

Controle de constitucionalidade em uma perspectiva socioantropológica: legibilidade pública de uma controvérsia e implicações do “efeito-estado”

Jorge Helius Scola Gomes¹

Resumo

Este texto recorta um momento de litígio público dentro do espaço legislativo e judiciário do Estado do Rio Grande do Sul no qual dois temas tradicionalmente tidos como “fundamentais” dentro da doutrina jurídica foram colapsados. De um lado, o direito ao exercício à liberdade religiosa; de outro, a promoção do direito à vida dos animais, num alargamento legal-discursivo de um privilégio historicamente humano, a proteção à vida. No centro desta controvérsia, esta pesquisa apresenta documentos (acórdãos judiciais e projetos de lei) e intenta pensar, nos contornos desta ação pública, os valores e os afetos imbricados às práticas de governo do objeto julgado (FASSIN, 2013) qual seja, a prática sacrificial em cultos afro-religiosos. Por fim, intenta-se recuperar pelo trânsito institucional destes processos de regulação do religioso (GIUMBELLI, 2014) uma reflexão mais geral a respeito da ideia de governo a partir dos teóricos do “efeito-estado”, refletindo sobre o jogo particular/público operado em processos institucionais e suas capacidades de produzir efeitos estruturais de abstração enquanto “o Estado” (MITCHELL, 1999).

Palavras-chave: Estado e religião; direitos e cultura; religiões afro-brasileiras; práticas de governo.

Introdução

Durante o ano de 2003, teve princípio pela iniciativa legislativa de promulgar o Código Estadual de Defesa dos Animais (Lei Estadual Nº 11.915/2003), de autoria do Deputado Manoel Maria dos Santos (PTB/RS), também Pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, uma intensa problematização em direção ao sacrifício de animais pelas religiões afro-gaúchas. Em seu Artigo 2, a Lei trazia a seguinte redação:

Art. 2º - É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

¹ Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), bacharel em Ciências Sociais e pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS). Contato: jhsgomes@gmail.com.

- V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;
- VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;
- VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva.

Outro trecho de sua proposição de lei trazia ainda:

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade (ORO, 2005, 14).

Não é difícil perceber que a lei logo poderia vir a criar embaraços para as práticas rituais das religiões de matriz africana. Promulgada em maio de 2003, a Lei seria revista em agosto do mesmo ano, através da proposição do Deputado Edson Portilho (PT/RS). Pelo seu projeto de lei no. 282/2003, o artigo 2º do Código ganha nova redação:

Art. 2º.....

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

Como narra Tadvald (2007, p.134), tal projeto foi aprovado ainda em 2003, por 32 votos favoráveis e 2 contrários, um deles sendo, evidentemente, do deputado Manoel Maria, que afirmou na ocasião que “nenhum deus do bem ficaria contente com o sangue de um animal”. A trajetória de Edson Portilho, ao contrário da do autor do Código, não tem cruzamentos com autodeclarações religiosas identificáveis. Segundo a literatura, Portilho fizera carreira como professor da rede pública, é católico, afro-descendente e milita pelo movimento negro gaúcho (loc. cit., p. 134). Esta militância negra pode ser o único traço de sua sensibilidade social que o liga ao projeto proposto. O próprio deputado em entrevista chegou a afirmar: “Não sou Batuqueiro, mas sou Negro. E, como Negro, tenho o dever de lutar por esta causa”. Assim, enquanto o deputado evangélico Manoel Maria dizia criminalizar o sacrifício animal “como parlamentar, e não como pastor”, Edson Portilho defendia as religiões de matriz africana, “mesmo não sendo batuqueiro”, em nome do movimento negro.

Sancionada pelo governador do Estado, Germano Rigotto, a Lei de Portilho sofreu toda a sorte de apropriações midiáticas. Mas o maior embargo viria pelas mãos do Ministério Público, pelo Procurador-Geral de Justiça Roberto Bandeira Pereira, que a pedido de “entidades de defesa dos animais” impetrou uma ação direta de inconstitucionalidade contra a lei que dá nova redação a trechos do Código². O vereador da Capital Beto Moesch, contrário ao projeto de Portilho, fizera questão ele próprio de marcar a audiência com o Procurador-Geral de Justiça para solicitar a ele uma ação direta de inconstitucionalidade contra a legislação no Tribunal de Justiça³. "O projeto de lei fere as constituições Federal e a Estadual, que são claras ao dizer que não se pode submeter animais à crueldade", salientou. "Estamos em pleno século 21, e o mundo inteiro avança na harmonização dos seres vivos. Trata-se de uma decisão lamentável, que vai de encontro ao próprio sentido da religião, de buscar a paz de espírito. É um atraso", acrescentou o vereador na citada entrevista.

A partir desta entrada no Tribunal de Justiça para a avaliação, a lei é abordada segundo duas ordens de “inconstitucionalidade”. A primeira deriva de aspectos formais (como o fato de a lei ter passado por cima do ordenamento constitucional ao criar exceções a leis penais, matéria que não deveria ser vista na esfera estadual). O outro escrutínio que se fez à lei refere-se a questões de conteúdo propriamente dito – isto é, a posições a respeito da administração das religiões de matriz africana por meio de uma produção de discursos sobre prerrogativas religiosas. Estamos, como se vê, diante de uma *controvérsia pública* em que discursos estão em conflito e o poder judiciário em suas diferentes instâncias fora chamado para colocar lugares, atribuições e prerrogativas às religiões de matriz africana – no caso, a questão do sacrifício animal. Mais do que uma controvérsia jurídica sobre “controle de constitucionalidade”, o que as posições dos desembargadores do Tribunal de Justiça do Estado do RS revelaram foi uma capacidade de o Estado periciar fatos e administrar as capacidades de coletivos religiosos, bem como reverberações

² Referência original: <http://politica.estadao.com.br/blogs/joao-bosco/lei-estadual-faz-excecao-para-sacrificio-animal-em-rituais-religiosos/>, acesso em 20 out 2014.

³ Referência: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0..OI348857-EI306.00-RS+sanciona+lei+que+permite+sacrificio+de+animais.html>, acesso em 20 out 2014.

de processos sociais de valorização/desvalorização (ou digamos “compreensão”) de necessidades cosmológicas específicas.

