

# Um amalá no STF: laicismo ressabiado e política do encantamento na comunicação entre terreiros e o Estado

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

Ìmòwámònàmòwé  
Kójenàmítmòàsé

“Procurar conhecimento, torna inteligente  
Mas a comida faz adquirir/conhecer o axé”  
(Cântico de Xangô alusivo ao seu amalá)

Em meados de 2017, durante meu trabalho de campo com terreiros de distintas denominações e suas organizações políticas, chegou-nos a notícia de que o Recurso Extraordinário 494601 retornaria à pauta de julgamento do Supremo Tribunal Federal. Nessa ação — a primeira na qual o órgão foi provocado, em sede de jurisdição constitucional, a manifestar-se sobre práticas “religiosas” de matriz africana — discutia-se o abate ritual de animais. A prática comumente referida como “sacrifício” (termo altamente contestado pelas próprias afroreligiosas) tocava num aspecto central de muitos modos de vida afro-atlânticos, sendo compreendida por suas agentes como um “fundamento”, isto é, um elemento indispensável à reprodução da comunidade, não passível nem de modificação, nem de atualização (“modernização”). O que estava em jogo, então, era o destino mesmo da tradição e daqueles que são por ela

alimentados — humanas, orixás e ancestrais. Não demorou para eclodirem manifestações e protestos. Entre eles, uma nota da Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), lançada em julho de 2018 com o sugestivo título “O sacrifício da liberdade religiosa”, destacava:

(...) Como bem recorda o provérbio iorubá *kosíewe, kosíorisa* (“sem folha não há orixá”), repetido e ensinado cotidianamente em nossos templos, as religiões afro-brasileiras se fundam na harmoniosa integração dos sujeitos em comunidade com a natureza. Nelas, a vida é valorizada em suas variadas manifestações, pois o *asé* está igualmente presente nos seres humanos, nos animais, nas plantas, na terra, na água, no ar. Sua celebração coletiva é parte central das práticas tradicionais do povo de santo, pautadas por um código estrito, embora não escrito, de ética socioambiental. Por essa razão, não há que se falar em qualquer tipo de crueldade em nossa liturgia, que, ao contrário da grande indústria alimentícia, respeita os animais em sua essência divina e em sua individualidade, propiciando-lhes condições dignas de criação, procriação e abate. Assim sendo, não resta dúvida de que o art. 5o, VI da Constituição de 1988 agasalhou as práticas tradicionais de sacralização, incorporadas ao núcleo essencial da espiritualidade de matriz africana, fortemente presente nos países da diáspora negra, e sem as quais se acha ameaçado o exercício e manutenção de nossas religiões.

O processo que decidiria o quanto a Constituição de 1988 de fato havia “agasalhado” as práticas tradicionais de sacralização e partilha já se achava no radar das associações e redes de ativismo do povo de santo desde 2005, quando fora ajuizado pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul. O recurso no STF, também de autoria do MPRS, agora questionava a decisão da justiça gaúcha que mantivera a validade de uma regra de proteção especial às religiões afro-brasileiras, inserida no Código Estadual de Proteção dos Animais (LEI ESTADUAL 11.915/03), em 2004. O dispositivo legitimado pelo TJRS era parágrafo único do art. 2º da lei, que excluía o abate religioso do âmbito dos atos de “maus-tratos” de animais. O texto resultara da intervenção dos terreiros e do movimento negro junto a parlamentares aliados na Assembleia Legislativa do Rio

Grande do Sul. Desde então, em outros estados e municípios, normas similares têm sido propostas e combatidas.

