



As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso

The colour of c(o)u(r)ts: an interpretation of the Extraordinary Appeal (RE) 494601 from the perspective of religious racism

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino¹

¹ Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: hoshino.thiago@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3261-6726>.

Vera Karam de Chueiri²

² Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: vkchueiri@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7069-5272>.

Artigo recebido em 12/04/2019 e aceito em 10/07/2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Resumo

O artigo propõe uma leitura da controvérsia sobre a constitucionalidade do abate ritual de animais em tradições de matriz africana a partir do conceito de “racismo religioso”. Os autores sugerem que a compreensão adequada do Recurso Extraordinário 494601 passa pelo reconhecimento da parcialidade (noutras palavras, da “branquitude”) das noções liberais de “(in)tolerância” e pela explicitação dos dispositivos de racialização e de normativa branca acionados no caso. Ainda, sinalizam que a depreciação e a criminalização das práticas tradicionais de alimentação em comunidades de terreiro, como circuito de (re)produção de vida na diáspora africana, revelam, entre outras coisas, a própria necropolítica estatal, como modo da distribuição desigual de morte que tem como vítima preferencial a população negra. Conclui-se que a potência da decisão do Supremo Tribunal Federal, fruto de um embate não apenas entre moralidades mas entre *nomoi*, depende da narrativa em que esteja situada e de um compromisso constitucional com uma agenda estruturalmente antirracista.

Palavras-chave: Racismo religioso; Tradições de matriz africana; Comunidades de terreiro; Constitucionalismo; Branquitude normativa.

Abstract:

The article proposes a reading of the controversy concerning the ritual sacrifice of animals in Afro-Brazilian traditions drawing from the notion of “religious racism”. The authors make a case for the partiality (in other words, the “whiteness”) of liberal notions of “(in)tolerance”, focusing on racialization and white normativity as devices for a deeper understanding of Extraordinary Appeal - RE 494601. Engaging with such a perspective, they point out that the repression and criminalization of traditional food practices in *terreiro* communities, which conform a circuit of life (re)production in the African Diaspora, reveal the State's necropolitics as a mode of selective distribution of death having black people as its main victims. Thus, the paper concludes that the impact of the Constitutional Court's recent ruling, resulting not only from a conflict of moralities but also from a conflict of *nomoi*, depends on the narrative that situates it and on the constitutional commitment to a structural anti-racist agenda.

Keywords: Religious racism; African-Brazilian traditions; Terreiro communities; Constitutionalism; White normativity.



As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso

Não matamos o animal, damos a ele um novo nascimento.
(Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, 2012)

Nenhum conjunto de instituições jurídicas ou normas existe em separado das narrações que o situam e lhe proporcionam significado. Para cada constituição existe um épico, todo decálogo possui uma escritura.
(Robert Cover, (1983) 2018)

A cor das Cortes¹: normatividade, branquitude e racialização²

A representação do poder judiciário ou da justiça é normalmente feita por uma mulher, branca, segurando uma balança em uma das mãos e na outra uma espada. Em algumas representações ela está vendada, em outras não. Quase todas as cortes de justiça convivem – em quadros, estátuas, mosaicos e tapeçarias – com essa representação (Cf. Resnik; Curtis, 2011). Nada mais ambíguo do que essa imagem, em que tudo leva a crer que a justiça e os seus espaços ou, dito de outra maneira, as Cortes de justiça, são aquelas em que não se vê e por isso mesmo se garante imparcialidade. Mas essa venda sobre os olhos da mulher é moderna. A imagem dos antigos era de uma mulher que via e por que via empunhava a espada e a balança para dizer da justiça (divina) e do direito. Pois bem, esse artigo não é sobre a representação da justiça e esse *incipit* é apenas uma chamada de atenção para o fato de que, não de hoje, gênero, raça, e a capacidade ou não de enxergá-los (sua *gender* e *colourblindness*) participam de modo definidor das imagens e dos imaginários da justiça e suas Cortes, ora de olhos bem abertos – por vezes mesmo panópticos, como nos alerta Stolleis (2014) – ora de olhos vendados. Uma mitologia de raízes greco-romanas que, desde então, nos impõe seu *nomos*, sua fabulação, sua cor e que, no Brasil, costuma vir associada aos símbolos cristãos em repartições públicas e plenários de tribunais, impondo também sua religiosidade e

¹ Empregamos, ao longo do texto, o “C” em maiúsculo para as cortes de justiça e o “c” minúsculo para as cortes rituais e epistêmicos (também cortes de justiça, mesmo de mais justiça, a seu tempo e modo) não por especial deferência àquelas, em face destes, mas tão somente para fins de diferenciação, distinção gráfica. Filosófica e politicamente, porém, no sentido inverso ao da convenção estilística, advogamos por um processo de “minoração” do direito e dos seus espaços institucionais, que demanda a minoração desde “c” das cortes, na esteira da proposta de Deleuze e Guattari (1995).

² Este artigo é dedicado a Beatriz Moreira Costa (Mãe Beata de Iemanjá), a Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) e a Valdina de Oliveira Pinto (Makota Valdina), autoridades religiosas de terreiro, lideranças políticas do movimento negro e intelectuais da diáspora africana, recentemente chamadas à Casa Ancestral, mas cujo legado na luta antirracista é fonte perene de *nomos*, vitalidade e inspiração.



cosmologias particulares.³ Essas categorias são centrais no presente trabalho que aborda o abate ritual de animais e o conceito de “racismo religioso” a partir dos debates suscitados pelo julgamento do Recurso Extraordinário 494601/RS no Supremo Tribunal Federal. Tomando como contra-narrativa a justiça de Xangô – ícone cosmopolítico do povo iorubá, em sua terra natal e na diáspora – a imagem de *aju obá*, os olhos do rei⁴, comparece para propiciar outras leituras do caso, leituras quiçá menos sacrificiais da diferença.

Pois bem, eis a pergunta que nos co-move, que é motor e motivo de nossa pesquisa: qual a cor das Cortes? Em 2018, o percentual de magistradas(os) negras(os) não ultrapassou a média de 19% nas Justiças Estadual, Federal e do Trabalho (Brasil/CNJ, 2018: 12). Quase no mesmo período, por sua vez, a população carcerária brasileira contava com 64% de pessoas autodeclaradas pretas e pardas⁵. Os números confirmam não só o que a experiência insinua, mas o que os movimentos sociais⁶ e pesquisadoras(es)⁷ denunciam: com a desigualdade de condições e oportunidades

³ A discussão sobre a retirada de crucifixos e outros símbolos religiosos de espaços públicos, leia-se, de espaços institucionais estatais, tem gerado forte ressentimento e comoção. A reação alcançou seu ápice com a edição do 3º Plano Nacional de Direitos Humanos – PNDH III, cujas diretrizes em favor da laicidade encontraram forte reação, o que levou ao seu parcial abandono pelo governo federal. Situação emblemática, nesse sentido, foi a da justiça estadual do Rio Grande do Sul que, em 2012, determinou a retirada dos crucifixos de seus prédios. Em 2016, porém, o Conselho Nacional de Justiça, atendendo a um pedido da Arquidocese de Passo Fundo, autorizou sua recolocação em parte das instalações do tribunal. Esse histórico demonstra que, mesmo em sua ausência (como na literalidade da Constituição e da lei), esses signos estão presentes, porém “invisíveis”, na interpretação de Giumbelli (2014).

⁴ O termo, presente nas religiões afro-brasileiras, sobretudo no candomblé, notorizou-se com o enredo da obra *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, publicada originalmente em 1969 (Amado, 2008). Para uma apreciação mais detida dos sentidos potencialmente decoloniais dessa justiça (Cf. Hoshino, 2018).