1. O sacrifício ritual em perícia: as instâncias de Estado e seus discursos

A partir do pedido por uma Ação Direta de Inconstitucionalidade da lei ao projeto de Portilho pelo vereador Beto Moesch junto à Procuradora de Justiça do Estado, o caso ganhou estatuto de discussão jurídica. Assim, o que era um projeto de lei já votado – e já tendo passado pelo próprio controle de constitucionalidade de uma comissão do Legislativo do Estado – passou para outra instância decisória. O Procurador-Geral de Justiça do Estado redigiu esta Ação ele mesmo, a qual passou a ser julgada por um órgão especial do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, formado pelos desembargadores mais velhos em exercício. Em última análise, portanto, foi o poder judiciário quem deu a palavra final nesta controvérsia pública que mobilizou tantas forças sociais.

1.1 A Procuradoria de Justiça do Estado e a acusação de inconstitucionalidade da exceção religiosa

Em reação à aprovação da Lei 11.915/2003, o Procurador-Geral de Justiça do Rio Grande do Sul, Roberto Bandeira Pereira, propôs uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (processo 70010129690, apresentado em janeiro de 2005) exceção religiosa produzida pela nova lei. Defendeu que sua formulação incorria em inconstitucionalidade formal e inconstitucionalidade material. A primeira ocorria em razão de se tratar de uma instância estadual tratando de uma matéria (matéria penal), a qual compete à União.

Competindo à União, privativamente, legislar sobre direito penal, nos termos do art. 22, I, da Constituição Federal, não poderia o Estado do Rio Grande do Sul, legitimamente, estabelecer novel causa de exclusão da ilicitude, excluindo da incidência do tipo penal do art. 32 da Lei dos Crimes Ambientais o abate de animais em rituais religiosos (f. 4-5)

Se a norma do estado fosse colocada em prática, haveria, para o procurador, uma espécie de conflito de legalidades: de acordo com a regra estadual, eventual sofrimento excessivo causado em um animal em virtude de sacrifício em culto de matriz africana seria considerado lícito, apesar de proibido pela norma federal. Assim, “(...) haveria uma desnecessária contradição interna

na ordem jurídica, já que, independentemente do dispositivo impugnado, seria possível uma compatibilização entre princípios constitucionais, a orientar seus destinatários” (f. 5).

O procurador se esforça em salientar que já há legislação vigorando sobre a questão (a referida acima Lei dos Crimes Ambientais). Está já prevê a punição de detenção, como crime, de 3 meses a 1 ano, para a prática de abuso, maus-tratos, ferimento ou mutilação de animais silvestres, domésticos, domesticados, nativos ou exóticos. O argumento seguinte é o de que a supressão da Lei que produz a exceção religiosa ao Código Estadual de Proteção aos Animais não inviabilizará “as práticas dos cultos africanos” pois “apesar de vedada a crueldade contra animais, sempre será possível aferir, em cada caso concreto, a prevalência, ou não, do direito fundamental à liberdade religiosa” (f. 5). Trata-se, como vemos, de uma passagem ambígua. Ao mesmo tempo em que o procurador visa desconstruir o *a priori* da liberação das religiões de matriz africana desta relação de direito, ele defende que o direito fundamental da liberdade religiosa deve prevalecer (ou não) em cada caso concreto – por certo já prevendo uma vindoura massa de ações e processos penais, nos quais cada caso, uma vez denunciado, de sacrifício em ritual religioso tivesse o seu “nível de violência” – e, portanto, de penabilidade – mensurado, investigado e escrutinado conforme as artes jurídicas.

Mesmo admitindo que o direito à liberdade religiosa goza de “primazia qualificada” frente à proteção ambiental, defende o procurador que se trata de um “conflito aparente” entre o meio ambiente natural e o meio ambiente cultural. A expertise jurídica utilizada como embasamento para a sua decisão⁴ defende que o sacrifício de animais em ritos religiosos integra o meio ambiente cultural. Mas, em seguida, equaciona o sacrifício religioso a outras práticas que integrariam a dimensão do ambiente cultural, como por exemplo os festivais conhecidos como “farra do boi” (p. 8). Para resolver este “aparente conflito”, o Direito, conforme o expert, deve utilizar o que chama de “princípio do desenvolvimento sustentável”. O cálculo do jurista, para chegar a uma razoabilidade, deve envolver, por exemplo, averiguação se o animal submetido a “supostas práticas cruéis” está em vias de extinção. Assim, pelo princípio do

⁴ O procurador cita o “Curso de Direito Ambiental Brasileiro”, de autoria de Celso Antônio Pacheco Florillo (São Paulo: Saraiva, 2000, p. 95).

desenvolvimento sustentável, deve-se partir a identificar as práticas “sem significação cultural”, entre as quais o abate de animais em vias de extinção e a provocação de sofrimento exagerado aos animais. A estas, uma vez que “deslegitimam a expressão cultural”, deve estar caracterizada a infração prevista e a sua posterior punição.

No que tange à acusação de inconstitucionalidade material à Lei 11.915/2003, o procurador acusa os legisladores de arbitrariedade visto que produziram “privilegiamentos específicos não-compatíveis com a natureza laica do Estado” (f. 10). A exceção discriminada dos cultos de matriz africana, na visão do operador de direito, seria injusta uma vez que outras expressões religiosas (ele cita os judeus e os muçulmanos) também utilizam sacrifícios animais em liturgias religiosas – “(...) razão pela qual a discriminação em favor apenas dos afro-brasileiros atinge frontalmente o princípio da igualdade, com assento constitucional” (f. 10).

Por fim, o procurador salienta novamente que a supressão da Lei 11.915/2003 não prejudicaria as religiões de matriz africana as quais poderiam dispor da já consagrada liberdade religiosa. No seu discurso, estas religiões apenas precisariam limitar suas práticas sacrificiais “pela ponderação com outros valores, direitos e princípios constitucionais, como sempre se deu” (f. 11).

1.2 O julgamento pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul

Seguindo os trâmites legais, a ação direta de inconstitucionalidade movida pelo Procurador-Geral de Justiça passou a ser julgada pelos desembargadores do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Trata-se do processo de número 70010129690⁵. No voto do relator, Des. Araken de Assis, aparecem postulando pedidos de intervenção algumas organizações da sociedade civil: a ONG Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras; o Cedrab – Congregação em defesa das Religiões afro-brasileiras; Unegro – União dos Negros pela Igualdade; o Ilê Axé Yemonja Omi-Olodo e C.E.U. Cacique Tupinambá; o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT; e o Movimento Negro

⁵ julgado em 18/04/2005, disponível em: http://www1.tjrs.jus.br/site_php/consulta/download/exibe_documento_att.php?ano=2005&codigo=33985
2.