O caso recebeu atenção da literatura antropológica (ORO, 2017, 2021; SCOLA, 2018) sob diferentes vieses. Aqui, chamo atenção, no ambiente das mobilizações e atos do povo de terreiro, para um episódio de particular interesse, um “despacho” levado a cabo logo após o “despacho” do relator do RE 494601, o ministro Marco Aurélio Mello, que reavivava o processo. Trata-se das entregas do “padê” de Exu e do “amalá” de Xangô no STF, promovidas por uma comitiva de lideranças em sua visita à ministra Carmem Lúcia, então presidenta da corte. A comitiva era composta por representantes de terreiros tombados que se achavam em Brasília em razão de um encontro organizado pelo IPHAN, em maio de 2017, e tinha como objetivo colocar na mesa algo mais do que o ponto de vista afrorreligioso sobre o assunto. Mãe Baiana de Oyá, yalorixá do Ilê Axé OyáBagan, no Distrito Federal, que, ao tempo da reunião, integrava a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do governo federal, relatou-me, numa entrevista concedida em 2019, como preparou o amalá (uma das comidas de Xangô, cuja base é o quiabo):

Mãe Baiana de Oyá — Eu levei o amalá. Assim, eu sou muito fã de Xangô mesmo, quando chegam essas causas. Na hora dessas causas não existe ninguém na minha frente, por favor, é Xangô, e numa causa super justa. E a gente que é de povo tradicional, de povo de terreiro não pode pensar em outros orixás que não Exu, Ogum — porque Ogum é nosso grande justiceiro, dá licença, ele fez justiça consigo próprio, porque ele foi injusto, então pra mim, na minha concepção, Ogum é um grande justiceiro também — e Xangô que já é o nosso rei mesmo da justiça. (...) Então o que foi que eu fiz na minha casa? Eu coloquei padê pra Exu, pedi pra Exu que abrisse os caminhos, que trouxesse também naquele momento pessoas que viessem com a língua da comunicação, porque Exu, ele é a comunicação, né? Então pedi a Exu que trouxesse pessoas que, de fato, naquele momento da reunião, soubessem o que estavam falando e que trouxesse uma boa comunicação para com os homens representantes da justiça na terra. Ponto final, a gente não tem para onde correr. (...) E Xangô porque é

pra ele o amalá. Fiz tudo isso e fiz o amalá pra Xangô, deixei o amalá dormir nos pés de Xangô, de um dia pro outro. Eu também já fiz com essa convicção, com essa interação, com essa conversa. Eu fiz o amalá à noite, deixei esfriar, pedi licença pra ele e também já disse que no dia seguinte ia levar pro STF (risos), que eu não iria botar o amalá e retirar de qualquer forma. Eu disse: “Meu pai, vou colocar aqui nos seus pés, mas preciso que o senhor vá comigo, que a sua energia entre comigo naquele lugar porque o povo de terreiro tá pedindo socorro”. Agora você vê só. Passei com aquele amalá e entrei...

Thiago Hoshino — Ninguém implicou na portaria?

Mãe Baiana de Oyá — Não, não, por incrível que pareça, ninguém implicou. Implicou com a entrada das pessoas, mas parece que o amalá que estava na minha mão eles nem viram (risos). E aí, chegando lá, já pra entrar na presidência com a ministra Carmen Lúcia é que o pessoal dela falou: “E o amalá?”. Eu disse: “O amalá vai entrar porque eu preciso colocar em cima da mesa dela”. “Mas como?” e foram lá pedir permissão, ela permitiu que o amalá entrasse. Então esse amalá entrou e na hora desse amalá sair ela disse: “Não, esse amalá vai ficar aqui em cima da minha mesa”. Porque a essa altura, outros dos presentes tinham feito uma fala, explicando o que representava o amalá para nós, povo de terreiro, e que estávamos ali pedindo a Xangô tanto por nós como por ela, para que Xangô também cobrisse ela enquanto mulher, na época sozinha no meio de todos aqueles homens, então fomos pedir proteção para ela.

