolução espiritual. Ela faz tanto bem aos vivos quanto também aos próprios guias incorporados, que ao praticar a caridade estão cumprindo suas missões e evoluindo espiritualmente.

Este papel das federações faz parte da trajetória da umbanda de busca por maior legitimidade social. A afirmação de valores cristãos, como amor ao próximo, a condenação da vingança e a união familiar, enfim o processo de moralização nessa religião deu-se mais ou menos no nível do discurso dos chefes e integrantes das federações, mas também ficou difundido entre os adeptos. Essa “racionalização da magia” (Montero, 1994), que não a extermina, mas faz com que o ato mágico perca sua agressividade e que sua ação seja orientada por valores morais cristão-kardecista. A magia está voltada para o bem, para a contrafeitiçaria. A presença de tais valores variam nos terreiros de umbanda, de acordo com um *continuum* religioso, que vai desde os mais próximos às concepções de matriz africanas, em que tais valores são menos acentuados, aos mais afiliados à doutrina kardecista, onde são mais enfatizados.

Já no batuque, a moralização não ocorreu da mesma forma que na umbanda. A diferenciação por meio das categorias “puro” e “misturado” foi uma das bases para a legitimação de umas formas de culto e caracterização de outras pelo malefício, a mistificação e o charlatanismo. O exemplo disto é o que ocorreu com o Exu. Como vimos anteriormente, no xangô de Laranjeiras, a diferenciação entre o Exu-mal e o Lebará são importantes como fonte de legitimação enquanto pureza e tradição.

Estratégia que os adeptos do culto aos orixás, sobretudo os do candomblé baiano, apoiados por intelectuais e pesquisadores, sempre usaram para legitimar o seu modelo de culto em relação a outros: por meio de acusações de que em outros terreiros sim, são feitos coisas ruins e erradas, uma vez que eles não possuem conhecimento profundo sobre o culto e por isso não mantiveram a tradição.

Este sistema acusatório está relacionado ao processo e busca de legitimação pelos sacerdotes. A responsabilidade e a moral individual na religião dos orixás estão muito relacionadas ao cumprimento correto dos preceitos do culto. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, há uma intrincada relação entre a falta de cumprir as obrigações religiosas e a legitimação da religião perante a sociedade em geral. Más ações individuais acarretam na construção de uma imagem pejorativa da comunidade religiosa com um todo. É o que veremos a seguir.

3.2 A preservação dos “fundamentos” enquanto forma de legitimar a “religião”

As ações dos batuqueiros da CEDRAB em busca de maior legitimidade social no Rio Grande do Sul também podem ser compreendidas por outro motivo, que influencia muito a maneira de seus membros pensarem sobre o que é e como deve ser feita a “defesa da religião”. Esse motivo está relacionado ao desconforto, manifesto pelos membros da CEDRAB em suas reuniões em relação à forma como a “religião vem sendo feita”. Não somente para os membros da CEDRAB, como para outros “de religião”, boa parte dos conflitos cotidianos, tanto com a sociedade mais abrangente, quanto com os neopentecostais em particular, poderia ser resolvida pela atitude dos próprios religiosos.

Muitos batuqueiros entendem o exagero de oferendas e de animais sacrificados nos lugares públicos como forma não “tradicional” de se “fazer a religião”. Consideram que é exagero de alguns *Babalorixás* e *Ialorixás* colocar grandes quantidades de alimentos ou de animais sacrificados nas oferendas – é exibicionismo, uma maneira de mostrar a sua melhor condição financeira e/ou a grande oferta que fazem aos orixás para outros sacerdotes. Ou então, que o sacrifício feito no asfalto não tem *axé*. Indagam-se: “Que *axé* tem ele [o sacrifício] no asfalto?”. Os lugares mais adequados para estes dois

rituais seriam locais afastados do trânsito de pessoas e de carros e próximos ao “mato”. Mas por preguiça e ignorância, os atuais adeptos despacham as oferendas e sacrifícios em qualquer lugar. Não se importam de fazê-los em lugares que já possuem muitas oferendas, o que também faz perder a eficácia destes ritos.

O grande número de sacrifícios e de alimentos ofertados está, desse modo, relacionado à perda de “fundamento” dos mais novos “na religião”, que por não saberem, fazem esses rituais para qualquer “pequeno trabalho” e de qualquer jeito e em qualquer lugar. Poderiam, por exemplo, fazer banhos de erva ou uma limpeza, se o problema a ser solucionado não for tão sério. Em uma reportagem intitulada “Fanatismo pode ser uma grande causa de intolerância religiosa” vê-se o desabafo de um afro-religioso, indignado com essa situação:

Lamento ocupar as páginas desse jornal com esse tipo de conteúdo, mas como já afirmei em público, a verdade é agressiva, mas tem que ser mostrada.

Através da constitucional liberdade religiosa estamos em um nível de descontrole total sobre os praticantes de qualquer rito afro-umbandista.

Não existem entidades organizadas capazes de punir ou proibir qualquer tipo de manifestação pessoal em favor dos cultos afro-umbandistas. Toda essa impunidade faz com que religiosos não se importem em agredir o espaço daqueles que não praticam a religião. (...) No dia 21 de outubro, levei minha filha de três anos na Praça Ponaim, no Jardim Lindóia. E para minha surpresa, as raízes das árvores próximas estavam cobertas por oferendas sobre *lindos papéis celofanes e bandejas laminadas, envoltas pela tradicional sacolinha plástica*, “tudo bem” – até então. Quando chegamos nos balanços vi algo que me deixou triste: Algum fanático ou desinformado despachou uma sacola com canjica amarela, quindins sobre o balanço infantil, destinado às crianças menores. Um absurdo! Como debater intolerância religiosa com esse tipo de acontecimento?

Duas vezes no mesmo dia minha filha teve contato visual com despachos em locais impróprios. Não estou aqui para dizer o que é certo ou errado, escrevo sobre o que senti: Vergonha; de quê?: desses irmãos de fé sem escrúpulos que maculam a imagem da religião de matriz africana aos olhos da nossa sociedade.

Os Orixás e Guias estão em toda parte, cabe aos religiosos encontrar o melhor lugar e a melhor forma de trabalhar suas energias em prol da natureza. Da próxima vez que for despachar algo na pracinha das crianças pense nisso. (Victor Hugo, Consciência Religiosa, Jornal Hora Grande, ano XI, 2007, edição 90, p.17)

Outro incômodo manifestado pelos batuqueiros é o grande valor dado para a linha dos exus, entidades que estão recebendo muita atenção por parte de alguns religiosos, sendo a eles ofertados animais sacrificados que seriam dados somente aos orixás. Muito ouvi falar: “se eu dou um carneirinho para o Exu, o que eu vou dar para um orixá? Não pode sair por aí dando quatro-pés para Exu. Depois fica todo mundo

com a cabeça ruim e ainda não sabem o porquê!” Ou o mais novo fiel é submetido aos ritos de iniciação que fazem parte do culto aos orixás e não dos exus. Não se bota sangue na cabeça de ninguém pra Exu. E como o número de praticantes ao culto dessas entidades cresceu, aumentaram também “os despachos” nas encruzilhadas formadas por avenidas da cidade. Uma reportagem do Jornal Hora Grande manifesta a opinião de um *babalorixá* acerca do culto aos exus:

Impondo-se cada vez mais, no meio dos cultos afro umbandistas, a Exubanda ou quimbanda, tornou-se um fenômeno social capaz de atrair multidões e encantar fiéis. Acredito que nunca se falou tanto na entidade Exu, como na atualidade. Fascinantes, estes espíritos conseguiram em curto espaço de tempo ocupar lugar de destaque em meio aos vivenciadores das atividades dos terreiros. (...) Digo isso, considerando a mudança no comportamento e no tratamento, dispensado para estas entidades no âmbito ritual das casas de religião, a partir do momento em que algum sacerdote, sabe-se lá porque motivo, passou a estimular a permanência destas manifestações por mais e mais tempo... (...) Se avaliarmos que estes hábitos rituais passaram a acontecer em torno dos últimos vinte anos, observaremos que foi este o tempo que os Exus mundanos deixou de se manifestar na forma de um “faxineiro” espiritual (se é assim que podemos imaginar), dirigidos pelos luminares da umbanda, para assumirem as condições de “reis e rainhas” manifestando-se com soberba e finesse (...) Como disse acima, o culto ao Exu é levado a se aproximar, cada vez mais, das religiões como a Nação e o candomblé. Isso, se não for bem administrado e esclarecido, pode colocar em risco a saúde mental e incutir nos médiuns despreparados ou desconhecedores do ato que vão desempenhar, a errada idéia de que o fenômeno da manifestação de Exu e Pomba Gira, não dependa de educação disciplinar e preparação psíquica e mediúnica, e que o fato poderá acontecer de forma repentina ou naturalmente. Nas religiões de expressão mais africanista, existe uma preocupação forte com a manifestação do chamado “vento”, uma forma inconsciente de transe. Da mesma forma, acredito, que a falta de uma preparação adequada para o desenvolvimento do transe quimbandeiro possa dar vazio a transe de animismo (mistificação não intencional), ou de entidade mentirosas ou enganadoras, atraídas pelas efervescentes vaidades humanas, presentes em alguns casos... (Jornal Hora Grande, Coluna, Pai Mozart de Iemanjá, ano XI, edição 93, abril de 2008, p. 12).