Unificado (MNU) – todos sob a rubrica de “terceiros interessados”. É curioso que na instância anterior, da Procuradoria do Estado, apenas a Ong Maria Mulher aparecia invocando a mesma condição de *amicus curiae*⁶ - condição esta que lhe fora negada pelo procurador. Neste voto do Tribunal de Justiça, todas estas instituições são incorporadas (ainda que sem o direito de intervenção, indeferido) “à guisa de esclarecimento da matéria”, ofertando suas visões da situação, embora sem constar no acórdão.

O relator assume uma posição comparativa, ao produzir um paralelismo entre o sacrifício ritual religioso e a produção agropecuária: “Então, não vejo como presumir que a morte de um animal, a exemplo de um galo, num culto religioso seja uma ‘crueldade’ diferente daquela praticada (e louvada pelas autoridades econômicas com grandiosa geração de moedas fortes para o bem do Brasil) pelos matadouros de aves” (f. 8). O relator consegue relativizar o estatuto dos animais em diferentes culturas, evocando o exemplo do cachorro – “tanto animal de estimação, quanto fina iguaria em determinados Países” (ibdem). Em seguida, refere a controvérsia pública semelhante ocorrida nos Estados Unidos, por ocasião da Church of Lukhumi Balu Aye, uma “Santeria” local que realizava atos de sacrifício ritual. O julgamento da Suprema Corte norte-americana funciona aqui como “um precedente”, uma solução legítima a inspirar o relator, uma vez que se utiliza da noção de tolerância religiosa para não problematizar estas práticas religiosas com sanções penais.

O próximo desembargador a votar a matéria, Vasco Della Giustina, também vota contra a ação de inconstitucionalidade, salientando sua preocupação com os “excessos”: “desde que não haja excessos, desde que não haja crueldade. Fora isso, não me parece que haja uma inconstitucionalidade nesse dispositivo que autoriza, que permite este sacrifício” (f. 11). O desembargador Vasco ainda sugere ao relator que a ementa leve adiante o acórdão “desde que sem excessos ou crueldade”, o que é acatado por este – e que aparece atualmente na formulação do Código Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul.

⁶ Expressão jurídica que designa um “amigo da Corte”, que pleiteia intervenção assistencial “em processos de controle de constitucionalidade por parte de entidades que tenham representatividade adequada para se manifestar nos autos sobre questão de direito pertinente à controvérsia constitucional. Não são partes dos processos; atuam apenas como interessados na causa” (STF.jus.br, seção Glossário, consultado em 05 de nov de 2014)

Outra posição conciliadora, porém, crítica é a de Maria Berenice Dias, para quem o exclusivismo da lei em julgamento deveria ser revisto. Sua proposta é de que se retire a menção às religiões de matriz africana, em nome da isonomia, mudando o texto para: “Não se enquadra nesta vedação o livre exercício de cultos e liturgia das religiões” (f. 13). A operadora do direito pretende manter a proteção e o respeito à liberdade religiosa e acomoda a estas uma ideia de laicidade-neutralidade, ao retirar qualquer previsão de denominações religiosas.

Como preconizado pela Constituição do Estado⁷, em casos de ação direta de inconstitucionalidade, cria-se um Órgão Especial formado pelos 25 desembargadores mais antigos do Tribunal de Justiça, de modo que todos estes devem manifestar julgamento. Além dos acima citados, catorze desembargadores votaram conforme as posições do relator, rejeitando a ação da Procuradoria do Estado, sem maiores argumentações. Um deles faz um comentário particularmente interessante, curto, mas elucidativo a respeito dos imaginários coletivos mobilizados pela sedimentação das identidades religiosas nos diferentes estados do país: “Eminente Presidente, fico imaginando esta discussão na Bahia” (f. 15).

Para fins de organização do conteúdo, prossegurei o exame do acórdão privilegiando os argumentos mobilizados pelos operadores que defendem a inconstitucionalidade da lei – isto é, são contrários à produção de exceção para a prática de sacrifício animal ritual. Apesar de perderem a causa, não são poucos os desembargadores a produzir discursos a respeito da inconstitucionalidade da exceção religiosa nesta decisão, tampouco os seus esforços.

O primeiro a se manifestar é o Des. Alfredo Foerster, que utiliza quatro páginas das trinta e nove deste acórdão com a transcrição de partes de uma fonte bibliográfica “para se ter ideia do assunto em sua real crueza”. Trata-se do livro “De longe também se ama: Recordações de uma vida no Sul do Brasil e da Alemanha”, de autoria de Elisabeth Maschler. Não pude encontrar informações

⁷ "A Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, em seu art. 95, estabelece que compete ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul o julgamento de ação direta de inconstitucionalidade de lei ou ato normativo estadual em face do texto constitucional estadual. O Regimento Interno do TJ/RS delega a um Órgão Especial, composto por 25 de seus membros (os doze mais antigos e 13 eleitos pelos demais desembargadores), o julgamento das ações diretas de inconstitucionalidade acima referidas (art. 8º, IV, “j”).

a respeito do gênero do livro citado⁸, mas o trecho trazido no texto do operador do direito narra um “cerimonial de umbanda” de 1955. Narrado em primeira pessoa, o trecho não poupa representações sensoriais a respeito do ritual narrado, sempre na perspectiva de um outsider, alguém de fora e estrangeiro àquele espaço, e em situação de profundo desconforto.

“Logo ouvimos galinhas cacarejando, gansos grasnando, o balir de ovelhas, os berros de cabras e gritos assustados de pássaros. E, como toque de fundo, o constante soar dos tambores.

Um rancho simples aparece à nossa frente. Diante dele, uma multidão negra encobre a entrada do pátio. As vozes dos animais ficam agudas e penetrantes. Felipe, virando-se para nós, fala baixinho:

‘Esses são os animais para o sacrifício’

(...) O pior era ver no pátio as pobres criaturas, amarradas, engaioladas, que se debatiam assustadas, como se presentissem seu destino, gritando seus medos para a noite” (f. 16)

A narrativa vai mais longe às descrições. Após descrever o estado de transe dos presentes, o narrador refere o processo de sacrifício no ritual propriamente dito, não poupando exotizações:

“Agora começa a matança dos animais. Iniciam com os pássaros e as outras aves. Cada uma é sacrificada em oferenda e gratidão por um pedido atendido. Hábeis ajudantes, com prática, trazem as aves para o centro da quadra e, perante o **Senhor do Terreiro**, decapitam-nas com facões afiados. Afora o soar rítmico dos tambores, a matança é feita em silêncio.