Amalá arriado, a reunião foi avaliada como produtiva pelo grupo e, com efeito, dois anos depois, o pleno do STF firmou a constitucionalidade da regra legal que protegia da criminalização as práticas de matriz africana, numa sessão com presença massiva de afrorreligiosos. Enquanto a votação se desenrolava, do lado de fora os tambores — os dos vivos e, quero crer, os dos mortos (GOLDMAN, 2013) — rufavam. O resultado do julgamento foi motivado pelo reconhecimento da discriminação sofrida pelos terreiros, inclusive de caráter institucional e pela preservação do

patrimônio cultural afro-brasileiro e suas práticas “não institucionais”. A palavra “racismo”, contudo, não aparece sequer uma vez no acórdão<sup>1</sup>, uma ausência que se faz sentir. Eis a ementa da decisão:

EMENTA: DIREITO CONSTITUCIONAL. RECURSO EXTRAORDINÁRIO COM REPERCUSSÃO GERAL. PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE. LIBERDADE RELIGIOSA. LEI 11.915/2003 DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. NORMA QUE DISPÕE SOBRE O SACRIFÍCIO RITUAL EM CULTOS E LITURGIAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. COMPETÊNCIA CONCORRENTE DOS ESTADOS PARA LEGISLAR SOBRE FLORESTAS, CAÇA, PESCA, FAUNA, CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, DEFESA DO SOLO E DOS RECURSOS NATURAIS, PROTEÇÃO DO MEIO AMBIENTE E CONTROLE DA POLUIÇÃO. SACRIFÍCIO DE ANIMAIS DE ACORDO COM PRECEITOS RELIGIOSOS. CONSTITUCIONALIDADE.

1. Norma estadual que institui Código de Proteção aos Animais sem dispor sobre hipóteses de exclusão de crime amoldam-se à competência concorrente dos Estados para legislar sobre florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição (art. 24, VI, da CRFB).

2. A prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são patrimônio cultural imaterial e constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas, particularmente das que vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais.

3. A dimensão comunitária da liberdade religiosa é digna de proteção constitucional e não atenta contra o princípio da laicidade.

4. O sentido de laicidade empregado no texto constitucional destina-se a afastar a invocação de motivos religiosos no espaço público como justificativa para a imposição de obrigações. A validade de justificações públicas não é compatível com dogmas religiosos.

5. A proteção específica dos cultos de religiões de matriz africana é compatível com o princípio da igualdade, uma vez que sua

estigmatização, fruto de um preconceito estrutural, está a merecer especial atenção do Estado.

6. Tese fixada: “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”.

7. Recurso extraordinário a que se nega provimento.

Entre os tópicos que permearam a tese vencedora, dirijo minha reflexão ao investimento interpretativo para modular a laicidade já não como princípio de corte, ou seja, como uma interdição às relações entre Estado e religiões de matriz africana, mas como uma sintonização, uma aproximação cautelosa entre a tutela jurídica e a “dimensão comunitária da liberdade religiosa” (talvez outra maneira de designar os “modos de criar, fazer e viver”). Estamos, assim, diante de uma decisão que autoriza certa *comunicação* entre a parafernália estatal e as demandas dos terreiros, e que o faz somando-se à narrativa constitucional. Segundo a maioria dos ministros, e em sentido contrário ao que o Ministério Público defendia desde o início da causa, a vedação do abate ritual é que atentaria contra o direito. A inserção na legislação de um mecanismo de proteção especial aos afrorreligiosos não feriria nem a igualdade, nem a laicidade, mas criaria condições para que ambas se efetivassem.

Em nossas conversas, alguns meses após o pronunciamento do STF, Mãe Baiana frisou que entendia aquela decisão como “produzida pelo santo”, uma percepção que se mostrou generalizada entre as afrorreligiosas, como pude notar. A ideia de que orixás, encantados e espíritos podem *comunicar-se com* ou *agir sobre* funcionários e instituições, influenciando todos os tipos de resultados e acontecimentos, inclusive deliberações públicas, não é nada estranha ao universo dos terreiros e se estende também a diferentes conquistas do povo de terreiro em suas “demandas” perante ou contra o Estado. Afinal, como insiste Pai Ubaldino Bomfim, sacerdote do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, “*agimos através do santo*. Tudo o que fazemos, tudo o que conquistamos, é o orixá quem dá”. Ou seja: fazer santo, fazer as “coisas do/para o santo” e entender que tudo se faz *com o santo* são dimensões fundamentais da agência (cosmo) política afro-brasileira (ANJOS, 2006).

