

## **Sobre o abate religioso nas tradições de matriz africana e o julgamento no STF**

O Supremo Tribunal Federal julga hoje, 09 de agosto, o Recurso Extraordinário 494.601, de autoria do Ministério Público do Rio Grande do Sul em razão das disposições do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul que autoriza o abate sagrado de animais não humanos nos cultos oriundos das expressões religiosas de matriz africana.

No que pese existir uma multiplicidade de textos que abordam essa temática a partir de muitos vieses, nos interessa aqui propor uma discussão que ultrapasse o já estabelecido debate sobre a hipocrisia da existência de normativas técnicas para o abate religioso de expressões religiosas que não estão organizadas a partir dos pressupostos civilizatórios de matriz africana, ou mesmo o já conhecido debate a respeito da laicidade estatal e do racismo religioso. Nosso objetivo ao construir esse texto é aprofundar as dimensões de significados simbólicos e existências que estão em jogo nessa contenda jurídica. Nossas articulações estão fundamentadas tanto a partir da nossa trajetória de pesquisa acadêmica a respeito dessa temática, como também a partir das nossas experiências enquanto vivenciadoras das dinâmicas civilizatórias inscritas no Batuque – expressão religiosa das tradições de matriz africana que tem maior contundência no Rio Grande do Sul, estado de onde surge o conflito jurídico que é analisado pelo STF.

Para alguém que não vivencia os pressupostos civilizatórios de matriz africana inscritos nas expressões religiosas das tradições de matriz africana e que pela primeira vez assiste uma cerimônia de sacralização ritual pode parecer estranho ouvir que no momento do corte se o animal berrar ou debater-se excessivamente ele não deve ser abatido. Trata-se de um fenômeno surpreendente, pois inverte a lógica convencional, de quem vive em uma sociedade que sustenta frigoríficos e aviários (mais do que é sustentada por eles) e conhece, mesmo que indiretamente, os suplícios e derramamentos de sangue (não-humano e humano) impregnados na matança industrial de animais para o mercado da carne. Tendo este universo como referência, o que se costuma esperar como reação “natural” de um animal frente à iminência da morte é seu desespero.

Já nos rituais de abate sacralizado nos terreiros, acontece o contrário: o desespero é raro, um animal que reluta em participar do corte é uma exceção. Segundo os fundamentos do Batuque, o animal deve “entregar-se, dar-se ao orixá” para o qual é oferecido, só assim é aceito por este como oferenda que atualiza o axé de fartura e vivacidade. Se o

animal não se entrega, lutando para não ser abatido, é sinal de que não está pronto para isso. Se ele não aceita comer o milho ou o pasto que lhe oferecem quando é trazido para dentro do salão do terreiro, é porque o orixá também não quer comer. Quando uma fêmea de quatro-pés (cabra, ovelha, leitoa) berra, por exemplo, no momento em que se encaminha para o *corte*, é praticamente certo que está prenha e que, por isso, não deve ser ofertada como comida aos Orixás. Evita-se abatê-la, sob pena de incorrer em um desequilíbrio cosmológico. Cada animal ofertado é singularizado a partir das relações que sua vida estabelece com o Orixá para quem se entregará. Assim, são observados, além da cor, tamanho, presença de guampas ou não, idade, sexo, também fatos da vida vivida pelo animal. No caso das fêmeas de quatro-pés, tem Orixás que só comem aquelas que já deram pelo menos uma cria, assim como há também a preferência da Orixá Obá, em algumas nações, por comer cabritas que nunca tenham copulado ou que não apresentem chifres. No caso dos machos, é fundamental observar se passaram por castração ou não. E ainda, em sentido mais geral: o animal escolhido para o abate sacralizado não pode apresentar qualquer ferimento ou mácula, nenhum tipo de sangramento ou machucado.

Tudo aquilo que se oferece aos Orixás nos rituais de *corte* é oferecido também ao corpo da filha ou do filho de santo, que possui o que poderíamos chamar de uma existência expandida – com a casa, os objetos rituais, os animais, a natureza – modulada pelos agenciamentos possibilitados pela combinação dos Orixás que o habitam. Tudo o que uma filha ou filho de santo *não* precisa oferecer aos seus Orixás é um “corpo em estado de dor” (Gilroy, 2001), esta condição marcada aos corpos negros diaspóricos. O que se busca é a constituição de um corpo que suporte a historicidade desse estado de dor, um corpo feito de (e no) axé.

Durante todo o ritual e seu limiar, o estresse, assim como a dor, deve ser evitado, para o que se lança mão de um sofisticado conjunto de técnicas tradicionais de evitação do sofrimento. Por exemplo, o corte, em sentido literal, com uma faca afiadíssima, deve ser feito de forma a que o animal sangre depois de morto, ou seja, que não faleça por sangria.

