

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO

RODRIGO MARQUES LEISTNER

ENCRUZILHADA MULTICULTURAL:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-
UMBANDISTAS NO RIO GRANDE DO SUL.

SÃO LEOPOLDO

2009

Rodrigo Marques Leistner

ENCRUZILHADA MULTICULTURAL:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-
UMBANDISTAS NO RIO GRANDE DO SUL.

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade do Vale do
Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Professor Dr. Édison Gastaldo

São Leopoldo

2009

L532e Leistner, Rodrigo Marques
Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das
práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul /
Rodrigo Marques Leistner. – 2009.
191 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação, 2009.
Orientação: Prof. Dr. Édison Gastaldo.

1. Religiões africanas - Brasil 2. Umbanda – Rio
Grande do Sul I. Título.

CDU: 259.4(816.5)

Catálogo na fonte:
Bibliotecária: Simone Cristina da S. Medeiros CRB 10/1935

Rodrigo Marques Leistner

ENCRUZILHADA MULTICULTURAL:
ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-
UMBANDISTAS NO RIO GRANDE DO SUL.

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade do Vale do
Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em 15 de dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Édison Gastaldo – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dr. José Ivo Follmann – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dr. Norton Figueiredo Correa – Universidade federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

*A meus pais,
Juarez Leistner e
Janes Teresinha Leistner (in memoriam).*

*À Sílvia Gonçalves Mateus,
minha doce companheira.*

*A Rubilar Azambuja Marques,
cujo apoio foi imprescindível para o desenvolvimento de
meus estudos.*

*Ao meu orientador, Edison Luís Gastaldo,
sempre generoso,
principal incentivador de minhas aspirações acadêmicas.*

*À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior - CAPES,
pelo financiamento do projeto.*

*Aos mestres
Carlos Gadea,
José Luiz Bica de Melo,
Luiz Inácio Germany Gaiger e
José Ivo Follmann,*

*Às colegas Kátia, Jeane e Camila,
com as quais dividi esta jornada acadêmica.*

*A todos os babás e yás,
colaboradores diretos deste trabalho,
sempre atenciosos e envolventes,
sem os quais esta pesquisa não teria se realizado.
A eles, meu agô.*

RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em promover uma reflexão sobre as estratégias de legitimação social empreendidas pela comunidade afro-umbandista no Rio Grande do Sul. Nesta perspectiva, a investigação visa compreender as possíveis iniciativas políticas concernentes aos processos de ocupação da arena pública, bem como propõe analisar os sistemas reivindicativos e as práticas de negociação social empregadas pelos atores oriundos do campo afro-religioso gaúcho. Inicialmente, a análise intenta construir um mapeamento das principais complexidades sobre as quais se deparam as religiões de matriz africana em suas realidades sociais contemporâneas. Deste ponto, parte-se para a observação dos aspectos estratégicos delineados pelos membros destas religiosidades, os quais se encontram categorizados a partir de três enfoques. No primeiro, são abordados os aspectos morfológicos de legitimação, compreendidos na figura das principais instâncias atuantes junto aos propósitos reivindicativos, sobretudo os campos institucional e federativo. O segundo relaciona-se à detecção dos mecanismos de articulação política engendrados na busca pela legitimidade, que projetam o enquadramento das práticas observadas como movimento social. Neste sentido, busca-se verificar as lógicas de sociabilidade inerentes aos processos de construção da ação coletiva nas situações observadas. Por fim, são analisados os complexos semânticos acionados pelos atores engajados em tais processos. Este enfoque versa sobre os principais conceitos tomados como referência fundamental nos projetos de legitimação alvitados pelas comunidades religiosas estudadas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Ação coletiva. Estratégias de legitimação.

ABSTRACT

The objective of this work consists of fostering a reflection on social legitimation strategies undertaken by the Afro-umbandist community in Rio Grande do Sul. Accordingly, this investigation also aims to understand possible political initiatives concerning processes of occupation in the public arena, as well as proposes to analyze claim systems and practices of the social negotiation applied by actors coming from the Afro-religious field in Rio Grande do Sul, Brazil. Initially, the analysis intends to construct a mapping of the main complexities that African-originated religions have faced in their contemporary social realities. From this point, we have started the observation of strategic aspects outlined by the members of these religions, which were categorized from three approaches. In the first one, morphological legitimation aspects have been addressed and understood in the figure of main active instances with claim purposes, especially in institutional and federative fields. The second one has been related to the detection of mechanisms of political articulation engendered in the search for legitimacy, what projects the framework of practices observed as a social movement. This way, we have verified logics of sociability inherent to processes of constructing the collective action in the observed situations. Finally, the semantic complexes, triggered by the actors engaged in such processes, have been analyzed. This approach concerns the main concepts taken as fundamental reference in projects for the legitimation proposed by the studied religious communities.

Key words: Afro-brazilian religions. Collective action. Legitimation strategies.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
1.1 O OBJETO DE PESQUISA	11
1.1.1 Tematização e problemática.....	11
1.1.2 Delimitação empírica.....	13
1.1.3 Justificativa social e científica	15
1.2 UM ROTEIRO BASE.....	19
2. UMA ENCRUZILHADA TEÓRICA: O CAMPO, A AÇÃO COLETIVA E A INTERAÇÃO SOCIAL	21
2.1 <i>O CAMPO</i> : DO CAMPO RELIGIOSO AO CAMPO SOCIAL.....	22
2. <i>A AÇÃO COLETIVA</i> : A ARTICULAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DO PROJETO COMUM.....	25
2.3 <i>A INTERAÇÃO SOCIAL</i> : O ENFOQUE MICROSSOCIOLÓGICO.....	30
3. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: HISTÓRIA, TEOLOGIA E POLÍTICA	35
3.1 CONTANDO A HISTÓRIA DE CANDOMBLÉS, BATUQUES E MACUMBAS.....	35
3.2 EM BUSCA DE UMA TEOLOGIA.....	39
3.3 OS CULTOS AFRICANISTAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA: IMAGEM SOCIAL E CONFLITOS.....	43
3.4 PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO NAS RELIGIOSIDADES AFRICANISTAS.....	47
4. METODOLOGIA	50
4.1 SOBRE AS DIMENSÕES EMPÍRICAS.....	50
4.2 AS ENTREVISTAS SEMI-DIRETIVAS.....	53

4.3 SOBRE OS PROCEDIMENTOS ETNOGRÁFICOS	55
4.4 COMPILAÇÃO E ANÁLISE DO MATERIAL JORNALÍSTICO	59
5. O AFRO-UMBANDISMO NO RIO GRANDE DO SUL CONTEMPORÂNEO: DOS EMBATES SOCIAIS ÀS ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO	61
5.1 PROBLEMÁTICAS RELACIONADAS ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA – AS CONTENDAS EXÓGENAS	61
5.1.1 A polemica do sacrifício / sacralização de animais	63
<i>* A imolação de animais nas religiosidades afro-gaúchas: elementos litúrgicos do Batuque e da Quimbanda</i>	<i>63</i>
<i>* A Lei 11.915: primeiro conflito legislativo</i>	<i>67</i>
5.1.2 A polemica da Lei de Limpeza Urbana: os despachos em vias e locais públicos	70
<i>* As oferendas e despachos nas religiosidades africanistas</i>	<i>70</i>
<i>* A Lei Complementar n° 591: segundo conflito legislativo</i>	<i>72</i>
5.1.3 Nas encruzilhadas do multiculturalismo: as religiosidades africanistas do campo social ao campo religioso	76
<i>* Nas encruzilhadas cognitivas: o moderno versus o tradicional</i>	<i>76</i>
<i>* Modernidade e tradição: africanismos como elementos de tensão na ordem social</i>	<i>80</i>
<i>* Problemas de inserção nos espaços públicos de representação</i>	<i>83</i>
<i>* Conotações de uma guerra santa: neopentecostais versus africanistas no Rio Grande do Sul</i>	<i>92</i>
5.2 ASPECTOS FORMAIS DA LEGITIMAÇÃO AFRO-UMBANDISTA: O CAMPO INSTITUCIONAL	98
5.2.1. As federações: o campo institucional burocrático	100
5.2.2 Novas propostas associativas: as congregações emergentes	107
5.2.3 O Fórum de Matriz Africana e outras entidades: novas metodologias associativas	111
5.3 DOS CONFLITOS ENDÓGENOS À AÇÃO COLETIVA: A GRAMÁTICA DA LEGITIMAÇÃO AFRICANISTA	118

5.3.1 As contendias endógenas: conflito e competição no campo afro-umbandista gaúcho	120
5.3.2 Da Gôa à neoplasia batuqueira: os conflitos endógenos como fator de expansão	125
5.3.3 O afro-umbandismo gaúcho como movimento social: os embates exógenos como fatores associativos	128
5.4 OS SENTIDOS ESTRATÉGICOS: ASPECTOS SEMÂNTICOS NA BUSCA PELA LEGITIMIDADE	134
5.4.1 O resgate da etnicidade nas religiões afro-gaúchas: acionamentos políticos da ancestralidade	135
5.4.2 O resgate teológico no Batuque	144
5.4.3 A geopolítica africanista: o direito à cidade e ao território	150
5.4.4 Os sentidos da política eleitoral afro-umbandista	158
5.4.5 A reconstrução da imagem afro-umbandista: estratégias de visibilidade	165
6. CONCLUSÃO	174
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185

1. INTRODUÇÃO

Esta investigação tem por objetivo relacionar e compreender os mecanismos acionados pelos membros das comunidades afro-umbandistas no processo de legitimação destas práticas religiosas. Busca verificar as iniciativas políticas que intentem garantir a legitimidade, inserção e projeção de tais práticas no contexto social gaúcho, ponderando uma análise das estratégias de ocupação do espaço público por parte das comunidades religiosas mencionadas.

Em junho de 2004, as telas das TVs do Rio Grande do Sul exibiram cenas de um conflito insólito: de um lado, ativistas do movimento ambientalista, com camisetas, cartazes e faixas, exigindo a proteção dos animais; do outro, homens e mulheres vestindo trajes típicos das religiões afro-brasileiras, rufando seus atabaques, entoando cânticos aos orixás e reivindicando a liberdade de culto religioso. Na perspectiva de votação de uma emenda que liberaria o sacrifício de animais nos rituais religiosos de matriz africana no Rio Grande do Sul, instaurou-se na sociedade gaúcha uma calorosa discussão acerca de tal prática, bem como sobre a religiosidade em questão. A Lei que desencadeou tal polêmica não se projeta como caso singular. Neste Estado, pôde ser caracterizada uma situação na qual ocorreu uma espécie de “guerra santa” processada no interior do sistema legislativo. O fato é que algumas destas Leis incidem diretamente sobre as práticas litúrgicas africanistas. A situação torna-se ainda mais complexa à medida que tais propostas derivam da autoria de parlamentares de origem evangélica - segmento religioso disposto em franca oposição às religiões afro-brasileiras¹.

Os embates engendrados a partir destas ocorrências suscitam cadeias de manifestações, avessas ou partidárias em relação a aspectos do afro-umbandismo, cujos sentidos podem ser reinterpretados tanto em alternativas de construção e manutenção de certos significados simbólicos relacionados a estas religiões, quanto na revelação de

¹ O acontecimento que originou a discussão referente à legalização ou proibição do sacrifício de animais nas práticas religiosas africanistas no Rio Grande do Sul correspondeu à aprovação do Código Estadual de Proteção aos Animais, nos dispositivos da Lei 11.915, em Maio de 2003, pela Assembléia Legislativa do Estado. O código determina em seu segundo artigo que é vedada a agressão física de animais, bem como a exposição dos mesmos a qualquer tipo de experiência que configure idéia de sofrimento. Nesta perspectiva, alguns terreiros foram interditados durante o processo de implementação da Lei. O projeto de Lei 282/2003, que visou estabelecer a liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas, foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa em junho de 2004, e na seqüência, sancionado pelo então governador Germano Rigotto. Atualmente a batalha judicial referente a este caso encontra-se no Supremo Tribunal Federal. Sobre a referida polêmica, ver os trabalhos de Possebon (2007) e Oro (2005). Em 2008, outra Lei reacende a polêmica. Trata-se de uma emenda sobre a Lei de Limpeza Urbana de Porto Alegre - Lei Complementar n° 234/90, que proíbe o abandono de animais mortos em vias públicas. Ambos os projetos são de autoria de representantes dos segmentos evangélicos.

determinadas estratégias de legitimação por parte das mesmas. Desta maneira, tais manifestações fornecem um privilegiado ponto de vista para percepções sobre a realidade social concernente aos cultos de matriz africana na atualidade. Nesta lógica, avaliar as estratégias de ocupação da arena pública promovidas pelos atores oriundos do campo afro-religioso supõe a inspeção dos confrontos e das representações sociais acerca destas religiosidades.

O Código Estadual de Proteção Animal, (que proibiria o sacrifício de animais), ou a emenda complementar à Lei Municipal de Limpeza Urbana de Porto Alegre, (que proíbe o abandono de animais mortos em vias públicas, incidindo diretamente na prática dos “despachos de encruzilhada”), configuram claros exemplos dos conflitos que envolvem as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade. Projetam-se como confronto não apenas inerente ao campo religioso – com base na recorrente oposição do segmento evangélico – mas também, num contexto mais amplo, como embate próprio da sociedade complexa, uma vez que tais circunstâncias mobilizam setores ligados aos movimentos ambientalistas, que por sua vez, adentram ao conflito. O cotejo entre estas distintas concepções acerca da realidade exemplifica uma espécie de tensão entre tradição e modernidade nas práticas religiosas contemporâneas, evidenciando as contradições inerentes a uma sociedade multicultural. A situação se demonstra interessante na medida em que possibilita a observação de alguns aspectos tensos do multiculturalismo, verificando nos conflitos ocorridos no campo religioso e cultural gaúcho uma ampla possibilidade investigativa.

No entanto, os confrontos enunciados não esgotam as complexidades sobre as quais se deparam as religiões em estudo, apresentando-se como circunstâncias entrecortadas por outras realidades conflitivas a serem levadas em consideração neste processo analítico. Assim, sugere-se que a observação das incidências sociais contemporâneas sobre o afro-umbandismo revele contradições tanto do campo religioso, quanto do campo cultural, cujas divergências acarretam tanto as dificuldades de inserção social e as possíveis construções semânticas sobre estas religiões, quanto demandam potenciais reações, cujos sentidos denotam o principal enfoque desta investigação. De forma mais específica, este trabalho busca verificar as possíveis estratégias de legitimação das religiões de matriz africana na sociedade contemporânea, bem como os formatos de organização e construção da ação coletiva por parte dos adeptos destas instâncias religiosas, que tradicionalmente não possuem vínculos institucionais sólidos, mas quando envolvidos em situações que confrontam sua liberdade de culto, organizam-se em defesa de seus interesses.

1.1 O OBJETO DE PESQUISA

1.1.1 Tematização e problemática

As práticas religiosas africanistas constituem subsídios simbólicos notáveis na composição da cultura popular no Brasil. Na visão de Reginaldo Prandi (2007), estas práticas são perceptíveis como fonte viva de arranjos estéticos, concepções de mundo, valores, aromas, sabores e ritmos, que se projetam como autênticos componentes da dimensão afro-brasileira do país. Conforme evidenciou Renato Ortiz (1985), estas religiosidades foram compreendidas como traço distintivo e operador simbólico na construção da identidade nacional brasileira, assim como o futebol e o carnaval. Em conjunto com outras manifestações e práticas populares, os Candomblés, Batuques e Xangôs foram reinterpretados e apropriados pelo discurso do Estado, que passou a considerá-los como manifestação de brasilidade².

Todavia, aliada a esta importância na cultura popular, deve-se verificar que através de um longo caminho que se estende desde o período escravocrata até os dias atuais, a participação das religiões afro-umbandistas na sociedade brasileira vem sendo construída a partir de uma série de embates e conflitos concernentes ao campo social do país. Esta noção é verificável com base no processo histórico que revela sua adaptação na cultura popular brasileira. A realidade social referente a estas práticas descortina um preconceito engendrado a partir de diferentes enfoques, nos quais o dualismo entre um “racionalismo *branco* ocidental” ante a “*barbárie negra primitiva*” se projeta como noção central. Conforme os recorrentes relatos observados na literatura científica que abarca o tema, este dualismo resultou na interdição de templos, na prisão de religiosos, e nas atitudes repressivas promovidas contra os adeptos, categorizados como feiticeiros, falsos curandeiros e charlatões³. Assim, a temática da religiosidade africanista oportuniza a reflexão de questões que superam o enfoque puramente religioso. Possibilita a observação da construção de lógicas identitárias étnicas, bem como de lutas por reconhecimento e ocupação de espaços na esfera

² Neste sentido, ver Ortiz (1985, p. 140).

³ A repressão aos cultos de matriz africana foi amplamente referida em trabalhos como os de Negrão (1996) e Ortiz (1978), estes se referindo respectivamente aos cultos praticados em São Paulo e Rio de Janeiro, bem como nos escritos de Oro (1999) e Escobar (1975), que aludem à repressão presente no surgimento dos primeiros templos umbandistas do Rio Grande do Sul. Corrêa (1998) apresenta um detalhado histórico dos conflitos estabelecidos pela sociedade envolvente, quer sejam por parte da Igreja Católica, quer sejam promovidos pelo Estado, ou ainda as representações negativas operacionalizadas pelos intelectuais que abordaram o tema tanto na sociedade brasileira como na sociedade gaúcha.

pública.

No entanto, quando se pretende observar estas religiosidades em sua dimensão de “grupo” envolvido em algum processo que demande arregimentação de forças, torna-se importante avaliar fatores relacionados à estruturação do próprio campo afro-umbandista:

Com efeito, o modelo organizacional das religiões afro-brasileiras repousa sobre uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Não existe, no âmbito dessa religião, uma única hierarquia religiosa; não dispõe de um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos. Estes, ao contrário, são autônomos e, por isso mesmo, concorrentes entre si (ORO, 2001, p. 56).

De fato, esta característica organizacional supõe determinada complexidade no que tange a articulação dos agentes visando potenciais iniciativas legitimadoras. Nesta perspectiva, verifica-se que as religiões afro-brasileiras não possuem vínculos associativos sólidos, num quadro correspondente a uma enorme fragmentação federativa e total descentralização de poder. Os processos de pertencimento social relacionados aos membros destas religiões se demonstram extremamente ligados a unidades de culto específicas, engendrando um quadro no qual o *ethos* da categoria designa certas relações de rivalidade, disputa e desqualificação de outras unidades⁴. Torna-se importante destacar que tal competição e fragmentação decorrem em parte do formato como estas religiões se desenvolveram em solo brasileiro, calcadas em parâmetros individualistas⁵, o que inclusive referenda seu relativo grau de sucesso no mercado de bens religiosos contemporâneo⁶. No entanto, se tal constatação aponta para determinada adequação às características da sociedade moderna, na qual a liberdade individual parece designar atributo fundamental, também é fato que o histórico de repressão, preconceito e desigualdade no tratamento social dispensado a estas instâncias religiosas não alude somente a fatos do passado⁷, como na figura dos próprios conflitos supracitados, exigindo delas mobilização e propósitos reivindicativos.

Desta forma, esta pesquisa parte de dois pressupostos: primeiro, constata-se que as situações de perseguição em relação aos cultos afro-religiosos, sobretudo por parte do

⁴ Como afirmaram Prandi (1991), Oro (2001) e Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004).

⁵ Em conformidade com Prandi (2000).

⁶ Ver Maluf (2003).