⁵ Os dados referem-se ao ano de 2016 e foram extraídos do INFOPEN - Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Cf. SANTOS, 2017: 32).

⁶ A campanha “Reaja ou será mort@!” descreve de modo contundente e preciso esta realidade: “A Campanha Reaja ou será mort@ é uma articulação de movimentos e comunidades de negros e negras da capital e interior o da Bahia, articulada nacionalmente e com organizações que lutam contra a brutalidade policial, pela causa antiprisional e pela reparação aos familiares de vítimas do Estado (execuções sumárias e extrajudiciais) e dos esquadrões da morte, milícias e grupos de extermínio. A campanha surge no ano 2005, em um contexto de governo ligado a um grupo político que há décadas dominava os recursos financeiros, o sistema de justiça, e os meios de produção e comunicação na Bahia. Este mesmo governo tinha no estado penal e no racismo, fundamento para uma política de genocídio caracterizada pelas mortes de milhares de jovens negros desovados como animais às margens de Salvador e Região Metropolitana. Dentro desta conjuntura, resolvemos fazer uma articulação entres nossas comunidades e os movimentos sociais negros para politizar nossas mortes, colocar em evidência a brutalidade policial, a seletividade do sistema de justiça criminal que nos tinha - e ainda tem - como bandidos padrão. Este mesmo Estado genocida vê na cor de nossa pele, nossa condição econômica e de moradia, nossa herança ancestral e pertencimento racial, as etiquetas de ‘inimigos a serem combatidos’”. Disponível em: <https://reajanasruas.blogspot.com/p/quem-somos.html>.

⁷ As interseções entre os campos de estudo da criminologia crítica e das relações raciais são múltiplas e sua ênfase é variável de acordo não só com os paradigmas da disciplina como com os quadros políticos vigentes: “O momento de viragem, do racismo como teoria das raças à consideração do racismo como um problema social e moral, é um ponto fundamental para se compreender o debate sobre as relações entre o Direito Penal e as Criminologias Críticas. Esse momento de viragem traz um elemento essencial: o reconhecimento



parelham o genocídio da população negra e sua criminalização/encarceramento, duas facetas do mesmo racismo estrutural.

Resta ‘clara’ a cor do sistema de justiça. Desta quase clarividente clareza dependem os recortes, categorias e enquadramentos por ele manejados no exercício da função jurisdicional, isto é, aquilo que as Cortes enunciam quando calam.⁸ Uma das coisas sobre a qual silenciam é precisamente sua própria branquitude, silêncio esse que a torna tão mais eficaz quanto menos tematizada. Afinal, é generalizando o ponto de vista do privilégio estrutural que a normatividade branca funciona como dispositivo de padronização do “humano” – leia-se, da naturalização do homem/mulher branco/a⁹ como o universal:

A normatividade branca opera não para posicionar as pessoas brancas como as melhores – o ideal – mas como as mais humanas. Ela ameaça o tecido de uma sociedade multicultural não exatamente por alardear a superioridade branca, mas por utilizar diferenças reais ou imaginadas entre brancos e outros grupos para minar a humanidade destes. (...) A branquitude serve a uma função normativa ao definir o leque de atributos e comportamentos humanos esperados ou “neutros”. Outras categorias raciais emergem como desvios dessa norma, o que as coloca fora da proteção da lei e da sociedade civil. A função normativa da branquitude tem implicações importantes, porém subteorizadas, para o tratamento da branquitude enquanto categoria jurídica. (Morris, 2016: 950-952, tradução dos autores)

Articular branquitude/branquitude (Frankenberg, 2004) com/como normatividade (social e jurídica) é pensar “raça” não como substância mas como efeito de processos de racialização em que a diferença é construída como desvio do referente

de que o racismo da palavra racismo é “descoberto” por aqueles grupos que são vítimas de práticas desumanizadoras. A virada científica acompanhou, ou melhor, veio a reboque da denúncia das desigualdades socialmente engendradas pelo preconceito e a discriminação, ou seja, a mudança operou-se nas disputas políticas e de intelectuais negros e negras que foram anteriores à manifestação dos cientistas. Na revolução paradigmática que permitiu ir de uma teoria da raça em direção às diferentes formas de ceticismo científico em relação a essas teorias, até a acusação de que elas são bibelôs mortos construídos pelo poder, até a tentativa de construir explicações de como se deu esse processo, está o protagonismo de um pensamento social crítico e divergente.” (DUARTE, 2017: 25-26)

⁸ O exercício de apreender as percepções judiciais sobre racismo, por exemplo, torna legível essa dinâmica de visibilidade/invisibilidade: “Quando levados a decidir sobre se uma determinada conduta configura ou não o crime de racismo, o Poder Judiciário fica obrigado a enunciar os termos a partir dos quais a conduta é percebida. Além disso, tais ações tem a potencialidade de nos informar os contornos que definem a aplicação de legislações antidiscriminação. Ou seja, nesses casos, podemos observar como a magistratura criminal se comporta quando o sujeito de direito normalizado é subvertido: passando a *zona do não ser* a se constituir como o “modelo” a partir do qual a proteção jurídica precisa ser informada e a figura do delinquente vinculada a corpos que habitam a *zona do ser*. (...) Na leitura dos julgados, percebe-se que a percepção do racismo é reduzida a uma dimensão intersubjetiva, dolosa e aberta e que o Poder Judiciário escancara em sua narrativa processos históricos de desumanização, conforme os exemplos que se seguem.” (PIRES, 2018).

⁹ Cisgênero heterossexual, poderíamos complementar, mantendo em mente sempre as indispensáveis lições de Angela Davis sobre interseccionalidade (2016).



“normal” entronizado – normal porque branco e branco porque normal, tautologicamente.

O conceito de racismo estrutural (De Almeida, 2018), do qual o racismo institucional é uma faceta, põe em evidência os padrões estéticos (no plano da corporalidade) e éticos (no plano da aceitabilidade) assumidos como neutros pelos órgãos do Estado. Aplicados aos casos concretos, esses pressupostos reforçam a branquitude, sem necessariamente proferir juízos racialmente explícitos:

A normatividade branca funciona, em grande parte, estabelecendo a perspectiva a partir da qual a aceitabilidade é julgada. Se julgarmos nossas instituições da perspectiva dos grupos minoritários, ao contrário, poderemos concluir que elas são fundamentalmente ilegítimas. (...) Legisladores que propõem um diploma normativamente branco por exemplo, provavelmente o conceberão, ou ao menos o descreverão, em termos racionalmente neutros. Não obstante, a legislação discriminará minorias raciais se tão somente experiências e comportamentos brancos informarem os pressupostos de seus autores sobre o que é comportamento “tipicamente” ou “ordinariamente” americano. Em vez de proclamar juízos raciais, a normatividade branca se esconde por detrás de uma tela de objetividade e *colorblindness*. Frequentemente os participantes num sistema de normatividade branca negam que a raça tenha qualquer papel em suas ações e decisões. (Morris, 2016: 955-956, tradução dos autores)

A problematização seletiva dos ritos sacrificais – que teve no batuque e nas demais tradições da diáspora negra seus alvos preferenciais – participa dessa espécie de discriminação racial velada. Velada porque, embora nenhum dispositivo legal ou ato jurídico faça menção direta ao espectro racial da questão, são as práticas de matriz africana – mesmo quando realizadas por pessoas não-negras – aquelas objeto de criminalização. É dizer: o que se racializa e se repudia no abate religioso de animais é, antes de mais nada, a sua *africanidade*, a sua *negritude* de origem, assim como nas oferendas em espaços públicos, amiúde consideradas como “poluição ambiental”, e nas cerimônias e toques com atabaques, acusadas de “poluição sonora”.¹⁰ Assim, defendemos que as ações e decisões institucionais que levaram, inicialmente, à proibição legislativa dessas práticas tradicionais no Rio Grande do Sul (com posterior excepcionalização da regra para as religiões afro-brasileiras) e, em seguida, à judicialização desta exceção pelo Ministério Público (chegando ao Supremo Tribunal Federal via Recurso Extraordinário 494601¹¹) podem ser lidas como performances e

¹⁰ Trata-se, a nosso ver, de um processo de “ambientalização dos conflitos sociais” que também vem incorporando os conflitos religiosos (Cf. Leite Lopes et al., 2004).