1. Sob esse prisma a decisão é analisada por Hoshino e Chueiri, 2018.

No que segue, sugerirei que essa espécie de “demanda” (categoria polissêmica que, como “guerra” e “batalha”, alude tanto às lutas político-jurídicas quanto aos conflitos de ordem mágica), requer um agenciamento mais-que-político ou uma política mais-que-humana, uma cosmopolítica. *Agência, comunicação e decisão* (atributos proeminentes, mas não exclusivos, de Exu e a Xangô) estas que integram um vocabulário sensível a variações e disputas nas representações afro-brasileiras sobre “religião”, “laicidade” e “estatalidade”.

Proponho, então, que tomemos o episódio do padê e do amalá no STF como iluminador do tipo peculiar de “formação da secularidade” (ASAD, 2003) implicado nas relações contemporâneas entre Estado e terreiros. “Dar de comer ao orixá” às portas e nos átrios da corte constitucional brasileira — gesto que, em princípio, falaria de uma postura nada “secularizada” — significa alimentar, seguindo os fundamentos do axé, a própria constituição da nação em seus atos de “feitura” cotidiana (HOSHINO, 2020). Não apenas com petições, teses, precedentes e normas<sup>2</sup>, mas igualmente com quiabo, dendê, farofa e axé, é que a cosmopolítica afro-brasileira se dedica a nutrir a tomada de uma *decisão* mais justa (isto é, uma decisão que opere um “corte” afro-centrado da justiça, afinal toda decisão é de-cisão, deve cindir, recortar, separar, enquadrar) e a possibilidade de uma *comunicação* mais eficaz (na qual a agência das lideranças de matriz africana se atualiza por meio do cultivo de “enredos” institucionais) que desencadeia um direito pelo santo ou um direito “virado no santo”, como se diz no candomblé.

Se a laicidade como princípio liberal moderno trata precisamente da distinção e da delimitação de um “público” e de um “privado”, assim como da regulação das trocas legítimas entre tais domínios, noutros termos, de um regime para a comunicação entre eles, não é aleatório

2. Parte dessas “entidades” (as entidades de defesa de direitos, em parte orientadas e referenciadas pelas “entidades” do batuque) solicitou participação no RE 494601, na condição de “terceiros interessados” ou *amicuriae*, literalmente, “amigos da corte”, atores não diretamente litigantes num processo, porém de algum modo afetados por seu resultado. Podem, assim, ser autorizados a “ofertar” teses, argumentos ou pontos-de-vista (e aqui alguns paralelos com as oferendas de santo se fazem notar, inclusive a possibilidade sempre presente de serem rejeitadas) sobre uma questão diante do tribunal.

que o padê, ao alimentar Exu, funcione como operador das passagens, reversões e porosidades na circunstância de uma re-união (entre sacerdotisas e magistradas) que explicita uma des-união (entre “religião” e “estado”):

A palavra *padê* ainda não está no Aurélio. O seu significado, corrente na Bahia, espalhou-se por todo o Brasil: é um rito, nos candomblés, pelo qual se invoca, se propicia, orixá Exu. É chamado “despacho de Exu”. (...) É certo o que o termo “despacho” vem se fixando em um dos significados que possui no português do Brasil: o de remeter, de enviar. (...) A polissemia do termo “despacho” levou a uma interpretação aceita, inclusive por gente de santo, que associa a personalidade imanentemente perigosa de Exu à necessidade de o “despachar”, de o afastar, de o enviar para longe. Mas, no entendimento mais tradicional dos terreiros jêjes-nagôs, Exu é “despachado” no sentido de “servido”, “atendido”, “propiciado”, para que tudo corra bem nas festas, nas obrigações (...) A palavra *padê* (...) remete para *pàdé*, donde, então, o verbete, nos vários sentidos em que o termo é corrente na língua ioruba: “*ìpàdé(a)* (I) ato de encontro; (II) *ibiipade*, lugar de encontro: *rendez-vous*; (b) realização de uma reunião, ex. *ó peipàdé*, ele convocou uma reunião; (c) festa (...)” (LIMA, 2010, p. 231-232)