⁷ Se outrora as atitudes repressivas foram promovidas consubstancialmente por parte da Igreja Católica, conforme avaliou Mariz (2000), nos dias atuais, a principal fonte de perseguição em relação às religiões de matriz africana deriva de iniciativas ligadas aos segmentos neopentecostais, sobretudo por parte da Igreja Universal do Reino de Deus, como afirma Oro (1999 e 1997).

segmento evangélico, bem como as situações conflituosas com a sociedade envolvente são permanentes, e por sua vez, demandam propostas de legitimação; segundo, verifica-se que a articulação necessária para tais iniciativas se demonstra problemática em razão do modelo de estruturação do campo religioso africanista, extremamente fragmentado e internamente competitivo. Assim, o objeto de pesquisa aqui proposto consiste nas religiões afro-umbandistas gaúchas do ponto de vista de sua atuação política, visando a compreensão de suas estratégias de ocupação da arena pública, pressupondo os processos de articulação entre adeptos e unidades de culto como princípio intrínseco a qualquer iniciativa empreendida. Em síntese, busca-se compreender não apenas as possíveis relações de desigualdade, estigmatização e dificuldade de inserção destas religiões no espaço social, mas, sobretudo, avaliar as soluções encontradas para a superação destas dificuldades com base em prospectos de legitimação, bem como a partir de estratégias de “unificação” dos atores sociais envolvidos.

1.1.2 Delimitação empírica

A vertente africanista estabelecida particularmente no Rio Grande do Sul é designada por *Batuque*, uma religião de origem africana desenvolvida somente neste Estado, independente de outras linhas praticadas no restante do país⁸. Assim, tal prática compreende grande parte da religiosidade colocada em discussão por este trabalho. É importante destacar que, embora o Batuque retome a idéia de típica religião de matriz africana⁹, não constitui a única expressão afro-religiosa praticada na região. Deve-se considerar ainda a Umbanda e a Linha Cruzada. Sobre esta última, Corrêa (1990) afirma que se constitui em uma vertente que compatibiliza as práticas da Umbanda e do Batuque no mesmo local de culto, aliando a eles a Quimbanda¹⁰. Assim, a pesquisa compreende essas duas vertentes, Linha Cruzada e Batuque, como “afro-umbandismo gaúcho” a ser pesquisado. Conforme Oro (2002), os terreiros de Linha Cruzada configuram cerca de 80% dos cultos praticados no Estado, enquanto os de Batuque puro estariam entre 10 e 15 %, o que possibilita uma margem segura para

⁸ De acordo com Oro (1999).

⁹ No sentido de um menor “sincretismo” em relação a outras manifestações religiosas com origens africanas.

¹⁰ Prática ritual que cultua os exus e pomba-giras. Espécie de subcategoria da Umbanda.

referência¹¹. Destaco que os cultos exclusivamente umbandistas – por vezes classificados como “Umbanda branca” e em certas oportunidades até mesmo dispostos em oposição às práticas mais africanizadas – não demandam maior atenção deste estudo, pois constituem-se em padrões religiosos muito mais próximos do espiritismo kardecista. Neste sentido, diferem-se em vários aspectos ritualísticos que acabam por suscitar muitos dos embates sobre os quais se constitui o objeto de pesquisa aqui proposto, como o sacrifício de animais. Assim, pelo termo “Umbanda”, este trabalho refere a “Umbanda cruzada”, praticada simultaneamente ao Batuque e a Quimbanda.

Em relação ao recorte cronológico, como afirmado anteriormente, parte-se da polêmica do sacrifício de animais desencadeada desde o ano de 2003 para a iniciativa de compreensão do objeto de pesquisa em sua dimensão de atualidade. Tal episódio parece configurar uma espécie de *divisor de águas* na movimentação política do campo africanista gaúcho, numa relação na qual surgiram novos formatos associativos, a se observar a multiplicação das federações existentes bem como a reativação de entidades outrora ociosas. Assim, estabelece-se uma fronteira cronológica que descortina importantes ângulos de observação. Tal delimitação ainda supõe a viabilidade de acesso às fontes de informantes, bem como a possibilidade de incursões em campo de observação etnográfica nos processos de articulação da categoria estudada, que ficariam comprometidas numa perspectiva cronológica mais retroativa.

Para investigar as iniciativas políticas de legitimação e os processos de unificação das religiosidades afro-umbandistas foram eleitas quatro dimensões principais para a coleta do material empírico a ser averiguado. A primeira dimensão trata do âmbito institucional, referindo o conjunto de dados oriundos da observação das federações e entidades associativas atuantes no Estado, baseando-se para tal no depoimento dos líderes e partícipes de tais organizações, com base na aplicação de entrevistas semi-diretivas. A segunda refere-se a observações etnográficas realizadas nas movimentações de alguns destes grupos, particularmente nos que realizaram atividades regulares durante o desenvolvimento do trabalho de campo. A terceira dimensão refere-se à relação entre a comunidade afro-religiosa e a sociedade política, tanto com base na figura de seus potenciais representantes no sistema político gaúcho, quanto no próprio processo de disputa eleitoral no qual alguns agentes se engajaram. Para lidar com estes fenômenos, realizei entrevistas semi-diretivas e análise do

¹¹ Conforme Oro (2002) e Corrêa (1998, 1994), os dados disponíveis sobre os terreiros gaúchos e as vertentes praticadas são precários. Em relação aos cultos exclusivamente umbandistas, estimam-se percentuais entre 5 e 10

material publicitário dos candidatos afro-umbandistas. Por fim, a quarta dimensão empírica compreende o discurso dos veículos de comunicação originados e destinados às comunidades afro-religiosas – os jornais impressos próprios ao meio africanista – bem como a mídia impressa de ampla circulação, neste caso, os principais periódicos de Porto Alegre. Neste enfoque empírico, será aplicado o instrumental metodológico da Análise do Discurso (AD). Importante destacar que estas dimensões não definem categorias *a priori*, configurando tão somente a delimitação de realidades empíricas a serem observadas, compreendidas como propícias à construção de um *corpus* de pesquisa congruente com as implicações demandadas pelo objeto de investigação proposto. Também foram utilizados dados secundários, provenientes de algumas pesquisas relativas às religiosidades africanistas no Rio Grande do Sul. No capítulo referente à metodologia, estas considerações serão aprofundadas.

1.1.3 Justificativa social e científica

Conforme as noções de Alberto Melucci (2001), o avanço das concepções neoliberais engendrou um processo de dissolução do Estado que pressupôs a conseqüente matização da sociedade civil, numa perspectiva na qual os novos conflitos não designam apenas o acesso às condições materiais. Assim, o tema da desigualdade deixa de relacionar-se estritamente com a questão econômica, passando a referenciar demandas de cunho identitário. A possibilidade de *se fazer representar* atinge uma dimensão importante nesta nova relação, tornando-se uma das principais características da democracia contemporânea. No que concerne ao âmbito religioso, ainda que o processo de laicização do Estado sugira um tratamento isonômico entre as diferentes tradições religiosas, isso na prática nem sempre é verificado, podendo ser observadas muitas relações de ordem desigual no complexo plural que refere o campo religioso¹². Neste ponto, compreende-se que a reflexão sobre as desigualdades imateriais centradas nas dimensões cultural e religiosa propicia avaliações fundamentais sobre as condições de equidade relacionadas a estes respectivos domínios, e adquire maior pertinência em conexão com a temática religiosa afro-brasileira em razão de certas contendas políticas

% de templos.

¹² Sobre alguns privilégios e assimetrias nas relações do campo religioso ver Oro (2007a, p. 307).

atualmente em voga no país¹³. A perspectiva da investigação proposta já se faria relevante a partir das considerações sobre o histórico que refere estas práticas, compreendidas como formas de expressão oriundas de culturas socialmente marginalizadas, imersas em relações sociais assimétricas cujas experiências descortinam as relações de poder intrínsecas da sociedade brasileira. Contudo, tal valor se amplifica num período no qual o ensino religioso tornou a ocupar destaque na educação fundamental do país, e num momento em que a cultura afro-descendente ganha visibilidade nos debates políticos, seja a partir de propostas educacionais, seja no setor de políticas afirmativas. Considera-se que a religiosidade de matriz africana assume certa centralidade nestas discussões.

Em outra acepção, a relevância do tema proposto para a investigação parte da constatação de que as questões relacionadas ao multiculturalismo, ou noutros termos, referentes à convivência de diferentes concepções culturais no mesmo espaço social, encontram na complexidade da sociedade moderna sua pertinência e atualidade. Conforme ponderou Peter Burke: “A preocupação com este assunto é natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos” (2003, p. 14). Em um contexto social no qual estes encontros são constantes, implicando o surgimento de determinadas “diferenças”, como diagnosticou Andrea Semprini (1999), a análise do modo como estas dessemelhanças são administradas se torna um ponto fundamental para o entendimento das relações de poder na sociedade. Neste sentido, creio que o objeto de pesquisa que caracteriza esta investigação comporta interessantes ângulos para a projeção de implicações desta natureza. A ambição mais ampla projetada neste trabalho conduz a verificação das condições de tolerância religiosa e cultural, bem como as possíveis lógicas de construção identitária em jogo nas complexas situações da contemporaneidade.

A justificativa da temática abordada também deve ser delineada a partir de algumas singularidades relacionadas ao ambiente geográfico em que se pretende abordar o tema “religiões afro-brasileiras”. Primeiramente, destaca-se o fato de que os cultos africanistas atingem uma dimensão especial em território gaúcho no que se refere ao número de praticantes e simpatizantes¹⁴. Embora se trate de um Estado no qual a população se declara

¹³ Refiro-me especificamente a duas propostas de Lei que se somam à Lei de Diretrizes e Bases da Educação: a Lei 9.475, que inclui o ensino religioso como uma das 10 áreas fundamentais de ensino, bem como a Lei 10.639, que inclui no currículo oficial da rede de ensino no Brasil a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira”.

¹⁴ Conforme demonstrou Oro (2008), segundo os dados do IBGE referentes ao Censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparece com o maior percentual de indivíduos que se declaram adeptos aos cultos de matriz africana no país com índice de 1,62%, superando os 1,31% referentes ao Rio de Janeiro e os 0,3% da média nacional. Estes dados contrariam o índice de retração numérica dos seguidores dos cultos africanistas no país, que de acordo com

majoritariamente branca¹⁵, e como afirmou Oro (2008, p. 10), um Estado no qual se observou um processo ideológico de invisibilidade étnica dos grupos negros e indígenas, a estimativa é que o número de terreiros corresponda a cerca de 30.000 unidades¹⁶. Paralelamente a tal noção, este Estado presenciou uma série de circunstâncias polêmicas que recriam novas possibilidades para o estudo destas religiões. As controvérsias como a polêmica do sacrifício de animais, de 2004, bem como a Lei de Limpeza Urbana, de 2008, estabelecem a capital gaúcha como uma espécie de *epicentro* dos conflitos envolvendo as práticas religiosas afro-brasileiras¹⁷.

Seria contenciosa a afirmação de que os processos de legitimação delineados pelas comunidades afro-umbandistas projetam uma lacuna na literatura antropológica e sociológica que refere o tema. Ainda assim, não constituem a tônica. Os estudos pioneiros, centrados em observações etnográficas direcionadas ao culto em si, nem ao menos poderiam considerar prospectos de legitimação social - no sentido referido por este trabalho - de práticas cujas experiências se efetuavam de maneira dissimulada, em decorrência da repressão policial. Neste sentido, reflexões sobre a adaptação destas religiões na sociedade envolvente, como a própria construção do sincretismo afro-brasileiro, amplamente estudado, são estudos sobre artifícios de resistência cultural que, até certo ponto, prescrevem algumas estratégias: se não legitimadoras, ao menos *acomodativas*. A partir do desenvolvimento destas religiosidades e do crescente número de adeptos, sobretudo da vertente umbandista, as investigações do tema não raramente referiram suas dimensões políticas, associativas e institucionais. Exemplos foram os trabalhos de Renato Ortiz (1978) e Tema Pechman (1982), todos relacionados ao universo umbandista no Estado do Rio de Janeiro. Porém, foram estudos efetuados num período de “branqueamento” da religiosidade afro-brasileira, de certa maneira distante da realidade contemporânea na qual a lógica da reafricanização e da valorização da cultura negra

Pierucci (2004, p. 25), apresentaram decréscimos graduais nos recenseamentos de 1980, com 0,6%, de 1991, com 0,4%, até chegar aos 0,3 (0,34%) no ano de 2000. No contexto gaúcho, esta lógica é inversa, podendo ser observado um aumento neste índice entre as décadas de 1990 e 2000 de 33,6%, como refere Oro (2008). Segundo o Jornal Zero Hora (17 de julho de 2005), dos 15 municípios com maior percentual de seguidores destas religiões, 13 são gaúchos. O ranking nacional é liderado pela cidade de Rio Grande, com 6,78% da população que se declara afro-umbandista.

¹⁵ 86,55% de população declaradamente branca, segundo o Jornal Zero Hora, edição de 17 de julho de 2005.

¹⁶ Esta estimativa é constantemente abordada nos trabalhos de Oro (2008), e Corrêa (1998), embora ambos considerem a lacuna existente no que tange a planificação destes dados. Em campo de pesquisa, os informantes mais comeditos citam um número de 20.000 terreiros existentes na região metropolitana.

¹⁷ É necessário avaliar que estas incidências não parecem ter tido repercussão junto a religiosos em outros Estados, fato considerado por Oro (2005). Ainda assim, sustento que tais processos poderiam configurar jurisprudência em âmbito nacional nas questões relacionadas a estas religiões.

parecem acompanhar as práticas religiosas - como pretendo demonstrar mais adiante¹⁸.

Lísias Negrão (1996) apresentou uma das pesquisas mais completas sobre a formação do campo umbandista em São Paulo, na qual a dimensão política e federativa, bem como suas potenciais interferências na prática religiosa são consideradas. As pesquisas de Reginaldo Prandi (1991) e Vagner Gonçalves da Silva (1995), verificaram as noções de reafrikanização no Candomblé paulista, que por sua vez retratam inúmeros aspectos inerentes aos processos de legitimidade das práticas. Contudo, os objetos analisados direcionam-se muito mais à formação e adaptação do Candomblé na cidade grande, nas relações de legitimidade entre os babalorixás e unidades de culto, não abarcando de forma mais contundente as dimensões de articulação política e de reivindicações identitárias.

Em relação às religiosidades afro-umbandistas nos países platinos, o trabalho de Alejandro Frigerio (1991) observou as principais representações acerca destes cultos na mídia local Argentina. Algumas estratégias de melhoria da imagem destas práticas nos países do Prata também são recuperadas por Ari Pedro Oro (1999), mas seus estudos encontram-se mais atentos aos processos de trânsito religioso e desterritorialização das práticas afro-gaúchas na direção daqueles países¹⁹. No caso do Rio Grande do Sul, um considerável número de investigações vem enfocando os conflitos, a articulação política e as mobilizações associativas destas religiosidades. Norton Corrêa (1998) aprofundou as dimensões conflitivas dos cultos em três níveis. Analisou os embates internos aos terreiros, os confrontos entre unidades de culto e a repressão efetuada por parte da sociedade envolvente. No entanto, não relega maior atenção ao plano federativo ou às articulações políticas. Algumas pesquisas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul apresentaram importantes resultados sobre o desempenho eleitoral de candidatos de origem afro-religiosa, recuperados nos artigos de Oro (2001), Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004) e De Bem, Derois e Ávila (2006). Ainda assim, dedicam-se exclusivamente a análise política. Roberta Possebon (2007) promoveu um estudo de caso restrito à polêmica da sacralização de animais, observando as ações e contrapartidas do africanismo na ocasião. A mesma polêmica já havia sido estudada por Oro (2005), no artigo publicado na revista *Religião e Sociedade*. Cíntia Ávila (2008) centrou esforços na apreciação de uma entidade federativa específica, relacionando as principais “bandeiras” erguidas pela Congregação em Defesa dos Cultos Afro-Brasileiros, a CEDRAB-RS, enquanto Vanessa Lima (2008) pesquisa

¹⁸ A noção de “branqueamento” aqui citada relaciona-se com a obra de Ortiz (1978).

as relações entre os religiosos de matriz africana com o Movimento Negro, observando as conexões existentes a partir de algumas federações afro-religiosas do Estado. Sugere-se que este volume de trabalhos significa muito mais a pertinência das relações político-reivindicativas no que concerne às religiosidades africanistas no Rio Grande do Sul atual, do que o esgotamento do tema. A investigação aqui proposta parte de um enfoque mais abrangente, tencionando estabelecer conexões entre algumas dimensões empíricas abordadas em outros estudos. Considera-se que esta temática configura um campo de estudos fecundo e aberto a novas possibilidades analíticas, admitindo-se que as movimentações dos terreiros em direção à sociedade envolvente ainda não foram suficientemente estudadas.

1.2 UM ROTEIRO BASE

O capítulo que segue trata de uma revisão teórica com a finalidade de cingir o objeto de pesquisa sugerido a partir de três enfoques. Numa espécie de *encruzilhada teórica*, se propõe inicialmente uma concepção “macro-analítica”, na qual são aprofundadas as noções de campo social, com base no trabalho de Pierre Bourdieu, entendidas como apropriadas para mapear as relações e conflitos endógenos do campo afro, e ainda as circunstâncias exógenas deste campo com a sociedade envolvente. Na segunda parte, de âmbito “meso-analítica”, são retomadas algumas teorias dos movimentos sociais, visando a projeção dos aspectos de articulação política dos atores sociais estudados. A subseção final trata da dimensão “micro-analítica”, baseada nas perspectivas interacionistas, tendo por finalidade reflexões sobre a construção das ações coletivas e sobre as lógicas de sociabilidade relacionadas aos agentes observados.

O capítulo três dedica-se a reaver o desenvolvimento e a adaptação das religiões de matriz africana na sociedade brasileira, estando subdividido em quatro itens. No primeiro, são abordados os aspectos referentes ao estabelecimento das distintas expressões afro-religiosas no país, centrando atenções sobre os cultos africanistas no Rio Grande do Sul. Em seguida, busca-se uma aproximação com os traços teológicos mais comuns relacionados a estas expressões, sobretudo os aspectos da hegemônica cosmologia iorubá, compreendidos como

¹⁹ Sobre a “transnacionalização” e “desterritorialização” do Batuque gaúcho observar os trabalhos de Oro (1999; 1995).

cruciais para o entendimento e desenvolvimento da investigação. O item seguinte trata do histórico de repressão que reflete a realidade social destas práticas religiosas. A parte final do capítulo recupera reflexões sobre as iniciativas políticas e de legitimação social empreendidas pelo africanismo no país.

No capítulo quarto, referente à metodologia, são evidenciados os principais critérios de constituição do *corpus* de pesquisa, bem como das dimensões empíricas priorizadas. São ainda abordados os princípios epistemológicos que conduziram o processo investigativo, assim como as técnicas empregadas na coleta, sistematização e análise de dados.

O quinto capítulo corresponde à análise dos dados obtidos na investigação, e encontra-se subdividido em quatro blocos: no primeiro estão referidos alguns conflitos e representações sobre o afro-umbandismo gaúcho; o segundo reporta os “aspectos morfológicos” que compõem as iniciativas de legitimação da comunidade afro-religiosa no Estado, buscando verificar as “peças do quebra cabeça”, os formatos associativos e as principais atividades por eles desenvolvidas, em seus sentidos “formais”; na terceira parte residem categorias referentes aos formatos de articulação, aproximação e afastamento, afinidades e rivalidades entre os atores pesquisados. Constitui-se de dados inerentes às sociabilidades do campo africanista, visando a consideração sobre uma provável “gramática” afro-umbandista atuante nos processos de ocupação da arena pública; a parte derradeira aborda categorias ligadas aos sentidos expressos pelas iniciativas de legitimação, a partir de um viés “semântico”, cuja averiguação supõe a análise dos conteúdos que subjazem aos empreendimentos observados.