Cultuar demais os exus pode ser perigoso. Além do mais, estão “emprestando” os rituais do culto aos orixás para estas entidades. Estão iniciando filhos aos moldes da nação. Isto tudo é errado e pode trazer consequências.

Tinha uma mãe de santo, a mãe-de-santo X que um dia matou não sei quantos cabritos pra Exu lá no cemitério da Vila Nova. Isto foi na sexta-feira. Cozinhou um monte de lentilha neste dia. Na segunda-feira ela brigou com uma pessoa muito próxima, por quem tinha muita amizade. Perdeu todos os filhos de santo, foi indo um, indo outro. Depois botou uma filha no chão pra Exu no chão, a guria, que já estava doente, ficou pior ainda.

Além do culto aos exus, outra grande preocupação dos batuqueiros é a prática de se trocar de terreiro e de pai-de-santo. Uma *Ia* conversando comigo falou: “ninguém fica muito tempo em uma ‘casa’ [de religião afro-brasileira], frequentam muitas ‘casas’, cinco, seis. Mudam de ‘casa’ apenas porque acham que a comida, a festa da outra [casa] é mais bonita”. Não se respeita mais os mais velhos e os mais velhos também estão ficando “sem vergonha” como os mais novos. E me contou a seguinte história:

Uma guria veio me procurar porque ela foi pronta por uma mãe-de-santo X, mas não se dava bem com ela. Aí, ela pegou sua obrigação [os assentamentos dos seus orixás] e levou pra o avô-de-santo dela. Este lavou a cabeça dela e virou pai-de-santo dela, o que é errado. Onde já se viu pai-de-santo tirar filho de seu próprio filho-de-santo? Após 15 dias ele morreu [o avô-de-santo]. Aí ela veio me procurar pra saber o que fazer. Eu falei pra ela levar a obrigação pra casa [terreiro] dela, se ela tivesse casa. Como ela tinha, falei pra ela guardar a obrigação na casa dela e que quando encontrasse um pai-de-santo da confiança dela, que levasse a obrigação para lá e se tornava filha dele. Antes de vir me procurar ela tinha ido a outros pais de santos que mandavam ela ficar em suas casas. Isto está errado! Tem que orientar, não já ir lavando a cabeça (Diário de campo, setembro de 2009).

O crescimento demográfico de batuqueiros é visto como uma das razões para todas essas más condutas religiosas. Digamos que os religiosos com quem conversei tenham a sua própria visão sobre o que os antropólogos apontam como a transformação do candomblé de religião étnica à religião universal por volta da década de 60 (Cunha, 1985; Prandi, 1993; Silva & Amaral, 1993; Oro, 1998;). E veem muitos problemas nessa transformação. Muito ouvi falar que, quando “a religião” era só de negros, era mais fácil de conhecer quem era “da religião”, quem ia à sua “casa”, a qual *bacia* um batuqueiro pertencia. Não que, necessariamente, ela fosse praticada apenas por negros, pois mesmo na época em que “era só de negros”, já tinham “brancos” “na religião”. Mas no sentido de que “a religião” não era tão conhecida pela sociedade em geral, ou seja, pela maioria “dos brancos”, estava mais restrita à população negra. Nessa época havia muito mais perseguição policial. De acordo com os batuqueiros, os orixás “deram uma brecha” para “a religião”, e mais pessoas começaram a conhecê-la e a fazer parte dela, sobretudo os “brancos”, o que na visão dos batuqueiros contribuiu para a diminuição das perseguições. Acontece que “a religião cresceu demais” e já não se sabe mais quem faz “certo a religião”, como “aparecem” novas formas de se fazer os rituais.

Oro (1988; 1998) em dois artigos, nos quais estuda as relações raciais nos terreiros de Porto Alegre e do interior do estado do Rio Grande do Sul, traz a opinião

dos batuqueiros negros sobre a entrada dos brancos “na religião”.⁴⁹ Uma das razões para que brancos, ao tornarem-se religiosos, seja visto enquanto algo ruim, é que a própria doutrina ritualística, os “fundamentos” das religiões afro-brasileiras, no dizer dos batuqueiros, que estaria se perdendo, “os pais-de-santo brancos não possuem a mesma competência religiosa dos pais-de-santo negros, uma vez que estes nunca explicaram tudo pros branco” (Oro, 1998: 46). Isto porque a perda de fundamento é também uma perda de “força”, ou seja, de axé. O que implica muito mais na presença de branco enquanto sacerdote do que como filho-de-santo, pois é o pai-se-santo aquele que detém maior conhecimento dos fundamentos e detenção de axé no terreiro. Os sacerdotes brancos seriam assim menos competentes porque são “mais fracos” que os sacerdotes negros. Nos depoimentos colhidos pelo autor, as falas dos batuqueiros afirmam que a “mercantilização” do culto desenvolveu-se e é devida, ao menos em parte, aos brancos: “A entrada do branco anarquizou o culto”, “o branco deturpou o culto” ou “eles introduziram o comércio na religião” (Oro, 1998: 40).

Mas também encontramos opiniões nas quais sacerdotes negros avaliam que conduta desviante provém dos sacerdotes mais novos, tanto brancos como negros. Em uma nota, Ari Oro apresenta os seguintes depoimentos:

Apresento dois depoimentos que sintetizam este ponto de vista. O primeiro é de João Luiz M. Santos (João do Xangô), 55 anos. Diz ele: “A nossa religião, o culto africano, principalmente aqui em Porto Alegre, chegou a um estágio que as pessoas de fundamento que a gente conhece são poucas, são poucas as casas (...) Hoje em dia, a maioria que colocar um *axó* de ala das baianas de escola de samba, de balangandãs, e se tu tá de chita, as pessoas já te olham diferente. Antigamente os grandes babalorixás se vestiam com roupas simples, mas sabiam jogar búzios e sabiam fazer religião. Hoje, o que importa é o que tu podes e o que tu tens para te apresentar nas casas. Eu acredito que a mudança da religião se deve a crise financeira e qualquer dia destes eles vão dispensar o tamboreiro e colocar fitas ou discos de break, funk, e a festa vai transcorrer normalmente e os orixás chegarão dançando; e em vez de dar *axorô*, vão dar caldo de galinha Knor, não tá muito longe”. O segundo depoimento é de Analdina da Silva Lima (Analdina de Oiá), 80 anos, que assim se expressou: “naquele tempo (início do século), os pais-de-santo tinham mais força. Com um copo d’água e uma vela branca e algumas palavras, eles davam e tiravam a vida de uma pessoa. As pessoas ganhavam dinheiro com o suor da casa, não com a religião”... (idem: 46, nota 22).

Em um contexto de desrespeito à “religião” por parte de seus seguidores, a linhagem religiosa, a “bacia” a qual um religioso pertence é outro meio de se tomar

⁴⁹ Oro (1988), atribui grande parte da adesão de brancos às religiões afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul, sobretudo os descendentes de imigrantes italianos e alemães, por motivos de doença, seguido de curiosidade e decepção com a burocratização da religião que seus antepassados professavam, a maioria, o catolicismo.

conhecimento sobre quem ele é e de quem herdou os “fundamentos” de culto. Pode-se assim inferir sobre suas atitudes em relação à “religião”. *Babalorixás* ou *Ialorixás*, negros ou brancos, que descendem de importantes sacerdotes religiosos são considerados mais difíceis de romper com a tradição e tornarem-se ofensivos às religiões afros. Geralmente, esses importantes sacerdotes pertencem à geração “dos antigos”⁵⁰ ou são filhos-de-santo deles, o que nos leva a entender que o pertencimento ao ou relação estabelecida com as gerações anteriores de batuqueiros pode influenciar na classificação de um *babá* ou uma *ia* como aqueles que respeitam “a religião”, que conhecem “o fundamento” ou não.

Vemos, então, que as condutas religiosas estranhas ao culto podem ser atribuídas tanto aos brancos como aos negros “de religião”.⁵¹ Alguns sacerdotes negros me afirmam claramente que “é toda essa brancalhada que está aí”, que inseriu de modo significativo “na religião” a obtenção de lucros por meio do oferecimento de serviços religiosos e constitui assim o charlatanismo. Ou que ir à festa de terreiros onde há muitos brancos é assistir a um ritual não muito bonito, pois nem todos os brancos sabem dançar bem, como se não tivessem jeito de batuqueiros. Outros sacerdotes negros, da mesma forma que nos depoimentos colhidos por Ari Oro, culpam tanto negros como brancos. Mas todos atribuem à geração mais nova de sacerdotes a responsabilidade pela deturpação do culto, sendo que podem afirmar ou não que a presença de brancos na religião foi decisiva para que essa geração não obedecesse aos antigos preceitos religiosos, isto é, à maneira dos mais velhos.⁵²

Todas as questões levantadas acima são frequentemente discutidas pelos batuqueiros em geral. No caso das reuniões da CEDRAB, são trazidas pelos seus membros – principalmente aquelas que se referem à configuração de condutas religiosas

⁵⁰ Os “mais antigos” moravam nos bairros negros de Porto Alegre, referência para os religiosos, como vimos capítulo I.