¹¹ Resume-se o caso. A proibição do “sacrifício” (nos capciosos termos legais) de animais no estado do Rio Grande do Sul foi ensejada pela Lei Estadual nº 11.915/2003 (apelidada “Código de Proteção aos Animais”)



enforcement da branquitude. O racismo é, destarte, a chave de interpretação da questão.

Nosso ponto de vista fica mais perceptível quando, por detrás do argumento autoproclamado “racialmente neutro” da defesa dos animais (que motiva o projeto de lei do Código de Proteção aos animais) ou da tese dita “juridicamente imparcial” da inconstitucionalidade da proteção especial aos(às) afro-religiosos(as) se vislumbram compromissos ontológicos (pressupostos compartilhados sobre o que *realmente existe*) e axiológicos (pressupostos compartilhados sobre o que *realmente merece existir*) marcadamente “brancos”. Ou seja, nosso ponto de vista fica mais perceptível quando, por detrás da venda da mulher branca com uma balança na mão e na outra a espada, estão olhos bem abertos a capturar as cores do mundo. Por “brancos” quer-se enfatizar que tais compromissos legitimam determinados modos de existência (nomeadamente aqueles que se aproximam de uma matriz eurocêntrica) e deslegitimam outros (aqueles que se reivindicam como de matriz africana) fazendo emprego de cortes entre “humano” e “desumano” (frequentemente entendido tanto como “primitivo” quanto como “cruel”) na relação entre “humanos” e “não-humanos” (sejam eles, no caso, os animais sacralizados, sejam eles as divindades africanas, como os orixás). Sujeitos, crenças e práticas são, por meio dessa operação, dispostos e classificados num *continuum* cromático¹² que, lembrando premissas evolucionistas do século XIX (e, amiúde, invocando-as expressamente, ao propor que as religiões de matriz africana deveriam “evoluir”¹³), aloca em cada extremo oposto “natureza” e “cultura,

que, em seu art. 2º, VII previa: “É vedado: (...) VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva”. Ocorre que, no ano seguinte à sua publicação, tendo se mobilizado em torno do referido dispositivo, adeptas(os) das religiões afrogaúchas e o movimento negro lograram a aprovação da Lei Estadual n. 12.131/2004, a qual excluía dessa vedação, por suas especificidades, “o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana” (par. único do art. 2º). No entanto, ainda em 2004, o Ministério Público Estadual ajuizou Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o dispositivo de exceção, impugnando tanto material como formalmente a norma. Ao final da ADI 70010129690, julgada em abril de 2005, decidiu o Órgão Especial, por maioria, pelo desprovisionamento da demanda, com seis desembargadores vencidos, tendo prevalecido o entendimento de que manter a proibição seria atentar contra a liberdade de crença e culto garantidas na Constituição Brasileira. Da decisão recorreu o autor, dando origem ao RE 494601. Para apreciação detalhada de todo a controvérsia, desde sua fase legislativa, com novos incidentes mesmo depois do julgamento em instância estadual (Cf. Scola, 2017).

¹² Em alusão ao que Guimarães (2009:41) nomina o “vocabulário cromático” do racismo.

¹³ O discurso está na boca do senso comum e dos juristas, reforçando a sugestão de Warat (1995) sobre o “senso comum teórico dos juristas”, o conjunto de representações supostamente científicas que circula no mundo jurídico como forma não de explicação, mas de justificação de seus mecanismos. Nesse sentido, transcrevemos exemplo de “doutrina” manualesca de teor altamente evolucionista-racista sobre o tema. No excerto, o autor se arvora a quase um teólogo das religiões afro-brasileiras e da vontade dos orixás: “A tendência evolutiva é a abolição deste ritual. (...) Acreditamos que nem os orixás gostariam de receber, nos cultos religiosos, animais que sofreram, desnecessariamente, antes de morrer.” (Sirvinskas, 2013: 611)



“barbárie” e “civilização”. Não por acaso, cultura e civilização pertencem, nessas representações, ao polo branco-europeu. Assim, pode-se dizer que não apenas as Cortes têm, fenotipicamente, uma cor, mas que também a tem o direito mesmo, se o entendermos, na esteira de Geertz (2013), como um modo específico de imaginar o mundo.

1. A cor dos cortes: necropolítica e racismo religioso

Num imaginário jurídico dominado por representações de branquitude, o corpo negro é o corpo matável-aprisionável nos mesmos contornos em que o *corpus* negro – as epistemes afrocentradas do candomblé, do batuque e das demais tradições do complexo rizomático do “Atlântico Negro” (Cf. GILROY, 2001) são demonizáveis-descartáveis. Noutras palavras, o epistemicídio do saber negro é dimensão simbólica, conexas ao genocídio da população negra, num projeto colonial de extermínio-subjugação. É por esse motivo que as noções liberais de “(in)tolerância” e “diversidade” estão longe de dar conta de um conflito que é, em princípio, de ordem não exatamente multicultural, mas de mundos normativos e de modos de ser neles. É sintomático que seja exatamente um caso que põe em jogo e em cheque as premissas brancas desses mundos normativos, ao mobilizar – antes, durante e depois de seu julgamento – tantos atores – em seguidas ocasiões o plenário da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul esteve repleta de partidários de ambas as posições e o do STF de lideranças do povo de terreiro – e a instigar tantos ódios, sobretudo de grupos animalistas que, entre outras coisas, propagaram versões mal intencionadas ou, no mínimo, ignorantes das práticas religiosas – como a ideia de que cachorros, gatos e outros animais de estimação seriam nelas abatidos¹⁴. O caso esgarça as fronteiras e possibilidades do discurso da diversidade e da tolerância. Nem toda a diferença é igual, há diferenças *mais diferentes* que outras. O conceito de *racismo religioso* parte da desigualdade das diferenças e não de sua homogeneidade para acentuar “a gravidade e, sobretudo a especificidade da experiência de uma violência perpetrada contra as

¹⁴Esse discurso de ódio, camuflado de defesa dos animais, é também seletivo: “Por outro lado, os abates sagrados *kosher* e *hallal*, que também são lidos a partir de uma significação religiosa, jamais são afetados por proposições legislativas. E aí reside uma nuance classista e racista da defesa da causa animal.” (BUENO, 2018).



religiões de matriz africana, que tem no racismo o seu sustentáculo de legitimação e ação destruidora”, posto que as agressões por elas sofridas “não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, cosmogonias, em suma, modos de viver e existir negroafricano amalgamados nas comunidades de terreiro” (Deus, 2019: 15). Vale recordar que o conceito foi central nos debates travados com o movimento negro e os povos de terreiro na formulação do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015), onde o termo “racismo” aparece 28 vezes (Cf. Brasil, 2013).

Outrossim, os dados oficiais sobre violência religiosa no Brasil confirmam a especificidade dos processos que atingem comunidades de terreiro. No espectro quantitativo, elas são vítimas incontestavelmente majoritárias de agressões físicas, morais e simbólicas. Qualitativamente, os meios pelos quais são perpetradas tais violações sinalizam uma truculência, sistematicidade e coordenação que inserem a problemática no campo estrutural do racismo e da supressão de direitos (Cf. Fonseca e Adad, 2016).