“Depois dos pequenos, chega a vez dos animais maiores. Assim que são arrastados para dentro, acalmam-se como que atordoados pelo som ensurdecido dos tambores. São decapitados com muita presteza - o facão deve estar afiadíssimo - e, como parece, sem sofrimento para o animal-sic-. O cheiro animalesco do sangue encobre todos os outros odores.

“Já se passara quase uma hora desde o começo dos sacrifícios. Os tambores soam cada vez mais fortes. Sentimos que o ponto culminante da noite está perto. E assim acontece: um enorme boi é empurrado para dentro! Também ele parece calmo, como em transe. Está parado agora na frente do **Senhor do Terreiro**, que se levantara. E, antes que o boi desse por si, teve sua cabeça decepada por um longo facão em forma de espada. Nenhuma gota de sangue respingara na veste branca do Senhor

⁸ Em busca pela internet, encontrei três ocorrências para o livro no site Estante Virtual, duas delas classificando a obra como “literatura” e uma outra, como “turismo” (cf. <http://www.estantevirtual.com.br/q/elisabeth-maschler-de-longe-tambem-se-ama>, acesso em 25 out 2014).

e Pai do Terreiro. Mas o sangue do boi jorra em tal quantidade, que nós, na fileira de trás, já pisamos dentro dele. O sangue quente embebe nossas meias até os tornozelos.

“Nesse instante, **o Pai do Terreiro**, que caíra em transe, deixa que coloquem a cabeça sangrenta do boi sobre sua própria. Ele a segura com as duas mãos e começa a dança do sacrifício como **Orixá Supremo** (f. 17-18, grifos originais).

Talvez confiante nos efeitos produzidos pela leitura do trecho, o operador do direito nem se presta a desenvolver o assunto, passando a examinar a natureza jurídica da lei. Até concluir em acatar a inconstitucionalidade da lei proposta pelo Procurador, argumentando ainda que se deve defender a preservação da vida: “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” (f. 20, grifos originais).

Acompanhando a posição do desembargador anterior, o Des. Alfredo Englert parece perceber um continuum entre as religiões de matriz africana e operar uma classificação própria a respeito da “modernização” dos segmentos religiosos baseados na presença ou não da prática sacrificial: “Destaco - já que várias religiões faziam sacrifícios, hoje algumas já não fazem, havia o sacrifício do carneiro, mas isso tudo já mudou - que as religiões também se estão modernizando, reconhecendo que cada um tem direito à sua crença” (f. 23). Ao entender que a prática religiosa pode prescindir dos sacrifícios, defende a inconstitucionalidade da lei, ao mesmo tempo em que defende que “Os cultos de origem de matriz africana, estão liberados, possuem o salvo-conduto” (f. 24).

Por fim, o Des. Paulo Moacir Aguiar Vieira também apresenta a sua visão do caso, acusando o parágrafo de ferir a isonomia de tratamento e defendendo os direitos dos animais ante a excessos de “crueldade”:

Assim como 95 a 99% dos participantes de religiões africanas jamais incorrerão em práticas cruéis, haverá também aquele que vai praticar a crueldade, que vai matar um bode a porrada, sob o efeito de bebida alcoólica, se dizendo tomado por uma entidade. E isso é infração penal. Não importa se esta conduta for praticada dentro ou fora de um ritual religioso. (...)

Não estamos discutindo liberdade religiosa neste julgamento. O que estamos discutindo é a infelicidade da criação desta Lei Estadual nº 12.131, que, por meio da criação deste parágrafo único, quer liberar geral pessoas que, eventualmente praticando sacrifícios de animais, o façam daquela forma proibida (f. 32).

E assevera os riscos deste “liberar geral” dos sacrifícios para a prática jurídica:

Então, o Promotor vai dizer: “você estava praticando esta ação num ritual religioso, mas estava sob o efeito de cachaça, estava embriagado ao último. Você matou este bode com crueldade, com porradas, levou 20 minutos para eliminar esse bode coitado, para depois dizer para algumas pessoas ignorantes que você está tomado por uma entidade religiosa”. E, aí, o Promotor não vai poder fazer nada, porque há um texto de lei, consubstanciado nesse parágrafo único, que está liberando geral (f. 33).

Estas três posições contrárias à lei são seguidas por outros quatro desembargadores, três deles tendo salientado os aspectos formalistas da situação (a divisão de matérias em instâncias de governo e a questão da isonomia de tratamento), sem grande envolvimento com a questão do sacrifício propriamente dita. Um quarto desembargador inicialmente defende que a questão é complexa e pede tempo para decidir, sendo convencido até o final da sessão pela posição dos demais.

Analisando as posições favoráveis à exceção religiosa para o sacrifício animal, encontramos além das três já analisadas outras duas. O Des. José Antonio Hirt Preiss evoca a sua própria experiência religiosa para defender as acusações às religiões afro dos argumentos do Des. Foerster: “Quando freqüentador das ditas e chamadas casas de religião, das quais de uma eu fui dirigente, nunca vi alguém sacrificar um animal com crueldade. A morte é limpa e rápida” (f. 20). E ainda: “Não existe esta de ecologista de final de semana dizer que em casa de religião se pratica crueldade contra animais” (ibdem). Traz ainda o argumento da relativização das práticas culturais, a exemplo do relator do processo – e vai ainda mais longe, ao evocar a laicidade do Estado: “O Estado é laico, o Estado não se mete em religião. Então, cada um que professe a sua fé, cada um que se beneficie e ore a Deus ao seu modo” (f. 22).

Adiante, é a vez do Des. Antonio Carlos Pereira utilizar cinco páginas para o seu ponto de vista. Ele defende que “O sacrifício de animais faz parte da ritualística dos cultos afro-brasileiros, com raízes sociológicas e religiosas” (f. 24), compara esta prática aos rituais judaicos de consagração da comida *kosher* e, por fim, evoca a sua experiência pessoal na religião.

Já assisti cerimônias religiosas de cultos afro-brasileiros, com matança de animais de dois e quatro pés, aves e bodes, que são

degolados, mas nunca presenciei qualquer crueldade, o que já não acontece em matadouros e frigoríficos, onde os bichos são sacrificados muitas vezes de forma desumana, sem falar nos abatedouros clandestinos.