⁵¹ Silva & Amaral (1993), também estudam, no candomblé paulista, as relações raciais nos terreiros. Da mesma forma, como acontece no Rio Grande do Sul, os negros “da religião” veem os sacerdotes brancos como detentores de menos *axé*. Também trazem a diferença entre “o candomblé de branco” e o “candomblé de negro”: “Por essas razões, alguns terreiros são chamados de *candomblé de branco* – praticado por paulistas, brancos, escolarizados, de classe média – por oposição ao que seria um *candomblé de negros* – praticados por negros, nordestinos, pouco escolarizados e pobres. Curiosamente, essa classificação cria um estereótipo, reconhecível pelos adeptos, independente do segmento racial que o pratica. Nesse caso, mesmo um candomblé praticado por uma maioria negra, por exemplo, pode, a partir dos critérios estéticos e litúrgicos, e da postura do sacerdote-líder, ser visto como um candomblé de branco, o mesmo ocorrendo em sentido contrário” (Silva e Amaral, 1993: 120).

⁵² Oro (1998) e Silva & Amaral (1993), informam que a aceitação pelos negros de batuqueiros brancos, desde participantes, iniciados, até a categoria de sacerdotes, faz parte de um processo de negociação, em que o branco entra com a parte financeira e o negro com o conhecimento religioso. O incômodo, por parte dos negros com a presença do branco “na religião”, agrava-se quando este ascende ao posto de chefe-de-culto, abrindo seu próprio terreiro e iniciando filhos-de-santo.

consideradas inovadoras e, por isso, alienígenas ao culto dos orixás – quando formulam como agir em “defesa da religião” em uma situação atual em que batuque está se “deturpando” na mão de falsos ou irresponsáveis religiosos que não prezam pela imagem da religião. “Trabalhar” a boa imagem do batuque por meio de conscientização de seus integrantes é a solução.

No mesmo jornal afro-umbandistas, Hora Grande, encontra-se no Editorial o artigo, “Um punhal que fere”, que torna claro as duas questões que se colocam para o batuqueiro: lutar pela “defesa da religião” perante os ataques neopentecostais ou o preconceito religioso da população em geral e ao mesmo tempo enfrentar o problema da “falta de fundamento”, que atinge uma geração de batuqueiros, que “usa a religião” para obter vantagens financeiras.

(...) durante décadas Afro-umbandistas foram perseguidos, discriminados pela polícia; os casos de charlatanismo não eram tão evidentes e nem impunes, havia um respeito maior. Também existia uma burocracia que orbitava em torno dos Templos, era necessário cadastro em entidades como federações e associações, além disso, exigiam as famosas Licenças de Toques.

Após a elaboração na atual carta magna, e por consequência das facilidades, houve uma explosão demográfica de “Prontos”: não há mais poder de fiscalização, nem normas específicas para o Apronte – *cada casa define suas liturgias conforme seu ‘fundamento’*. No passado, durante anos o filho (a) - de - santo aprendia as comidas, as rezas, os ritos, os trabalhos, o jogo - de - búzios; atualmente sabemos de pessoas iniciadas que em alguns meses tornaram-se sacerdotes com ‘orunmalé, axés de faca e búzios’, mas quem vai impedi-los? A Constituição garante: é Livre!

A lei é dúbia e falha, entre os benefícios, deveria estar a proteção que se “estabeleceu” sobre os Africanistas: desde então nenhuma repressão por parte de órgãos do poder público ou privado deveria interferir nos ritos de nenhum segmento de matriz Africana; mas não é tão simples assim.

Deputados e Vereadores impõem leis que impedem ao africanista uma prática legal de seu culto. A Lei Estadual 11.915 tornou crime o sacrifício de animais domésticos. (...) No último dia 13/ março a Câmara dos Vereadores de Porto Alegre aprovou por unanimidade uma lei que proíbe o despacho de animais mortos nas vias públicas da capital, sob pena de multa em 50 a 150 UFMs.

Até quando viveremos assim, desamparados pela intolerância religiosa que se estabeleceu entre políticos do legislativo e sangrando nas mãos de falsos - religiosos que utilizam a fé como fonte de exploração financeira.

Axé a todos e Boa leitura! (Jornal Hora Grande, ano XI, edição 93, abril de 2008, p. 2).

Entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, o passado é o tempo glorioso da religião e as mudanças ocorridas no presente nem sempre são bem aceitas pelos religiosos mais velhos. Talvez porque, segundo Carvalho (1987), por tratar-se “de um culto consolidado provavelmente há pouco mais de um século (...) uma parte considerável do sentido da atividade ritual dos seus membros está relacionada com a memória dos fundadores” (Carvalho, 1987:38). São os religiosos mais antigos que

detém um profundo conhecimento litúrgico, que respeitam esse conhecimento e são responsáveis por darem uma solidez ao culto que os mais novos estão destruindo, de modo que a religião esteja perdendo sua força. Por isso, falar do passado “consiste na menção constante dos antigos, todos dotados de uma série de poderes, se não sobrenaturais, pelo menos extraordinários (idem).

A valorização do passado está presente em todas as modalidades regionais da religião dos orixás. Nos estudos de Prandi (2001) também nos deparamos com a insatisfação dos velhos adeptos do candomblé com a geração do presente e a visão do passado como tempo em que se encontrava o verdadeiro culto aos orixás. Do mesmo modo que os batuqueiros, candomblecistas criticam a valorização comercial da religião, dizem “o candomblé hoje vive de comércio, é pura exibição”, reclamam também do desrespeito aos mais velhos pelas novas gerações: “os que mal saíram das fraldas, que não sabem nada, já empinam a cabeça para os antigos”, ou então que “os jovens o que querem é sugar os seus mais velhos e depois chutar seu traseiro e buscar outro lugar onde podem mandar à vontade”. E também sempre lamentam dos dias de hoje “hoje ninguém tem mais humildade, querendo saber mais do que os antigos, essas crianças presunçosas, esses jovens cheios de vento” (Prandi, 2001:56).

O tempo passado, para os batuqueiros, é o tempo ideal que deve sustentar o ser religioso nos tempos atuais, é o seu alicerce. Como atuavam os antigos sacerdotes, detentores de um saber privilegiado, é uma referência para os religiosos dos dias de hoje. Os mais velhos, que levaram muito tempo para aprender todos os mistérios da “religião”, são muito importantes na organização do culto, pois todo o conhecimento adquirido é transmitido por alguém mais velho. No batuque nada se faz sozinho, tudo se “ganha” de quem tem autoridade para conceder alguma coisa, um axé de búzios, por exemplo. No entanto, os mais novos praticam amplamente e criticam certas posturas dos mais velhos. Por isso, sente-se tanta insatisfação com a atitude dos mais novos, que na ânsia de alcançar uma posição no culto, recusam o fundamental dos cultos afro-brasileiros: o tempo da aprendizagem.

No batuque, mesmo que cada nação ou lado, terreiro, tenha sua própria organização religiosa e isto difira em alguns aspectos do culto, os batuqueiros são unânimes, entretanto, ao acreditar que o futuro da religião depende tanto da manutenção das velhas tradições, das quais os terreiros mais antigos de Porto Alegre ainda representam a fonte mais legítima, como da recuperação do conhecimento que se perdeu desde que os velhos fundadores vieram da África para serem brutalmente escravizados

no Brasil. Acreditam que sempre é tempo de recuperar a tradição que não chegou até os dias de hoje, adaptando-a para o presente da religião, pois em algum lugar ainda existe, conforme repetem com muito frequência, muitos segredos guardados.

Os batuqueiros diferenciam suas “nações” pelos aspectos do culto relacionados às rezas, ao ritmo dos tambores, à dança, à mitologia, à comida das divindades. Dentro de cada “nação”, as diversas linhagens religiosas também reivindicam para si modos diferentes de prática religiosa. Como cada “nação” tem seu grau de “inventividade”, como nos informa Silva (1995), as acusações entre os adeptos de que falta “fundamento” na mesma “nação” ou entre “nações” diferentes é recorrente, “a diferença básica é que algumas conseguem ser mais legítimas socialmente que outras” (idem:113).

Essas diferenças de culto são usadas para legitimar ou deslegitimar outras linhagens, sobretudo aquelas que não possuem parentesco com a família-de-santo de sacerdotes reconhecidos no meio religioso. No Batuque, descender de pais e mães-de-santo fundadores “da religião” significa ter “fundamentos”, é sinal de prestígio e proporciona legitimidade ao religioso, assim como nos informa Prandi, da importância de adeptos do candomblé paulista descenderem de linhagens do candomblé baiano:

Característica importante no candomblé é a ênfase na origem religiosa, a importância atribuída ao conhecimento da genealogia religiosa do iniciado, a valorização da tradição. Um membro do candomblé é reconhecido nos meios do chamado povo-de-santo, os adeptos do candomblé, pelo conhecimento que se tem de quem o iniciou, seu pai ou mãe-de-santo, de quem iniciou seu pai ou mãe, e depois seu avô e avó, e assim por diante, até a Bahia do século passado e até a África, se e tanto quanto possível (Prandi, 1990:19).

Da mesma forma, ocorre entre o batuque, a umbanda e linha cruzada. Batuqueiros e umbandistas criticam a quimbanda, por apenas cultuarem as linhas de exus. Os batuqueiros “puros” criticam a linha cruzada, porque homenageia os orixás uma ou duas vezes por ano, mas faz sessões frequentes para os caboclos, preto-velhos e para a linha de exus. Ambas são vistas, pelos batuqueiros, como falta de “fundamento” dos religiosos. Inversamente, as acusações dos umbandistas são de que os batuqueiros são muito vaidosos, e por isso, belicosos, enquanto a umbanda dedica-se à caridade, à união e à solidariedade. E para adeptos da linha cruzada, os batuqueiros “puros”, sem o conhecimento da linha dos exus, estão em desvantagem, porque essas entidades possuem habilidades específicas, muito úteis na resolução de certos problemas humanos.