Isso se comprova com a série de estereótipos veiculados pelos antípodas das liturgias afro-brasileiras, dentro e fora das instituições públicas, e o pouco ou nenhum conhecimento de causa que revelam sobre seus procedimentos e sentidos. Em geral, o argumento animalista é acompanhado do posicionamento das práticas impugnadas no campo do fetichismo e de um passado indesejável. Nesse sentido, são eloquentes algumas passagens da Ação Direta de Inconstitucionalidade movida pelo Ministério Público:

É de salientar que as religiões de matriz africana apresentam um cunho mágico, não havendo espaço para a idéia de salvação nem de fixação no além; o que se busca é “a interferência concreta do sobrenatural neste mundo presente, mediante a manipulação de forças sagradas, a invocação de potências divinas e os sacrifícios oferecidos às diferentes divindades, os chamados orixás” (...) (Ministério Público do Rio Grande do Sul, 2004: 6, grifos nossos)

Em tônica de positivismo oitocentista, confere-se dos debates registrados no acórdão do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul o pronunciamento:

No mérito, com a devida vênia, dirirjo do culto Relator, pois entendo que a vida deve prevalecer, sempre. O Direito Natural nos assegura isso, seja em relação aos seres humanos, seja quanto aos animais. Eu não detectaria a questão da crueldade (ou não). Penso que o fato em si, de sacrificar um ser humano ou seja um animal, é ‘humanamente’ indesejável, em que pese o



respeito que merecem os cultos defensores do abate como o de sacrificar animais. (...) A morte provocada, é algo cruel em si, seja ela perpetrada com requintes ou não. Aí reside -na essência- a divergência com o douto posicionamento do colega relator. A HUMANIDADE tem de evoluir para a preservação da VIDA. (Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, 2006: 20)

Magia (em oposição a “religião”), “desumanidade” (em oposição a respeito à “vida”) e primitivismo (em oposição a “evolução”), notas que ecoam o conjunto de vozes fantasmáticas sobre um grande outro (o “Negro” e o “Indígena”, em especial, mas também o “Oriente” ou o “Islã”, noutra vieses), aquilo que Achille Mbembe define como a “razão negra”:

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas «de origem africana» e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). (...) Tal razão não passa de um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da questão da raça, à qual chamaremos o Negro ou, mais tarde e já no tempo colonial, o Indígena (...) Neste contexto, a razão negra designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática (Mbembe, 2014: 57-58)

“Fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem” parece a descrição mais precisa para o trabalho em que instâncias oficiais e oficiosas se achavam empenhadas no RE 494601. Ao longo dos mais de quinze anos em que a controvérsia sobre o abate religioso se estendeu, conscientes ou inconscientes dos parâmetros de branquitude que os orientavam, esses agentes estatais “pretensamente conhecedores” (no irretocável predicado de Mbembe) empreenderam uma essencialização e subalternização da identidade de afro-religiosas(os), uma operação de racialização que vinculou negritude (ainda que *cultural*, quando não *biológica*) e desqualificação moral. No fundo, como o excerto do voto acima “esclarece”, uma operação que lhes negava o status mesmo de humanidade. Parecendo cambiar o sinal da subjetividade, animais se tornam, nesse quadro, sujeitos de direitos ao passo que sujeitos de direitos são lançados na esfera da animalidade (“bárbaros”, “primitivos”,



“selvagens”).

Daí a provocação lançada por Hédio Silva Júnior, advogado dos *amici curiae* União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul – CEUCAB/RS, no RE 494601, quem, em sua sustentação oral em agosto de 2018, no STF, demarcou argutamente a ironia:

(...). Há estatísticas no Brasil que comprovam que nas periferias das cidades jovens negros são chacinados como animais, mas não há comoção na sociedade brasileira, não vejo instituição jurídica ingressar com medida judicial para evitar que jovens negros sejam mortos como cães nas periferias, mas a galinha da macumba (...) parece que a vida da galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros. É assim que a vida de preto é tratada no Brasil (...) a vida de preto não tem relevância nenhuma, não causa comoção social, não move instituição jurídica, mas a galinha da religião de preto, ah, essa vida precisa ser protegida! (Silva Júnior, 2018, transcrição dos autores)

A ironia suprema, isto é, rigorosamente falando, a ironia *soberana* do caso é aqui escancarada: confrontando os dados alarmantes sobre homicídios de jovens negros¹⁵ (muitos dos quais cometidos pelas forças de segurança pública) com o nível de proteção que essas vidas encontram nas instituições do Estado, insinua-se a conclusão de que estas estariam mais dedicadas à salvaguarda dos animais destinados a abate ritual do que à defesa das pessoas negras. Trata-se de uma política da raça que, como sustenta Mbembe, regula a economia da morte, distribuindo “sacrifício” como função assassina do Estado:

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los. Referindo-se tanto a essa presença atemporal como ao caráter espectral do mundo da raça como um todo, Arendt localiza suas raízes na experiência demolidora da alteridade e sugere que a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “aquele velho direito soberano de morte”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. (MBEMBE, 2016:

¹⁵ Segundo informa a Campanha “Vidas Negras Importam – Brasil”, incorporada também pela ONU: “No Brasil, sete em cada dez pessoas assassinadas são negras. Na faixa etária de 15 a 29 anos, são cinco vidas perdidas para a violência a cada duas horas. De 2005 a 2015, enquanto a taxa de homicídios por 100 mil habitantes teve queda de 12% para os não-negros, entre os negros houve aumento de 18,2%. A letalidade das pessoas negras vem aumentando e isto exige políticas com foco na superação das desigualdades raciais.” (ref. Colocar na bibliografia final <http://vidasnegras.nacoesunidas.org/>)



128)

Num outro circuito de saber-poder biopolítico, que gira em sentido contrário às práticas sacrificiais performadas pelo Estado (e que, foucaultianamente, detém mesmo um alto potencial disruptivo, ou seja, de operar um curto-circuito nos modos estatais de distribuição de morte), o abate religioso afro-brasileiro ritualiza a vida que engendra mais vida (comunitária e social), diviniza a produção/reprodução coletiva e relacional da vida:

Compreende-se que o cosmos candomblecista poderia bem ser representado por uma enorme boca que necessita ser ressarcida permanentemente, ou como um ventre, onde se gesta a vida biológica, a vida espiritual (o *honko*, quarto iniciático), e onde se deposita a comida que irá gerar novas formas de vida energética. Com efeito, segundo a cosmovisão do Candomblé, tudo come, comem os altares para que sejam instituídos, comem, dessa forma, as divindades, comem os objetos rituais, come a cabeça que é a vasilha da identidade e morada da divindade, comem os lugares centrais do templo, comem as pessoas na mesa com as divindades, comem as doenças para que estas não comam o paciente. Nesse quadro, alimentos, animais e pessoas, participam de uma cadeia de sentidos baseada na nutrição biológica e espiritual, que produz união, ordem cósmica e sentidos sociológicos. (Ferreira Dias, 2019: 7)

Se, segundo Derrida, “o sacrifício carnívoro é essencial para a estrutura da subjetividade, isto é, também para o fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito” (2007: 35) cabe perguntar se o que as instituições tanto temem e abominam no abate religioso não é justamente o fato de que este devolva uma imagem nada redentora delas mesmas. A diferença que *faz diferença* é que, neste último caso, trata-se não de um sacrifício de comunhão, mas de predação; não um modo de relação, mas de aniquilação: a necropolítica escamoteada na defesa “da vida” e “da sociedade”.