Rigorosamente falando, o *pàdé* de Mãe Baiana abria caminho para outro *ìpàdé*, o encontro no STF. A equivocidade dos despachos (o de santo e o de direito) difratavam a glossolalia ou a multiplicidade que a própria ação submetida ao tribunal tentava circunscrever e conter. Exu, em meio a tal “embarço”, era convocado a propiciar não uma tradução, mas uma transmissão de pontos-de-vista, uma comunicação que visava efetivar uma decisão talvez não menos equívoca, mas menos unívoca. O povo de santo bem sabia que no cerno do caso não residia um defeito ou uma falta de interpretação, mas justamente um excesso dela:

Um equívoco não é um ‘defeito de interpretação’, no sentido de uma falta, mas um ‘excesso’ de interpretação, na medida em que não

percebemos que há mais de uma interpretação em jogo. E, sobretudo, essas interpretações são necessariamente divergentes, elas não dizem respeito a modos imaginários de ver o mundo, mas aos mundos reais que estão sendo vistos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 91-92)

Esse excesso de interpretação que se revela na confluência divergente de pressupostos onto e epistemológicos entre as imaginações estatais e “de santo” é aquilo que poderia ser descrito, na perspectiva dos terreiros, como seus *enredos* (RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2017; HOSHINO, 2020). Sintonizar a relação com o STF (e com a burocracia estatal, em geral) de modo que ela pudesse dar conta dessa incomensurabilidade e instabilidade no *communicare* (a ação de tornar comum, compartilhar, trocar, associar) exigia e exige cuidado (tanto na acepção de “cuidar de” quanto na de “cuidar com”) para driblar a “regulação indireta do religioso” (SCOLA, 2018, p. 320) que encarna, por exemplo, no constante e autoritário escrutínio das práticas de matriz africana pelas instâncias públicas (como a fiscalização e repressão da sacralização de animais). É também esse fantasma do governo que espregueia na ambivalência atitudinal das tradições afro-brasileiras face à laicidade, marcada simultaneamente por anseio e suspeita.

A atitude que traço como de anseio diz respeito às reivindicações das comunidades de matriz africana para serem reconhecidas como “religiões” na plena dignidade social e no integral estatuto jurídico do termo. Nessa frente, buscam equiparar-se às “igrejas”, percebidas pelos afro-religiosos como beneficiárias de maior nível de atenção e proteção institucional. Afirmar-se como “religião”, aqui, consiste numa estratégia de denúncia da disparidade e da seletividade do tratamento conferido às vertentes religiosas (em especial, contrastando o prestígio desfrutado pelas confissões judaico-cristãs e o estigma suportado pelas afro-brasileiras). Os terreiros e seus membros amiúde se sentem discriminados por funcionários dos vários escalões — de políticos e magistrados a policiais e enfermeiros do SUS — o que os conduz a uma demanda por igual respeito e consideração. Realçar a “religiosidade” das tradições afro-brasileiras, nesse sentido, equivale a reivindicar os direitos de liberdade

*religiosa*, inviolabilidade dos locais de *culto*, assistência *religiosa* etc., sistematicamente negados ou ativamente violados no Brasil. Assim, o campo lexical do religioso entra em cena em momentos cruciais da comunicação entre lideranças de santo e agências públicas, sendo tanto mais enfatizado quanto menos se acredite na laicidade como um estado de coisas institucional. A suspeita de um estado “teocrático” contribui para acentuar a *dimensão religiosa da liberdade comunitária*, numa explícita inversão da expressão que consta do acórdão do STF. Tudo se passa como se os terreiros tentassem (por mais contraditório que isso possa soar à primeira vista) neutralizar com religião a prevalência da religião na esfera e nas razões públicas.

A concepção de que as tradições de matriz africana caracterizariam meras “seitas” de segunda categoria está expressa com todas as letras em decisões como a exarada pela 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, ante um pedido do Ministério Público Federal para a retirada de vídeos ofensivos à umbanda e ao candomblé da plataforma *Youtube*, gerida pela empresa Google. Ao negar o pedido liminar da Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101, em 28 de abril de 2014, o juiz do caso sustentou que:

(...) Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do “IP” dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos.

Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco:

- Liberdade de opinião;
- Liberdade de reunião;
- Liberdade de religião.

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros. No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, Bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.

Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda.

Não há nos autos prova de que tais “cultos afro-brasileiros” – expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google. (AUTOS 0004747-33.2014.4.02.5101, pp. 157-158)

A decisão, que sofreu duras críticas e, após a repercussão que ganhou, foi revista pelo próprio magistrado, reitera séculos de descrédito e de criminalização das religiosidades populares, especialmente de matriz africana, sob o signo do curandeirismo (SCHRITZMEYER, 2004)”. Nesse tipo de raciocínio doutrinário e judicial a “macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda” não poderiam ser constitucionalmente comparadas às verdadeiras “religiões” porque nelas estariam ausentes um texto fundador, uma centralização institucional e uma divindade única. Como consequência, não seriam merecedoras da tutela do direito (decerto, com o mesmo “D” maiúsculo de “Deus”).

Essas afinidades eletivas entre os estilos de pensamento jurídico-burocrático (monismo) e o imaginário judaico-cristão (monoteísmo), presentes na decisão da justiça federal carioca, ensejam um segundo tipo de atitude por parte das tradições afro-brasileiras que chamarei de cisma. Afrorreligiosos identificam simbioses radicais e continuidades entre estatalidade e cristandade, as quais dizem respeito ao que Carl Schmitt denominou como “teologia política”:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu

desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente, mas, também, na estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a ideia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repelem o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim a intervenção direta no soberano na ordem jurídica vigente. (SCHMITT, 2006, p. 35)

A sensibilidade moral que alimenta a contestação do abate ritual de animais (contestação esta, lembremos, protagonizado por agentes estatais, como o Ministério Público gaúcho) é sintomática dessa imbricação tão originária quanto difusa entre cosmovisões religiosas (conquanto secularizadas e presumidas como “simplesmente modernas”) e dogmáticas jurídicas. Evidencia-se, assim, uma genealogia da “branquitude normativa” (MORRIS, 2016) do espaço público, de seus símbolos (GIUMBELLI, 2014) e de suas linguagens, entre os quais, todavia, é necessário por vezes mover-se, na busca de proteção contra violências ou de acesso a políticas públicas. É a consciência do paradoxo de ter de aliar-se a um Estado que “nunca foi realmente laico” que acende desconfianças nos terreiros. De um lado, a imaginação estatal costuma ser percebida como contaminada pelo espírito religioso e, de outro, as próprias igrejas costumam ser entendidas como prolongamentos da forma burocrática. Nesse contexto, faz todo o sentido defender a laicidade por meios mágicos, a exemplo dos *ebós* e das oferendas no STF. Como é sempre por um feitiço que outro pode ser desfeito, a política do encantamento é aquela capaz de desativar o fetiche de uma secularidade teocrática. Dito de outra maneira, talvez seja a hora de retermos a teoria da magia como ciência política e das mais sofisticadas. É assim que orixás chegam a ser

“servidos” em pleno STF. É assim que a “tradição” de uma comunidade alimenta a “modernidade” de uma sociedade.

O resultado dessas conexões parciais e oscilações de perspectivas é uma postura que eu descreveria como “laicismo cismado” ou “ressabiado”. *Cisma* é a maneira como Pai Ubaldino Bomfim me caracterizou a mescla de desconfiança e sagacidade, engajamento e reserva das “mais velhas” com quem conviveu no santo. A “prevenção” que cultivavam se estendia tanto à política oficial dos partidos quanto à política oficiosa dos terreiros e parecia estar associada em algum nível com as noções de “segredo” formuladas nos terreiros. O segredo é político e, antes de tudo, eficaz. Pergunto-me se um laicismo cismado ou ressabiado não é precisamente aquele que tem de manejar o segredo da laicidade: aquilo que não é, mas sem o qual não se pode ser.