Compartilhando dessa postura dos adeptos das religiões afro-brasileiras, de estabelecer parâmetros do que seria legítimo ou não na forma de se cultuar os orixás, os membros da CEDRAB têm com uma de suas metas estimular a conscientização dos “irmãos de religião” para o melhor aprendizado dos “fundamentos”, ou seja, eles buscam orientar os praticantes “da religião”. Sempre afirmam que o problema da religião está justamente nos que “usam a religião para ganhar dinheiro” e/ou “querer se exhibir”, o que expressa desrespeito ao culto fundado nos preceitos dos antigos. São “estes batuqueiros” que poluem a natureza e dão motivos às pessoas reclamarem da sujeira que as oferendas e/ou os animais mortos deixam nos locais públicos da cidade. Esta mesma opinião também é emitida pelos “de religião” não integrantes da CEDRAB. Ela é tão geral que, inclusive, manifesta-se entre aqueles que não concordam ou não simpatizam com “a luta em defesa da religião” e nem com a própria instituição CEDRAB.

São por estas razões que os integrantes da CEDRAB sempre debatem entre si as propostas de “luta em defesa da religião”. Agir contra a nova lei municipal criada pelo vereador pastor evangélico Almerindo Filho/PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), é um exemplo disso. Para os membros da CEDRAB, a lei é mais um atentado contra a liberdade religiosa dos afro-religiosos, mas também observam que algum tipo de punição ou de fiscalização pode conter a tendência ao “excesso” cometido por alguns adeptos das religiões afros e, desse modo, solucionar o problema da grande quantidade de animais “despachados” em locais públicos. “Quem sabe assim eles aprendem!”, dizem.

É neste contexto de descontentamento com os próprios “irmãos de religião” que aparece o tema da falta de união entre os membros das religiões afro-brasileiras, entendida como o ponto fraco dos “de religião” na luta contra a intolerância religiosa iurdiana.⁵³ As Ialorixás da CEDRAB costumavam dizer jocosamente que tinham de “agradecer aos evangélicos por eles terem conseguido unir o povo de religião”. Essa falta de união, apontada como algo inerente das religiões afro-brasileiras, agravou-se com o rápido aumento no número de praticantes das religiões afro-brasileiras nos últimos anos e, em consequência disto, existe uma falta de “humildade” e de “respeito” presente no comportamento dos novos sacerdotes, pois a “religião” tornou-se lugar do “deslumbre”, do “exibicionismo” e do “ganhar dinheiro”. O problema da falta de

⁵³ Na visão de alguns pesquisadores, a falta de união é responsável pela fraca resposta deste grupo religioso aos ataques neopentecostais (Prandi, 2003 e Oro, 2007).

respeito, de humildade e, principalmente, de união, como algo mais atual, é expresso nas falas dos religiosos, na qual o passado aparece como o tempo em que havia mais respeito e, por isso, mais união entre os “de religião”.

Levar ao público em geral ideias como as de “oferendas ecológicas” e “sacralização dos animais” é mostrar que os batuqueiros também são contra maltratar animais e poluir o meio ambiente. Querem trazer ao conhecimento dos leigos que quem faz isso são pessoas de má fé, “falsos” religiosos, e que os “verdadeiros” não fazem isso. De outro modo, a mensagem que os batuqueiros da CEDRAB querem passar é que *eles* são os portadores e defensores de uma “herança africana” no Rio Grande do Sul. É uma forma de legitimar o culto num estado que se autoretrata como a imagem do colono europeu, em que costumes de origem negra não são bem vistos no tradicionalismo gaúcho. E que o batuque é originário desse estado, e não um culto trazido por escravos vindos do nordeste do país, como de Pernambuco, por exemplo, devido às semelhanças entre o batuque e o xangô (Corrêa, 1992). Tanto é assim que o que eles consideram como a forma de culto ideal é apresentada na esfera pública como uma “herança africana”, uma forma de traduzir e tornar inteligível ao público não religioso seu objeto de defesa: valores religiosos de senioridade, saber iniciático e “pureza” do culto.

Preservar os fundamentos, aliás, faz parte dos objetivos desde as primeiras federações religiosas fundadas. Além de regularizar o culto e diminuir as perseguições policiais, as federações e associações sempre se deram o papel de investigar e controlar as formas de culto menos autênticas. Ainda segundo Dantas (1984), a criação das federações, no caso do nordeste, tinha objetivo de fiscalizar os cultos considerados “menos puros”, mais relacionados à “magia negra”, como o candomblé de caboclo na Bahia ou a jurema em Pernambuco. Esta iniciativa contava com o apoio de intelectuais, que de uma perspectiva evolucionista e que diferenciava magia de religião, davam legitimidade as organizações religiosas “puras”, ou seja, os “candomblés de nagôs ou africanos”.

As primeiras entidades civis afro-brasileiras contavam com esse apoio de intelectuais preocupados com a manutenção das formas de candomblé mais “puras”, isto é, aqueles terreiros que mais preservaram traços da cultura de origem africana, em oposição às formas mais “degeneradas” do culto, como a jurema em Pernambuco e o candomblé de caboclo na Bahia. Desse modo, “integração e resistência passam a ser avaliados pelo grau de pureza, esta definida a partir de traços culturais de certos

candomblés da Bahia tidos como africanos” (Dantas, 1987:122)⁵⁴.

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

A luta contra a repressão policial e a luta contra a perda das tradições africanas aparecem juntas. Ambas se fazem com a participação de intelectuais que, fazendo uso de esquemas evolucionistas e operando com as categorias religião e magia, tentavam, desde o final do século passado, criar para o Candomblé, ou pelo menos para o Candomblé mais africanizado, vale dizer, “nagô mais puro”, legalidade e legitimidade. Esta era buscada não só por meio de publicações de pesquisas, mas também na realização de Congressos Afro-Brasileiros (Recife, em 1934, Bahia, em 1937) e trabalhos na imprensa, que visavam a popularizar a ideia de Candomblé com religião. Ao caracterizá-la, e divulgá-la como tal, a Ciência estava dando seu aval para colocar fora do alcance da polícia pelo menos uma parcela dos cultos – “os africanos mais puros” - base privilegiada das pesquisas e aos quais muitas vezes alguns intelectuais serviam como ogãs.

E, no que tange a participação dos adeptos do candomblé nessas entidades, eles estavam igualmente preocupados em manter o que consideram como as verdadeiras raízes africanas. Como se sabe, para adeptos do candomblé, seu terreiro é sempre o que possui a forma de culto mais autêntica e preservada em relação a outros. O amplo segmento religioso afro-brasileiro passou a ser visto como internamente diferenciado e dividido entre os que fazem religião e os que também praticam magia/feitiçaria. Nessa classificação, a origem (africana-nagô. banco ou indígena) e a ortodoxia (puros e misturados), categorias nativas adotadas pelos estudiosos, eram critérios importantes e levam os intelectuais a fixar-se na análise dos traços culturais que permitiam determinar a fidelidade dos terreiros às suas origens. Desse modo, os terreiros mais africanizados, os nagôs mais puros são recortados e alçados à posição de verdadeira religião. Através

⁵⁴ Mesmo sendo a Bahia o maior local de pesquisa, esse modelo de “pureza” também foi procurado em todas as regiões do Brasil onde se encontra os cultos de origem africana: Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Sul.

dessa aliança, os cientistas tentam conseguir para os terreiros africanos mais puros não só legitimidade, mas também legalidade e, conseqüentemente, maior liberdade de atuação.

A fundação da CEDRAB se dá nessa junção da luta para assegurar a liberdade de culto e a “preservação” “da religião” contra formas “deturpadas” do culto. Nesse sentido, a relação entre práticas e condutas religiosas ideais “defendidas” pela CEDRAB em seus seminários, reuniões e congressos que organizam ou participam, situa-se no campo afro-religioso, como nos aponta Silva (1995) “em função do caráter manipulativo resultante das características e interesses dos grupos pelo controle e legitimidade da gestão do saber religioso (expresso nas tradições religiosas)” (Silva, 1995:121).

Não somente as transformações ocorridas na sociedade em geral fazem com que os adeptos das religiões afro-brasileiras saiam em defesa de sua crença. As mudanças ocorridas com a própria “religião” também. Brancos tornando-se sacerdotes, inovações rituais e modificações na forma de se fazer os rituais, o grande número de serviços religiosos ofertados e, sobretudo, o aumento no número de terreiros e praticantes do batuque, todas estas mudanças dão aos religiosos a sensação de estarem perdendo uma comunidade do batuque antes conhecida, reconhecida e respeitada por todos.

É como se “hoje em dia” é cada um por si, ninguém se preocupando mais com a comunidade religiosa. Expressões como “deslumbre”, “falta de humildade”, “a religião não dá dinheiro”, “introduziram o comércio na religião”, “hoje em dia tudo é farsa” “na época de meu pai [de-santo] não era assim”, “antigamente era tudo diferente” informam a insatisfação com o tempo presente e com os seus novos adeptos, que ousam expor cada vez mais as práticas religiosas afro-brasileiras para a sociedade em geral. A “nostalgia” (Carvalho, 1987) vivida pelos afro-religiosos mais velhos e/ou que obedecem as regras dos ancestrais causa a sensação de que “a religião” nos tempos atuais não é mais a mesma e, fazendo parte do cotidiano dos integrantes da CEDRAB, serve de base na formulação de suas próprias concepções sobre a “religião” e de como se deve defendê-la.