Na conclusão são retomados os aspectos principais observados na reflexão teórica e analítica.

2. UMA ENCRUZILHADA TEÓRICA: O CAMPO, A AÇÃO COLETIVA E A INTERAÇÃO SOCIAL

Nesta etapa do texto tenciona-se estabelecer um diálogo com algumas correntes teóricas que devem ser compreendidas como importantes referenciais para a planificação do objeto de investigação proposto por este estudo. Neste sentido, reporta-se a utilização de uma espécie de *tríade teórica* construída a partir dos aportes da teoria do campo social, de Bourdieu (1989), das teorias dos movimentos sociais, com base nos trabalhos de Touraine (1977) e Melucci (2001), e ainda na recuperação das perspectivas interacionistas centradas nos trabalhos de Blumer (1982) e Becker (1977). Na medida em que as complexidades da sociedade contemporânea apontam uma série de possibilidades insólitas e contraditórias, exemplificadas em processos de pertencimento que cada vez mais se apresentam sobrepostos, como na formação de grupos e agentes constituídos por lógicas internas transpassadas por diversos campos, a composição entre “campo”, “ação” e “interação” pode designar fecundas possibilidades de análise.

A obra de Bourdieu (1974) se apresenta como importante referencial para esta pesquisa. O autor confere amplitude à observação das disputas não apenas entre as diferentes instâncias religiosas, mas também entre os diferentes setores sociais. Na reflexão sobre estes embates sociais, cuja tipificação poderá ser verificada nos conflitos observados entre africanistas e evangélicos (campo religioso), ou africanistas e ambientalistas (campo cultural), ou ainda nos próprios conflitos endógenos do campo africanista (entre os terreiros), a noção teórica de campo torna-se essencial. No entanto, a observação dos processos de articulação política dos membros das religiões afro-brasileiras também pressupõe uma aproximação com os referenciais teóricos pertinentes aos estudos dos movimentos sociais. Entende-se que a compreensão dos formatos associativos e mecanismos de aglutinação encontrados pelos membros destas instâncias religiosas não encontram planificação adequada somente junto aos estudos do campo religioso. Engendra-se a necessidade de recuperações teóricas que abarquem tanto a emergência da ação social quanto os conflitos típicos da fragmentada sociedade civil contemporânea – como os paradigmas dos novos movimentos sociais - na qual as disputas por projeção, reconhecimento e capital simbólico encontram-se muitas vezes estabelecidas entre categorias aparentemente antagônicas (caso da oposição entre religiões de matriz africana e ambientalismo). Finalmente, avalia-se que estes dois direcionamentos comportam a aproximação de uma terceira via teórica, caso do paradigma interacionista. Com esta recuperação, projeta-se a idéia de que os processos de construção da ação social no

interior dos movimentos de articulação estudados possam ser esclarecidos de forma coerente, o que por sua vez estabelece conexões entre o plano teórico e a orientação metodológica que delineiam esta investigação. Pode-se considerar que a teoria do campo social oferece um enfoque “macro-analítico”, as teorias da ação coletiva reportam a observação ao nível “médio” de análise, e o interacionismo simbólico conduz à dimensão “micro”.

2.1 *O CAMPO*: DO CAMPO RELIGIOSO AO CAMPO SOCIAL

Bourdieu (1989, p. 133) propõe a representação do mundo social na forma de um complexo multidimensional, constituído por certas propriedades que configuram princípios de diferenciação, cujo detentor comportará determinado poder ou força neste relativo universo. Os agentes, ou grupos que compõem este espaço possuem posições relativas. Cada qual se encontra numa posição e as propriedades que constroem tal espaço são atuantes, projetando-o como um campo de forças, um conjunto de forças objetivas e impostas a todos que nele adentram. Estas propriedades designam as diferentes espécies de poder, ou capital, que acabam por designar o motivo de disputa interna destes campos. Nesta perspectiva, se o mundo social é representado pelo espaço social, este, pode ser decomposto em um somatório de campos.

Pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição atual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto de suas posses (BOURDIEU, 1989, p. 135).

Em síntese, denomina-se como campo, o espaço no qual as posições dos agentes são constituídas a partir de disputas. É o lugar em que se trava a luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão, o chamado “capital específico”. O campo surge como uma configuração das relações socialmente distribuídas a partir da repartição das diversas formas de capital. O capital traduz os motivos pelos quais os grupos entram em conflito dentro de um determinado campo e pode ser caracterizado em três dimensões principais: o capital material - correspondente aos aspectos concretos, financeiros;

o capital social, relativo às trajetórias familiares; o capital simbólico, que compreende um formato mais abstrato e, portanto, aplicável a diversos campos e motivos de disputas.

Na visão de Bourdieu (1989; 1990), para a compreensão de um determinado campo de atividade é necessário entender a lógica própria de seu funcionamento. Assim, evidencia-se o que está colocado sob disputa. Para tanto, é necessário reconstituir a história deste campo, ou seja, sua gênese. Neste sentido, considera-se que uma recuperação do estudo do campo religioso proposto por Bourdieu seja elucidativa, à medida que exemplifica a noção da formatação de tal espaço social, bem como sobre as disputas por definição da realidade a ele concernentes. Tal recuperação visa tipificar, de forma “aplicada” a um campo de atividade (o religioso), os formatos genealógicos e de funcionamento do campo, compreendidos como cruciais na visão do autor. Este estudo é desenvolvido a partir do que Bourdieu (1974) chama de “função própria” e “funcionamento” do campo religioso, no qual as relações entre as diferentes instâncias religiosas são observadas. Bourdieu (1974) compreende que o desenvolvimento das grandes religiões universais se efetua a partir do surgimento e evolução das cidades, bem como nas transformações econômicas e sociais resultantes dos processos de divisão do trabalho intelectual e material. A partir do momento em que a consciência diferencia-se de uma “consciência práxis”, torna-se possível a formação de uma teoria pura, e conseqüentemente, o surgimento da filosofia, da moral e da teologia. Seguindo-se a esta constatação, a urbanização e suas atividades relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por conseguinte mais racionalizadas, também possibilitarão a racionalização e a moralização de práticas religiosas que antes se encontravam subordinadas ao mundo da natureza. Este mundo poderia ser compreendido basicamente em relação ao trabalho agrícola e na dependência dos fenômenos naturais, ocasionando a idolatria dos fenômenos da natureza, situação que encontra exemplo nas práticas rituais camponesas. Desta maneira, a formação das instâncias religiosas organizadas ocorre paralelamente à sistematização e moralização de determinadas práticas. A urbanização e suas implicações sociais propiciam o surgimento de determinadas regras, condutas morais e imperativos éticos, que visarão à punição do mal e a busca do bem. Assim, as “empresas de bens de salvação”, nomeadas por Bourdieu (1974), cumprem um papel de fornecimento de regras morais práticas adequadas aos novos formatos de convívio social, não mais estruturado em uma sociedade agrícola, mas na sociedade moderna, urbana e industrial.

O aparecimento das instâncias religiosas também implica na formação de um “monopólio da gestão dos bens de salvação”, que, segundo Bourdieu (1974), ocorre na

medida em que o acúmulo de uma competência específica por parte de alguns gera um corpo de “especialistas religiosos”, ao passo que outros, destituídos de tal competência (compreendida como acúmulo de trabalho simbólico), transformam-se em “leigos”. Esta oposição entre especialistas e leigos também gera a noção de disputa simbólica entre o sagrado e o profano, conforme descreve o autor:

Constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano, e paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate de uma profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida) (BOURDIEU, 1974, p. 43).

Neste ponto se consolida a oposição entre religião e magia, compreendida na diferença entre as “competências religiosas”, sendo que será caracterizada como magia “tanto uma religião inferior e antiga, logo primitiva, quanto uma religião inferior e contemporânea” (BOURDIEU, 1974, p. 43). Este exemplo, tomado da genealogia do campo religioso, comporta a idéia central da noção de campo, compreendido como espaço onde se manifestam as relações de poder. Tal espaço se estrutura a partir da distribuição desigual do capital social que determina a posição do agente específico.

Em síntese, o campo de Bourdieu é o local do conflito, lugar onde ocorrerão as disputas simbólicas por definições acerca da realidade. Mais especificamente no que concerne ao campo religioso, o capital simbólico poderia ser interpretado como o número de fiéis, sendo que as diferentes instâncias religiosas poderão disputar tal capital de acordo com uma relação direta entre a demanda religiosa (consistindo esta nos interesses dos leigos), e a oferta religiosa (como sendo os serviços religiosos de diferentes tendências).

Assim, o capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe, levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso (BOURDIEU, 1974, p. 58).

Aplicando estes conceitos às situações investigadas por esta pesquisa, observa-se que numa primeira dimensão, a teoria do campo social permite um adequado enquadramento da religiosidade africanista em relação aos diferentes campos de atividade em que ela se insere,

bem como em relação às diferentes instâncias com as quais estabelece relações de disputa. Neste caso, é possível projetar o campo afro-religioso (como sub-campo do campo religioso brasileiro), composto pelas unidades de culto específicas, os terreiros, que podem visar articulação política, ou competir entre si. Noutra medida, observamos o campo religioso em sua conotação ampla, composto por diferentes crenças, como africanistas, evangélicos, católicos e assim sucessivamente. Concebe-se ainda a possibilidade de um campo mais extenso e heterogêneo, caracterizado como campo cultural, composto por diversas instâncias que competem de acordo com suas diferentes concepções da realidade, caso das relações engendradas entre os cultos afro-religiosos e outras instâncias da sociedade, como o ambientalismo.

2.2 A AÇÃO COLETIVA: A ARTICULAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DO PROJETO COMUM

Considera-se importante o fato de que a análise da atuação política dos terreiros, bem como do processo de arregimentação de forças necessário para a formatação de uma comunidade afro-umbandista - que potencialize a superação de sua tradicional falta de unidade - exija a aproximação desta temática com aspectos teóricos dos movimentos sociais e das ações coletivas. Segundo Gohn (1997), a temática dos movimentos sociais emerge como objeto de estudo sociológico, tendo sido usualmente observada como parte dos estudos sociopolíticos, não havendo uma definição consensual sobre seu significado. De forma geral, trata dos estudos que concernem à problemática da ação coletiva e aparece em seu período de origem, meados do século XIX, referenciando ações do movimento proletário francês, bem como o comunismo e o socialismo que despontavam a esta altura. No século XX, o tema é situado no universo dos processos de interação social e esteve presente na sociologia norte-americana dos anos 1920 aos anos 1960, sendo esta considerada sua abordagem clássica. Conforme descreve a autora, a produção de estudos específicos desta área, até a década de 1960, esteve centrada nas questões referentes ao movimento operário, às lutas sindicais, em uma base fundamentada junto ao paradigma marxista. Nesta perspectiva, os movimentos eram geralmente analisados sob um prisma dualista – religiosos/seculares, reformistas/revolucionários, estando profundamente associados à luta de classes e subordinados ao próprio conceito de classe, não existindo diferenciação entre movimento

social e político. Com o surgimento de novos formatos de movimentos sociais, que não mais comportavam a dimensão econômica como razão inexorável de seus processos construtivos, mas sim temáticas diversas, permeadas por lógicas reivindicativas que apontavam questões como a de gênero, meio ambiente, paz ou direitos civis, emergiram também novos paradigmas teóricos que se propuseram a pensar a questão sob um novo ângulo: o paradigma dos novos movimentos sociais – do qual faz parte o pensamento de Touraine e Melucci.

A noção de “ator” torna-se de fundamental importância para compreender a teoria de Touraine (1977). Segundo ele, o ator (individual/coletivo) é concebido como o agente dinâmico que produz demandas e reivindicações, não possuindo posição fixada aprioristicamente num sistema de produção. As disputas pelas quais o ator se mobiliza podem ser travadas em torno de questões culturais, valores e concepções de mundo. Neste sentido, a sociedade “se produz” com base na emergência e atuação dos movimentos sociais. Estes configuram a “ação” de um ator coletivo que projete sua reivindicação estabelecida em oposição a um “adversário”. Nesta perspectiva existem, em qualquer sociedade, questões culturais comuns às quais acabam compondo o que Touraine (1977) classifica como “sistema de ação histórica”. É exatamente sobre o controle social deste sistema que se engendram os conflitos e as movimentações que acabarão por atuar no processo de construção do mundo social e que, desta forma, se produz por ele mesmo. Os atores são os principais agentes destes processos. O movimento social (1977, p. 283) é a resultante de uma ação conflitiva, a qual se trava pela pretensão de controle do sistema de ação histórica.

Importante ressaltar o fato de que nem toda a ação coletiva refere compatibilidade com este quadro teórico. Desta forma, Touraine (1977) distingue quatro espécies de condutas coletivas, dentre as quais três delas não configuram características próprias do movimento social. O que é definido como “condutas de crise organizacional”, projeta as ações reivindicativas promovidas no interior de uma organização, numa relação na qual tal ação acaba por tornar-se prisioneira do contexto organizacional. Nesta situação, o ator não pressupõe ultrapassar os limites da reivindicação, menos ainda a supressão de tal organização, uma vez que tal realidade voltar-se-ia contra o próprio agente, como na questão do operário que negocia, pressionando por melhores condições, ao mesmo tempo em que necessita de seu emprego. Um segundo tipo de ação remonta às “tensões institucionais”, que representam a ação do ator baseada numa possibilidade de pressão sobre certas decisões deferidas pelo sistema institucional em relação às organizações. Neste quadro, o ator apenas pressiona, negocia e objetiva influenciar ou impor a ordem dos acontecimentos. Uma greve não se

constitui em movimento social, pois apenas reivindica uma “negociação”. Como característica, “sua ação é muito mais política do que social” (1977, p. 287). O terceiro formato de ação corresponde aos “protestos modernizantes”, que revelam uma luta contra o passado, a favor de uma readequação ao contexto do período vivido. Ainda que tais formatos de ação comportem lutas por determinados projetos, não presumem o controle do sistema de ação histórica. Não existe maior ruptura. Não há adversário nítido.

O que caracteriza de fato um movimento social designa a combinação de alguns elementos, com ponto de referência nas noções de ator, seu adversário e os motivos do conflito - aquilo que se descortina como objetivo da luta, da ação. Importante destacar que a interpretação do movimento social sugere a observação de três elementos básicos: a identidade, a oposição e a totalidade. No que se refere à identidade, ela designa a maneira como o ator, ou grupo se identifica, e logicamente tal identificação remete ao princípio de oposição, ou seja, o outro, o adversário. O princípio da identidade conduz à definição que o ator constrói sobre si mesmo, e a organização do movimento social só é possível segundo a consciência desta definição, ainda que ele possa formar-se anteriormente a este caráter consciente. Desta maneira, é a situação conflitiva e o estabelecimento de um adversário, que constitui o princípio de oposição, que atuam na construção do ator e de sua lógica identitária: “a identidade do ator não pode ser definida independentemente do conflito real com o adversário e do reconhecimento do objetivo da luta” (TOURAINE, 1977, p. 292). Estes dois elementos, ou princípios, relacionam-se na forma de um movimento que envolve o princípio de “totalidade”, que assenta aquilo que está em jogo e que é dimensionado a partir da soma dos “projetos”, individuais e coletivos. Mais especificamente, o princípio de totalidade relaciona-se ao sistema de ação histórica, campo social e cultural de desenvolvimento, cujos atores – situados na dupla dialética de classes – lutam por sua apropriação. A noção de dupla dialética de classes compõe um quadro de relações entre a classe superior, que gesta o modelo cultural vigente e organiza a sociedade, e a classe popular, que pode reivindicar, contestar o sistema de ação histórica conectado aos interesses da ideologia dominante.

Ampliando este quadro, Touraine (1977) observa que um movimento social não constitui uma unidade analítica indissociável de um “campo de ação histórica”, que significa o quadro inter-relacional entre o ator coletivo, o adversário e as pretensões de gestão sobre o sistema de ação histórica. Nesta perspectiva, a análise de um movimento social deve observar o quadro destas relações, e não apenas a observação do movimento em particular. Com base nestes aspectos, e na consideração que tais “relações” são os princípios que movem e

articulam o social, o importante da investigação sociológica consiste na observação de o resultado destas ações:

A sociedade está engajada na sua historicidade, na produção de si e esta obra nunca é realizada por um centro de decisão, mesmo se o Estado parece todo-poderoso ou a classe dominante hegemônica. O sentido da ação histórica só se percebe através do barulho e do furor, através dos conflitos de classe, eles próprios abafados pela repressão, pela propaganda e pela boa consciência da classe dirigente. O que se chama movimento social, nada mais é do que o aparecimento, no reino dos acontecimentos, das forças sociais, umas submersas nas categorias da prática social e as outras frequentemente presas no silêncio e no proibido (TOURAINÉ, 1977, p. 300).

Fica expressa na concepção do autor, a preponderância da ação do ator, do sujeito, na construção do mundo social. E nesta lógica, Touraine (1977) propõe que a sociedade deve ser compreendida a partir dos contextos das relações, e não na observação das instituições. Da mesma maneira, para se compreender os movimentos sociais, se em uma das vias deve-se atentar para o quadro de relações que configura o campo de ação histórica, a outra direção remete à observação da transformação do indivíduo em sujeito, e do sujeito em ator. Para Touraine (2001; 1999), o indivíduo é uma “unidade”, portadora de direitos civis, que se transforma em “sujeito” à medida que se reconhece como portador de tais direitos. A partir de então, como sujeito, nos processos dialógicos com outros sujeitos, se engendram processos de construção identitária, formação e articulação de grupos, e desta maneira, transporta-se à dimensão do “ator”, envolvido em ações políticas no campo da cultura, das concepções e visões de mundo.

A perspectiva de Melucci (2001) buscou interpretar uma nova concepção de democracia nos sistemas complexos, bem como uma nova relação entre Estado e sociedade civil, advinda da evolução da política capitalista. Enquanto em uma versão anterior, a separação nítida entre Estado e sociedade civil conferia ao primeiro a atribuição de operar o espaço público de acordo com o interesse egresso da sociedade civil, a nova realidade apresenta um Estado fragmentado, matizado pelos sistemas de relações e interdependência internacional, fragmentado pelas diversas instâncias decisórias, e que incorpora o público e o privado. Nesta mesma lógica, a sociedade civil também se encontraria fragmentada:

Os interesses que a definem não têm mais a permanência e a visibilidade de grupos estáveis, com uma situação unívoca na escala das posições. A unidade e a homogeneidade dos interesses explodem: projetados para o alto, eles tomam a forma

de orientações culturais e simbólicas gerais, que não se podem atribuir a grupos sociais específicos; enquanto, na base, fragmentam-se numa multiplicidade de necessidades primárias 'quase naturais' (MELUCCI, 2001, p. 137).

Outro aspecto teórico relevante que ganha dimensão na obra deste autor refere-se à observação dos aspectos morfológicos dos movimentos sociais, que o diferenciam e caracterizam de modo a pressupor sua singularidade, preservando sua consistência como objeto de estudo. Trata-se da verificação da construção da ação coletiva:

Quando se fala de um movimento social, refere-se, geralmente, a um fenômeno coletivo que se apresenta com uma certa unidade externa, mas que, no seu interior, contém significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, freqüentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças. Assim, tende-se muitas vezes a representar os movimentos como personagens, com uma estrutura definida e homogênea, enquanto, na grande parte dos casos, trata-se de fenômenos heterogêneos e fragmentados, que devem destinar muitos dos seus recursos para gerir a complexidade e a diferenciação que os constitui (MELUCCI, 2001, p. 29).