3. A cor do recorte: branquitude narrativa e (in)justiça cognitiva

A cor atribuída ao corte ¹⁶ se revela, ao fim, no contraste com a branquitude epistêmica e aparece como desvio dela, sob o recorte do julgamento. Estamos menos diante de uma divergência entre moralidades públicas, numa arena simétrica de disputa

¹⁶ Cortar ou *kopar* são também formas pelas quais afro-religiosas/os aludem aos ritos sacralização animal (em iorubá: *orô npá*).



democrática, do que de um desencontro entre mundos normativos e pressupostos existenciais (ou civilizatórios, para parte da literatura). Uma questão menos jurídica, se podemos dizer, do que política, ou melhor, cosmopolítica¹⁷ (Latour, 2004; Anjos, 2006).

Na literatura constitucional, já em 1983, no seminal *Nomos and Narrative*, Robert Cover (2004) provocava seus leitores a considerar casos como o presente numa intrincada trama de signos por meio da qual o direito se (desa)fia. O léxico da ação normativa, sugere o arrojado ensaio, se inscreve não na letra da lei, mas na sua narração:

A tradição jurídica é, portanto, parte integrante de um mundo normativo complexo. A tradição não inclui somente um *corpus juris*, mas também uma linguagem e uma mitologia – narrações que situam o *corpus juris* sobre aqueles que expressam suas vontades através dele. Esses mitos estabelecem os paradigmas para o comportamento. Eles constroem relações entre o universo normativo e o material, entre as restrições da realidade e as demandas por uma ética. Esses mitos estabelecem um repertório de movimentos – um léxico de ação normativa – que podem ser combinados em padrões de significado derivados de estruturas de significado herdadas do passado. (Cover, 2018: 193)

Trinta e seis anos depois, o texto reverbera no contexto do Recurso Extraordinário 494601, julgado em março de 2019, porém ainda à espera da redação do acórdão final, ou, como talvez o figurasse o próprio Cover (2004), à espera de uma narrativa que lhe faça justiça. Essa narrativa demanda um ato de especial *compromisso* das(os) ministras(os) e delas(es) exige um movimento de alteridade, para além de sua autoridade judicial. Exige o reconhecimento de que cada tradição jurídica – seja a tradição dos terreiros, que se pretendeu debater, seja a da Suprema Corte, que se pretendeu legítima para debatê-la – produz sentido constitucional justamente na medida em que articula seus repertórios interpretativos particulares, noutras palavras, na medida em que apela à sua mitologia jurídica própria¹⁸.

A singular leitura de Cover nos conclama a tra(n)çar os enredamentos que o

¹⁷ Sobre a noção de *comopolítica*, fazendo das de Bruno Latour nossas palavras: “Há muitas definições, mas eu prefiro aquela de Isabelle Stengers. Ou seja, a de que a “política” são os humanos, e que o “cosmos” são as coisas: nenhum dos dois sozinho é o bastante. A palavra “cosmopolítica” é uma palavra que permite dizer que se fizermos a política apenas entre humanos, vamos acabar nos fechando em uma esfera exígua demais, feita de interesses de boa vontade. Se tivermos apenas cosmos, iremos nos encerrar sozinhos na velha idéia dos naturalistas, que definem a *priori* um mundo comum que os outros devem compartilhar. A cosmopolítica permite impedir que os dois se fechem: o cosmos está lá para impedir que a política se feche, e a política, para impedir que o cosmos se feche. O cosmos não é mononaturalizado, ele é a expressão de uma política.” (LATOURE, 2004: 406)

¹⁸ Sobre os mitos fundantes da tradição jurídica moderna, Cf.: GROSSI, 2004.



caso apresenta de modo mais complexo, mais colorido do que a popularizada e polemicista versão *liberdade religiosa x meio ambiente*. Se nos ativermos unicamente ao suposto conflito de dispositivos constitucionais, captaremos uma tensão entre duas vertentes jurisprudenciais que o STF vem consolidando: de um lado, a proteção das crenças e cultos, de que o precedente da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439 sobre ensino público religioso é testemunha – um precedente, registre-se, no mérito nada merecedor de aplauso, haja vista o conceito fraco de laicidade que adota ao desconsiderar as assimetrias de poder e o racismo nos conflitos inter-religiosos; de outro, a proteção dos animais, ilustrada recentemente pela decisão da ADI 4983 referente à prática da vaquejada, em si bastante contestada e na qual se identifica um uso instrumental da técnica em substituição ao enfrentamento sério da tensão entre valores constitucionais, posto que a passagem de “sofrimento” a “crueldade” exige uma operação valorativa mais complexa do que a se ousou, do que, não surpreendentemente, deflagrou um *backlash* legislativo¹⁹.

Ambos os *standards*, porém, parecem pobres para a objeto do RE 494601. A nosso ver, a formulação “direitos religiosos” v. “direitos dos animais”, embora não despida de relevância, está longe de esgotar a problemática. Em primeiro lugar, ela ostenta uma falsa dicotomia, ou, no mínimo uma dicotomia enviesada, uma vez que é precisamente nos terreiros (das inúmeras denominações existentes), à semelhança de outras comunidades tradicionais, que se operam cosmopolíticas distintas da moderna, esta sim, responsável pela degradação ambiental calamitosa, o que, novamente, remete aos cortes coloniais da “questão ambiental” e levou a se cunhar o conceito de “racismo ambiental”²⁰ e articuladoras dos termos “natureza” e “cultura”. Assim, ao lado da importante garantia de exercício desembaraçado das crenças e cultos de matriz africana, vemo-nos premidos pela necessidade de assegurar os direitos à identidade, à diferença, à alimentação, ao patrimônio cultural e ao modo de vida desses povos tradicionais. Mais do que isso, no julgamento do RE 494601, uma sociedade constitutivamente plural se pergunta sobre o conteúdo e a extensão da (in)justiça

¹⁹ Como assinalado por Chueiri e Castillo, “O campo semântico do termo *backlash* já foi relacionado com a contrarreação do açoite utilizado contra os escravos, ou com a reação de máquinas. Atualmente, o *backlash* é utilizado na esfera pública para designar a reação negativa e violenta a condutas, omissões ou decisões, sobretudo de autoridades públicas, mas que pode ser aplicado a pessoas privadas também” (2018, p. xx)

²⁰ (In)justiça ambiental e racismo ambiental são conceitos que põem em evidência as desiguais distribuições de riscos, vulnerabilidades, precariedades e culpas nos conflitos sócio-ambientais (Cf. ACSELRAD, HERCULANO, PÁDUA, 2004)



cognitiva.

Explicamo-nos. O imperativo primeiro de justiça é, como diria Derrida (2007), um adequado *endereço*. Endereçar adequadamente o tema do abate religioso de animais e seus sujeitos requer, antes de mais nada, levar a sério a defasagem semântica de qualquer tradução cultural. Noções ocidentais como “sacrifício” e “religião” não têm validade cognitiva universal e requerem muitas cautelas ao serem manejadas no caso.

É sob essa ótica que as tradições de diversas matrizes africanas, cultivadas e ressignificadas na diáspora negro-africana, conquanto devam ser lidas também em sua dimensão espiritual (sobretudo para a garantia de direitos análogos às demais confissões, o que lhes tem sido historicamente confiscado), não podem ser reduzidas a esse âmbito. Tratam-se de povos tradicionais²¹ que, organizados em comunidades de terreiro, de vida, partilham saberes, princípios e valores civilizatórios específicos. Vivem um *nomos*, como diria Cover, seu mundo normativo legítimo e que merece tutela constitucional.