Considerações Finais

Se por um lado as religiões afro-brasileiras têm uma história de dificuldades e conflitos com a sociedade porto alegreense, por outro, não deixaram de marcar e simbolizar diversos locais da cidade de Porto Alegre, considerando-os sagrados. Bairros, ruas, o mercado municipal, as praias do litoral gaúcho, tornaram-se referência para a população afro-religiosa. Muitos desses lugares são historicamente identificados à presença da população negra e batuqueira. Vimos, num primeiro momento, de que forma os diversos espaços públicos vão sendo transformados em lugares de práticas rituais, como oferendas e sacrifícios, uma vez que são lugares sagrados das entidades. Em num segundo momento, a maneira como os adeptos das religiões afro-brasileiras têm conquistado as esferas políticas para manter suas práticas religiosas nos locais sagrados da cidade, estruturando as suas manifestações e as audiências com o Poder Público por meio da inserção dos símbolos da religião: os cânticos, as rezas e os orixás.

Estas duas formas de ocupar os espaços públicos fornecem as relações entre os fundamentos do culto e as possibilidades de articulação de conflitos. As ações para que essa ocupação ocorresse teve um caráter singularmente religioso: as mobilizações, manifestações e audiências judiciais pareciam uma “sessão”, “festa” “das casas de religião”. Desse modo, os adeptos ampliaram para espaços além dos terreiros a exposição pública constante de seus símbolos religiosos na mídia e na imprensa, ao transformá-los em meios nos quais eles pudessem “defender a religião”.

A oportunidade dos afro-brasileiros poderem falar do universo de sua religião em lugares públicos, como ocorreu nestes dois anos de manifestação, é um fato recente, visto que a realização dessas práticas, seja nas grandes cidades, seja no meio rural, sempre ocorreram em uma situação de conflito entre estes cultos e a sociedade envolvente. Isto se deve aos resquícios de um pensamento, presente na sociedade brasileira, de que o ser humano mais evoluído é o branco de cultura européia. Mais especificamente, a manifestação desse pensamento concretizou-se na perseguição policial e na proibição dos cultos afros no último século, relatados pelos batuqueiros, nos quais estão presentes as diversas formas de preconceito contra a cultura de origem negra ou que contenha elementos dela.

A perseguição à umbanda, ao espiritismo e ao candomblé gerou formas diversas de resistência e negociação com o estado, a fim de que essas religiões pudessem

usufruir o direito à liberdade religiosa. Esta relação conflituosa entre estado brasileiro e religiões afro-brasileiras nos leva a pensar, em parte, na maneira particular dessas religiões se expressarem no espaço público. Segundo Giumbelli (1997), em cada um desses processos de legitimação gerou-se conceitos diferentes de religião, que acabaram por definir cada uma dessas formas de culto em conjuntos diferentes de discursos e práticas.

Podemos observar esse argumento da tradição africana e sua apropriação pelos adeptos das religiões afro-brasileiras em outros contextos mais recentes. Segundo estudos de Sansi (2003), a festa popular católica do Senhor do Bonfim, na Bahia, foi transformada ao longo dos anos em ícone da cultura afro-brasileira, tanto por integrantes do candomblé que participam da festa, como por intelectuais e políticos, pois todos acreditam que por trás desta festa católica sempre houve a presença da religiosidade africana. Mas isto não é consenso. Enquanto para alguns membros do candomblé a festa é parte da tradição africana, outros não participam, pois a consideram sincrética e, por isso, sem ligação com “verdadeiras” raízes africanas.

De outro modo, a inserção dos adeptos das religiões afro-brasileiras no espaço público também faz parte dos contextos atuais, como o ataque neopentecostal em meios de comunicação de massa. Essas religiões estão inserindo-se cada vez mais na mídia e na política para alcançarem maior prestígio e legitimidade social, o que leva seus adeptos a utilizarem “as próprias armas” do inimigo, e acabarem por promover a “institucionalização de parte das religiões afro-brasileiras” (Oro, 2007:67). Ou, como nos aponta Port (2005a e 2005b), a razão dos religiosos estarem mais presentes nos programas de televisão, rádio e jornais baseia-se no argumento de que só eles é que devem “ser a voz legítima” para falar sobre sua religião, em contraste com as apropriações dos símbolos religiosos do candomblé por outros movimentos, como o gay, o ecológico e o negro; ou então, é parte de disputas entre sacerdotes pelo status de celebridade, outra forma de adquirir legitimidade social pelos líderes do candomblé perante eles mesmo e à sociedade em geral.

Nos dias de hoje, com o aumento de vereadores, deputados, senadores, prefeitos e governadores que fazem parte das diversas denominações neopentecostais, o pavor de que algum dia os evangélicos liderem as bancadas do estado do Rio Grande do Sul e/ou do Brasil, promulgando leis que prejudiquem ou impeçam absolutamente a prática de suas religiões é vivenciado cada dia mais pelos adeptos das religiões afros e foi o que motivou muita das ações em busca da “defesa da religião”. Além, é claro, de lutar

contra a discriminação religiosa e racial no anseio de tirar o estigma de uma religião bárbara, de feitiçaria e de crueldades.

A busca por legitimidade nos leva de encontro à discussão sobre a institucionalização e racionalização da magia, e a “sobrevivência” das religiões afro-brasileiras no mundo moderno. O pensamento mágico e a visão de mundo presente nas religiões populares, como as afro-brasileiras, eram considerados opostos ao pensamento racional, característico da modernidade. As características do pensamento mágico, a centralidade na noção de pessoa e não na de indivíduo; a ausência, na magia, de responsabilidade moral; a identificação por analogia entre o domínio do homem e o da natureza, faria com que o pensamento mágico fosse incompatível com a racionalidade, o que significaria que o avanço desta última implicaria no desaparecimento do primeiro.

O que se viu, no entanto, ao menos no Brasil, foi uma transformação do cenário religioso muito diferente daquela que se vislumbrava com o advento da modernização do país: a ameaça de deixar de ser o maior país católico do mundo, o aumento de fiéis nas religiões populares e não sua extinção, e o pluralismo religioso. Roberto DaMatta (1988) propôs, então, a pensar a questão do problema da relação entre modernidade e tradição na sociedade brasileira, defendendo que aqui ambos andam juntos, e que não é preciso acabar com a tradição para poder advir a modernidade.

A partir dessa reflexão de Roberto DaMatta, Paula Montero (1994) trata de tomar as religiões populares, entre elas as religiões afro-brasileiras para refletir se, e de que maneira, os dilemas da modernidade dizem respeito a sociedades como a nossa. Em primeiro lugar, atenta que não há um pensamento mágico puro operando nas religiões afro-brasileiras, como se tivesse sido transplantado do continente africano para o Brasil de modo intacto; em segundo lugar, que esse pensamento mágico foi transformado pelo processo de modernização da sociedade brasileira, isto é, a magia também se tornou moderna. Por último, a modernização também teve a sua “crise”, por não possibilitar a todos o acesso a bens como previa, e está sendo questionada. Ou seja, os próprios parâmetros que contrapunham magia e modernidade estão sendo postos em questão.

Muitos autores vão explicar a racionalização da religião, sua institucionalização e as transformações ocorridas no culto como parte de estratégia para a disputa de fiéis no mercado religioso. Partindo da perspectiva weberiana de desencantamento do mundo, quando a religião vira uma opção individual e não mais de um grupo ou étnica, a religião entra na disputa de bem simbólicos, lançando mão de seus bens sagrados no mercado religioso (Bourdieu, 1987). E por isso as transformações

ocorridas nas religiões afro-brasileiras seriam necessárias a sua continuidade neste novo modelo de religião de mercado. Segundo Reginaldo Prandi, um dos expoentes dessas ideias, o candomblé tem se adaptado às mudanças da sociedade, sendo a maior delas a universalização da religião, quando ela deixa de pertencer aos diferentes grupos étnicos africanos para incorporar entre seus seguidores brancos e pessoas de outras camadas sociais. Assim, é adaptado pra melhor competir pelos fiéis na concorrência entre os bens religiosos, principalmente sua entrada no mercado religioso, pois “a religião que não muda morre” (Prandi, 2004: 231).

Montero (1994) faz uma crítica a essa percepção por ela não levar em conta que a escolha de seguir uma religião implica em maior ou menos grau de adesão a um modo de vida, não é apenas o consumo efêmero de uma mercadoria. Além disso, compreender as transformações ocorridas nos universos religiosos enquanto adaptações a concorrência de mercado “tem deixado na sombra os processos particulares de ressignificação das crenças mágicas” (idem: 85). O pluralismo religioso brasileiro nos mostra outras facetas além da mera produção de bens sagrados pelas diferentes religiões em disputa. Em decorrência das disputas as religiões entram em um processo de reflexividade e ressignificação, configurando adaptações para suprirem as exigências da vida secularizada, do mesmo modo que elaborem uma argumentação para se legitimarem na disputa do campo religioso.