Matar um animal por sangria, para as pessoas de axé, seria uma grande crueldade, seria como tirar o estatuto de “vida” do sangue e convertê-lo em sofrimento e dor. Por isso, o abate sacralizado, para ter o efeito de axé que se espera, deve incorrer em uma morte rápida e indolor.

Podemos ir ainda mais longe, no que diz respeito às imbricações dos destinos de vidas humanas e animais, atentando para as perspectivas que vêm sendo elaboradas e aperfeiçoadas a partir de estudos antropológicos sobre as relações humano-animal (Despret, 2007, 2016; Ingold, 1983, 2002; Digard, 1999, 2004, dentre outros), que chamam a atenção para as cotransformações que afetam os viventes em seu conviver longamente. Cuidar para que os animais não sejam manejados com violência é também uma maneira de evitar que estes hajam com brutalidade, machucando-se e machucando as pessoas humanas. Todo cuidado é pouco para que guampas e asas não quebrem, cascos não se partam. Ao aprenderem a zelar pelos corpos dos animais escolhidos para o abate, filhas e filhos de santo educam sua atenção para os cuidados consigo, com seus Orixás e com o ambiente. Quando uma yalorixá ou babalorixá escolhe um animal para ofertar ao Orixá pessoal de algum filho ou filha, são observados aspectos que identifiquem o animal com o iniciado e com o orixá para quem será feita a obrigação. O animal torna-se sacralizado no momento desta escolha, quando sua existência, ao mesmo tempo, se singulariza e se expande, em um coexistir humano-orixá-animal. Uma tríade interdependente que se vincula a múltiplas esferas da vivência do sagrado. O humano-orixá-animal é um todo, não mais individualizado e que assim permanece até o final dos rituais. Dessa forma, o compartilhamento da carne é um compartilhamento da potência desse humano ao mesmo tempo que é uma experiência coletiva de consagração ao Orixá. Ao ingerir a carne de um animal que foi ofertado ao Orixá em conexão com o humano, se ingere o axé, a energia mítica civilizatória que reatualiza o ciclo vital.

Além do cuidado exercido pelos religiosos, os criadores e vendedores de animais para o consumo do Batuque também devem ter uma atenção bastante aguda para a sanidade dos corpos de aves e mamíferos de quatro-pés, seguindo as normas e recomendações das yalorixas e dos babalorixás.

As implicações da vida desses animais nos agenciamentos cosmológicos do povo de terreiro são de tal maneira fundamentais que é possível dizer de suas relações de socialidade que compõem comunidades *multiespecíficas*, com pactos, negociações, trocas interespecíes.

Quando se fala em “alimentação tradicional do povo de terreiro”, por exemplo, não se está lidando apenas com o sentido nutricional da ingestão de alimentos via sistema digestório, mas com uma comensalidade particular, que implica a presença de seres humanos, animais, Orixás e outros ancestrais, no preparo, no consumo e

compartilhamento da comida. Assim, comem-se algumas carnes e vísceras, come-se o sangue. Come-se com a boca, mas também com o topo da cabeça, os tambores comem, as pedras comem, pois sua existência é expandida e conectada à existência dos corpos humanos; e uma das vias de atualização desta conexão é o sangue que verte do abate sacralizado de animais, enquanto fonte de axé.

E, antes de tudo, jamais come-se sozinho.

Comer, nos sentidos sagrados das expressões religiosas de matriz africana é um exercício coletivo, partilhado. Talvez por isso tão dificilmente aceito em uma sociedade que é hegemonicamente pautada por individualismos inclusive no momento de sua alimentação.

Mesmo quando o abate sacralizado ocorre na rua e as carcaças das aves são despachadas “na natureza” ou em cruzamentos de vias são depositadas nesses lugares para serem comidas por determinados Orixás, pelo “povo da rua” ou outras entidades cosmológicas cultuadas pelo povo de terreiro. E acabam sendo compartilhadas com abutres, importantes agentes ecológicos para o controle de doenças infecciosas nas cidades. Aqui, brevemente, sinaliza-se o encontro entre ecologia e cosmologia, que aparecem combinadas, em uma cosmo-ecologia compartilhada por humanos, deuses e animais não-humanos. Pode-se falar, portanto, em uma cosmo-ecologia dos terreiros que, muito sumariamente aqui apresentada, envolve criadores de animais de comunidades rurais tradicionais (principalmente quilombolas, mas também indígenas), o manejo de vegetação sagrada, plantio de grãos, produção de mel, comensalidades, consumo de alimentos e de suas sobras.