Conforme afirma Risério, “o terreiro é o espaço-lugar de uma potência sagrada, mas, também, marco tópico de uma *diferença*” (2007: 174). Identidade e diferença são reivindicadas e exigem cotejar a demanda por direitos neste caso com outros já decididos pelos STF, como o da ADI 3239, por exemplo, na qual às comunidades quilombolas foram atribuídas “identidades distintivas de grupo étnico-cultural”.²² A consequente aplicação do regime jurídico da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (“*Artigo 8^o—1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário*”) e do Decreto Federal 6.040/2007, olvidados no julgamento do STF, teria o efeito não só de expandir o quadro de referências normativas da Corte

²¹Nos estritos termos do art. 3º, I do Decreto Federal 6.040/2007: “I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

²²Definição extraída do acórdão da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239: “O compromisso do Constituinte com a construção de uma sociedade livre, justa e solidária e com a redução das desigualdades sociais (art. 3º, I e III, da CF) conduz, no tocante ao reconhecimento da propriedade das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, à convergência das dimensões da luta pelo reconhecimento – expressa no fator de determinação da identidade distintiva de grupo étnico-cultural – e da demanda por justiça socioeconômica, de caráter redistributivo – compreendida no fator de medição e demarcação das terras” (STF, 2018: 4)



Constitucional, mas também de ampliar o horizonte narrativo do presente caso.

Entre os saberes, princípios e valores que integram o modo de vida tradicional dos povos de terreiros destacam-se as práticas alimentares, tão centrais na experiência comunitária que ganham significado litúrgico. Em grande medida, a comunidade, de que também os ancestrais e as divindades participam, se constitui por meio da comensalidade: todo o alimento é consagrado e partilhado. É, a bem dizer, uma comensalidade *constituente*, que faz coletividade política. Não por outro motivo o próprio Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional manifestou-se nos autos:

Além do uso religioso, destacamos que para os sistemas alimentares tradicionais de matriz africana o abate doméstico de animais tem a finalidade de compartilhar o alimento entre a comunidade e seus ancestrais, ou seja, para o autoconsumo. O cerceamento ao direito de acesso e consumo destes alimentos coloca os povos tradicionais de matriz africana em situação de insegurança alimentar.²³

Nas palavras de Wanderson Flor do Nascimento, observa-se nesses sistemas tradicionais “a alimentação como um processo que, ao mesmo tempo, procura manter o caráter orgânico do corpo plenamente ativo e, também, movimentar e fortalecer os laços comunitários – que são partes do mesmo.” (2015: 63-64). É por esta razão que não há nem desperdício nem crueldade, mas celebração da vida coletiva, de acordo com seu *nomos*:

A imagem de crueldade que se atribuem a estes rituais não faz sentido no interior desta percepção da realidade que não apenas vê uma continuidade entre vida e morte, como evita tanto quanto possível a morte provocada. (...) A crueldade não pode existir nestes rituais, sob o risco de perturbar as forças vitais que o ritual e a própria alimentação buscam organizar e equilibrar. (NASCIMENTO, 2015: 68)

A imputação de “crueldade” que, sem conhecimento de causa, se faz aos ritos de matriz africana reproduz, de fato, discursos etnocêntricos e epistemologicamente racistas. Bem recorda Talal Asad que a mobilização de estigmas de “crueldade” foi uma estratégia recorrente dos colonizadores em múltiplas localidades, pois “na tentativa de proibir costumes que os europeus consideravam cruéis, não era a preocupação com o sofrimento indígena que dominava seu pensamento, mas o desejo de impor o que eles

²³. Ofício 163/2018/CONSEA, de 13 de julho de 2018.



entendiam como padrões civilizados de justiça e humanidade sobre a população colonizada” (ASAD, 2003: 110).

A colonialidade/branquidade dessas formas hegemônicas de conhecimento perpetra uma injustiça cognitiva, violando “o direito de diferentes formas de conhecimento coexistirem sem serem marginalizadas pelas formas de conhecimento oficiais, patrocinadas pelo Estado” (Visvanathan, 1998: 42). No caso do Código de Proteção aos Animais, a chancela pública (institucional) de determinados circuitos de saber-poder (autointitulados “científicos”) sobre outros (classificados como “tradicionais”) eviscera essa injustiça da maneira mais violenta: sob a forma de deslegitimação e criminalização dos “métodos [de ‘sacrifício’ animal] não preconizados pela Organização Mundial da Saúde” (art. 2º, VII da Lei Estadual 11.915/2003). Como sobejam memórias nas delegacias (desde a obrigação, ainda no sec. XX, de solicitar alvará para terreiros junto à polícia, passando pela perseguição ao “curandeirismo”, em curso até hoje²⁴), esse patrocínio oficial ou oficioso de determinados modos de ser e de conhecer pelo Estado promove sacrifício maior: o epistemicídio.

4. Colorindo o constitucionalismo: por um compromisso antirracista

O Supremo Tribunal Federal não endossou a proibição: rejeitou por maioria o Recurso Extraordinário 494601, com ligeiras ressalvas individuais, adotando a tese de repercussão geral segundo a qual “é constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”²⁵. Mas essa é só uma parte da história. Argumentamos,

²⁴ Embora com tipificação penal ligeiramente distinta, os arcaicos crimes de feitiçaria das ordenações portuguesas têm continuidade no art. 284 do Código Penal em vigor, no chamado crime de “curandeirismo”. A literatura tem destacado a incidência seletiva deste tipo e os desacordos onto e epistemológicos de fundo. Em sentido antropológico, o direito não deixa de funcionar, nesses casos, numa dinâmica autoconfirmatória, como uma teoria mágica (Cf. Schritzmeyer, 2004). A jurisprudência, por sua vez, assume a modalidades religiosas de matriz europeia como o paradigma de não-criminalização: “No espiritismo, os “passes” fazem parte do ritual, como as bênçãos dos padres católicos, e não configuram o delito do art. 284” (TACrSP, RT 404/282) e “Não pratica curandeirismo o dirigente de seita religiosaregistrada que ministrava hóstias, águas e óleos bentos, pregando curas pregando curas milagrosasna dependência da fé dos fies” (TACrSP, RJDTACr 1/77-8). Sobre este último ponto tratamento em outra oportunidade (Hoshino, 2010).

²⁵ O julgamento ocorreu em duas sessões, a primeira em 09 de agosto de 2018 e a segunda em 28 de março de 2019. Das atas extrai-se a seguinte síntese: “Após o voto do Ministro Marco Aurélio (Relator), que dava parcial provimento ao recurso para dar interpretação conforme a Constituição às normas impugnadas, e o voto do Ministro Edson Fachin, que negava provimento ao recurso, pediu vista dos autos o Ministro



levando às últimas consequências a formulação de Cover, que a abrangência da decisão da Corte Constitucional depende não apenas de seu dispositivo, mas da narrativa na qual esteja inserida²⁶. É dizer: uma narrativa constitucional que reconheça a perseguição às religiões afro-brasileiras como ínsita ao racismo estrutural, na modalidade de racismo religioso, e que demande das instituições públicas o *compromisso* com uma agenda radicalmente antirracista²⁷ é a caixa de ressonância que ampliaria a potência do caso. Na acepção que lhe confere Cover, este compromisso se pauta pela consideração engajada de todas as possíveis implicações de uma interpretação judicial para os mundos normativos concorrentes, e não apenas para a tradição jurídica majoritária, e pelo alinhamento autocrítico da Corte Constitucional *contra* a violência que institui a ela mesma, sob pena de jurispatia.²⁸ Aqui, diríamos, não somente a violência originária do direito posto, mas a violência da branquitude normativa que o organiza.