Ainda segundo Montero (1994), este é o maior resultado do pluralismo religioso brasileiro: a concorrência e a disputa por fiéis faz com que as religiões tenham necessidade de legitimarem-se. As disputas e os conflitos surgidos em razão dela colocam as diferentes religiões como interlocutoras no espaço público em busca de legitimarem-se e dialogarem com os valores morais. Cada uma a sua maneira, insere-se cada vez mais na mídia, na política, na esfera pública, o que vai contra a ideia de que às religiões mágicas seriam avessas à política. Seria mais democrático este novo cenário em relação ao contexto de hegemonia da igreja católica, quando as religiões neopentecostais tanto quanto as afros desempenhavam o papel de religiões secundárias. No entanto, embora mais democráticas as relações entre as religiões, as desvantagens das religiões afro-brasileiras em relação aos pentecostais são grandes, devido a seu pouco acesso a mídia e recursos financeiros, e por ocupar historicamente uma posição mais marginalizada na sociedade brasileira.

Não só o conflito “mais aberto”, mas também a desconexão que está ocorrendo entre religião e identidade é uma marca desta virada para o pluralismo religioso

brasileiro. Pierre Sanchis (2012) destaca que, embora ainda haja uma relação entre as duas, ela não é tão estreita, atualmente alguém pode declarar-se católico e também ser praticante de outra religião. Afirmar uma identidade não católica é o que explica o crescimento de indivíduos pertencentes às religiões afro-brasileiras, ou que se declaram sem religião, por exemplo, neste último censo de 2010. Quando vemos a campanha “Quem é de axé diz que é”, podemos compreendê-la neste novo contexto em que afirmar uma identidade religiosa não católica é uma postura mais legitimada do que algumas décadas atrás. A relação entre ser brasileiro, cidadão e católico não tem mais tanta força, o que permite que as religiões não católicas tenham outras posturas e atitudes, afirma Sanchis, e uma delas é a de reivindicar sua pertença religiosa não católica ou uma pertença plural.

José Jorge de Carvalho (1999), Rita Segato (1997) e Velho (1995 e 1997) analisam o pluralismo religioso de outra maneira, não vendo que ele se deu pela racionalização e secularização, mas sim por uma busca de aperfeiçoamento do espírito. Hoje, as pessoas investem na religião que escolhem, no seu desenvolvimento espiritual. Assim como Monteiro, para Carvalho (1999) a escolha de uma religião não é apenas a escolha de uma mercadoria, implica em adotar um modo de vida. No entanto, para ele o pluralismo religioso não é o resultado de uma racionalização ou secularização, e sim de uma busca pelo espiritual feita pelos indivíduos, o que ele denomina de “querela dos espíritos”. E neste contexto da querela, há uma dimensão maior para o diálogo e negociação no âmbito dos conflitos religiosos. Isto porque o pluralismo religioso reconfigurou as relações entre as religiões no Brasil. Ao mesmo tempo em que permitiu que novas religiões emergissem e crescessem no cenário contemporâneo brasileiro, as religiões perderam sua conexão com a identidade, de modo que todas as religiões podem ser acusadas de falsas. Nas palavras do autor, “vivemos num clima de religiosidade confrontada”. Entretanto, este “clima” permite maior negociação entre as religiões do que na época da hegemonia católica.

No caso das religiões afro-brasileiras, o autor considera a negociação do uso do espaço público para os despachos e oferendas com a sociedade civil um “avanço político” que algumas décadas atrás o catolicismo não deixaria ocorrer. Ainda segundo o autor, até trinta anos atrás, jogar despachos na rua, nas esquinas ou mesmo em terreno baldio era visto enquanto de “poluição simbólica” por parte dos adeptos do catolicismo, que se sentiam soberanos em representar a sociedade brasileira como um todo. E era também um “símbolo do atraso” para a sociedade brasileira moderna.

Em suma, para ele, o que ocorre no Brasil é uma luta para a ampliação da dimensão do religioso do espaço público e não uma luta por sua laicização (idem, 1999). O que podemos ver, por exemplo, na reivindicação dos afro-brasileiros pelo reconhecimento do casamento civil nos terreiros, na presença de sacerdotes nos hospitais, para atender aos pacientes. E até na própria reivindicação que vemos no caso aqui estudado, para depositar oferendas e sacrificar animais nas ruas. Eles não exigem que os crucifixos e as capelas sejam retirados dos hospitais, por exemplo, mas sim que símbolos da sua religião possam, igualmente, estarem presentes nestes locais.

Vagner Gonçalves da Silva (1995) em sua etnografia sobre os candomblés de São Paulo mostra as adaptações de um culto que migrou da Bahia para a vida na metrópole paulista. Seus adeptos rotinizaram os ritos de acordo com o ritmo e a arquitetura da cidade grande. Viajando e aprimorando seu conhecimento nos fundamentos dos orixás, na Bahia ou na África, os adeptos puderam também reinventar a tradição. Isto ampliou o acesso ao conhecimento do culto, possibilitando a um maior número de adeptos o que antes era restrito às poucas pessoas pertencentes a determinados terreiros tidos como tradicionais na Bahia. Dentre outras transformações ocorridas, a manipulação de suas origens no culto e em decorrência à filiação voluntária a linhagens do mesmo modo possibilitou que um maior número de adeptos tivessem relações de parentesco-de-santo com importantes linhagens do candomblé baiano e/ou até de sacerdotes de cultos na África, o que antes também era limitado a poucos religiosos.

Portanto, os “orixás na metrópole” não indicaram uma contradição entre o pensamento mágico e a vida secularizada e urbanizada da cidade. As religiões e suas tradições estão sempre se reinventando, se repensando, dialogando com outros valores éticos e morais de acordo com as mudanças na sociedade brasileira. No caso aqui estudado, os batuqueiros e umbandistas tiveram que repensar suas práticas para adaptá-las ao discurso da preservação do meio ambiente, cada vez afirmado enquanto uma necessidade do mundo atual. Mesmo considerando que suas religiões são mais perseguidas, no passado e no presente, já que é produzida tanta sujeira na rua, não seriam as oferendas o fator principal de sujeira das vias públicas, eles concordam que é responsabilidade deles como religiosos, cuidar da natureza em respeito aos orixás, e enquanto cidadãos, habitantes da cidade de Porto Alegre. Desse modo, a religião pode ser reinterpretada como ecológica: os orixás são, de fato, os guardiões da ecologia. E ser ecológico não é apenas um novo modo de fazer seus rituais, mas também é

compreendido como voltar às origens, à prática antiga do batuque, no tempo em que os ebós possuíam até mais força mágica, quando eram feitos em cima das folhas de bananeira.

Em relação ao sacrifício de animais, os batuqueiros tiveram que refletir sobre o sacrifício para além da esfera religiosa, valorizar sua dimensão sagrada e expô-la de modo enfático para tirá-lo da categoria de simples assassinato e crueldade com os animais. Tais fatos inseriram novamente as religiões afro-brasileiras num debate público, no qual a dimensão mágica de sua religião foi posta mais uma vez em cheque pelo discurso atual do ambientalismo, da ecologia e dos defensores dos animais.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, R. R. 2009. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- BASTIDE, R. 2001. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRAGA, J. 1995. *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA.
- BIRMAN, Patrícia. Males e Malefícios no Discurso Pentecostal. In: *O Mal à Brasileira*. BIRMAN, P. et al. (orgs). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p. 62-79.
- BOAES, A. G. & Santos, R. O. A natureza e seus significados entre adeptos das religiões afro-brasileiras. Em: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v. III, n.9, jan. 2011. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligião/pub.html>. Acessado em jan de 2012.
- CAPONE, Stefania. 2009. *A Busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- CARVALHO, J.J. A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 2, n°14, p. 36-61, 1987.
- _____. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, 249, Brasília, p. 2-22, 1999.
- _____. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. *Série Encontros e Estudos*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, n°7, p. 41-58, 2005.
- CORRÊA, N. F. 1992. *O batuque no Rio Grande do Sul. Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- CRESCE a polêmica do sacrifício. Disponível em: <http://www.correiopovo.com.br/Jornal/A109/N296/HTML/>. Acesso em: 10 de jun. de 2011.
- CUNHA, M. C. 1985. *Negros Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.
- DAMATTA, R. Brasil & Estados Unidos, ou as lições do número tr
- DANTAS, B.G. De Feiticeiro a comunista: Acusações sobre o Candomblé. *Separata de Dédalo. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. São Paulo, 23: p. 97-115, 1984.
- _____. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: MOURA, C.E.M. (org). *Candomblé: desvendando identidades (Novos Escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: EMW, 1987. p. 121-127.

_____. 1988. *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DIAS, E. C. A defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil. *Revista Brasileira de Direito Animal*. Vol. 2, ano 2, p. 149-168, jan/jun, 2007.

DOS ANJOS, J. C. G. A Reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre. In: ORO, A. P. (org). *A Tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: P.M.P.A./S.M.C./C.M.E.C., 2007. p. 53-68.

FREITAS, R. O. Candomblé e a Mídia. Breve Histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. *Acervo*. Rio de Janeiro, v.16, nº 2, p.63-88, jul/dez 2003.

FRIGERIO, A. Estabelecendo Pontes: Articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone sul. In: ORO, A. P. & STEIL, C.A. (org). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-177.

_____. Exportando Guerras Religiosas: As respostas dos Umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai. In: SILVA, V. G. *Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 71-117.

GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

GIUMBELLI, E. 1997. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 28 (2): 80-101, 2008.

_____. Crucifixos Invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico*, I, p. 77-105, 2011.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: MOURA, C.E.M (org). *Candomblé. Desvendando identidades*. São Paulo, EMW, 1987. p. 87-119.

JUNIOR, F. A. A. 2002. “Aprontando Filhos-de-Santo”. Um estudo antropológico sobre a transmissão/ reinvenção da tradição em uma rede de “Casas de Batuque” de Porto Alegre. Porto Alegre. Dissertação de Mestrado do PPGAS/UFRGS, cap. 1: 16-73.

MACEDO. E. 1996. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* São Paulo: Editora Universal.

MAGGYE. Y. 1992. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MARIANO, R. Pentecostais em ação: A demonização pentecostal dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, V. G. (org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007: p.119-147.

MARIZ, C. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. *Debates do NER*. Porto Alegre: NER/PPGAS/UFRGS, vol. 1, p. 95-102, 1997.

_____. A presença do religioso no espaço público. Modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

MATORY, J. L. Yorubá, as rotas e raízes de uma nação transatlântica. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 4, n. 9, , p. 263-292, out. de 1998.

MONTERO, P. 1985. *Da doença a desordem: a cura mágica na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.º 26, ano 9, p. 73-90, out. de 1994.

_____. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos*. N.º 74, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>. Acesso em: 02/08/2011.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 32 (1) 167-183, 2012.

MUNANGA, K. Racismo, Mestiçagem versus Identidade Negra. In: MUNANGA, K. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 110-127. 1999.

NEGRÃO, L. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

ORO, A. P. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro: nº 28, ano 7, p. 33-54, 1988.

_____. Neopentecostais e evangélicos quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*. Porto Alegre: Editora UFRGS, nº 1, ano 1, p. 10-36, 1997.

_____. 1998. As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul. *Estudos Afro-Asiáticos*. Salvador, n.º 33, p. 31-50, set. de 1998.

_____. Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*. Salvador, ano 24, nº 2, p. 345-384, 2002.

_____. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, v. 25, n.2, p.11-31, 2005.

_____. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, V. G. (org.) *Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso*

afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, I: p.29-69, 2007.

ORTIZ, R. 1991. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

OVERING, J. 1985. *Reason e Morality*. Londres, Tavistock Publication Ltd.

PAI CARLOS DE AGANJÚ. Disponível em: <http://www.dihitt.com.br/n/religiao/2011/04/17/orixas—batuquers--aqui-no-rio-grande-do-sul-tambem-cultuamos-os-orixas-trazidos-da-africa-por-diversas-nacoes-nao-com-a>. Acesso em: 17 de jul. de 2009.

PASOLINI, Lobo. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/2011/05/02/religiao-nao-pode-ter-privilegios-legais/>. Acesso em: 01 de jun. de 2011.

PIOVESAN, Leatrice Borges. Disponível em: <http://grandeaxe.com.br/component/content/article/661-ecologista-critica-sacrificio-de-animais-em-rituais-da-religiao>. Acesso em: 01 de jun. de 2011.

PORDEUS, I. 1993. *A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza. Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará.

PORT. M. 2005 (a). Candomblé in Pink, Green and Black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology*. vol. 13 (1): 13-26.

_____. 2005 (b). *Sacerdotes Midiáticos. O Candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana*. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, n° 25, vol. 2: 36-61.

PRANDI, R. 1990. Linhagem e Legitimidade no candomblé paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n° 14, p.18-31, 1990.

_____. 1991. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo. Hucitec/Edusp.

_____. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 16, n° 47, p. 43-58, out. de 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*. São Paulo: (18) 52, p. 223-238, 2004.

_____. 2005. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo. Companhia das Letras.

SANSI, R. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, P. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. p.149-168.

SANCHIS, P. O Mal à Brasileira: Um Posfácio. O Mal , a Ética, a Política e o Brasil. In: BIRMAN, P et al. (orgs). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p. 222-232.

SEGATO, Rita Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização. Em: Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs), *Globalização e Religião*, 219-248. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia P. 2004. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo, IBCCRIM.

SILVA, Maria Helena Nunes. O príncipe Custódio e as religiões afro-gaúchas. In: SILVA, V. G. (org.). *Imaginário Cotidiano e Poder*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2007.

SILVA, V. G. 1995. *Orixás da Metrópole*. São Paulo: Ed. Petrópolis/ Vozes.

_____. 2005. *Candomblé e Umbanda Caminho da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

_____. 2006. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Edusp.

_____. Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil. In: SILVA, V. G. (org). *Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo. Edusp, 2007. p. 9-28.

SILVA JR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, V. G. (org). *Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-323.

SOARES, L. E. A Guerra dos Pentecostais contra o Afro-brasileiro: Dimensões Democráticas do Conflito Religioso no Brasil. In: Soares, L. E. (org.) *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003. p. 203-216.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra Santa no país do sincretismo. In: *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Iser, 1990. p. 75-104.

SODRÉ, M. 1988. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro. Petrópolis/Vozes.

VELHO, Otávio Religião e modernidade: roteiro para uma discussão. Em: *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. Globalização: Antropologia e Religião. MANA. Rio de Janeiro, 3(1):133-154, 1997.

_____. Utopias Contemporâneas: ausência do Mal? In: BIRMAN, P. et al. *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p.214-221.

VERGER, Pierre Fatumbi. 1981. *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador. Editora Corrupio.

Anexo A – Mapas

Mapa 1 Antigos bairros onde habitava a população negra em Porto Alegre

Mapa 2 Os bairros Restinga e São José.

Ovinos à beira-rio

No domingo, uma cena chamou a atenção na orla do Guaíba: 20 cabeças de ovinos foram deixadas no local supostamente como um ritual de religião afro-brasileira. O leitor **André Luis Oliveira da Silva**, de Guaíba, escreveu à Redação de ZH protestando.

“É lamentável ver como existem sacerdotes tão despreparados para exercer a religião africana. Esse tipo de ‘despacho’ só vem a denegrir a imagem de uma religião milenar. Ebós e despachos de rua servem para o DMLU limpar e não para agradar às divindades”, criticou.

Vice-presidente da Congregação

em defesa das religiões afro-brasileiras (Cedrab-RS), **Baba Diba de Iemanjá** explica que não se abate mais de um carneiro ou ovelha em

um ritual: *“Nenhum terreiro sacrifica tantos animais. O ritual com uma ovelha é comum para Iemanjá. E o que aconteceu é o contrário: às vezes, uma só cabeça pode pa-*

gar p̃romessas de mais de 20 pessoas”. Ele conta, ainda, que a congregação repudia publicamente o fato e pede a investigação das autoridades para descobrir o autor do sacrifício: *“Mesmo que seja alguém da religião, é alguém equivocado”.*

EMILIO PEDROSO

Anexo C – Panfleto do “I Seminário Nacional em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras” realizado pela CEDRAB

FICHA DE INSCRIÇÃO

NOME: _____

ENDERECO: _____

FONE: _____ E-MAIL: _____

ESTADO _____

PROFISSÃO: _____

Participa de alguma casa de Religião: () SIM () NÃO

Se sim, qual? _____

Há quanto tempo? _____

Sugestões e observações que achiarem necessárias: _____

INFORMAÇÕES: Fone (51) 347-10-67 (51) 9942.3469 /

I Seminário Nacional Em Defesa das Religiões Afro - Brasileiras Porto Alegre - RS

Obra: "Oxalá", por Pedro Homero

**Dia 03 de Abril de 2004
das 08:00 às 18:00hs**

LOCAL: Usina do Gasômetro – sala 209
Av. Pres. João Goulart, 551 SL 209
Das: 9h às 18h

OBJETIVOS:

O I Seminário Nacional em Defesa das Religiões Afro-brasileiras tem por objetivo fornecer subsídios aos interessados no tema para a luta cotidiana em defesa das Religiões e cultura afro-brasileiras, bem como buscar a criação de mecanismos legais a fim de contribuir para o esclarecimento da comunidade religiosa de Matriz Africana sobre seus direitos e deveres com relação ao meio ambiente.

JUSTIFICATIVA:

Em nosso Município, certos segmentos da sociedade civil, entidades e órgãos públicos, cuja finalidade é exercitar políticas preservacionistas têm contestado as "Praxis" dos afroreligiosos. É histórica a perseguição e os preconceitos que as Religiões de Matriz Africana vem sofrendo ao longo dos séculos, e o quanto esta têm manifestado o seu caráter ecológico. Aqueles que realizam seus rituais de acordo com os ensinamentos milenares, esses respeitam o ecossistema, preservando a natureza contribuindo para seu equilíbrio. Aproveitamos o ensejo para desmistificar tudo o que diz respeito a essa Religião Milenar e construir com a comunidade religiosa de Matriz Africana, um seminário que contribua de fato para restabelecer o legado religiosos e cultural originado da Mãe África, comprovadamente o berço da humanidade.