Ao passo que a investidura como “religião” não deixou de ser parte importante da agenda política dos terreiros (e segue condicionando sua performance na esfera pública, ao menos para certos âmbitos de comunicação), o sentimento da “cristandade” e da “branquitude” dos modos estatais faz proliferarem ruídos, rumores e suspeitas em relação a quando e como a laicidade pode ser utilizada para repelir ou para recepcionar os terreiros. Como a magia, a laicidade é sempre uma força que pode se voltar contra eles. O recurso mais longo à “cultura” e “patrimônio cultural” ou a mais recente autodescrição como “povo tradicional de terreiro” ou “comunidade tradicional de matriz africana” pode ser uma tentativa de esquivar-se do insolúvel impasse de quem almeja direitos “religiosos” sob um Estado de Direito controlado por (outros) valores e atores religiosos. Nessa contínua experimentação de táticas e vocabulários políticos, cada vez mais também se fala no “sagrado” em detrimento do “religioso”, como no rebatizo da coleção “Nosso Sagrado” (antiga “Coleção da Magia Negra”, que abrange artefatos apreendidos na Primeira República e na Era Vargas dos terreiros cariocas, hoje custodiados pelo Museu da República).

Suponho que ambivalências dessa magnitude estejam a nos confrontar (e às próprias lideranças incumbidas de assentar o discurso político dos terreiros) com a “dupla consciência” que habita as formações culturais do Atlântico Negro e cujo trânsito entre “modernidade”

e “tradicionalidade” é generativo não necessariamente de anti-modernidades, mas de modernidades alternativas (GILROY, 2001). A pergunta a ser suscitada por esse encruzilhamento político poderia ser como praticar um tipo de laicismo que, ao tempo em que desnude e enfrente a subalternidade das “religiões” de matriz africana, não reforce os fundamentos coloniais e brancos do “estado”. Noutra versão, a questão consiste em saber como gozar do status de “religião”, sem terminar aprisionado no ideal de “religião” que o princípio moderno da “laicidade” entretém, confinando a vida comunitária na sua “dimensão religiosa”, em vez de reconhecer a “dimensão religiosa da vida comunitária”. Trata-se de inverter os sinais do laicismo convencional, iluminando os aspectos “públicos” ou políticos de todas as práticas “privadas”, sobretudo as religiosas, e aprendendo a lidar com eles. Uma esfera pública encantada é aquela que está “prevenida” contra todo tipo de totalitarismo.

Reler o amalá e o padê no STF como ciência e tecnologia política nos leva a enxergar neles não uma impostura da “religião” contra a “secularidade”, mas uma resposta tão elegante quanto engenhosa ao racismo e à preponderância dos valores cristão incrustados nas acusações contra o abate ritual de animais (ORO, 2021). Rastreando os engajamentos afroreligiosos numa cuidadosa política de (re)encantamento do espaço público (CARVALHO, 1999; SIMAS, RUFINO, 2018), visualizamos não uma objeção à laicidade como valor democrático “moderno”, mas uma participação cismada nas segmentações da esfera pública que não deixa de explicitar suas reservas e tensionar seus limites. Os terreiros sabem bem jogar o jogo da “secularidade” ao mesmo tempo em que polemizam seus “imperativos de dissociação” (ASAD, 2013). Numa formulação que temo ser ainda embrionária e inexata, mas que quiçá nos ponha a pensar, parecem alternar-se, nessa modalidade de laicismo ressabiadonutrida pelos terreiros, a alimentação da laicidade toda vez que a religiosidade ameace devorar o espaço “público” e a política do encantamento sempre quando a secularidade sirva de tempero ao racismo religioso.

---

**THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO** é professor de graduação e pós-graduação na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador do Centro de Estudos da Constituição (CCONS) e do Labá - Direito, Espaço e Política, é membro, ainda, da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e do Fórum Paranaense de Religiões de Matriz Africana (FPRMA). Integra a coordenação da coleção “Direitos dos Povos de Terreiro” e do projeto “Liberte Nosso Sagrado: desarquivando memórias da repressão e da resistência das comunidades tradicionais de terreiro no Rio de Janeiro republicano (1889-1945)”.