Ainda conforme Melucci (2001), algumas características básicas sobre os movimentos sociais nas sociedades complexas são examinadas, e como na proposição do autor, funcionam para identificá-los como categoria analítica. Estas tipologias encontram-se em cinco dimensões. Em primeira instância, um movimento social não se circunscreve à resposta a uma crise, mas a expressão de um conflito. Num segundo aspecto, um movimento deve comportar três fatores que se referem à ação que comporta conflito, solidariedade e ruptura dos limites da compatibilidade do sistema ao qual se projeta. Conforme o autor:

Um movimento é a mobilização de um ator coletivo, definido por solidariedade específica, que luta contra um adversário para a apropriação e o controle de recursos valorizados por ambos. A ação coletiva de um movimento se manifesta através da ruptura dos limites de compatibilidade do sistema dentro do qual a ação mesma se situa. Defino os limites de compatibilidade como aquela série de variabilidade dos estados sistêmicos que permite a um sistema manter a sua própria estrutura (isto é, o conjunto de elementos e relações que o identificam como tal). Um movimento não se limita, portanto, a manifestar um conflito, mas o leva para além dos limites dos sistemas de relações sociais a que a ação se destina (rompe as regras do jogo, propõe objetivos não negociáveis, coloca em questão a legitimidade do poder, e assim por diante) (MELUCCI, 2001, p. 35).

As outras três tipologias enfatizadas por Melucci (2001) designam: a observação dos sistemas de referência da ação desvinculados dos ambientes da prática social, a pluralidade de

significados existentes no interior do movimento; a observação do movimento como sistema de ação. Conforme já foi reiterado, o estudo dos processos de unificação dos membros das religiões afro-brasileiras pressupõe o enquadramento desta categoria em alguma estrutura teórica relativa aos movimentos sociais e aos sistemas de ação. Porém, a estrutura organizacional destas religiões configura uma sensível dificuldade para a realização desta possibilidade. É fato que além da inexistência de vinculações institucionais formais, as práticas africanistas comportam acirradas disputas internas típicas do mercado religioso. Com base na constatação de tal realidade conflitiva, observa-se no aporte de Simmel (1983) uma importante referência. Este autor aborda o conflito em sua dimensão positiva, como fator associativo: “O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes” (1983, p. 122). Como fator ilustrativo, observa-se o caso da polêmica da sacralização de animais relativa aos cultos africanistas no Rio Grande do Sul. Se a concepção Simmeliana for aplicada neste caso à observação das partes em desacordo – ambientalistas e afro-umbandistas – e o fator unidade revelasse a resolução da problemática “sacrificar ou não animais”, a observação incidiria apenas sobre uma dimensão do conflito. Porém, o aspecto conflitivo não designa apenas as partes envolvidas na polêmica, mas sim os diversos elementos que compõem uma das categorias envolvidas, ou seja, os diversos terreiros. Aqui se admite o conflito “externo” como força de coesão entre um grupo que também comporta conflitos “internos”. Conforme Simmel, “uma certa quantidade de discordância internas e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantêm o grupo ligado” (1983, p. 122).

2.3 A *INTERAÇÃO SOCIAL*: O ENFOQUE MICROSSOCIOLÓGICO

As concepções teóricas apresentadas até aqui podem ser enriquecidas a partir de sua aproximação com as teorias interacionistas, centradas nos aportes de Blumer (1982) e Becker (1977), descortinando a possibilidade de observação dos processos relacionais no interior das mobilizações coletivas analisadas. Desta forma, como referido anteriormente, compreende-se que tal aporte forneça não apenas possibilidades de observação dos formatos de construção das relações entre os indivíduos que compõem os grupos afro-religiosos estudados, como

evidentemente, designa a conexão entre as noções teóricas e a orientação metodológica a que recorre esta pesquisa, remetendo o estudo à dimensão *micro* da análise. No entanto, algumas orientações epistemológicas relativas a estas concepções podem ser melhor esclarecidas a partir da compreensão da obra de George H. Mead (1982), o qual lançou as bases da perspectiva interacionista.

O trabalho de Mead (1982) demonstra um esforço de compreensão acerca do surgimento do homem como ser racional. Seu enfoque tenciona a demonstração de que o “espírito” e a “pessoa” são emergências sociais, e que a linguagem operacionalizou tal emergência. Sua visão é contrária a algumas correntes precedentes que acreditavam num espírito “*apriori*”, desencadeador do processo social, ou ainda em concepções que tentavam explicar a constituição social deste espírito sem ao menos compreender seu mecanismo. Desta maneira, Mead (1982) considerou que a transformação do ser biológico em pessoa dotada de espírito foi processada a partir da intervenção da linguagem, que por sua vez pressupôs além de certas características fisiológicas a existência do convívio social. Neste sentido, o ato individual é visto como ato social à medida que a construção da pessoa passa pela interação com outros indivíduos, mediada pela linguagem. Tal noção é explicada com base na idéia de que o ato individual só é construído empregando-se as primeiras etapas das ações dos outros indivíduos, tomadas como gestos simbólicos que configuram “guias” para a ação individual. No entanto, destaca-se que o significado destes gestos não se encontram diretamente no espírito. O indivíduo biológico não designa ainda uma pessoa consciente e comunicante. Para tal, é necessário que os símbolos e os gestos se convertam em significantes. Assim, o espírito de que nos fala Mead (1982, p. 217) significa a presença de símbolos significantes na conduta do indivíduo, erigidos a partir da subjetivação individual do processo social de comunicação.

O ato individual passa a ser operacionalizado com base na interação, no momento em que o indivíduo utiliza a reação do “outro” para regulação de sua própria conduta. Nesta concepção, o homem “adota papéis”, numa lógica interacional que proporciona o surgimento de conteúdos comuns, ou comunidades de significação. Em síntese, por meio do processo social, o indivíduo biológico torna-se espírito e pessoa, sendo conduzido a seu estágio consciente e racional. Deste ponto decorrem as idéias de que todo o ato implica a cooperação de mais de um indivíduo, e de que assim o pensamento subjetivo encontra-se imerso num mundo comum construído a partir das representações dele efetuadas e das ações que nele se desenvolvem. Desta forma, para Mead (1982), a compreensão da sociedade aponta a necessária observação destes “ajustes”, que correspondem à divisão do “self” e das formas de

cooperação.

Um dos estudantes de Mead, Herbert Blumer (1982) avaliou como natureza da interação social a idéia de que a vida em grupo pressupõe a interação de seus membros, num quadro de referência no qual a atividade de cada membro se produz em relação, ou como resposta, à atuação dos demais. Neste sentido, a interação é um processo atuante na formação do comportamento humano. O ser humano, considerado como agente, não apenas incorpora características e fatores da ação alheia, como também os interpreta e produz índices para a ação do outro. O ser recebe estímulos, interpreta, reage e interage.

Nesta visão, a vida em grupos consiste e depende da adaptação recíproca das linhas de ação dos diferentes indivíduos que compõem cada grupo. A articulação de tais linhas constrói a ação conjunta, comunitária, baseada nas diferentes ações de seus participantes. Em resumo, a perspectiva geral característica do interacionismo proposta por Blumer (1982, p. 16) conduz a uma noção da sociedade humana composta por indivíduos comprometidos com o ato de viver, num sentido em que a vida constitui um *continuum* de atividades nas quais os participantes “ajustam” suas linhas de ação de acordo com as situações a que se encontram submetidos. Tal ajuste é construído nos processos de interação, a partir dos quais um indivíduo tanto sinaliza para os “outros” suas respectivas possibilidades de ação, quanto age interpretando os sinais emitidos por estes mesmos “outros”. As atividades coletivas se moldam a partir destas duas vias, que configuram a “designação” e a “interpretação”. Neste sistema de relações, o mundo no qual se vive é composto por objetos cujos significados guiam e orientam os atos, sendo tais significados estabelecidos de acordo com as situações de interação.

Blumer (1982) fundamenta sua noção sobre o interacionismo simbólico a partir de três premissas básicas. A primeira refere que o ser humano orienta seus atos em relação aos objetos em função do que estes significam pra ele. A partir deste postulado, o autor questiona as teorias que objetivam a análise dos estímulos exteriores potencialmente incidentes no comportamento individual, como normas e regras sociais, acabando por preterir os significados atribuídos (aos objetos e situações) pelos agentes como ponto de observação. No enfoque interacionista, a verificação deste significado constitui elemento fundamental para a compreensão do comportamento e da ação dos indivíduos. Outra premissa revela que a fonte de tal significado é um produto social engendrado nas atividades dos indivíduos que interagem. Finalmente, a terceira premissa considera que a utilização deste significado, por parte do agente, ocorre de acordo com sua interpretação própria, que por sua vez demanda

“auto-interação” e manipulação de significados. Conforme o autor, estes postulados conduzem necessariamente ao desenvolvimento de uma proposta metodológica muito característica, referente à observação da sociedade e dos comportamentos humanos.

Si se pretende estudiar, por ejemplo, el comportamiento característico de los cultos religiosos, se acudirá a los cultos reales y se les observará detenidamente en su desarrollo. Si se desea estudiar los movimientos sociales, se seguirá detenidamente la trayectoria, historia y experiencias vitales de dichos movimientos en la realidad [...] Consecuentemente, la postura metodológica del interaccionismo simbólico es la del examen directo del mundo empírico social, enfoque metodológico que ya he comentado anteriormente (BLUMER, 1982, p.35).

Na mesma linha, Howard Becker (1977, p. 10) concebe a sociedade como “ação coletiva”, e seu enfoque sociológico propõe o estudo dos formatos destas ações. O posicionamento teórico do autor é exemplificado a partir dos estudos referentes às maneiras como as pessoas que atuam coletivamente produzem o drama da ação social, processo que se demonstra central nos estudos sobre a questão do desvio. Abordando esta temática, Becker (1977) propôs uma visão totalmente contrária aos estudos que buscaram a compreensão dos motivos pelos quais as pessoas praticam atos ilegais, “desviantes”, bem como a forma de contornar esta tendência. Ao promover tal posicionamento, estas teorias acabaram por definir determinados comportamentos como certos ou errados, ao passo que a iniciativa do autor centrou-se no questionamento de como tais procedimentos passam a ser categorizados de uma forma ou outra. Assim, a teoria da ação coletiva de Becker (1977) propõe questionar as maneiras sobre as quais os grupos sociais fazem regras impondo-as a outros grupos, que por sua vez podem rompê-las, num contínuo processo coletivo de construção do espaço social.

As regras sociais são a criação de grupos sociais específicos. As sociedades modernas não são organizações simples, nas quais todo mundo concorda sobre quais são as regras e como elas devem ser aplicadas em situações específicas. Elas são, ao contrário, altamente diferenciadas ao longo de linhas de classes sociais, linhas étnicas, linhas ocupacionais e linhas culturais. Esses grupos não precisam compartilhar das mesmas regras e, na verdade, freqüentemente não o fazem. Os problemas que eles enfrentam ao lidar com seu meio ambiente, a história e as tradições que carregam consigo, tudo isso leva à evolução de diferentes conjuntos de regras. Na medida em que as regras de vários grupos entram em conflito e contradizem umas às outras, haverá discordância sobre o tipo de comportamento que é apropriado em qualquer situação dada (BECKER, 1977, p. 53).

Em acordo com Blumer, Becker (1977) avalia que seu posicionamento teórico implica

em orientações metodológicas não convencionais, ratificando que a análise dos sistemas de interação social supõe o questionamento sobre as categorias de participantes envolvidos no processo, bem como as expectativas de tais categorias em relação umas às outras. Becker situa a questão metodológica junto ao comportamento das pessoas que participam deste sistema. Observo que as orientações metodológicas advindas deste aporte teórico solicitam a “descida”, ou “incurção” etnográfica junto ao campo de investigação empírica, exigindo a observação da realidade, ou de sua construção, nos lugares e momentos em que ocorre. Como referi acima, recorre-se a esse referencial visando a promover uma conexão da base teórica em relação aos princípios metodológicos desta investigação, que receberão maior aprofundamento no capítulo destinado especificamente à metodologia.

3. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: HISTÓRIA, TEOLOGIA E POLÍTICA

3.1 CONTANDO A HISTÓRIA DE CANDOMBLÉS, BATUQUES E MACUMBAS

Compreender o significado da categoria “afro-umbandismo” ou mesmo do que designa as “religiões de matriz africana”, corresponde a uma atenta observação da história do desenvolvimento destas práticas religiosas a partir da diáspora africana, bem como dos processos adaptativos a que estas religiosidades foram submetidas na América. Observa-se a formatação de um campo religioso multifacetado, portador de uma série de expressões rituais que se encontram sob a mesma chancela: “religiões afro-brasileiras”. Como observa Heitor Frizotti (1998, p. 63), “Não se trata somente do Candomblé, mas de uma vasta pluralidade de expressões e instituições religiosas: confrarias, reisados, irmandades, congadas, santuários, santos padroeiros, festas populares, rezadeiras e benzedadeiras”. Nesta medida, salienta-se que a definição do que se compreende por uma religiosidade “afro-brasileira”, bem como por suas especificidades, se configura como ponto importante para a compreensão da temática abordada por esta pesquisa.

O próprio termo “afro-umbandista” sintetiza a idéia de uma prática africana em conjunto com o ritual umbandista. De fato, poderá ser observada ao longo do processo de desenvolvimento destas religiões uma série de diferenças entre as diversas vertentes, que designam disparidades consideráveis entre um culto e outro. A questão consiste no fato de que, aprioristicamente, Religião Africana e Umbanda são práticas religiosas distintas (ainda que eventualmente sejam praticadas no mesmo terreiro). Desta forma, se a vertente africanista designa o culto às divindades africanas simbolizadas pelos orixás, a Umbanda, cultuando os chamados caboclos e guias, se aproxima mais da doutrina espírita kardecista. Enquanto os cultos africanos chegaram ao Brasil trazidos pelos escravos, e desde então vem aqui se desenvolvendo, a Umbanda surge apenas entre as décadas de 1910 e 1920, no Rio de Janeiro.

Como acrescentam Eliade e Couliano (1999), as religiões afro-americanas surgem com a chegada dos escravos oriundos do oeste africano nas ilhas do Caribe, na costa leste da América do Sul e ainda na América do Norte, sendo então construídas a partir das matrizes da religião dos iorubás. Em geral, além da idéia de um Deus supremo, contavam com métodos oraculares e uma série de divindades representantes dos mais variados elementos da natureza, simbolizadas nos orixás. A chegada destas religiões na América foi promovida em formatos e

circunstâncias diferentes de acordo com o processo de “troca” cultural ocorrido em cada região, e também se observando as peculiaridades das tribos envolvidas. O fato é que em cada colônia americana os cultos se adaptaram de uma forma peculiar, ocasionando diferentes práticas, compostas por diversos códigos simbólicos que, embora distintos, mantêm traços comuns (em especial o culto das divindades iorubás), como a Santeria cubana, o Xangô de Trinidad, o Vodun haitiano, ou mesmo o Candomblé do Brasil. Em outros locais, como na América do Norte, estas práticas não se desenvolveram de uma forma consistente, como apontam Eliade e Couliano (1999, p. 37), referindo uma evangelização mais rigorosa e eficaz promovida nos Estados Unidos em relação ao povo negro, que desta forma não conservou intactas suas crenças e rituais africanos.

O estudo das religiões de matriz africana em solo brasileiro talvez seja ainda mais complexo no que se refere ao significado de “culto africanista”, pois existiram e existe uma série de diferenças entre estas práticas religiosas no país. As particularidades talvez encontrem explicação na origem dos escravos (procedentes de diversas tribos africanas), na adaptação cultural própria em cada região do país, no isolamento de determinados grupos africanos, e logicamente, a partir das transformações culturais inerentes aos processos de construção social destas práticas. Na realidade, o que se desenvolveu como Candomblé nos estados da Bahia ou Rio de Janeiro, desenvolveu-se com outros códigos e nomes em outras regiões do país, conforme apontado no amplo trabalho de Bastide (1989), no qual estas particularidades locais foram sistematicamente observadas. Desta maneira, como salienta Droogers (1985), formas locais de culto foram concebidas. No Recife, o culto a Xangô; em Porto Alegre, o Batuque; no Maranhão, a Casa de Minas.

Referida nos trabalhos de Droogers (1985) e Bastide (1989), a influência indígena passou a interagir com o culto africano a partir da possível semelhança entre deuses indígenas e africanos, engendrando outras adaptações do culto. Na Bahia, surge o Candomblé de Caboclo; no sertão do nordeste, o Catimbó; no Pará e no Amazonas, a Pajelança. Em síntese, é correto afirmar que as religiões de matriz africana baseadas no culto aos orixás encontraram múltiplas reinterpretações, de acordo com o local e as circunstâncias sobre as quais estiveram submetidas. Existem assim diferenças consideráveis entre as práticas pertencentes ao conjunto das religiões tidas como afro-americanas, bem como importantes particularidades entre as práticas que designam o conjunto das religiões afro-brasileiras.

A presença da religiosidade africana no Rio Grande do Sul foi estudada por Bastide (1989), que considerou o Batuque gaúcho como sendo uma espécie de deturpação do

Candomblé praticado em outros estados. O autor considerou as formas rituais adotadas pelo Batuque como deformações de uma estrutura religiosa principal, apontando o Candomblé como possível matriz. Desta maneira, Bastide (1989) elegeu o Candomblé como um modelo religioso afro-brasileiro. Porém, como observa Oro (1999), a especificidade do Batuque parece designar uma vertente própria encontrada nesta região:

Trata-se, antes, de uma formulação ideal típica cujo valor heurístico reside, sobretudo, no fato de que num determinado território historicamente se desenvolveu uma religião de origem africana própria, o Batuque, independentemente de outras prestigiosas religiões de mesma tradição, como o Candomblé (ORO, 1999, p. 20).

Conforme este autor, o Batuque gaúcho – também chamado de *nação* – existe há pelo menos um século neste Estado, e através de um processo de “transnacionalização” chegou até a Argentina e Uruguai, sendo praticado há cerca de quatro décadas nos países do Prata. Esta prática religiosa específica compreende como área de sua abrangência uma região que vai do Estado de Santa Catarina até a Patagônia. O autor amplia a relação histórica da entrada desta vertente africanista no estado, relacionando o processo de ocupação geográfica do culto:

Historicamente sua estruturação deu-se, ao que parece, ainda no século passado, nas cidades de Rio Grande e Pelotas, espalhando-se daí tanto para Porto Alegre e demais cidades, sobretudo das áreas litorânea e central do estado do Rio Grande do Sul, quanto para as cidades fronteiriças do Brasil com o Uruguai e Argentina, atingindo, a partir das décadas de 50 e 60, as capitais platinas (ORO, 1999 p. 18).

Segundo Oro (1999), o que contribuiu para esta chegada do Batuque ao estado através da região sul, é que nesta área se concentrou a maior parte do contingente de escravos que ali chegava para o trabalho na indústria do charque, a qual teve seu apogeu no final do século XVIII. Como possível razão para as especificidades desta vertente africanista – só encontrada na região sul – o autor aponta o fato de que os escravos vindos para o Rio Grande do Sul provinham diretamente da África, e não de outros estados brasileiros. Desta forma, não se relacionaram com outras tribos e seus rituais, o que possibilitou o desenvolvimento de uma prática mais específica. O Batuque cultua basicamente doze orixás que são Bará, Ogum, Oiá (Yansã), Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Bédji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Adota o sacrifício de animais como forma de oferenda aos orixás e difere-se em relação ao Candomblé em muitos aspectos. O próprio Batuque não constitui uma prática padronizada. Compreende, nas palavras de Oro (1999), uma vertente que utiliza elementos ritualísticos e simbólicos

africanos, sobretudo das tradições sudanesas Jêje e Nagô, e em menor importância das nações Oiô (Iorubá) e Cabinda (Banto). Estas nações de origem do Batuque também diferenciam o *lado* da prática, pois cada terreiro ou *ilê* pode pertencer originariamente a uma destas nações. Assim, um terreiro tem um *lado*, que significa a origem do culto praticado por aquela família espiritual.