Proibir o sacrifício de animais nos cultos afro-brasileiros, é atentar contra a liberdade religiosa, na conformidade do inciso VI do art. 5º da Constituição Federal, uma vez que a cerimônia de iniciação, nessas religiões de origem africana, envolve sacrifício de animais, quando o iniciado faz o *bori*, na linguagem popular “bater cabeça”, uma vez que *ori*, em *iorobá*, significa cabeça (f. 25).

Não vejo como proibir a prática de uma religião em sua plenitude de culto, apenas porque adota em seus rituais a matança de animais, que nem sempre se faz presente, apenas em determinadas ocasiões (f. 27).

Demonstrando um conhecimento razoável das práticas das religiões afro, o operador segue definindo o *bori* (segundo o *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*), retoma a experiência de Pierre Verger e suas obras sobre os orixás e adverte a turma de desembargadores: “Esclareço que o ano de 2005, é regido por Oxum e Oxalá”, retomando a imagética destes orixás e seus mitos de origem (f. 27-29).

Conforme o exposto, a Ação Direta de Inconstitucionalidade foi julgada improcedente por maioria de votos pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Apesar disto, conforme vimos, procederam os desembargadores a algumas mudanças no texto da lei, que ficou, ao cabo, assim redigida: “Não se enquadra nesta vedação o livre exercício de cultos e liturgia das religiões”, sem prever denominações específicas.

No que concerne aos discursos que visavam ao contrário – ou seja, que eram contrários à exceção religiosa para o sacrifício animal – encontramos algumas reincidências. Ora se apela para um eventual “excesso” no que concerne à prática do sacrifício, ora se defende que o sacrifício não é uma prática exatamente necessária dentro das práticas afro-religiosas. Outro “risco” que os operadores do direito identificam está ligado diretamente à sua prática propriamente dita: como enunciado por um dos desembargadores, haveria o risco de não poder imputar penas em sacrifícios realizados de forma “muito violenta” uma vez que fosse alegada a “possessão por um orixá”.

Desvinculando o projeto das religiões de matriz africana e produzindo comparações e paralelismos com outras religiões mais socialmente “aceitas”, como o judaísmo, os operadores diminuíram a carga simbólica e o “pânico moral” (manifestado na expressão de um desembargador como “o perigo de liberar geral”) de tal projeto ao conjugarem esta neutralidade que evita prever denominações específicas com a garantia de que os animais não seriam imolados com crueldade ou “excessos”, e de que disto estariam livres os animais em risco de extinção.

2. A legibilidade pública da controvérsia nas arenas legislativa e judicial: interseções

A legibilidade enquanto um problema de governo é entendida por James Scott (1998) no âmbito da própria produção do Estado por meio da produção e massificação de padrões comuns; assim, as práticas de legibilidade aumentariam a capacidade estatal e “tornariam possíveis intervenções discriminatórias de todo o tipo” (SCHUCH, 2015, p. 121) em ações de políticas de saúde, segurança e educação. O tipo de analítica produzida por Scott para a legibilidade não exatamente nova, embora a sua originalidade resida justamente na ideia de pensar os instrumentos do Estado enquanto “mapas abreviados”: aqui, os instrumentos decisórios (em especial o acórdão analisado) funciona como um dispositivo por excelência. Apesar da inscrição de uma série de organizações sob a rubrica de terceiros interessados pleiteando um lugar de fala (ONG Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras; o Cedrab – Congregação em defesa das Religiões afro-brasileiras; Unegro – União dos Negros pela Igualdade; o Ilê Axé Yemonja Omi-Olodo e C.E.U. Cacique Tupinambá; o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT; e o Movimento Negro Unificado (MNU)), estas entidades dos movimentos negro e afro-religiosos não tiveram qualquer um de seus argumentos registrados no processo disponível. Durante a ADIN julgada e apresentada anteriormente, inclusive, a única instituição inscrita como *amicus curiae* (a ONG Maria Mulher) teve a sua participação eminentemente negada.

Este é um primeiro ponto a respeito da legibilidade social desta controvérsia que aqui será analisado: o da sua dimensão enquanto encontro com o Estado das populações que são alvo de suas práticas de governo. Nem de

longe um tema recente no horizonte das ciências sociais, os “estudos de burocracia”, com efeito, não parecem ter formado um campo próprio com autorreferência no marco dos estudos sobre Estado, governo e governamentalidade. Enfocando temas como os processos de institucionalização e conformação do Estado e seus ideais de “indiferença” e “impessoalidade” desde pelo menos a tradição weberiana (WEBER 1974a, 1974b), estudos mais recentes têm se esforçado para deslocar a análise das relações entre burocracia e sujeitos de marcos normativos, como os estudos antropológicos de Herzfeld (1992) e Graeber (2015).

O tema das práticas de governo *dentro* do Estado (e este é um recorte importante) também tem sido elaborado a partir do tema da globalização, como no trabalho de Sharma e Gupta (2006). Para estes, os Estados podem ser entendidos como “artefatos culturais”, cujos limites e alcances devem ser entendidos etnograficamente (2006, p.10). Nesta leitura influenciada por autores como James Ferguson e Judith Butler, as práticas de Estado podem ser vistas ora como “práticas sem autoria” ou como “repetições performadas”. Além da ênfase das práticas, o encontro com o Estado pode ser apreendido também por meio das *representações do Estado*, entendidas em sentido amplo pelos autores. Estas representações teriam ao mesmo tempo um caráter pedagógico de mostrar aos sujeitos os níveis de governo e agências locais e nacionais, fazendo-as circular, como também emprestariam o verniz de consciência, sistematicidade e plenitude que é tido como “fundamental para a questão da autoridade” (SHARMA et GUPTA, ibidem, p. 29).

Em um debate próximo, mas com posição divergente, Michel-Rolph Trouillot (2001) defende uma leitura das práticas do Estado mesmo em tempos de globalização a partir da sua capacidade de “administrar diferenças culturais” e de produzir uma orientação neoliberal de foco no indivíduo, donde fundam um importante “efeito de estado” não só pelos meios que utilizam, mas também por suas consequências econômicas, sociais e políticas. Do ponto de vista das relações entre religião e política em ciências sociais, grande parte do debate em questão fora marcado também por modos de apreensão que apostam na oposição entre “Estado” e “coletivos religiosos”, como os que informam as leituras baseadas na laicidade e na secularização.