Não que alusões à discriminação, ao preconceito e aos ataques contra terreiros tenham estado ausentes dos votos. Nos pronunciamentos de diversas(os) ministras(os) a matéria foi tangenciada, ainda que sem menção explícita ao conceito de “racismo”, opção que fragiliza a leitura do caso por relegar a questão à esfera das atitudes e posturas individuais e não das estruturas sociais de atribuição de valor e distribuição do poder:

A proteção deve ser ainda mais forte, como exige o texto constitucional, para o caso da cultura afro-brasileira, não porque seja um *primus inter pares*, mas porque sua estigmatização, fruto de um preconceito estrutural – como, aliás, já reconheceu esta Corte (ADC 41, Rel. Min. Roberto Barroso, Pleno, DJe 16.08.2017) –, está a merecer especial atenção do Estado. (Min. Luiz Edson Fachin)

Alexandre de Moraes. (...) O Tribunal, por maioria, negou provimento ao recurso extraordinário, nos termos do voto do Ministro Edson Fachin, Redator para o acórdão, vencidos, em parte, os Ministros Marco Aurélio (Relator), Alexandre de Moraes e Gilmar Mendes, que também admitiam a constitucionalidade da lei, dando-lhe interpretação conforme.” (STF - DJe nº 81/2019, de terça-feira, 16 de abril de 2019, p. 82-83)

²⁶ Ressalta-se que, ao tempo de elaboração deste artigo ainda não se achava publicado o acórdão definitivo, sob responsabilidade do Min. Luiz Edson Fachin.

²⁷ O anti-racismo ao que aqui nos referimos é aquele que K. Munanga classifica como “diferencialista”, em oposição às vertentes universalistas-integracionistas que, não raro, confunde-se com a própria branquitude normativa: “O anti-racismo diferencialista, oposto o racismo diferencialista do qual nasceu, busca a construção de uma sociedade igualitária baseada no respeito das diferenças tidas como valores positivos e como riqueza da humanidade. Ele prega a construção de sociedades pluralistas e pluriculturais; defende a coexistência no mesmo espaço geopolítico e no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas.” (MUNANGA, 2008: 109)

²⁸ Segundo Cover, “A interpretação sempre tem lugar nas sombras da coerção. E, a partir desse fato, nós podemos reconhecer o papel especial dos tribunais. Os tribunais, especialmente os tribunais estatais, são caracteristicamente ‘jurispáticos’” (2018: 233)



Se a interpretação da lei não fosse preconceituosa, não haveria necessidade da exceção (...) aqueles que sustentaram a necessidade de vedação à crueldade e maus tratos aos animais como se isso fizesse parte da sacralização erraram de longe, bastava ter ido uma vez a um terreiro de candomblé e assistido ao seu ritual. (Min. Alexandre de Moares)

Também reconheço que a inclusão [na legislação sul-rio-grandense] da referência aos cultos e liturgias das religiões de matriz africana se dá exatamente pela circunstância de haver preconceito na sociedade, contra tudo que se tem na Constituição e nas leis no Brasil. Mas é um pouco mais do que preconceito aos cultos, é em relação a uma origem tragicamente não acabada daqueles que em grande parte são descendentes de linhagens africanas. (Min. Cármen Lúcia)

Esta questão que hoje é trazida à baila versa exatamente sobre preconceito religioso, o que é mais dramático, um preconceito religioso que cresce a casa cada dia. Nos últimos 6 meses, a imprensa oficial noticia que mais de 200 casos de intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana foram praticados. Mais recentemente foram incendiadas casas que praticavam essas religiões de matriz africana, de sorte que esse julgamento é um momento ímpar, porque é preciso dar um basta a esta situação e este basta virá pela decisão da Suprema Corte deste país. (Min. Luiz Fux)²⁹

A “interpretação preconceituosa” da lei, ou seja, a seletividade no exercício de poder de polícia administrativo para fiscalização e sanção dos terreiros, cada vez mais frequente, foi salientada como razão para a necessidade de especial proteção. Vislumbra-se, não há dúvida, um avanço no tratamento do tema, em sua interação com o racismo institucional. O voto do Min. Fachin chegou a evocar a Ação Declaratória de Constitucionalidade 41, que teve por objeto as cotas raciais no serviço público federal e que, em sua fundamentação, chama atenção para “a necessidade de superar o racismo estrutural e institucional ainda existente na sociedade brasileira. A nosso juízo, os debates ressentiram-se, porém, de uma falta de integração mais explícita aos precedentes constitucionais que balizam a conceituação do racismo na Corte, quais sejam, o HC 82.424 (notório caso Ellwanger, em que o tema foi primeiramente assentado), o ADCT 186 (sobre reserva de vagas nas universidades públicas) e a ADI 3239 (debatendo direito ao território das comunidades quilombolas). Segundo os *standards* neles fixados, caberia construir para o RE 494601 uma narrativa constitucional do compromisso antirracista, filiando-o a uma linhagem que não só assume a existência do racismo no Brasil como o entende como estruturante das relações sociais (portanto, das relações de poder), exigindo políticas públicas e ações afirmativas. Essa posição

²⁹Trechos transcritos da gravação dos debates orais da sessão de julgamento de 28/03/2019.



implicaria, igualmente, no reconhecimento das desigualdades de força e representatividade política que atravessam o campo religioso, percebendo-o realisticamente como um mercado em que a concorrência e o conflito caminham lado a lado com o diálogo e os valores espirituais (Cf. SILVA, 2007). Mais do que nunca, em tempos de acirramento dos discursos de ódio e de hostilização contra religiões de matriz africana, como o comentário do Ministro Luiz Fux enfatiza, o Supremo Tribunal Federal se vê defrontado com a tarefa de revisitar o princípio da laicidade já não como um *dado* ou uma *norma posta*, mas como *questão* num mundo que não se secularizou.³⁰

Ao mesmo tempo em que é imperativo voltar a refletir sobre as interações Estado-religião ou, dito de outro modo, sobre as formas pelas quais as religiões se fazem presentes no e pertencentes ao espaço público (Cf. Giumbelli, 2008), também é preciso *situar* o constitucionalismo. Parte do projeto de constituição radical³¹ como abertura, potência e processo que temos empreendido diz respeito às constituições *radicadas*, isto é, à necessidade de reposicionar as práticas e teorias constitucionais não apenas numa perspectiva latinoamericana, mas igualmente na geopolítica do Atlântico Negro enquanto modernidade alternativa. Traduzindo coverianamente: cambiar o registro narrativo do constitucionalismo. A Revolução Haitiana e a Constituição de 1805 a que deu vida são exemplos de experiências radicadoras e radicalizadoras – no caso, radicadoras e radicalizadoras dos ideais de emancipação iluministas, refinados com os seus próprios. Ou seja, as(os) haitianas(os) foram mais revolucionários que as(os) revolucionárias(os) francesas(es), rompendo a filtragem colonial da autoria e invertendo seus sinais (Cf. Buck-Morss, 2009). O eloquente silêncio sobre ambas na história do constitucionalismo comumente ensinada pelas escolas de direito é índice da branquitude de suas narrativas:

Portanto, se é pretendido não só a reconstrução dos relatos sobre o constitucionalismo no mundo moderno, mas também que a prática constitucional hoje se desvincule do seu estreito compromisso com o aniquilamento físico, cultural e simbólico da população negra em diáspora, faz-se necessário uma teoria jurídica mais comprometida com a heterologia, a crítica política e as estruturas rizomórficas mobilizadas pelas experiências

³⁰ Sobre a discussão sociológica em torno da ideia de “desencantamento do mundo” em Max Weber, conferir Pierucci (2003).