O ritual do *corte*, que quase sempre vem acompanhado do *chão*, período de resguardo ritual também descrito como uma espécie de gestação pelo antropólogo José Carlos dos Anjos (2001), atualiza inclusive as potências sagradas dos estados de decomposição da vida. A putrefação é um estado de fertilidade, como bem demonstram as larvas que brotam das obrigações. E não é só isso. Dos Anjos traz uma significativa associação entre sangue menstrual e fertilidade, afirmando a ideia de chão como gestação, gestação de uma alteridade, um duplo:

Nas representações populares sobre concepção se enfatiza, por um lado, que o sangue da menstruação é diferente do restante, porque é um sangue parado, fede, quase podre. Por outro lado, durante a gravidez é desse sangue que se alimenta o feto, daí porque não

haveria menstruação nesse período. Desse modo, se a fertilidade aparece associada ao sangue em estado de putrefação, ele é signo da alteridade que se desenvolve alimentando-se no mesmo. (Dos Anjos, 2001, p. 8)

É focado nessa condição de “nascimento” e nos afetos que a atravessam que o autor afirma que o ritual de iniciação é uma forma de marcar a passagem da cultura pelo corpo, como destino. Sendo o *chão* vivido como gestação de uma nova pessoa e o *corte* como o parto do orixá, pode-se pensar nesses rituais como de recomposição dos corpos negros, cujo esquema corporal, segundo Fanon (2008), desmorona para dar lugar a um esquema epidérmico racial. A lógica das *inhalas*, de identificar os órgãos, pegá-los na mão, separá-los dos corpos, arrancar o couro, as penas. A lógica das *trocãs de saúde*. São lógicas de criação de corpos que comportam o diverso. Opostas à do abate industrial em massa dos frigoríficos, onde os trabalhadores “automatizados” se cortam ao passo que cortam os corpos dos bichos e já não sabem qual sangue é de quem (vide filme documentário *Carne e Osso*, 2011). Diferente também da lógica dos campos de extermínio do holocausto, em que corpos despedaçados de prisioneiros mortos passavam frente aos olhos dos outros: “a carne... das pessoas assassinadas era transportada em vagões abertos... era mencionada em termos neutros – die Scheiss – não eram corpos humanos” (Mortley *apud* Gilroy, 2001). Lógica de dessensibilização da morte (Bauman), lógica do extermínio da juventude negra brasileira, lógica dos linchamentos de jovens negros, de “punições exemplares”. É contra essa maquinação da destruição do outro que opera a lógica ritual nas religiões de matriz africana, como o Batuque.

No que pese esse debate estar colocado no meio jurídico, as considerações que tecemos aqui tem outro viés, que é possibilitar uma reflexão social que extrapole inclusive as motivações inscritas no Recurso Extraordinário 494601.

Nosso objetivo é apresentar uma visão interna sobre os significados do abate sagrado exercido nos terreiros, especialmente no Batuque, numa perspectiva de compartilhamento. Compartilhar é um princípio civilizatório que integra o sagrado de matriz africana, aqui compartilhamos o nosso conhecimento de maneira muito aberta também como um exercício sagrado.

Sabemos que o conteúdo do Recurso Extraordinário coloca no seu centro duas teses. A primeira relacionada à incompetência do ente federativo em legislar em matéria penal

exclusiva da União, a segunda relacionada à laicidade do estado, que restaria ferida pela previsão de salvaguarda dessas práticas religiosas. Contudo, o histórico de criminalização e perseguição jurídica dessas expressões religiosas não é considerado na tese do Ministério Público. Fugiu à instância jurídica que os corpos, sobretudo negros, que publicamente optam por ostentar o seu sagrado são constantemente abatidos, feridos, vítimas de maus tratos. Corpos humanos que são apedrejados, humilhados, sacrificados em prol das sistemáticas racistas sob as quais estão alicerçadas as normas jurídicas.

As máscaras legais que apresentam o direito com um conteúdo obscuro e oculto, onde ocorrem manobras discursivas que atingem a vida daqueles e daquelas que historicamente estão excluídos do exercício da cidadania, não podem mais uma vez ser utilizadas para obstaculizar a existência de práticas civilizatórias que possibilitam a promoção de saúde, preservação ambiental e segurança alimentar para coletividades que são alijadas desses direitos.

A história do Direito Constitucional brasileiro é centralmente marcada pela não recepção das experiências e vivências dos povos da diáspora negra, as quais são silenciadas ou marginalizadas. As demandas coletivas da negritude raramente são acolhidas pelos organismos do Direito.

Cabe aqui, ao finalizar esse texto, um alerta: as narrativas do medo e da barbárie que são impostas às práticas das expressões religiosas de matriz africana não são uma novidade, a repulsa ao fazer ritualístico dessas coletividades significa a permanência de estruturas que selecionam de forma eugênica que valores são relevantes para coletividade e quais podem ser criminalizados, aumentando o aprisionamento de corpos que tem cor, trajetória e memória.

*Marília FloôrKosby é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas.*

*Winnie Bueno é mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e bacharel em Direito pela Universidade Federal de Pelotas.*

---