No que se refere ao estudo e definição daquilo que se entende por Umbanda, deve-se anteriormente observar o surgimento de uma outra adaptação da religiosidade africanista que originou um ritual de tendência afro mais abrazeirado. No Rio de Janeiro, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé, surge uma nova adaptação cultural por volta de 1850, construída como uma nova vertente caracterizada como macumba, nome geralmente atribuído a todas as religiões mediúnicas ou aos trabalhos espirituais pelo linguajar popular. Esta adaptação se dá através da utilização do português como língua dos cultos, da possessão por espíritos desencarnados e não apenas por orixás, seguindo o exemplo de primitivas tribos africanas que cultuavam e incorporavam os espíritos dos antepassados. Surge também neste período as “práticas mágicas”, como sendo os trabalhos com fins a uma melhor situação dos praticantes no plano material. Ortiz (1978) problematiza o surgimento da macumba a partir do conceito de embranquecimento. Para Ortiz, o surgimento desta adaptação carioca relaciona-se com o processo de industrialização do país, quando as camadas populares integram o mercado de trabalho possuindo necessidades concretas e práticas. Assim como na relação entre oferta e procura pelos “bens de salvação”, observada por Bourdieu (1974), na qual as instâncias religiosas visam atender às necessidades dos leigos, a macumba tende a suprir as demandas de uma camada popular que tem suas preocupações voltadas para problemas financeiros, cotidianos. Assim, surgem as tais práticas mágicas (os trabalhos de encruzilhada) que tencionam a resolução de tais problemas. O conceito de “embranquecimento” também se relaciona com a aproximação do elemento branco ao universo afro-brasileiro e a desagregação da memória coletiva negra ocorrida em função da integração do elemento negro à sociedade brasileira. Estes fatores relacionam-se com o surgimento da macumba, sendo que alguns pesquisadores insistem no fato de que este novo culto, assim como o seu abrazeiramento seriam os responsáveis pelo surgimento da Umbanda, sendo esta então uma conseqüente evolução da macumba carioca e o resultado de múltiplas adaptações, como postula a interpretação de Droogers (1985).

Porém, a Umbanda, em sua espécie de mito de origem, constitui um culto essencialmente brasileiro, sem vinculação inicial com o africanismo. A primeira manifestação

(histórica) umbandista ocorreu em 1908, também na cidade do Rio de Janeiro, dentro de um centro espírita kardecista, quando o médium Zélio de Moraes recebeu o espírito de um índio, um caboclo. Como descrito por Ortiz (1978) e por Escobar (1975), as entidades espirituais kardecistas recusaram-se a aceitar a manifestação de tal espírito, tido como “rude” e *despreparado* para a prática da caridade espiritual. Assim, a entidade decidiu que a partir daquele momento, na casa do médium que o incorporara, iniciava-se uma nova seita, então chamada de Umbanda. Os cultos surgidos na residência de Zélio de Moraes foram acompanhados pelo aparecimento de uma série de outras casas, ou tendas espíritas, ou ainda terreiros, que iniciavam a prática do ritual umbandista tendo por base o culto aos espíritos ou entidades desencarnadas (caboclos e preto velhos) as quais, por meio da incorporação junto aos médiuns, praticam a caridade através dos passes e consultas.

3.2 EM BUSCA DE UMA TEOLOGIA

A compreensão dos fundamentos teológicos das religiosidades em estudo possibilita o entendimento de alguns princípios estruturais das mesmas, fundamentalmente no que tange a extrema fragmentação do campo afro-religioso. Nesta perspectiva, algumas considerações sobre os sentimentos de pertença no contexto das religiões de matriz africana, bem como a factual individualização observada nestas práticas, passam necessariamente por algumas considerações sobre os princípios teológicos que as caracterizam, e sobre a conseqüente alteração de tais princípios em sua adaptação na sociedade brasileira. No entanto, ciente do risco que esta explanação contém, na medida em que se observa também na teologia africanista uma imensa fragmentação de sentidos e práticas, tais considerações, ainda que num contexto muito amplo, se denotam essenciais para o desenvolvimento deste texto²⁰. Acredita-se ser coerente a possibilidade de que alguns traços gerais possam ser atribuídos a

²⁰ Torna-se difícil caracterizar uma teologia africanista, sobretudo nas práticas afro-brasileiras, em função da grande multiplicidade de cultos e ritos, que podem variar substancialmente entre uma vertente e outra, como nos casos do Candomblé baiano, o Xangô de Pernambuco, ou o Batuque gaúcho. Esta noção torna-se ainda mais complexa quando se verifica que estes diferenciais não se circunscrevem somente às diferentes vertentes, também ocorrendo no interior de cada uma destas, podendo ser encontradas discrepâncias entre terreiros de linhagens comuns. Projetando tais práticas como formatos de produção e difusão de um tipo de conhecimento religioso, sugiro que boa parte desta complexidade concentra-se na lógica de transmissão cultural baseada na oralidade e no empirismo característico que nelas reside. Em outra dimensão, há de ser considerada a variedade de tribos africanas que aportaram em solo brasileiro, bem como os diferentes processos de articulação entre estas distintas culturas e as lógicas de adaptação cultural nas diversas regiões do país.

uma ampla categoria designada “religiões afro-brasileiras”, como propôs Prandi (2001), na qual elementos da cultura Iorubá encontram-se majoritariamente aplicados, demonstrando-se hegemônicos em relação a aspectos de outras origens, como a influência dos povos Bantos e Fons.

Torna-se importante avaliar algumas concepções que se relacionam com as idéias de criação do mundo, dos deuses e do ser humano a partir da cosmovisão Iorubá. Conforme descreve Laleye (2002), o mito iorubano estabelece que quando o ser supremo (Olorum) resolveu criar o mundo, designou esta missão a Oduduá, cabendo a Obatalá o trabalho de criação do homem. Estes se apresentam como os dois primeiros orixás. Olorum corresponde à divindade suprema, caracterizada por Eliade e Couliano como “um deus Otiosus que se afastou dos assuntos humanos e, por conseguinte não está presente no ritual” (1999, p. 29). No entanto, este aparente distanciamento deve ser considerado em função da multiplicidade de outras divindades e na conseqüente exacerbação de seus cultos. Desta forma, Laleye caracteriza duas categorias de deuses: “a dos deuses tão próximos do Ser Supremo que foram seus colaboradores diretos e a dos deuses tão próximos dos homens que surgem, nem mais nem menos, como antepassados divinizados” (2002, p. 619). Estas outras divindades que compõem o panteão afro-religioso surgem a partir de um processo evolutivo sobre o qual determinados antepassados foram divinizados e elevados à condição de orixás, o que os relaciona a um passado humano e vivido, retratado através das lendas e mitos. Como entidades divinizadas, também simbolizam e representam os mais variados elementos que compõe a natureza e o universo, tais como o fogo, a água, os ventos e assim sucessivamente. Cada ser humano, durante a vida, relaciona-se com seu criador e com o mundo da natureza mediado por uma determinada divindade – seu orixá.

De acordo com Prandi (2001), na concepção iorubá, existem três planos donde se ancora a realidade: o *Aiê*, correspondente ao mundo vivido pelo ser humano; o *Orum* designa um outro mundo, a morada dos deuses, dos orixás e dos antepassados; o “mundo intermediário”, ocupado pelos que aguardam para nascer. A partir de sua morte, o homem é conduzido a um processo evolutivo, a ancestralização, que culmina com sua chegada ao plano sagrado (*Aiê*) e em sua conseqüente divinização. Porém, ainda que os mortos vivam no *Aiê*, para que sejam lembrados e cultuados por sua tribo é necessário que em vida tenham acumulado feitos relevantes para que desta maneira sejam venerados por sua comunidade.

Desta forma, o culto aos antepassados dos clãs era característica básica da cultura iorubana em solo africano, sendo que a figura destas divindades estava associada aos

preceitos éticos e morais destes agrupamentos. Na mesma lógica, quando determinado ser humano acumulava feitos e conquistas suficientemente grandiosas para serem lembradas e admiradas por comunidades mais amplas, passava então a ser adorados por reinos inteiros. Aqui poderemos distinguir dois tipos de entidades: o ancestral do clã, e o orixá. Este último, membro de uma comunidade mais ampla que chegou ao topo do processo de ancestralização. Em síntese, na cosmovisão iorubá, o homem torna-se ancestral, ou mesmo orixá, de acordo com o grau de seus feitos (ou teologicamente falando, de acordo com seu processo evolutivo), passando a atuar sobre o mundo concreto e sobre os seres humanos. Quando orixá, não se transforma na divindade propriamente dita - aquela que representa a energia cósmica e os elementos mais básicos da natureza - mas numa espécie de intermediário entre ela e o mundo concreto através de seu espírito e a partir da possessão.

Trata-se agora, de observar que se boa parte desta cosmologia permaneça na essência da religiosidade africanista em terras brasileiras, grande porção dela desapareceu em função dos processos de troca cultural e de acordo com as implicações sociais a que foram submetidas às populações negras no país, fundamentalmente no que tange às relações escravagistas. Como relembram Prandi (2001), Da Silva (1995) e Bastide (1989), a escravidão promoveu na concepção de estrutura familiar do elemento negro um profundo efeito de desagregação. Desta maneira, o culto ao antepassado do clã foi não apenas esquecido como se tornou inviável, sendo amplamente suprimido pelo culto aos orixás maiores, das comunidades mais amplas, e que no Brasil conseguiram sobreviver na memória dos escravos. E é justamente no desaparecimento deste aspecto do culto²¹ que se encontra a transformação destas religiões numa concepção “não-ética”, individualistas e personalistas. Prandi (2000) confere amplitude a esta questão referindo que, ao mesmo tempo em que o culto ao antepassado clânico - o qual detinha a autoridade moral sobre determinado grupo - foi esquecido, desprovendo estas religiosidades de conteúdo moral, a tarefa de moralização do elemento negro no Brasil colonial seria provida com base num sistema jurídico já estabelecido, e em conformidade com as tradições judaico-cristãs vigentes no país. Ressalte-se aqui, como bem observou Pierucci (2000, p. 301), que os orixás, ao contrário dos “ancestrais”, não configuram divindades moralistas, que condenam ou castigam o mal, ao

²¹ É fato que o culto aos ancestrais não desapareceu totalmente no Brasil, fundamentalmente nos cultos de origem banto, como a Cabula, que acabou por originar a Macumba carioca e posteriormente a Umbanda (culto dos caboclos e preto-velhos) e Quimbanda (culto dos exus e pomba-giras). A idéia de culto aos ancestrais neste caso também se relaciona com a influência do Kardecismo e o culto a espíritos desencarnados. No entanto, em primeiro lugar há de se considerar que mesmo estes ritos não articulam o formato de culto ao antepassado de um clã. Em segundo, nas vertentes mais africanistas, o culto aos orixás é hegemônico.

contrário das religiosidades surgidas da palavra e da ação de grandes profetas, cuja idéia central se assenta na regulamentação ética e moral da vida cotidiana de seus seguidores. Assim, religiões como o Candomblé enfatizaram a dimensão ritual, ou como corroborou Prandi (2000, p. 77), “podem ser caracterizadas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais [...]”.

Ainda em conformidade com Prandi (2000, p. 79-80), se os aspectos morais e éticos aos quais as populações negras obedeciam no Brasil encontravam-se ligados às normas judiciais bem como à ideologia católica, coube ao Candomblé regular especificamente as relações entre iniciado e sua divindade. Assim, os tabus, regras e preceitos decorrentes revelam-se na figura da relação devoto e sua entidade, seu orixá e, quando muito, em relação ao orixá correspondente ao tutor religioso – babalorixá ou yalorixá do terreiro. Nesta perspectiva, os acontecimentos num terreiro se desenvolvem de acordo com a vontade do líder espiritual ou mesmo de acordo com a vontade da entidade espiritual deste líder e, desde o surgimento dos primeiros templos no país, estes já se projetavam como empreendimentos individuais. “Tudo é muito pessoal, tudo deve atender aos interesses de quem manda e facilmente se observa a facilidade com que as relações afetivas suplantam direitos formais. Desde a origem, o Candomblé é uma religião personalista e individualista” (Prandi, 2000, p. 80). Outro fator reportado por este autor remonta ao esquecimento da língua mátria destes praticantes, que levou a uma complicação ritualística, atuando de forma ativa como elemento responsável pela *hipertrofia ritual* observada nestes cultos. Em síntese, estas características engendraram não apenas o aspecto individualista, como também ocasionaram o desenvolvimento de uma ritualização exacerbada, mágica e pictórica, que por sua vez desembocou em processos de competição interna ao campo afro-religioso. Com a crescente importância do rito, a indústria de artefatos direcionados aos cultos proliferou e a dimensão mágica voltada a soluções práticas para a vida de iniciados e simpatizantes transformou babalorixás em verdadeiros “feiticeiros”, gestores de bens religiosos num mercado cada vez mais competitivo. Creio que com base nestas considerações seja possível compreender os fatores que caracterizaram este individualismo e competitividade, que por sua vez ajudam a construir a especial fragmentação interna do campo afro-religioso, bem como seu relativo sucesso, e ainda possibilitem a elucidação dos motivos genealógicos destes fatores.

3.3 OS CULTOS AFRICANISTAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA: IMAGEM SOCIAL E CONFLITOS

Como já referido deste trabalho, utilizando as palavras de Renato Ortiz (1985), as religiões afro-brasileiras se constituem em um dos principais elementos operadores simbólicos da nacionalidade brasileira. Assim como o futebol, o samba e o carnaval, estas práticas religiosas são constantemente apropriadas por determinados discursos que tendem a considerá-las como “manifestação de brasilidade”. A constatação da importância destas práticas na cultura popular do país sugere uma avaliação tanto sobre as representações acerca destas religiões, promovidas quer seja pelo discurso da classe intelectual ou da imprensa, bem como do tratamento social dispensado a elas. Conforme lembrou Ortiz (1985, p. 19), o período escravocrata compreende um momento de silêncio sobre a etnia negra no Brasil²². Os intelectuais do romantismo, como José Gonçalves Dias e José de Alencar, preocuparam-se em “fabricar” um modelo de índio civilizado, ignorando completamente a presença africana. A partir da abolição, o negro então trabalhador livre será considerado cidadão de segunda categoria, sendo a questão racial definidora do processo social. O pensamento intelectual da época acompanhou esta lógica, e referiu à população e a religiosidade negra a partir desta perspectiva racista.

As influências do positivismo de Comte, do darwinismo social e do evolucionismo de Spencer engendraram, sob um paradigma etnocêntrico, a necessidade explicativa do defasado estágio civilizatório brasileiro em comparação com a cultura européia, num arcabouço epistemológico fundamentado nos parâmetros deterministas de “raça” e “meio”, que municiou as concepções de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues (1935), entre outros. Como lembrou Ortiz (1985), na visão destes autores, negro e índio constituíram “entraves” para o progresso da civilização brasileira, que somente o branqueamento do “mestiço”, em longo prazo, resolveria. Os estudos sobre a religiosidade africanista acompanharam estas perspectivas, sendo inaugurados por Nina Rodrigues (1935) numa tentativa de explicar o atraso mental das populações negras a partir de suas expressões religiosas deficitárias, cuja comprovação residiria nas construções do sincretismo - concebido como incapacidade de absorção de elementos da superior cultura ocidental por parte de uma civilização inferior.

²² Ainda que tal afirmação não considere as perspectivas abolicionistas existentes neste período, pode-se compreender o *silêncio* sobre as populações negras como inerente às construções simbólicas hegemônicas na sociedade da época.

Como que para demonstrar que as leis da evolução psicológica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças, esta fusão que tende a adaptar a compreensão das concepções monotheistas catholicas à fraca capacidade mental do negro se está fazendo na Bahia exactamente segundo o mesmo processo que, nos começos do cristianismo, se fez a conversão da Europa polytheista ao monotheismo cristão então nascente (RODRIGUES, 1935, p. 171).

Ao formular uma perspectiva histórica sobre o campo umbandista em São Paulo, Negrão (1996) investigou editoriais relacionados com este tema desde o ano de 1854, identificando este período como uma espécie de gênese umbandista em São Paulo, no qual surgiram os primeiros terreiros. O surgimento destes templos acompanha o início da repressão policial e das primeiras aparições do tema nos jornais da época, os quais descreviam um cenário que apontava para a total inaceitação por parte da Igreja e da própria imprensa. De acordo com Ortiz (1978), os terreiros só funcionavam a partir da autorização da polícia, o que segundo este autor, gerava certa “arbitrariedade”. A maior parte dos jornais deste tempo retratava uma intensa repressão, na qual os “charlatões” e “feiticeiros” eram intimados a prestar depoimento e, como na declaração de Negrão (1996), assinar declarações de bem viver, o que refere uma espécie de “sugestão” ao abandono das práticas. Com base no trabalho de Oro (1999), esta repressão policial também se fez presente no período de surgimento da prática umbandista no Rio Grande do Sul, ao passo que os primeiros terreiros adotavam como referência estratégica o endereço “itinerante”, a fim de evitar o combate e as batidas policiais.

Na pesquisa de Negrão (1996), as terminologias recorrentes na imprensa da época sugerem “charlatanismo”, “curandeirismo” e “quadrilha”. Em diversas notícias, o tema foi tratado com deboche e ironia, em uma lógica discursiva na qual os cargos religiosos eram reinterpretados. Mãe de Santo transforma-se em “rainha”; os objetos do ritual nomeados como “bugigangas”; os templos chamados de “taperas”. Este autor prossegue dizendo que “a partir de 1910, começam a aparecer reportagens mais longas, em verdadeiras campanhas contra os feiticeiros e curandeiros” (NEGRÃO, 1996, p. 50). Neste contexto, o termo macumba torna-se o mais usado pela imprensa para referir o africanismo. Conforme foi descrito no item anterior deste trabalho, a macumba, como seita que executava em larga escala os “trabalhos” e “despachos” de encruzilhada, acaba virando sinônimo de feitiçaria. Assim, quem faz feitiço é macumbeiro e o próprio feitiço é a macumba. Até os dias atuais esta palavra é constantemente utilizada em um sentido pejorativo.

No ano de 1919, o jornal Estado de São Paulo chega a publicar uma série de matérias

sob o título “No reino dos espertalhões”, com denúncias sobre as práticas africanistas. Frizotti (1998) também se refere à atuação da imprensa, comentando relatos do jornal *A Tarde*, de 29 de maio de 1923: “Pelos jornais, os Candomblés eram considerados antros de feitiçaria, onde ocorrem cenas monstruosas, impressionantes, não raro, vitimando os imprudentes que se prestam as bruxarias” (1998, p. 68). Para o autor, este contexto abordado pelos jornais acabou estimulando a ação violenta por parte da polícia, que resultou na invasão de domicílios, prisões, espancamentos, apreensão de objetos sagrados e humilhações de diversos tipos.

Em relação à mídia do período, Ortiz descreve: “Porém, é sobretudo a idéia de ignorância, de barbarismo, de atraso, não civilização, enfim de negro, que domina a maioria das críticas, seja de igreja ou da grande imprensa, contra os cultos da macumba e da Umbanda” (ORTIZ, 1978, p. 181). Este autor ainda relata um editorial contido no jornal *O Estado de São Paulo*, na data de 14 de agosto de 1958, que referia a visita do escritor inglês Aldous Huxley a um terreiro de macumba no Morro do Salgueiro, no Rio de Janeiro. O artigo insinua um sentimento de profunda vergonha em relação ao fato de tal culto ser observado por um ilustre visitante. Em uma síntese proposta por Ortiz (1978), o texto exprime a oposição entre a civilização e a barbárie; a ciência ante a superstição; o branco em oposição ao negro.