I Seminário Nacional Em Defesa das Religiões Afro - Brasileiras

- 8:30 - Início da Inscrições
- 9:00 - Cerimonial de Abertura - Rito Afro - Alabês
- 9:15 - Mesa de Abertura
- 9:30 - Início dos Trabalhos - Painéis
- 11:00 - Intervenções
- 12:00 - Almoço
Atividades Culturais
- 14:00 - Mesa com Representantes de outros Estados
- 15:30 - Inscrições para Intervenções
Grupos de discussão
- 16:30 - Intervalo
- 16:45 - Encaminhamentos
- 17:15 - Apresentação dos relatórios dos grupos
- 18:00 - Encerramento

PAINÉIS

- **Religião Africana e Meio Ambiente**
Mãe Norinha de Oşala - Yialorişá Presidente da CEDRAB

- **"Praxis" Religiosas Africanistas**
Baba Diba de Yemonjá - Babalorişá Vice-Presidente da CEDRAB; Sócio fundador do **Africanamente**
Centro de Estudo, Pesquisa, Resgate e Preservação das Tradições dos Afrodescendentes

- **Fundação Cultural Palmares**
Maria Bernadete Lopes da Silva - Diretora de Proteção do Patrimônio Afro-brasileiro

- **Direitos e Deveres dos Religiosos de Matriz Africana em relação ao meio ambiente**
CEERT - Dr. Hélio Silva Junior - Bel em Direito - Professor da USP

- **Representantes Regionais**

- **Painéis Vespertinas**

ORIXÁS: GUARDIÕES DA ECOLOGIA

As Religiões Afro e a Natureza

20ª SEMANA DO MEIO AMBIENTE

Dia: 05 de junho
DIA MUNDIAL DO MEIO AMBIENTE
Parque Maurício Sirotsky Sobº - Harmonia
Largo dos Galpões - Área Central dos Acampamentos

PROGRAMAÇÃO:

18h às 19h - Toques de Umbanda/Nação para a chegada das Casas das Religiões junto ao Pegi.

19h às 19:15h - Apresentação do Coral “Cecune”.

19:15h às 19:45h - Abertura Oficial do Evento.

19:45h às 21:30h - Elaboração das Oferendas Ecológicas.

21:30h às 22h - Grupo Temático Pedagógico Ponto Z “História do Negro”.

22h - Término do Evento.

Kosí ewé ... Kosí òrìsà
Sem folha não há Orixá

Prefeitura de Porto Alegre
POA
ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA
Paixão pela cidade

Tolerância religiosa e consciência ambiental

1º Encontro:

Federações Afro–Umbandistas do RS

Dia 17 de junho (sexta feira) - das 13h às 18h

Clube do Professor Gaúcho

Av. Guaíba, nº 16060 - Ipanema - Porto Alegre

- Respeito à natureza
- Toque para os orixás
- Umbanda de todos nós
- Ervas para os orixás
 - Religião
 - Nações
- Locais de despacho.

Presença das federações:

CEDRAB / FAUERS / CEUCAB/RS / AFRO-RITO / AFROBRAS / ALCUCAB /
FUNDAÇÃO MOAB CALDAS / COMFRUBRAS / ASSOC. UMB. DE CAXIAS DO SUL /
JORNAL HORA GRANDE / JORNAL GRANDE AXÉ e JORNAL ESTRELA DO ORIENTE.

Apoio:

**Câmara Municipal
de Porto
Alegre**

Transformando Leis em Direitos

Anexo F – Cartilha ecológica

Ao evitar divergências com a comunidade leiga em geral, não pretende esgotar o assunto e nem impor condições.

A colaboração dos nossos Sacerdotes e seguidores religiosos é primordial para o sucesso da iniciativa, contribuindo para a tranquilidade e o respeito a que fazemos jus.

A realização de cultos, oferendas e trabalhos deve estar em perfeita harmonia com o ambiente natural e as comunidades frequentadoras das áreas verdes, a fim de que haja equilíbrio e sintonia entre todos. Este Trabalho visa conciliar o relacionamento entre o sagrado e o profano, evitando aborrecimentos e conflitos

OS RITUAIS E A PRESERVAÇÃO DA NATUREZA

1.1 Material a ser Apresentado e Usado

Os dirigentes de nossas Casas devem orientar a apresentação e plantação de suas oferendas, despachos limpezas, etc., com a utilização de materiais orgânicos biodegradáveis, evitando-se o uso de plástico, cera, parafina, tecido, papel, papelão, vidro, cerâmica, metal e outros elementos de difícil absorção pela NATUREZA.

Assim sendo, o hábito praticado por nossos ancestrais, ao “apresentar e plantar”, de colocarem os trabalhos sobre folhas de mamona ou de bananeira, formando uma bandeja natural, parece-nos o ideal para mantermos a proteção à ecologia e não agredirmos o ambiente natural. O grande presente é não poluir a NATUREZA!

Vamos avançar mais:

Vamos apresentar nossos vidros de perfumes, pentes, espelhos, espadas de São Jorge, ervas, flores e até VELAS, IMAGENS e BARCOS para os Orixás; lavá-los e benzê-los na NATUREZA e, já devidamente energizados e abençoados, levá-los para nossas Casas, onde as Divindades permanecerão conosco.

Vamos fazer chuveiros de pipoca, grãos e cereais nas matas e encruzilhadas, e chuveiros de canjica cozida nas águas doces ou salgadas. Agradecendo às Divindades, vamos incentivar “Promessas” através de Oferendas que incluam a apresentação de alimentos e a entrega em instituições que atendem a população mais vulnerável.

Evita-se desperdício ao deixar às Entidades de nossas Casas um AXÉ representativo de doces e frutas, a ser “plantado”.

1.2 - Locais Inadequados

Entre os locais inadequados podemos citar as ruas pavimentadas e calçadas, templos, escolas, creches, estabelecimentos comerciais, industriais e repartições públicas; todos os locais de grande afluência de público e de crianças que venham a se colocar em contato com os trabalhos.

A “entrega” de animais sacrificados deve ser banida destes locais e de outros onde sua presença venha a chocar os leigos ou provocar-lhes temor ou repulsa, gerando vibrações negativas.

1.3 - Uso de velas

As velas devem ser acesas ANTES nos Congás e Quartos de Santo, evitando queimá-las na NATUREZA. Jamais devemos colocar velas junto às raízes de árvores e muito menos em seus ocos. Zelar pelo habitat de nossos Orixás é a melhor homenagem que lhes podemos prestar.

1.4 - Uso de bebidas

Não devemos deixar as bebidas em seus vasilhames, em copos ou taças de vidro ou de plástico, e sim vertê-las ao solo, liberando de imediato seus fluidos, guardando os vasilhames e evitando a embriaguez dos moradores de rua.

Nossos antepassados diziam: 'Orixá não come vidro ou plástico!'

1.5 - Apresentação e Levantação

Dividimos o trabalho em duas partes distintas, que devem se revestir de todo o Cerimonial, com entoação de pontos e rezas, pois é uma homenagem à Entidade e ao seu Reino na NATUREZA:

PROJETO DE LEI Nº 447/91

Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais e dá outras providências

TÍTULO I

CAPÍTULO I

Disposições Gerais

Art. 1º — Esta lei tem por objetivo estabelecer normas para a proteção dos animais.

Art. 2º — É proibido:

- I — Maltratar ou agredir fisicamente aos animais, submetê-los a quaisquer práticas que causem sofrimentos ou danos a condições inaceitáveis de existência.
- II — Manter animais em lugares desprovidos de higiene ou que lhes impeçam a respiração, o movimento ou o descanso, ou os privem de ar ou luz.
- III — Obrigar animais a trabalhos excessivos ou superiores às suas forças, bem como castigá-los, ainda que, para aprendizagem ou adestramento.
- IV — Golpear, ferir ou mutilar qualquer órgão ou tecido animal, exceto em cirurgias controladas pelo veterinário, em caso de necessidade e com emprego de anestesia.
- V — Abandonar o animal ou deixar de ministrarlhe tudo que humanitariamente se lhes possa prover, inclusive assistência veterinária.
- VI — Vendê-los ou doá-los a laboratórios ou clínicas de experimentações.
- VII — Não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo ou não.
- VIII — Engordar aves, suínos e outros animais por processos mecânicos, químicos e outros métodos que sejam cruéis.
- IX — Extrair pena ou pêlo de animal vivo ou entregá-lo vivo à alimentação de outros, bem como encerrá-lo junto com outros, que o aterrorizem ou molestem.
- X — Manter, criar, expor ou transportar

o animal de cabeça para baixo ou em recinto exíguo, sem mínimas condições de higiene, malventilado, nem como deixar de dessedentá-lo ou alimentá-lo em quaisquer circunstâncias.

- XI — Exercer a venda ambulante de animais ou vendê-los para menores desacompanhados dos responsáveis legais.
- XII — Realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, ato público ou privado, que envolvam lutas, maus tratos ou a morte de animais.
- XIII — Difundir, através de qualquer meio de comunicação, cenas de maus tratos a animais, sem que esteja claramente expresso o repúdio a tais atos.
- XIV — Deixar de prestar socorro ao animal, no caso de atropelamento.
- XV — Utilizar ou distribuir animais vivos, em rifas, jogos, sorteios, quermesses, para propagandas comerciais, bem como utilizá-los em programas de televisão, teatro e outros espetáculos, quando tais atos impliquem na agressão física e psicológica do animal.
- XVI — Sacrificar animais com venenos e outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde, nos programas de profilaxia da raiva.

TÍTULO II

Dos Animais Silvestres

CAPÍTULO I

Fauna Nativa

Art. 3º — Para efeitos desta lei, considera-se como espécies da fauna nativa, as que são originárias deste País, e que vivem em estado selvagem, inclusive as que estão em