Se ambas as leituras partem do Estado como um dado, ao recuperarmos dimensões sócio-históricas da conformação da religião enquanto uma *categoria* (ASAD, 2011) tornamos mais visível esta dimensão do secularismo político, não apenas enquanto o princípio da neutralidade estatal em relação à religião, mas também como a prerrogativa soberana do Estado em regular a vida religiosa por meio de uma variedade de práticas disciplinares que são tanto políticas quanto éticas (ASAD apud GIUMBELLI, 2014, p. 213). Neste ponto, faço convergir aqui a ideia da “regulação do religioso” com as leituras sobre legibilidade, na medida em que as prerrogativas religiosas (e das distintas religiões, vale dizer) se tornam mais ou menos passíveis de intervenção pelos agentes do Estado. Trata-se ainda de uma regulação do religioso também a partir das suas contingências, assumindo que esta regulação não ocorre só nos grandes quadros de separação e na produção de dispositivos constitucionais, mas que o secularismo depende de configurações que se constituem de relações, mais amplas e mais infinitesimais, entre atores sociais de várias naturezas (ibidem, p. 216-7). Dentro do quadro de referências que aqui esbocei, estes atores são os operadores do direito e os legisladores.

Referência incontornável em ciências sociais a respeito do debate entre produção de legitimidade e Estado, as formulações de Pierre Bourdieu (1989) a respeito do campo jurídico como lugar de disputa dentro do Estado pelo monopólio do direito também oferecem um esquadramento possível para o objeto em questão. Assim, poderíamos apreender o processo de resolução de conflitos no plano judiciário a partir do entendimento de que se trata de uma arena pública onde especialistas, *experts* jurídicos, vão produzir resoluções socialmente legítimas, entendidas sempre como neutras em relação à sociedade mais ampla:

O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito (...). É com esta condição que se podem dar as razões quer da autonomia relativa do direito, quer do efeito propriamente simbólico de desconhecimento, que resulta da ilusão da sua autonomia absoluta em relação às pressões externas. (BOURDIEU, 1989, 212)

Dentro do já analisado, isto foi perceptível nos discursos dos magistrados envolvidos no escrutínio legal do sacrifício religioso. Entre os recursos

discursivos identificados estão: a produção de uma associação entre a prática e um “atraso cultural”; a acusação constante de crueldade contra os animais; e o recurso a imagens “exotizantes” sobre os rituais afro, de modo depreciativo. Não há, portanto, previsibilidade a respeito da resolução destes conflitos, justamente porque a instância judicial tem razoável flexibilidade (hermenêutica ou, se quiserem, discricionariedade) sobre a aplicação de leis e sobre e, em especial acerca do que é ou não “constitucional”. Isto é aferível, dentro do material estudado, pela própria heterogeneidade de posicionamentos quando da necessidade de um julgamento por mais de um magistrado. Dito de outra forma, os discursos inseridos dentro da jurisprudência oriunda das instâncias de Estado está, ela mesma, inserida no *policy-making*, que, nos casos analisados, recortam lugares e sentidos para as práticas afro-religiosas – e isto tudo apesar das expectativas de “justiça social” que pairam sobre o poder judiciário, cujas “cobrança social” e *accountability* de suas práticas, porém, são menos prováveis do que no caso legislativo. Podemos atribuir esta diferença não só em razão de seus representantes não serem escolhidos via voto popular, não sendo, portanto, tão vulneráveis como os legisladores à opinião pública, como também pela ideia de neutralidade implicada na própria pretensão da prática jurídica.

Com efeito, embora os afro-religiosos tenham saído vitoriosos do litígio em questão, cumpre dizer que as representações que circularam nas decisões que escrutinavam as suas práticas poderiam ser lidas segundo o que Didier Fassin et al (2013) chamaram de “economias morais”. Entendendo a moral enquanto um dispositivo avaliativo do bem e do mal (e portando diferenciando moral e moralidade), Fassin procura na análise dos processos institucionais do Estado os valores associados à produção da desigualdade. Assim, a ideia de “economias morais” corresponderia à macro questão dos valores e afetos, os sentimentos em si, que circulam socialmente sobre grupos sociais; enquanto as “subjetividades morais” seriam os processos pelos quais os indivíduos desenvolvem práticas éticas enquanto operadores do Estado em momentos de tensão. Na analítica fassiniana, as subjetividades morais gozariam de margem de manobra: ou seja, os operadores do Estado teriam margens de decisão para decidir – inclusive para não decidir, o que Strathern em outro debate chamou de “*fabrication by default*” (STRATHERN, 2005,p. 116). Tem-se aqui (FASSIN et al, 2013) ao mesmo tempo uma crítica ao modelo de exercício de poder

enquanto meramente soberania e um deslocamento importante na medida em que Fassin recupera o *locus* das instituições para o entendimento das práticas de governo (tal qual a vertente foucaultiana costuma defender).

Representantes das “margens”, os sujeitos que praticam as religiões do complexo afro-gaúcho (bataque, candomblé, quimbanda) seriam mais produtivos para o estudo do exercício do poder justamente pela sua distância em relação ao Estado: parafraseando Das e Poole (2004a), uma certa verdade sobre o Estado pode ser dita a partir das suas “margens”. Em especial, no que tange ao papel deste ente como administrador das populações e das relações entre corpos, leis e disciplina. Com efeito, a proposta destas autoras convida a pensar também a incompletude do Estado enquanto um estágio permanente e também o papel das margens “colonizando” os sistemas estatais (DAS e POOLE, 2004). Pensar a relação de uma religião das margens e o Estado-Nação em sua ânsia regulatória pode ser, assim, muito produtivo, e também trazer luz para a questão da legibilidade das práticas religiosas e do jogo de representações atrelados às diversas formas de alteridade.

3. Dos quadros normativos às legibilidades contingentes

Na seção anterior, apresentei a partir de algumas teorias acerca da legibilidade como questão argumentos que apresentavam a controvérsia pública apreendendo do seu trânsito institucional o que dela era dito na forma de *avaliações morais* a respeito da prática sacrificial em cultos religiosos, o qual por vezes resvalava para avaliações sobre todo o sistema cosmológico afro-religioso pelos agentes do Estado. Estas, segundo a analítica fassiniana (2013) também seriam *morais* porque seriam avaliações sobre o bem: ou seja, estariam discriminando o bom do mau, o correto do incorreto, em sistemas avaliativos institucionalmente estabelecidos. Desta imbricação dos valores em vigor nas práticas dos agentes (subjetividades morais) e dos afetos inerentes às próprias representações sobre as populações em julgamento (economias morais), tem-se o próprio funcionamento do Estado: nesta chave, a manifestação de valores e afetos na implementação de políticas não é um desvirtuamento da lógica do Estado, mas a própria forma como ele se constitui.