Contudo, na medida em que se observava este efetivo crescimento de adeptos em relação ao afro-umbandismo, a disputa no campo religioso era estabelecida de forma exasperada e, uma vez que a hegemonia católica encontrou-se ameaçada, surgiram publicações de autores vinculados à Igreja com o objetivo de estabelecer orientações a respeito das religiões de matriz africana para uma comunidade católica. Estas publicações visaram, sobretudo, uma abordagem desmistificadora, fundamentalmente em relação ao fato da possessão, conforme adverte Oro (1999), adotando como base científica a psicologia do transe Freudiano. Ortiz (1978) também descreve a associação do transe a uma série de interpretações realizadas a esta época:

O transe aparece então como uma forma de anormalidade, um sinal patológico de manifestação com o sagrado. Foi necessário esperar a revisão das teorias psiquiátricas, e a difusão das novas idéias a respeito da possessão, para que uma transformação desta imagem negativa da religião se concretizasse (ORTIZ, 1978, p. 181).

Frizotti (1998) sugere que um discurso discriminatório, em relação à religiosidade negra, foi promovido a partir da sua caracterização nos romances das décadas de 20 e 30, que

se utilizaram de uma representação baseada no exotismo, na sensualidade e na superstição. “Nem Jorge Amado escapa dessa fantasia ao escrever seu romance *Jubiabá*, de 1935” (1998, p. 69).

Na opinião de Oro (1999, p. 110), as perseguições policiais, assim como as discriminações públicas constituem atos do passado, ocorrendo apenas em casos isolados. Isto é devido à força da lei constitucional, e também a uma sociedade mais tolerante em relação às atividades religiosas. No entanto, o mesmo autor compreende que esta realidade não significa a não existência de preconceitos e discriminações. “A imagem social construída sobre as religiões afro-brasileiras é permeada de preconceitos e estigmatizações, a constatação podendo ser feita pelo tipo de apreciação veiculada pela mídia” (ORO, 1999, p 111).

Um estudo de Frigerio (1991) propôs uma análise da imagem da Umbanda na Argentina, a partir dos meios de comunicação, entre os anos de 1985 e 1987. Ainda que neste texto se observe as religiões de matriz africana em um contexto cultural brasileiro, o exemplo encontrado em solo platino aponta com propriedade para um tipo de representação constante sobre tais práticas. Os resultados apresentados denotam a associação destas religiões com a bruxaria, com o curandeirismo e o charlatanismo, aproximando por vezes a prática religiosa a uma dimensão marginal, ligada ao mundo do crime. Nestas visões, o culto se apresenta como característico dos setores sociais mais baixos, na figura de seus “ignorantes” praticantes.

No dias atuais, a disputa que se demonstra mais visível no campo religioso do país diz respeito ao embate entre as religiões neopentecostais e as religiões de matriz africana. Como ressalta Oro (1999):

É bom lembrar que também no Brasil a igreja católica primeiramente, e sobretudo igrejas neopentecostais, tendo a Universal do Reino de Deus à frente, ultimamente, desfecharam um discurso acusatório e condenatório contra as religiões afro-brasileiras visando afastar a concorrência das mesmas (ORO, 1999, p. 112).

Neste embate, as acusações por parte da Igreja Universal produzem representações, através do próprio meio midiático – no qual veicula programações mediante a compra de jornais e emissoras de rádio e TV – onde as religiões africanistas são associadas a cultos demoníacos. O livro “*Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios*”, de autoria do Bispo Edir Macedo (fundador da Igreja Universal), parece ser um bom exemplo desta lógica. Abordando o tema e condenando as religiões afro-umbandistas, vendeu mais de três milhões de cópias, e acabou tendo sua circulação proibida através de uma liminar expedida pela justiça

federal, no ano de 2006, que o condenou como preconceituoso e discriminatório²³.

3.4 PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO NAS RELIGIOSIDADES AFRICANISTAS

A partir do crescimento do número de adeptos destas práticas religiosas, e em especial a Umbanda (nos anos 1940/1950), surgiram algumas iniciativas de legitimação dos cultos por parte de seus adeptos. O projeto de legitimação foi nestes tempos promovido através da formatação de entidades de classe, conselhos e federações vinculadas às religiões afro-brasileiras, que visaram o reconhecimento das práticas com base nas novas legislações que passavam a vigorar no país.

Contudo, cabe aqui ressaltar que o processo de legitimação se deu em parte dentro do próprio campo afro-umbandista. Renato Ortiz (1978) compreende que após o surgimento da Umbanda, esta objetivou fixar-se no campo religioso entrando em um processo de “competição” com as outras religiões e, nesta perspectiva, se estabelece como vertente religiosa que contemplará práticas e valores moralmente aceitos na nova sociedade industrial brasileira. Como lembraria o autor, a Umbanda, que associava elementos africanos, católicos, espíritas e indígenas, buscou legitimar-se inclusive entrando em disputa com o Candomblé, recusando elementos mais africanizados como o sacrifício de animais e com um discurso legitimador que referia origens não africanas. Segundo Ortiz, o papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas neste processo seria decisivo. O afastamento dos traços mais africanos revela a construção de uma prática que incorporava no plano religioso a concepção da mestiçagem, do mito das três raças de inspiração freyreana. Assim, a Umbanda integrava brancos, negros e índios, mas sob a égide do elemento branco ocidental, que renegaria os “rudes” traços de matriz afro. Torna-se importante ressaltar que se Ortiz (1978) avalia a conexão entre esta vertente e a ideologia da democracia racial vigente no período, não observa a Umbanda como uma “degradação” do Candomblé, como entendeu Bastide (1989), mas como uma “síntese” do pensamento religioso brasileiro, organizado, no entanto, pelas mãos do branco.

²³ Segundo o jornal Hora Grande (meio especializado em afro-umbandismo), em sua edição de número 77, ano de 2006, o livro trata os cultos africanistas como “seitas demoníacas”, “canais de atração do demônio” e “fábrica de loucos”.

O fato é que, se a Umbanda conheceu um grande crescimento no número de adeptos nas décadas de 1930, 1940 e 1950, conforme Silva (1995), a negação por parte desta em relação ao culto mais africanizado, ao sacrifício de animais, “terminou por valorizá-lo como prática mágica mais radical, capaz de lidar com problemas considerados casos graves e limites” (1995, p. 79). Isto talvez explique em parte a lógica da atual africanização dos cultos afro-brasileiros, que se não busca um afastamento completo da vertente umbandista, é porque ambas as práticas caminham próximas, sendo comum haver iniciados e pais-de-santo que dividem-se entre os dois cultos. No entanto, nas práticas que comportam ambos rituais – Umbanda e alguma prática mais africana – o ritual afro configura, em geral, a vertente hierarquicamente preponderante, como no caso da Linha Cruzada no Rio Grande do Sul. Contudo, é possível crer que, se parte das estratégias de legitimação projete por um lado algumas disputas internas ao campo afro-brasileiro, como na oposição Umbanda x ritos africanistas, em grande parte dos processos de legitimação, ambas vertentes atuaram em conformidade, sendo difícil uma distinção completa entre elas nos processos de ocupação dos espaços públicos.

A construção da respeitabilidade destas religiosidades emergiu baseada não somente numa recodificação das práticas, mas também a partir de articulações políticas. Esta noção é corroborada a partir da constatação de que candidatos à vida pública foram eleitos com base no apoio das comunidades africanistas, e seu considerável contingente de eleitores²⁴. A aparição de políticos nos eventos religiosos, bem como as reuniões destes com representantes das tradições africanistas denotam a percepção por parte da classe política desta potencial base eleitoral. Segundo Negrão (1996), isto também supôs um recurso legitimatório por parte dos religiosos, que projetavam nestas relações uma forma de inserção e reconhecimento da categoria africanista na sociedade. Um bom exemplo oferecido pelo autor consiste nas matérias jornalísticas, sobretudo na década de 80, que referem eventos nos quais personalidades políticas homenageiam determinados orixás.

Mais uma vez recuperando a realidade afro-religiosa na Argentina, observa-se que as iniciativas de legitimação que vêm ocorrendo neste país compreendem um conjunto de medidas nomeadas por Oro (1999) como “estratégias acomodativas”. Estas medidas podem ser caracterizadas em quatro dimensões principais que sugerem: uma nova terminologia a ser empregada nas referências ao culto, na qual o *terreiro* e o *pai-de-santo* dão lugar às noções de

templo e sacerdote; a aproximação com a religiosidade católica através do sincretismo a partir do uso abundante de imagens católicas; a organização de eventos, fóruns, debates e grandes celebrações; a suavização da prática do sacrifício de animais; o acesso aos veículos de comunicação.

[...] através da publicação de revistas e jornais, bem como da veiculação de programas radiofônicos, e mesmo televisivos, tentam mostrar-se, dizer quem são, o que fazem, o que pensam, ou seja, procuram passar uma idéia diferente daquela que prevalece nas sociedades nacionais (ORO, 1999, p. 121).

O embate entre africanistas e neopentecostais, citado no item anterior, têm sido uma questão recorrentemente abordada pelas ciências sociais no país e alguns autores caracterizam uma espécie de “inércia” das religiões afro-brasileiras em tal confronto. De certo, a fraca adesão corporativa bem como as competições e contradições internas do campo africanista não parecem possibilitar uma contrapartida aos ataques de uma instituição religiosa organizada, como no caso da Igreja Universal. Assim, no que concerne este conflito, que supostamente acarretaria algum tipo de ação estratégica por parte das comunidades africanistas, não são observadas maiores contrapartidas.

²⁴ Tal crescimento ainda era percebido em meados dos anos 80. Nos dias atuais pode ser observada certa retração numérica no número de adeptos do afro-umbandismo, conforme projeta o Censo de 2000 e a análise de Pierucci (2004).

4. METODOLOGIA

4.1 SOBRE AS DIMENSÕES EMPÍRICAS

Conforme antecipado na introdução deste trabalho, esta investigação propõe uma análise das estratégias de legitimação e ocupação do espaço público por parte dos membros das religiões afro-umbandistas, bem como de suas possibilidades de unificação, através da observação de quatro dimensões, ou enfoques empíricos. Reitera-se o fato de não se tratar de formulações categoriais prévias ao processo de incursão no campo de pesquisa, mas, sobretudo, de arregimentações *ideais* nas quais supostamente se localizariam elementos adequados à construção do *corpus* de pesquisa, potencialmente apropriado às questões formuladas na construção do objeto de investigação.

A primeira dimensão empírica relaciona-se ao campo institucional africanista, e sua abordagem esteve baseada substancialmente na aplicação de entrevistas semi-diretivas. Nesta perspectiva, foi proposto que o âmbito dos órgãos federativos e das entidades de filiação espontânea, instâncias de articulação político-institucional de atuação contínua, na totalidade dos casos envolvidas em iniciativas de legitimação social, possibilitaria o mapeamento das ações empreendidas na defesa, promoção e reivindicações próprias ao movimento africanista. Tal dimensão objetiva em primeira instância, a identificação das estratégias de legitimação e ocupação do espaço público colocadas em prática pelas associações e grupos de ação inerentes ao afro-umbandismo gaúcho, em seus sentidos práticos, formais, bem como semânticos, conceituais, de caráter exógeno – em direção à sociedade envolvente. Os dados aqui obtidos permitiram a construção de alguns *modelos ideais*, no sentido weberiano, bem como suas respectivas características, as principais ações empreendidas e, sobretudo, as principais idéias disseminadas sobre as situações enfrentadas pelas religiosidades em questão, cujas respectivas propostas de solução designam a problemática central de análise.

Conforme o mapeamento realizado em estudos exploratórios, foram identificadas as seguintes entidades e associações pertencentes ao afro-umbandismo gaúcho: AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-brasileiras), CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros), Fundação Moab Caldas, AFRORITO, CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul) e FORMA (Fórum de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar). Outras entidades cujo

conhecimento se deu durante as investidas no campo de investigação, como a CONCAUGRA (Conselho dos cultos Afro-umbandistas de Gravataí), a UNIAFRO (Sapucaia do Sul), a UNIAXÉS (Canoas) e a Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo, foram incluídas no processo de investigação. Apesar da análise eleger a capital gaúcha como epicentro dos conflitos e estratégias de legitimação social inerentes ao africanismo do Estado, a ampliação da coleta de dados na direção de entidades da região metropolitana foi propícia a observações acerca da formatação de redes de articulação política e mobilização de forças entre estas cidades. Além deste fator, se alguns conflitos relacionados a estas religiões se relacionam a processos legislativos, estes variam em decorrência das distinções existentes nas Leis Orgânicas Municipais, apresentando uma variabilidade de casos interessantes para observação.

A segunda dimensão refere-se aos dados obtidos a partir da observação etnográfica nas atividades dos grupos engajados nos processos de legitimação da comunidade afro-religiosa. Desse modo, tenciona-se um monitoramento das relações de poder inerentes ao campo religioso africanista, em sua acepção endógena, visando o estudo das deliberações dirigidas aos terreiros, acatadas ou não, bem como das sociabilidades e lógicas de pertencimento inerentes aos membros do africanismo. Neste ponto, verificam-se os possíveis *deslocamentos de sentido* de tais lógicas, do plano dos terreiros em direção ao plano organizacional, assim também como a identificação das lideranças e dos processos através dos quais essas são instituídas. Logicamente, as relações endógenas dificilmente terão seus sentidos captados excetuando-se a observação das unidades de culto, dos templos, cujas relações e práticas rituais não necessariamente acompanham as deliberações institucionais. Alia-se a isto, o fato de o terreiro configurar o principal espaço de interação social no qual se reproduziria o eventual *ethos* de rivalidade afirmado por muitos pesquisadores, e que muito corroboraria na apreensão das possibilidades de arregimentação de forças entre os atores oriundos deste campo. O corte epistemológico que justifica a não incursão em campo de observação etnográfica nos terreiros baseia-se em duas premissas lógicas. Em parte, decorre das condições de exequibilidade da pesquisa, considerando que acarretara o aumento substancial nas atividades práticas e no volume de dados obtidos. Noutra perspectiva, de caráter teórico-metodológico, ainda considerando tais sociabilidades endógenas como fator essencial para o entendimento destas lógicas de pertencimento social, ratifica-se que a busca primordial a qual atende a problemática investigativa reside na atuação político reivindicativa, cujos processos muitas vezes escapam aos espaços onde o culto se processa. Reitera-se que este empreendimento investigativo observa os terreiros “da porta para fora”, isto é, de sua

porta de entrada em direção à sociedade civil. No entanto, deve ser salientado que em parte, estas lógicas puderam ser recuperadas junto à literatura que reflete às sociabilidades afro-religiosas. Ainda assim, procurou-se observa-las também na dimensão das instituições pesquisadas, na medida em que algumas destas entidades promovem reuniões periódicas entre babalorixás e yalorixás envolvidos em processos de articulação política.

A terceira dimensão empírica refere-se à relação entre as religiões afro-umbandistas e a sociedade política. Trata-se da possibilidade de captação de sentidos expressos nas possíveis conexões entre os movimentos religiosos estudados com os agentes políticos do Estado, os formatos em que estas relações ocorrem, assim também como seus efetivos desdobramentos. Foram evidenciados neste âmbito, os possíveis representantes do movimento africanista no legislativo municipal e estadual, espaços nos quais as relações de disputa que envolvem o afro-umbandismo gaúcho também ocorrem, como relatado anteriormente. A idéia básica da projeção desta dimensão empírica reside na observação das reivindicações diretas ao poder público, e ainda, nas tentativas de ocupação e participação nos processos a ele concernentes. As campanhas políticas de candidatos de origem afro-religiosa, neste caso especificamente a eleição para a Câmara de Vereadores de Porto Alegre, no ano de 2008, também potencializaram reflexões sobre as imbricações entre identidades religiosas e partidárias, bem como a uma estratégia de ocupação de espaço público já pré-definida, neste caso, a ocupação de cargos políticos. Objetivando esta dimensão de dados, foram realizadas entrevistas semi-diretivas com alguns representantes destas religiosidades na sociedade política gaúcha, caso do ex-vereador de Porto Alegre Guilherme Barbosa e do ex-deputado estadual Édison Portilho, ambos do Partido dos Trabalhadores, bem como com os candidatos africanistas concorrentes no pleito acima referido, como os babalorixá Jorge Verardi de Xangô (PTD) e da yalorixá Vera Soares de Yansã (PT). Ainda foram analisados o material publicitário de campanha de tais candidatos.

No que se refere à quarta dimensão empírica, verifica-se a relação entre as religiões afro-umbandistas e os meios de comunicação. Neste empreendimento, as análises foram efetuadas a partir de dois setores, a saber: os jornais impressos das comunidades religiosas africanistas e os jornais de ampla circulação. Em primeira instância, são analisados os periódicos pertinentes à comunidade afro-umbandista gaúcha, no intento de se observar os discursos produzidos e destinados à própria comunidade religiosa. Assim, as propostas de conscientização, as convocatórias, o delineamento dos principais adversários estabelecidos junto às relações exógenas ao campo, se projetaram como evidentes. Nesta dimensão, também

se pôde recuperar parte de algumas relações endógenas próprias ao campo africanista: as relações entre terreiros, entre os líderes religiosos, e ainda os formatos de articulação próprios deste campo, solucionando, em parte, a não imersão no universo dos terreiros. Em síntese, a análise dos jornais afro-umbandistas visou a compreensão das estratégias de organização da comunidade afro, bem como do estabelecimento de possíveis canais de acesso entre as unidades de culto nos processos de ocupação da arena pública. Em relação aos periódicos de ampla circulação, especificamente os da capital gaúcha, pondera-se além da recuperação de fatos relacionados às polêmicas referidas (polêmicas da Lei do sacrifício de animais e Lei de Limpeza Urbana), avaliações sobre possíveis estratégias de ocupação do espaço midiático, por parte dos movimentos africanistas. Ainda nesta dimensão de dados, foram realizadas entrevistas com os editores dos principais jornais do meio africanista gaúcho - Jornal Hora Grande e Jornal Bom Axé. A partir de 2003, recorte cronológico da investigação, todas as edições destes periódicos foram coletadas. Os periódicos porto-alegrenses de ampla circulação selecionados para a análise foram os jornais Zero Hora, Diário Gaúcho e Correio do Povo. No processo analítico relativo a esta dimensão de dados, observa-se a necessidade de técnicas de seleção e compilação de artigos e editoriais jornalísticos seguidas da análise do discurso (AD).

4.2 AS ENTREVISTAS SEMI-DIRETIVAS

De acordo com Gaskell (2002, p. 65), a entrevista qualitativa compreende uma chave de acesso para a construção de esquemas interpretativos direcionados ao entendimento das narrativas propostas pelos atores, tendo por finalidade crucial uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores, e motivações, como partes constituintes dos comportamentos oriundos de contextos sociais específicos. Além dos objetivos descritivos, dos desenvolvimentos e checagens de conceitos, a entrevista pode combinar-se com outras ferramentas, caso proposto por Winkin (1998) em relação à fundamental complementaridade da pesquisa etnográfica com base em entrevistas semi-estruturadas. Segundo Queiroz (1991), existem certas exigências para uma boa aplicação das entrevistas, que compreendem a diminuição de toda interferência do pesquisador, bem como os critérios de escolha dos informantes, e assim sucessivamente. A intervenção suposta com base no sentido do “semi-

dirigido”, recorre aos procedimentos através dos quais se busca concatenar a conversa redirecionando temas, otimizando os recursos do tempo, sem propor ocorrências nas quais se engendrem interferências na resposta do informante.