³¹ Tomamos a definição de Chueiri: “Poder constituinte e Constituição devem ser pensados como um processo, como acontecimentos, isto é, lutas e reivindicações; o tempo dos eventos. (...) Uma Constituição radical deve reter a ideia de potência, de impulso constituinte. (...) É por essa razão que a Constituição e a democracia, enquanto promessa, contêm a radicalidade que abala os horizontes estáveis das nossas expectativas (...)” (2013: 33-35).



de errância do Atlântico Negro. Uma teoria desconfiada de narrativas totalizantes embebidas no esquecimento das estruturas identitárias da inscrição africana nas Américas. Talvez, um constitucionalismo do Atlântico Negro, o qual esteja apto a lidar com as formas diferenciadas dinamizadas pela diáspora negra de enfrentamento, rejeição ou apropriação das estruturas identitárias rígidas legadas pela modernidade e pelo colonialismo, entre elas o direito moderno e ao arcabouço dos estados-nação. (Queiroz, 2017: 195)

Colorir o constitucionalismo, despertando-o de seu sono colonial e desvendando sua falsa imparcialidade de cor (*colourblindness*), é programa antirracista dos mais urgentes. Sob essa ótica, conquanto favorável às religiões de matriz africana, a posição do Supremo Tribunal Federal no julgamento do RE 494601 é sintomática dos cortes raciais que a Corte empreende e da ambiguidade da própria narrativa em que ela situa o caso e a si mesma em face dele. Até que possam ver como *oju obá*, continuarão sendo menos *Thémis* ou *Iusticia* do que Xangô – o rei que bem enxerga as diferenças materiais encobertas pela igualdade formal – o signo de justiça dos povos de terreiro.

Referências Bibliográficas

EACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (orgs). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford Univeristy Press, 2003.

BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-20150)*. Brasília: Presidência da República - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.

BRASIL. *Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros*. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2018. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2018/09/49b47a6cf9185359256c22766d5076eb.pdf>> Acesso em: 20/04/2019.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.



BUENO, Winnie. O discurso da defesa animal é um forte aliado na eliminação das tradições religiosas de matriz africana, 2018. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/01/06/o-discurso-da-defesa-animal-e-um-forte-aliado-na-eliminacao-das-tradicoes-religiosas-de-matriz-africana/>> Acesso em: 20/04/2019

CHUEIRI, Vera Karam. Constituição Radical: uma ideia e uma prática. Revista da Faculdade de Direito UFPR, Curitiba, n. 58, p. 25-36, 2013.

CHUEIRI, Vera Karam de; MACEDO, José Arthur Castillo de. Teorias Constitucionais Progressistas, Backlash e Vaquejada. Sequência (Florianópolis), Florianópolis, n. 80, p. 123-150, Dec. 2018.

COVER, Robert M. Nomos e narração. Trad.: Luis Rosenfeld. Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura, v. 2, n. 2, julho-dezembro 2018.

COVER, Robert M. Narrative, violence, and the law: the essays of Robert Cover (ed. By Marthe Minow, Michael Ryan, and Austin Sarat). The University of Michigan Press, 2004.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DE ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural?. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Feliz. Mil Platôs. Volume 2. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

DEUS, Lucas Obalera de. Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019, p. 15. Disponível em: <https://br.boell.org/sites/default/files/caderno_religio_e_politica_lucas_de_deus_boll_brasil_.pdf> Acesso em: 20/04/2019

DUARTE, Evandro Piza. Editorial: direito penal, criminologia e racismo. Revista Brasileira de Ciências Criminais. vol. 135. ano 25. p. 17-48. São Paulo: Ed. RT, set. 2017.

FERREIRA DIAS, JOÃO. A vida que sustenta a vida: o sacrifício e a alimentação no Candomblé. Lisboa: Ajuda em Diálogos II, 2019.

FONSECA, Alexandre Brasil; ADAD, Clara Jane (Orgs.). Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron. (org). Branquitude: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.



GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2013.

GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Religião e sociedade, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Símbolos Religiosos em Controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GROSSI, Paolo. Mitologias jurídicas da modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Racismo e Antiracismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOSHINO, Thiago A. P. A arqueologia de um tipo ausente: curandeirismo, cientificismo e penalismo à brasileira. Captura Crítica: direito política, atualidade. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. – n.3., v.1. (jul/dez. 2010).

_____ O oxê e a balança: Xangô na cosmopolítica afro-brasileira da justiça. In: HEIM, Bruno B., ARAÚJO, Maurício A., HOSHINO, Thiago A. P. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. *Mana*. 2004, vol.10, n.2, p. 397-413.

LEITE LOPES, J. S. (Coord.); ANTONAZ, Diana; PRADO, Rosane, SILVA, Gláucia (Org.). A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial. Rio: Relume Dumará, 2004.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez/16.

_____ Crítica da razão negra. Lisboa: Antígona, 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Inicial de Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 70010129690, 2004. Disponível em: < <https://www.mprs.mp.br/adins/pgj/2004/processos/10824/>> Acesso em: 20/04/2019.

MORRIS, Michael. *Standard White: Dismantling White Normativity*. California Law Review, 104, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson F. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. *DasQuestões*, n. 2, fev/maio 2015, p. 63-64.



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

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

PIRES, Thula. Racializando o debate sobre direitos humanos: limites e possibilidades da criminalização do racismo no Brasil. SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos, v. 15, n. 28, dez/2018. Disponível em: <<https://sur.conectas.org/racializando-o-debate-sobre-direitos-humanos/>> Acesso em: 20/04/2019.

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana. Rio de Janeiro: Lmen juris, 2017.

RESNIK, Judith and CURTIS, Dennis E. *Representing Justice: Invention, Controversy, and Rights in City-States and Democratic Courtrooms*. New Haven: Yale University Press, 2011.

RISÉRIO, Antonio. A utopia brasileira e os movimentos negros. São Paulo: Ed. 34, 2007.

SANTOS, Thandara (org.). Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil/relatorio_2016_junho.pdf> Acesso em: 20/04/2019.

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

SCOLA, Jorge H. Outridade, conflito e governo: controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa (Rio Grande do Sul, 2015/2016). Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

SILVA JÚNIOR, Hédio. Sustenção oral no Recurso Extraordinário 494601, 2018. Gravação disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-vida-de-uma-galinha-de-macumba-vale-mais-do-que-a-de-jovens-negros/>> Acesso em: 19/04/2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007

SIRVINSKAS, Luís Paulo. Manual de Direito Ambiental. 11^a ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

STOLLEIS, Michael. O Olho da Lei. Tradução de Thiago Saddi Tannous. Curitiba: Doyen, 2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Acórdão da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239.



Plenário. Redatora do Acórdão: Mina. Rosa Weber. Data de Julgamento: 08/02/2018. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15339396721&ext=.pdf>> Acesso em: 19/04/2019.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Acórdão da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 70010129690. Órgão Especial. Data do Julgamento: 18/04/2005. Disponível em: < <https://www.mprs.mp.br/adins/pgj/2004/processos/10824/>> Acesso em: 20/04/2019.

VISVANATHAN, Shiv. A celebration of difference: science and democracy in India. *Science*, 03, Apr 1998: Vol. 280, Issue 5360.

WARAT, Luís Alberto. Introdução geral ao direito: a epistemologia jurídica da modernidade. Vol. II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

Sobre os autores

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR. Pesquisador do Núcleo de Constitucionalismo e Democracia (CCOPNS/PPGD/UFPR) e do LABÁ – Laboratório Direito, Espaço e Política. Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO. Co-organizador do livro “Direitos dos Povos de Terreiro” (Eduneb, 2018). E-mail: hoshino.thiago@gmail.com

Vera Karam de Chueiri

Professora dos programas de graduação e pós-graduação em direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisadora do CNPQ. Coordenadora do Núcleo de Constitucionalismo e Democracia do CCONS/PPGD/UFPR. Diretora da Faculdade de Direito. E-mail: vkchueiri@gmail.com

Os autores contribuíram igualmente na redação do artigo.