Até aqui, portanto, defendi neste artigo uma leitura com lócus institucional de uma controvérsia mais ampla, relacionada às práticas de um grupo religioso historicamente marginalizado, a partir da promoção de outra frente discursiva, a dos direitos dos animais. Como narra Silva (2007), após séculos de discriminação, os afro-religiosos teriam encontrado recentemente terreno mais confortável para o seu estabelecimento até a cristalização da agente política de outro grupo social que o vê como inimigo: os neopentecostais. Com efeito, trabalhos como Copelotti (2012) e Leistner (2013) têm mostrado como justamente a ascensão do “discurso verde” na esfera pública tem produzido obstaculizações para o exercício das práticas afro-religiosas em razão, respectivamente, da problematização dos usos dos “espaços da natureza” e do uso de animais em suas práticas.

Neste marco, portanto, as problematizações legislativas em direção aos afro-religiosos encontram um espaço razoavelmente confortável para caminharem em direção ao sucesso, em razão de uma contingência histórica relacionada à perseguição oficial de décadas do Estado brasileiro à religião dos orixás (MAGGIE, 1992) e de uma discriminação positiva em dispositivos constitucionais em favor do catolicismo (ORO et URETA, 2007). Em tal quadro, os afro-religiosos não conseguem mobilizar esforços a fim de adentrar os espaços legislativos, pelo menos no Rio Grande do Sul (ORO, 2007; LEISTNER et DE BEM, 2010), o que os torna ainda mais sensíveis a ofensivas em direção à problematização de suas práticas.

Embora as diferentes formas de apreensão da legibilidade nestes momentos citados, podemos compreender que as diferentes inflexões neste exercício de “regular o religioso”, isto é, estabelecer prerrogativas e direitos a coletivos religiosos, é interessante reter que os processos citados ocorreram e ocorrem dentro do Estado. Melhor dizendo: a partir dele. Daí talvez a produtividade de pensarmos, como o faz Timothy Mitchell (1999) na não-dissociação do Estado enquanto sistema produtor de práticas institucionalizadas e o Estado enquanto ideia, portador de uma identidade simbólica. O que o autor defende é que se perceba na indefinição das fronteiras entre “Estado” e “sociedade” que esta distinção é promovida por processos identificáveis em contextos sociais e históricos. Como abordagem alternativa, o autor oferece a tese de que “a fronteira do Estado nunca marca um verdadeiro exterior” (cf. p.

174), mas é uma linha traçada internamente dentro da rede de mecanismos institucionais por meio da qual uma determinada ordem social e política é mantida (ibdem).

Tal hipótese sugere também que não se tome o Estado como uma agência homogênea e coerente, mas como um ponto de partida para uma análise política (cf. p. 176): o sistema legal envolve psiquiatras, litigantes, peritos, penalidades, direitos, agentes – donde não faz sentido perguntar onde começa a sociedade e onde termina o Estado (ibdem). Assim sendo, as linhas que separam o Estado e a sociedade civil não são claras e perceptíveis, mas fluídas e contingentes. Dissociando-se das formulações mais convencionais da biopolítica foucaultiana, Mitchell defende que os métodos de disciplina e governo se estabilizam na forma do Estado (cf. p. 180) – assim, é o Estado-Nação o “efeito estrutural da era técnica moderna” por incluir dentro dele muitas instituições particulares (exércitos, escolas, burocracias). Ao produzir a aparência de uma estrutura enquanto uma instância à parte, o Estado criaria o “efeito-Estado”.

Ainda neste sentido, as ideias de Pierre Bourdieu acerca da dominação pelo Estado retomam as orientações do autor sobre o Estado como detentor do monopólio da violência simbólica legítima (e não só a física, como pensava Weber) (1999, p. 97): assim, o Estado é detentor de uma espécie de “metacapital”, já que cabe a ele sancionar as demais formas de capital, donde resulta o seu capital específico, o capital estatal. Este está em consonância com o *campo de poder*, espaço onde sujeitos lutam pelo poder sobre o Estado (ibdem, p. 100). Retomando os processos de formação do Estado, este autor localiza a pressuposição de uma impessoalidade na passagem do Estado dinástico para o Estado-Nação.

Dentro do marco teórico esboçado nesta seção, e em consonância com o que fora apresentado, faz sentido pensar a ação dessubstancializada do Estado dentro do caso analisado em vários sentidos. O principal deles diria respeito aos dualismos severos rejeitados pelas perspectivas destes dois autores (Bourdieu e Mitchell): entre Estado e sociedade, prático e simbólico, privado e público, objetivo e subjetivo. Partir da ação do Estado, nesta chave, diz respeito a pensar os lugares os ele intenta apresentar-se como homogêneo (instituições como o judiciário e o legislativo, por exemplo) e perceber todas as suas clivagens

internas, seus posicionamentos divergentes, suas tensões e, por fim, suas formas de lidar com a alteridade. Entender o Estado a partir desta sua capacidade de produzir efeitos estruturais de abstração, apagando a dimensão conflitiva da administração das prerrogativas religiosas, em um quadro de controvérsia, torna a porosidade das fronteiras entre “sociedade” e “Estado” mais visível.

À guisa de conclusão, um outro ponto que espero ter tornado claro é uma espécie de mudança do quadro de – se é o que o termo é justo – soberania no que tange às regulações locais de regulação do religioso. Historicamente entendidas a partir da relação entre Estados-Nação e dispositivos constitucionais (para um fascinante exemplo comparativo, ver ORO et URETA, 2007), a administração das prerrogativas das instituições religiosas se torna em um dado momento mais fluída, mais passível de intervenção de outros poderes da República (no caso brasileiro aqui analisado) e mais disputada, uma vez que, em muitas situações, os próprios legisladores têm identidade religiosa aferível e fazem uso do espaço público dentro de uma orientação de valores específica.