Sobre os critérios de escolha de informantes, esta investigação buscou primeiramente responder às exigências dos procedimentos etnográficos efetuados nas reuniões de grupos como o Fórum de Matriz Africana. Assim, buscou-se o contato com seis participantes assíduos das reuniões desta entidade. Os critérios consistiram em coletar informações de participantes com diferentes níveis de envolvimento nas atividades do grupo, bem como com distintos graus em sua escala hierárquica. Assim foram entrevistados: Vera Soares de Yansã, coordenadora; Luciano de Oxalá, coordenador de articulação política; Fernando de Xangô, um participante que no período da seleção de informantes ascendia a um posto de coordenação; Bàbá Diba de Yemonjá, que pertence ao FORMA e ao CEDRAB; e ainda dois participantes menos envolvidos com atividades da diretoria, sendo estes respectivamente Índia de Bará e Roberto de Ogum. Ainda foram estabelecidas inúmeras conversas informais com outros participantes, visando esclarecer certas incidências na rotina das atividades, as quais foram parcialmente compiladas em diário de campo.

Também foram entrevistados oito presidentes e líderes de entidades pesquisadas, sendo eles: Jorge Verardi de Xangô, da AFROBRÁS; Wladimir de Xangô, da AFROORDEM; Herculano de Oxalá, da AFRORITO; Evandro de Ogum, da UNIAFRO; Clóvis de Xangô, do CEUCAB; Paulinho de Odé, da UNIAXÉS; Joyce de Oiá, da CONCAUGRA; Áureo de Ogum, da Fundação Moab Caldas. Em relação a outras duas entidades, foram entrevistados seus fundadores, que atualmente encontram-se afastados dos cargos diretivos, caso de Norinha de Oxalá, fundadora da CEDRAB e Dejour de Ogum, fundador da Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo. Outro entrevistado foi o Senhor Lindomar Alves, que participou ativamente da fundação de muitas entidades deste campo, como a AFROBRÁS, AFRORITO e AFROCONESUL, desde o final dos anos 1960.

Algumas destas entrevistas se sobrepõem em suas aplicabilidades de pesquisa, casos de Vera Soares de Yansã, que além de coordenadora do FORMA também foi uma das candidatas ao cargo de vereador no Município de Porto Alegre em 2008. Assim, sua entrevista cobre as duas dimensões empíricas. O mesmo ocorre com Jorge Verardi de Xangô, que se denota o segundo candidato daquele pleito. Marília Fidel, ex-participante do FORMA e coordenadora do Fórum de Entidades do Plano Diretor foi igualmente ouvida. Como já referido, constituíram parte das entrevistas o ex-vereador de Porto Alegre Guilherme Barbosa

e do ex-deputado estadual Édison Portilho, os dois tidos como representantes do afro-umbandismo na esfera legislativa, o primeiro atuante na polêmica da Lei de Limpeza Urbana, e o segundo na contenda relativa à Lei do Sacrifício de Animais. Também foram entrevistados os editores dos jornais Hora Grande e Bom Axé, respectivamente Vera de Oxalá e o Senhor Alberto Flores. No total, foram realizadas vinte e uma entrevistas, as quais foram gravadas em memória digital e transcritas com fidelidade.

No processo de aplicação das entrevistas, foram utilizados roteiros não fixos. Como propôs Gaskell (2002), esta opção visa maior flexibilidade na administração de fatos e dados instigantes, surgidos ao acaso. Os questionamentos foram construídos em função do envolvimento do entrevistado nos processos de legitimação estudados, e de acordo com sua participação na comunidade de matriz africana. As questões mais genéricas buscaram recapitular as principais atividades das entidades associativas estudadas, bem como sobre os principais conceitos atuantes nos propósitos de ocupação dos espaços públicos. A partir do surgimento de certas hipóteses, as mesmas passaram a integrar tal roteiro visando estabelecer procedimentos de testagem. Questões mais amplas e conceituais só adentraram o campo dos questionamentos após um bom número de observações etnográficas realizadas. Entrevistas com candidatos aos cargos políticos buscaram a compreensão das estratégias subjacentes a estes processos. O mesmo acontece em relação aos editores dos jornais, cujo interesse de observação tencionou o esclarecimento das lógicas de acesso à mídia por parte dos afro-religiosos.

4.3 SOBRE OS PROCEDIMENTOS ETNOGRÁFICOS

Nesta premissa metodológica situam-se as observações realizadas nas atividades de algumas instituições afro-umbandistas, as quais buscaram a percepção das sociabilidades, interações e ações de construção da ação no interior destes grupos. Assim, a *descida* ao campo de observação etnográfica segue algumas orientações propostas pelas perspectivas teórico-metodológicas interacionistas e fenomenológicas.

Blumer (1982) confere amplitude a estas necessidades de “descida ao campo”, abordando quatro enfoques metodológicos principais. Inicialmente, recomenda uma aproximação com a realidade empírica a ser observada, visando a compreensão dos objetos e

situações de modo similar às formas como os indivíduos estudados os vêem. Dito de outro modo, para compreender a ação dos agentes, é necessário conceber os objetos de maneira análoga à concepção que o grupo em estudo possui, pois ao basear-se em significados próprios o investigador corre o risco de criar um mundo fictício. Há de se aproximar o máximo possível do ponto de vista do nativo, buscando a constatação do sentido comum compartilhado pela categoria. Outra recomendação remete à observação do grupo estudado não concebido como simples resultante de fatores determinados e manifestos através das interações. Não se deve compreender tal processo como forma particular, mas descobrir empiricamente a forma de interação social que encontra-se em jogo em cada caso. Trata-se aqui, da percepção das linhas de ajuste de comportamentos, ressaltando que tal ajuste nunca segue um padrão homogêneo. Deve-se buscar o entendimento de como um indivíduo responde aos atos alheios, evento que nunca se processa de maneira idêntica, podendo ocorrer ora baseado em cooperação, ora em conflito, e assim por diante. Uma terceira orientação metodológica pressupõe o estudo da ação social em relação a seu parâmetro de formação, ao modo como tal ação se forma, não importando aqui as condições precedentes entendidas como possíveis causa do ato. Assim, a análise da “trajetória” do ato torna-se crucial, e pode ser obtida através de uma descrição completa da ação. O quarto enfoque relaciona-se à observação dos aspectos mais amplos das organizações humanas, como classes, organizações e instituições, cujo entendimento supõe sua abordagem como ordenação de pessoas vinculadas reciprocamente em seus atos, ao invés do tradicional enfoque que as concebe como estruturas com dinâmica e funcionamento autônomos, estáveis e recorrentes. Deve-se compreender que a concatenação dos atos individuais é que compõe a organização, e desta maneira, ao invés de observar seu funcionamento exógeno, deve-se verificar a maneira como os indivíduos que a compõem enfrentam as situações internas e as definem.

Em relação aos procedimentos práticos da observação etnográfica, Becker (1997), classificou o observador participante como agente que coleta dados através da participação no cotidiano do grupo estudado, visando conceber as ocorrências com as quais seus componentes se deparam, buscando, em síntese, a compreensão dos modos como respondem a estas ocorrências. Tecnicamente, é uma atividade que consiste em tabular a troca de informações efetuada com os participantes do processo, através do uso diário de campo, e intenta a descoberta acerca das interpretações que tais participantes fazem das situações observadas. Winkin (1998) elencou algumas exigências da prática da observação participante. As escolhas próprias ao procedimento etnográfico iniciam com a eleição do campo a ser observado, cujas

características de livre acesso são indispensáveis para a possibilidade de sistematização do procedimento. É necessário adentrar, sair, voltar ao campo em diferentes horários e circunstâncias. Para tal, ele deve ser disponível ao investigador. A sistematização dos procedimentos se denota essencial, e se inicia a partir da composição de mapas dimensionais e temporais, dimensões inextricavelmente misturadas, nas quais as reconstituições espaciais do local permitem o início dos primeiros indícios, baseados nas demarcações e limites nos quais a ação se promove, assim também como as temporalidades que circunscrevem as ações presumem possíveis inferências. Para Winkin (1998), a permanência longa no campo permite que surjam aos olhos do pesquisador algumas regularidades, recorrências comportamentais cuja detecção levará à projeção de determinadas regras fundantes do conjunto particular observado. Tais “recorrências”, codificadas, prestam-se ao estabelecimento de hipóteses a serem colocadas sob rigoroso teste. Uma vez que tal conjunto particular é parte constituinte de um complexo social mais amplo, suas recorrências acabarão por permitir inferências a serem aplicáveis aos contextos mais amplos da vida social. Na visão do autor, a etnografia é um processo que consiste na “arte de ver”, na “arte de ser”, que designa um saber estar com - com os outros e consigo próprio - e conseqüentemente, requer a competência da tradução das experiências observáveis através de uma “arte de escrever”.

Geertz (1978) compreende que a captação dos sentidos investigados a partir da observação etnográfica demanda uma “descrição densa”, que designa uma concepção interpretativa dos múltiplos contextos pelos quais as ações são perpassadas. Praticar etnografia vai além da elaboração de relatos e descrições genealógicas, compreendendo um esforço intelectual interpretativo para uma efetiva descrição não superficial. A questão consiste no fato de que existem estruturas superpostas de inferências, e implicações através das quais o etnógrafo deve procurar seu caminho continuamente.

O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 1978, p. 20).

Em decorrência da investigação empreendida, pude promover observações naqueles grupos cujas atividades eram abertas, da mesma forma que realizadas de maneira contínua e periódica. Assim, inicialmente foram promovidas participações nas reuniões do FORMA

(Fórum de Matriz Africana), que ocorrem semanalmente numa sala no Mercado Público de Porto Alegre, todas as segundas-feiras. Participando das primeiras reuniões pude efetuar uma espécie de mapeamento do campo de investigação, estabelecendo relações, captando futuros informantes, colocando-me a par das atividades do grupo e dos acontecimentos do afro-umbandismo gaúcho em geral. Neste sentido, a participação no grupo possibilitou mais do que períodos de coleta de dados, oferecendo pontes de conexão com outros grupos, informações pertinentes à formatação de uma rede de contatos e informações, sem cujo domínio a investigação não poderia avançar. Em razão desta disponibilidade, e pelo fato desta entidade constituir um dos grupos mais atuantes nos processos observados, elegeu-se o Fórum de Matriz Africana como eixo central de pesquisa, sendo o modelo associativo no qual pôde ser realizado o maior aprofundamento nas observações empreendidas.

Outras incursões etnográficas foram realizadas em atividades pontuais tais como a Semana Umbandista e Semana de Ogum, promovidas pela Fundação Moab Caldas, que se revelam como seminários organizados no centro de Porto Alegre, no qual atividades musicais, mostras culinárias e concursos ligados à temática afro-brasileira servem de movimentações complementares à atividade principal, que denotava a discussão em praça pública de questões referentes às religiosidades de matriz africana. Foi possível acompanhar algumas passeatas, como a Marcha Contra a Intolerância Religiosa, realizada pela CEDRAB, entidade cujas reuniões, em menor escala, também estiveram abertas à observação. Outras reuniões públicas que tiveram a participação de membros do afro-umbandismo também foram observadas, como o Fórum de Entidades de Porto Alegre, que discute o aprimoramento do Plano Diretor da cidade mediante a participação de diversos setores da sociedade civil. Questões referentes à legalização de áreas irregulares em certos bairros de Porto Alegre foram temáticas destes encontros, interessando membros de terreiros que a esta discussão se lançaram. Foram feitas ainda observações nas pré-conferências municipal e estadual da CONAPIR (Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial), a qual teve a participação ativa dos membros do FORMA. No total, foram realizadas vinte e nove incursões em campo de observação etnográfica – sendo vinte delas realizadas nas reuniões do FORMA – que redundaram em vinte e nove relatos etnográficos.

4.4 COMPILAÇÃO E ANÁLISE DO MATERIAL JORNALÍSTICO

Em relação à coleta dos jornais do meio afro-umbandista, deve-se considerar que os mesmos não apresentam seções de arquivamento disponíveis para pesquisa. Desta maneira, foram adquiridos a totalidade de exemplares editados no período que delimita cronologicamente a pesquisa. Partindo-se das primeiras atividades que compreendem a polêmica do sacrifício de animais, ocorridas em meados de 2003, as edições coletadas correspondem aos números impressos entre Janeiro daquele ano e abril de 2009, ratificando esta data como fechamento da coleta de dados da imprensa. Dentre este material, foram clipados um total de 105 textos destinados à formatação do *corpus*. Estes textos veiculam, sobretudo, as categorias genéricas que compõem o universo editorial destes periódicos, composto de matérias, ensaios, notas de federações, peças publicitárias e, sobretudo, a cobertura de festas religiosas - principal veiculação encontrada. A clipagem objetivou, com base na cobertura destes gêneros, a procura por enunciações relativas tanto às circunstâncias exógenas de pesquisa, como as convocações e iniciativas de mobilização comunitária, quanto a fatores inerentes às relações endógenas do campo africanista, como as lógicas de competição observadas. Estas publicações fornecem um mapa dos principais incentivos de participação na mídia africanista, possibilitando a compreensão de certas relações de poder, de conflito e competição próprios a este campo.

No que se refere à mídia de ampla circulação, foram pesquisados os Jornais Zero Hora, Diário Gaúcho e Correio do Povo, publicações cujo arquivamento é digitalizado. Neste caso, a compilação foi efetuada a partir dos sistemas de busca disponíveis nestes sistemas de arquivamento, com base na combinação entre datas e palavras-chave. Assim, foi possível promover uma varredura sobre as circunstâncias polêmicas trabalhadas nesta pesquisa enquanto produto de mediatização. Foram clipadas eletronicamente 39 matérias jornalísticas pertinentes a estas polêmicas, e ainda 49 editoriais relativas ao tema afro-umbandismo, não necessariamente conectado às circunstâncias citadas, mas compreendidos como exemplos da aparição da temática afro-religiosa nestes espaços.

Em relação aos textos selecionados, tanto no caso dos arquivos eletrônicos quanto dos exemplares físicos, os editoriais tiveram sua temática parcialmente compilada, evidenciando-se primordialmente os possíveis vínculos com as questões propostas pela pesquisa, com a finalidade de promover maior agilidade e precisão na recuperação de informações durante a análise do material. Os mesmos foram catalogados obedecendo a um critério de organização

cronológica e nominal, sendo o banco de dados constituído a partir de uma tabela que teve como tópicos a data de edição, nome do caderno, título do artigo/matéria e observações referentes ao texto, indicando quais vinculações com as questões da pesquisa.

A análise dos dados obtidos tanto a partir da clípagem dos jornais investigados, supõe a aproximação de um instrumental analítico coerente com a interpretação de textos. Nesta perspectiva, recorre-se ao instrumental da análise do discurso, que se configura num método de observação e interpretação textual que focaliza a atenção do observador para as possíveis *marcas discursivas* presentes em um texto. Estas marcas podem ser analisadas na medida em que permitem a constatação de uma possível *angulação*, ou *enquadramento*, a partir do qual o autor se expressa na construção textual de suas idéias. A investigação destas possíveis pistas deixadas pelo autor ao longo de um enunciado não supõe uma interpretação acerca da *intenção* conferida ao enunciador na construção de seu texto. Consiste sim, na análise daquilo que se encontra literalmente expresso “no” enunciado. No que realmente “está” dito, ou seja, na intenção do enunciado. Para Maingueneau (2002), cada enunciado possui um “valor pragmático”, pois à medida que pretende estabelecer uma relação com seu destinatário, um texto necessita desvendar suas intencionalidades. Do contrário, o leitor não adotará o comportamento pretendido pelo enunciado. Assim, todo texto possui uma intenção. Esta relação entre enunciador e leitor é ampliada a partir da noção dos princípios de cooperação estabelecidos no processo de comunicação, que se revelam na espécie de um conjunto de normas, aqui referido como “leis do discurso”:

Para construir uma interpretação, o destinatário deve supor que o produtor de um enunciado respeita certas ‘regras do jogo’: por exemplo, que o enunciado é ‘sério’, que foi produzido com a intenção de comunicar algo que diz respeito àqueles a quem é dirigido (MAINGUENEAU, 2002, p.31).

As regras estabelecidas entre redator e leitor não se apresentam como um contrato explícito, mas como por um acordo tácito entre as partes, o que Maingueneau (2002) chamou de contrato de comunicação. Nesta medida, a observação das mensagens compiladas junto aos editoriais analisados seguiu estas premissas. Buscou-se a análise de termos pivôs e a caracterização das possíveis angulações presentes em tais textos.

5. O AFRO-UMBANDISMO NO RIO GRANDE DO SUL CONTEMPORÂNEO: DOS EMBATES SOCIAIS ÀS ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO

5.1 PROBLEMÁTICAS RELACIONADAS ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA – AS CONTENDAS EXÓGENAS

A observação de alguns conflitos, bem como de determinadas representações sociais relacionadas às religiões de matriz africana na sociedade gaúcha, projeta uma referência fundamental para o entendimento das iniciativas de legitimação social empreendidas pelos atores procedentes destas práticas no contexto estudado. Como reportado anteriormente, não se trata de uma ampla construção analítica sobre as complexidades enfrentadas por tais religiosidades, mas da recuperação de certas circunstâncias cujas experiências se relacionam de forma estreita com as ações políticas efetuadas.

Cabe ressaltar que as ocorrências conflitivas aqui observadas, assim também como algumas construções de sentido acerca destas religiões, se apresentam como próprias aos confrontos exógenos ao campo afro-umbandista, compreendidos ora como embates do campo da cultura, em direção à sociedade envolvente, ora como confrontos inerentes ao campo religioso. Em primeira instância, tais incidências delineiam as demandas a partir das quais se desenrolam as mobilizações coletivas e as ações político-reivindicativas, estabelecendo os horizontes sobre os quais as táticas de ocupação de espaço público são construídas. Em outra dimensão, caracterizam o ponto de partida para os processos de articulação e unificação de atores, compreendidos como subconjuntos de um campo fragmentado, cuja descentralização de poder, competição e rivalidade correspondente a fatores endógenos ao campo afro-religioso, apresentam atenuações a partir das incidências exteriores. Num terceiro aspecto, estes embates tipificam contradições e choques cognitivos entre diferentes instâncias sociais, a partir de relações permeadas por lógicas de poder que sugerem determinadas “adaptações” por parte dos setores historicamente marginalizados, caso das religiosidades em estudo. Neste aspecto, os conflitos analisados sinalizam os prospectos de reformulação dos cultos, em seus sentidos políticos e teológicos.

As problemáticas cardinais enfrentadas pelo afro-umbandismo gaúcho podem ser agrupadas em quatro amplas categorias analíticas, derivadas da observação de alguns conflitos ocorridos no Rio Grande do Sul. Estes blocos de análise podem ser observados a

partir de diferentes perspectivas teóricas, nas quais os estudos do campo social, dividido entre a observação das relações do afro-umbandismo com a sociedade envolvente e com o campo religioso, assim também como as teorias do multiculturalismo, centradas nas relações de convivência de diferentes percepções da realidade, se demonstram como alternativas complementares e fecundas.

Em relação às quatro categorias referidas, a primeira concentra-se em contradições próprias do multiculturalismo, baseadas em alguns confrontos cognitivos, nos quais a cosmologia afro-religiosa fornece o contraponto a algumas premissas basilares da cultura moderna. Trata-se, em sentido abrangente, de uma oposição entre o moderno e o tradicional nas práticas sociais recentes. Estas contradições se revelam a partir do cotejo entre perspectivas distantes, no qual as significações socialmente hegemônicas, científicas e racionalizadas, tais como as demandas e políticas ecológicas, ou ainda as lógicas de acúmulo típicas do sistema capitalista, distendem pertinentes incompatibilidades relacionadas a práticas religiosas advindas de sistemas de representação tradicionais. O traço litúrgico que compreende a sacralização de animais denota exemplo inequívoco desta concepção.