Se estas reespacializações da soberania no exercício da administração das instituições religiosas dizem algo a respeito do momento de legibilidade que algumas destas religiões têm (em sentido positivo ou negativo), elas também dizem algo sobre um quadro mais geral sobre o papel do Estado em meio a processos de administração da vida social e das “diferenças culturais” – em especial, em meio a religiões em processos de minoritização e a diferenças culturais subsumidas às “políticas da diferença” (Gupta e Ferguson, 2000) e à expansão dos direitos culturais em meio à politização da cultura (WRIGHT, 1999; DEMBOUR, 2001). As formas públicas segundo as quais as religiões afro-brasileiras têm se tornando legíveis ao Estado, concluindo, esbarram nestes *loci* institucionais: estes são, de um lado, práticas de governo destas, veiculando representações destas religiões enquanto recortam prerrogativas, sentidos e limites para suas práticas, produzindo legibilidade “social” em termos de direitos reconhecíveis. De outro lado, tratam-se de espaço institucionais que funciona produzindo-as e produzindo a si como entes reguladores. Pontes, fricções, contatos e porosidades entre uma coisa e outra, com efeito, são possíveis. São destes meio-caminhos entre um posto e outro – os quais já foram chamados de “políticas de reconhecimento”, “formas de participação” e “engajamento”,

“representatividade” – de que precisamos falar à medida que as controvérsias legais-morais apresentam os tensionamentos internos e externos ao Estado. Reitero que no caso que analisei “a participação” fora quase nula por meio dos grupos que pleitearam inscrição junto ao Tribunal de Justiça, enquanto o vereador que pediu a Ação Direta de Inconstitucionalidade estava explicitamente contra os afro-religiosos no litígio em questão. Contudo, entendo que uma boa apreensão das particularidades dos casos concretos só se faz possível partindo de análise etnográfica. Aqui, tentei produzir uma reflexão deste lugar por meio de documentos (acórdãos e projetos de lei) entendendo que neste caso estes também são práticas que promulgam o Estado em sua ação em direção aos sujeitos que ele intenta produzir e governar.

Referências

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, n. 19, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: _____. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: _____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 9ª edição. Campinas: Papirus Editora, 1996.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (Eds). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its Margins. In: _____. **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004a, p. 3-33.
- DEMBOUR, Marie-Benedicte. Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism. In: COWAN, Jane; WILSON, Richard; DEMBOUR, Marie-Benedicte (Eds). **Culture and rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FASSIN, Didier (Org). Juger, réprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'État. Paris: Éditions Du Seuil, 2013.
- GIUMBELLI, Emerson. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: _____. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014.
- GRAEBER, David. **The Utopia of Rules**: on technology, stupidity and the secret joys of bureaucracy. UK, Melville Publishing, 2015.
- GUEDES, Lucía Copelotti. “**Porque a natureza é o altar de todos nós**”: uma etnografia das práticas ecológicas das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de Porto Alegre. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Departamento de Antropologia. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio Augusto (Org.). **Espaço da Diferença**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

HERZFELD, Michael. **The social production of indifference**. Exploring the symbolic roots of Western bureaucracy. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. **Debates do NER**, ano 14, n. 23, p. 219-243, jan/jun, 2013.

LEISTNER, Rodrigo Marques; DE BEM, Daniel F. de. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, ano 11, n. 18, p. 129-148, jul/dez, 2010.

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

MITCHELL, Timothy. Society, economy and the state effect. In: STEINMERTZ, George (Ed.). **State/Culture: State-formation after the cultural turn**. New York: Cornell University Press, 1999.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 37, p. 433-448, 2005.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da USP, 2007, pp. 29-69.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, n. 27, p. 281-310, jan/jun. 2007.

SCHUCH, Patrice. **A Legibilidade como Gestão e Inscrição Política de Populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil**. In: FONSECA, Claudia e MACHADO, Helena (Orgs). **Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.

SCOTT, James. **Seeing Like a State**. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil . “Rethinking Theories of The State in the Age of Globalization”. In: _____ (Eds.) **The Anthropology of the State: a reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio, ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: _____ (Org.) **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da USP. pp. 9-28.

STRATHERN, Marilyn. **Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal. A polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. **Caminhos (UCG)**, v. 5, p. 129-147, 2007.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind. **Current Anthropology** 42(1), 2001, p. 125-138.

WEBER, Max. Burocracia In: _____. **Ensaio de sociologia**. 3a. edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974a.

WEBER, Max. O significado da disciplina. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 3a. edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974b.

WRIGHT, Susan. The politicization of 'Culture'. **Anthropology Today**, v. 14, n.1, p.7-15, 1999.

Documentos citados:

MINISTÉRIO PÚBLICO DO RS. Ação Direta de Inconstitucionalidade, processo 70010129690. Janeiro de 2005. Disponível em:

[https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiQmfKa-](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiQmfKa-5HMAhWCWpAKHYo1AzlQFggiMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.mprs.mp.br%2Fadin_arquivo%3Ftipo%3Dpareceres%26param%3D23336%2C70010129690_002.DOC%2C2005%2C325&usq=AFQjCNHdoxa - MjKwh6m89vt2TeKHmxR9Q&sig2=wcVHZPrkzQrf9Of6dPb-nA&cad=rja)

[5HMAhWCWpAKHYo1AzlQFggiMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.mprs.mp.br%2Fadin_arquivo%3Ftipo%3Dpareceres%26param%3D23336%2C70010129690_002.DOC%2C2005%2C325&usq=AFQjCNHdoxa -](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiQmfKa-5HMAhWCWpAKHYo1AzlQFggiMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.mprs.mp.br%2Fadin_arquivo%3Ftipo%3Dpareceres%26param%3D23336%2C70010129690_002.DOC%2C2005%2C325&usq=AFQjCNHdoxa - MjKwh6m89vt2TeKHmxR9Q&sig2=wcVHZPrkzQrf9Of6dPb-nA&cad=rja)

[MjKwh6m89vt2TeKHmxR9Q&sig2=wcVHZPrkzQrf9Of6dPb-nA&cad=rja.](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiQmfKa-5HMAhWCWpAKHYo1AzlQFggiMAE&url=https%3A%2F%2Fwww.mprs.mp.br%2Fadin_arquivo%3Ftipo%3Dpareceres%26param%3D23336%2C70010129690_002.DOC%2C2005%2C325&usq=AFQjCNHdoxa - MjKwh6m89vt2TeKHmxR9Q&sig2=wcVHZPrkzQrf9Of6dPb-nA&cad=rja)

RIO GRANDE DO SUL. Lei Estadual Nº 11.915/2003. Disponível em:

<https://www.ufrgs.br/bioetica/11915an.htm>.

RIO GRANDE DO SUL. Projeto de lei 282/2003. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/Diario/Proposicoes/PROP1676.HTM>.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO RS. Processo 70010129690, julgado em 18/04/2005, disponível em:

http://www1.tjrs.jus.br/site_php/consulta/download/exibe_documento_att.php?ano=2005&codigo=339852.