Uma segunda categoria reatualiza esta oposição entre tradição e modernidade, não estando, porém, circunscrita aos conflitos de sentidos, se aproximado dos tensionamentos engendrados pelas práticas estudadas em relação à ordem social vigente. A perspectiva abarcada agrupa as fricções urbanas provocadas pelas religiosidades afro-umbandistas.

Uma terceira categoria faz referência a questões de inserção na arena pública, designando a pouca representatividade social do setor afro-religioso. Esta factual carência encontra-se relacionada diretamente com o histórico e realidade social concernentes a estas religiosidades. Tal categorização subdivide-se em acepções de precária inserção nos espaços públicos de representação, tais como a participação em contextos políticos, ou nos meios midiáticos, evidenciando ainda as representações estereotipadas e preconceituosas, agenciadas por diferentes setores da sociedade envolvente, que acabam por promover a manutenção das relações de subalternidade em relação à cultura afro-religiosa.

A quarta categoria conecta-se aos embates erigidos ante os segmentos neopentecostais que, conforme antecipado neste trabalho, constituem o mais significativo conflito do campo religioso brasileiro, ao menos em caráter hodierno. Trata-se, também neste aspecto, de uma polarização estabelecida em condições assimétricas, a partir do confronto com um contendor atuante no mesmo “nicho” do mercado de bens religiosos, observado como portador de estruturas organizacionais centralizadas, cujas resultantes operam na capitalização daqueles

recursos escassos no caso das religiões afro-brasileiras, numa lógica de inversa proporcionalidade.

Dois conflitos processados no legislativo gaúcho comportam o entrecruzamento destas amplas categorizações, embora não esgotem as problemáticas enfrentadas por estas religiões no ambiente geográfico pesquisado. A polêmica Lei do sacrifício de animais e a Lei de Limpeza Urbana da capital gaúcha, sintetizam as substanciais problemáticas experienciadas pelos adeptos do afro-umbandismo. Neste sentido, servem como base fundamental para a percepção das atuais iniciativas de legitimação da cultura afro-religiosa no Rio Grande do Sul. Os traços rituais colocados sob discussão junto a parâmetros ecológicos, exemplificam as contradições do multiculturalismo celebrado nas políticas sociais contemporâneas, cujas ambigüidades revelam-se na oposição entre o particular e o universal. Tais acontecimentos demonstram ainda, a dificuldade de inserção e representação dos atores estudados no âmbito político e legislativo. Nos editoriais jornalísticos que retrataram estas polêmicas, a imagem social destas religiosidades, neste caso em circunstâncias tensas, é recuperada a partir de construções semânticas negativas, estritamente relacionadas à histórica relação de subalternidade social inerente a estes cultos. Finalmente, a origem das controversas propostas legislativas reforça a separação entre evangélicos e africanistas, evidenciando traços marcantes do ataque efetuado pelos primeiros.

5.1.1 A Polemica do Sacrifício / Sacralização de Animais

** A imolação de animais nas religiosidades afro-gaúchas: elementos litúrgicos do Batuque e da Quimbanda*

Nas religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul, a prática da imolação de animais ocorre, sobretudo no Batuque, na Quimbanda, sendo menos provável na Umbanda²⁵.

²⁵ Conforme relacionamos anteriormente, nas palavras de Ortiz (1978), uma das estratégias umbandistas de legitimação social centrou-se no distanciamento de elementos africanizados, como o sacrifício de animais, o toque dos tambores e etc. Deve-se compreender, no entanto, conforme reiterou Negrão (2006), que se tais iniciativas existiram por parte dos segmentos federativos e institucionais, nem sempre obtiveram reflexos nas práticas dos terreiros, os quais mantiveram, em certas medidas, suas ligações com os traços ritualísticos originários. Observa-se que, se na Umbanda (dita branca) o sacrifício é suprimido, na Umbanda “cruzada” do

Em geral, os animais sacrificados são aves (galinhas, galos e pombos), e quadrúpedes²⁶ (ovelhas, carneiros, cabritos e porcos). Mais restrito, mas também observado de acordo com os preceitos de cada *Ilê*, constata-se a sacralização de animais de maior porte, como os bovinos. O sangue²⁷ animal, assim como as vísceras, é usado como oferenda para os orixás e serve como elemento de energização aos objetos sagrados. No Batuque, cada orixá do panteão recebe o sacrifício de um animal específico, a ele correspondente, numa lógica na qual cada divindade *come* uma determinada categoria animal: para Xangô oferta-se o carneiro; para Odé, o porco, e assim sucessivamente, respeitando-se de maneira precisa o animal relacionado a cada divindade. Ainda neste vertente, a sacralização é realizada em ocasião da iniciação do filho-de-santo, e repetida ao longo de sua vida religiosa em períodos que variam de dois em dois anos, ou quatro em quatro anos. O momento de reatualização do ritual é definido através do jogo de búzios, efetuado pelo babalorixá ou yalorixá. O ritual no qual se processa a imolação, chamado de *obrigação*, designa o momento em que o adepto oferece *comida* a seu orixá correspondente, caracterizado como cumprimento de sua obrigação, sendo também chamado de *matança*, ou dia do *corte*, quando todos a serem iniciados, ou ainda os que irão atualizar o ritual, oferecerão a comida a seus respectivos orixás. Esta atividade possui caráter privado. Os participantes compreendem em grande maioria os membros do terreiro, com raras exceções concedidas a visitantes ou a membros de terreiros alheios.

A técnica usada para o sacrifício é a degola, de atribuição exclusiva do líder religioso. O corte incide sobre o pescoço do animal de onde o sangue é escorrido sobre os objetos sagrados do orixá que recebe o sacrifício, dispostos no interior de uma vasilha, sendo ainda depositado em razoável quantia sobre a cabeça do iniciado, que pode ou não estar em transe. Depois da utilização do *axorô*, o animal tem as vísceras separadas, o couro retirado (às vezes reaproveitado na confecção de tambores), sendo então cortado, assado ou cozido, e disponibilizado para o consumo. Deve-se salientar que o dia da sacralização não esgota as atividades litúrgicas Batuqueiras. Assim, a noção de *obrigação* torna-se ampla, designando um ciclo de práticas rituais que apenas se inicia com o dia do *corte*, podendo durar dias. A partir do *corte*, passa pela *feira de Batuque*, e tem encerramento no ritual de confirmação,

Rio Grande do Sul, ele encontra-se efetuado dentro da Quimbanda. Em campo de pesquisa foram constatadas raras situações nas quais o culto dos caboclos e preto-velhos admitem sacralização de aves. De acordo com Luciano de Oxalá, babalorixá entrevistado, a Umbanda praticada em seu terreiro seria mais africanizada, incluindo o *corte* de aves oferecido para as entidades cultuadas.

²⁶ *Quatro pés*, na concepção êmica.

²⁷ *Axorô*, em linguagem Iorubá.

concebido como a *confirmação do peixe*²⁸. Os filhos-de-santo que cumprem obrigação permanecem no terreiro por este período, isolados do cotidiano alheio ao terreiro, sendo liberados somente após o dia da confirmação²⁹. Este ciclo ritual pode ser realizado em diferentes quantidades a cada ano, de acordo com cada templo. Alguns terreiros repetem o ciclo ao menos uma vez ao ano, e os adeptos que cumprem obrigação alternam-se em cada ciclo³⁰.

No que concerne a Quimbanda, a prática do sacrifício é ofertada aos exus e pombagiras em períodos irregulares, de acordo com a necessidade mística inferida pelo líder espiritual. A oferenda atua como uma fortificação dos laços mágicos entre o praticante e sua entidade correspondente – exu ou pomba-gira. As técnicas utilizadas são similares às efetuadas no Batuque. Neste caso, a iniciação no culto não pressupõe o sacrifício como elemento inerente ao rito de passagem. Alguns adeptos o processam em períodos posteriores ao ingresso, já participando dos rituais inclusive sob efeito da possessão. Ao contrário do Batuque, no qual o ciclo litúrgico tem início nas práticas de sacralização e ocorre uma ou mais vezes ao ano, a Quimbanda se desenvolve no formato de sessões semanais, quinzenais ou mensais, alternadas com as sessões de caboclos ou preto-velhos³¹. Assim os ritos de sacralização são efetuados em circunstâncias específicas, procedidos ou não por uma *curimba* – festa às entidades da Quimbanda, que por sua vez ocorre precedida ou não pelos ritos de imolação. Os animais sacralizados são similares aos do Batuque, sobretudo, galos, galinhas e

²⁸ A festa de Batuque, ou simplesmente Batuque, corresponde à cerimônia de louvação aos orixás. O ritual é realizado no formato de uma “roda”, integrada pelos adeptos que dançam e repetem as rezas correspondentes às divindades que compõem o panteão. Os orixás que baixam no terreiro, através da possessão, passam a integrar o centro da roda. Na festa, são servidos doces, assados, refrigerantes, e etc. Tal evento possui caráter aberto, sendo composto tanto pelos filhos do terreiro, quanto por adeptos de terreiros vizinhos, ou ainda por terreiros pertencentes à família espiritual na qual o templo e seu líder estão inseridos. Também constitui uma ocasião aberta às visitas dos simpatizantes. A *confirmação do peixe* designa o momento derradeiro, no qual se sacralizam peixes como forma de encerramento da obrigação. A partir de então, os filhos que cumpriram os preceitos religiosos são liberados para sair do terreiro e voltar as suas atividades cotidianas. Para uma descrição mais profunda dos rituais Batuqueiros, ver Corrêa (1998; 1990).

²⁹ O período de reclusão dos adeptos é nomeado como a temporada em que estes estão “*no chão*”. Estar *no chão* significa encontrar-se em meio ao cumprimento da obrigação, ciclo de dias nos quais os orixás estão “*comendo*”.

³⁰ Como exemplo cronológico de demarcação de um ciclo litúrgico Batuqueiro, observa-se que numa obrigação, pode-se efetuar o corte na quinta-feira, a festa de Batuque no sábado, e a confirmação no domingo. Esta cronologia varia de acordo com cada terreiro, ou em decorrência de cada ocasião específica. Assim, pode-se observar ciclos com duração de semanas.

³¹ Se faz necessário constatar que a adaptação do Batuque na sociedade atual também projeta práticas de louvação aos orixás suprimindo trechos do ciclo litúrgico tradicional. Assim, a “*quinzena seca*”, que compreende uma atividade na qual somente se executa a festa de Batuque, não exige as práticas de corte e de confirmação. A quinzena não extingue a sacralização, tornando-se uma opção de culto aos orixás de maneira mais simples e econômica, postergando as onerosas atividades ligadas à imolação a períodos mais propícios.

bodes³². A alternância da coloração dos animais é aqui ponto de certa precisão, sendo utilizados em tal prática aves e bodes de cor avermelhada ou escura.

Na concepção dos atores religiosos envolvidos na polêmica da sacralização de animais, o impedimento burocrático e legal do rito acarretaria sua impossibilidade e a conseqüente extinção. No editorial de um exemplar do jornal africanista Hora Grande, publicado em meio à polêmica, esta idéia se demonstra central: “muitos africanistas estão revoltados, pois, se não há sacralização, não há ritual. Trata-se de uma religião milenar, a qual foi outorgada o direito de livre culto”³³. Esta noção é aprofundada pelo babalorixá Paulinho de Xoroquê ao referir-se à polêmica que então emergia, em entrevista ao mesmo periódico:

Isso é algo muito errado. Nós, africanistas, lutamos muito pelos fundamentos de nossa religião, que é milenar, e o sacrifício de animais é necessário para o uso do sangue vermelho, pois ele representa energia [...] Estão tentando arrancar de dentro de nosso corpo, de nossa fé, o **nosso coração, a energia, o fundamento. Ali está a nossa força** (grifos meus).

O *coração*, a *energia* e o *fundamento*, presentes no discurso acima, transmitem a idéia de centro, de gênese nuclear sob a qual se desenvolvem os sentidos e especificidades que sustentam a crença afro-religiosa. Assim, conforme de Laleye (2002) e Ortiz (1978), a sacralização projeta-se como elemento essencial na cosmogonia das práticas religiosas de origem africana. Nesta perspectiva, o sangue atua na mediação entre os seres humanos, os objetos, artefatos mundanos, e o plano das forças sobrenaturais e poderes cósmicos a que se refere Botas (1996), cuja essência se manifesta através dos orixás. O *axorô* remove do plano da matéria o caráter profano, aproximando e atualizando o intercâmbio entre seres humanos e divindades, considerado pela concepção de mundo afro-religiosa como relação essencial. Desta forma, a prática destituída de tal recurso simbólico sinaliza a perda dos sentidos que organizam a experiência religiosa.

³² A Quimbanda não prevê a imolação de animais como pombos (oferecidos ao orixá Oxalá), ovelhas e porcos. Observa-se uma restrição a certos animais correspondentes a orixás hierarquicamente superiores às entidades quimbandeiras.

** A Lei 11.915: primeiro conflito legislativo*

O Código Estadual de Proteção aos Animais, baseado no Projeto de Lei N. 230/99, foi transformado na Lei 11.915 após aprovação pela Assembléia Legislativa do Estado, em 29 de abril de 2003. O autor da Lei, deputado Manoel Maria, eleito pelo Partido Trabalhista Brasileiro em 1990 e reeleito nos pleitos de 1994, 1998 e 2002³⁴, além das funções políticas detinha então as atribuições de pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular. Conforme Possebon (2007, p. 74-76), o Projeto 230/99 não constituiu uma iniciativa isolada de criação da Lei, tendo sido tentado pelo mesmo proponente em 1991, sob o Projeto de Lei 447/1991, e em 1995, sob o Projeto de Lei 032/1995³⁵. Em todas as propostas, o texto da Lei incidiria diretamente sobre as práticas de sacralização nas religiosidades africanistas, à medida que proibiria de forma contundente, em atos públicos ou privados, a configuração de maus tratos ou extermínio de animais. Na proposição de 1995, o texto chega a referir explicitamente o impedimento da prática em cerimônias religiosas ou atos de feitiçaria³⁶. O que se apresenta de forma clara são os refinamentos executados em cada proposta, no qual as incompatibilidades explícitas estabelecidas com os setores atingidos vão sendo gradativamente suprimidas – até a obtenção da aprovação pela Assembléia em 2003.

Em relação ao código aprovado, no que toca as proposições de incompatibilidade com as práticas afro-umbandistas, ficaria estabelecido:

Artigo 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;

IV – Não dar morte rápida e indolor a todo animal **cujo extermínio seja necessário para consumo;**

VII – Sacrificar animais com venenos ou outros **métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde – OMS** –, nos programas de profilaxia da raiva.

³³ Editorial do Jornal Hora Grande, edição n° 61, junho/julho de 2003, p. 02.

³⁴ Dados disponíveis em Oro (2005; p. 29). O ano de 2005 refere-se ao término do último mandato de Manoel Maria como deputado estadual. Atualmente exerce a função de conselheiro da AGERGS, Agência Estadual de Regulação dos Serviços Públicos Delegados do Rio Grande do Sul – representante do órgão gestor do Sistema Estadual de Proteção ao Consumidor.

³⁵ De acordo com Possebon (2007), a primeira tentativa recebeu parecer contrário da Assembléia, enquanto a segunda foi vetada pelo então Governador Antônio Britto. Na concepção de Manoel Maria, recuperada e analisada pela autora (2007 p. 75), os vetos se relacionam com a proibição da caça, no primeiro caso, bem como das rinhas de galo, no segundo, mediante a pressão dos setores ligados a estas práticas.

³⁶ Possebon (2007, p. 75).

Artigo 16 – Todo frigorífico, matadouro e abatedouro no Estado do Rio Grande do Sul tem a obrigatoriedade do **uso de métodos científicos e modernos de insensibilização**, aplicados antes da sangria, por instrumentos de percussão mecânica, processamento químico, elétrico ou **decorrentes do processo tecnológico**³⁷ (grifos meus).

No período recente após a aprovação, nos meses de junho e julho de 2003, os jornais da capital apresentavam o tema em suas páginas, retratando uma organizada mobilização por parte da comunidade africanista. Babalorixás, yalorixás, bem como líderes de entidades federativas ligadas ao afro-umbandismo gaúcho, receosos que a nova Lei acabasse por impossibilitar suas práticas litúrgicas, já neste primeiro instante protestavam sobre circunstâncias nas quais terreiros foram interditados por ações balizadas na nova legislação. Em abril de 2003, a líder de um terreiro da cidade de Rio Grande foi condenada a trinta dias de prisão em regime aberto, em decorrência de um processo movido por vizinhos inconformados com o ruído dos atabaques. Na sentença condenatória, o juiz responsável acabou por mencionar a temática dos sacrifícios promovidos no terreiro como motivos para a condenação. As inconformidades do setor africanista apontaram para as dubiedades engendradas pelo código, que ao mesmo tempo em que não referiria explicitamente a prática efetuada nos terreiros, possivelmente atuaria no alargamento das relações de intolerância religiosa, preconceito e perseguição, baseadas numa multiplicidade interpretativa da nova Lei pelo judiciário, e na construção semântica negativa gerada e amplificada pela polêmica. Conforme proferiu o babalorixá Pedro de Oxum Docô: “o código é bom, mas o texto é dúbio e dá margem ao preconceito. Como é que os juízes vão interpretar a Lei? Em programas de TV, fomos chamados até de seguidores do demônio”³⁸.

Com referência nestas inconformidades, os africanistas do Rio Grande do Sul organizaram-se com base em determinadas lideranças pertencentes ao que poderíamos chamar de comunidade afro-umbandista gaúcha. A partir de uma espécie de plano de ação composto por passos que incluíram a formação de comissões, contato com deputados, agendamento de visita aos órgãos legislativos e executivos, realização de abaixo-assinados e encaminhamento de documentos ao Ministério Público, tencionaram a garantia de culto. Assim, foi efetuado contato com parlamentares, tendo sido recebidos em audiências tanto na Assembléia Legislativa quanto pelo governador Germano Rigotto, no palácio Piratini. Nos dias de votação exerceram pressão em frente aos prédios do legislativo e do governo estatal. Durante os

³⁷ Disponível em <http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100017.asp?txtNumDocs=10>, acesso em 12 de março de 2009.

³⁸ Em declaração ao jornal Zero Hora, edição de 21 de julho de 2003, p. 22.

períodos que compreenderam a discussão, também foram promovidas esporádicas manifestações nas ruas da cidade.

Neste processo, uma frente de trabalho foi formada na Assembléia para tratar do assunto. Um dos integrantes, o Deputado Édison Portilho (PT), apresentou um projeto de Lei que tencionou a retificação do artigo segundo do código de proteção aos animais, visando liberar o sacrifício animal especificamente nas práticas religiosas de origem africana. O princípio jurídico que forneceu o suporte à criação de uma emenda complementar baseou-se na inconstitucionalidade do impedimento de acesso a meios de culto religioso, uma vez que tais direitos designam garantias expressas no texto da constituição.

O projeto de lei 282/2003, (que visou a liberação da prática) é votado e aprovado pela Assembléia Legislativa um ano após a aprovação do código, em 29 de junho de 2004, com trinta e dois votos a favor e dois contrários. Após a aprovação da Assembléia, o projeto ainda deveria ser sancionado pelo Governador do Estado. A espera por tal decisão desencadeou uma série de manifestações, as quais possibilitaram a entrada dos grupos ambientalistas no embate. No dia 22 de julho de 2004, africanistas e ambientalistas se encontraram em frente ao Palácio Piratini, expressando seus posicionamentos, portando faixas e cartazes. O projeto de liberação acabou sancionado pelo Governador, transformando-se na Lei 12.131/04:

Artigo 1º - Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, com a seguinte alteração:

*‘Art. 2º -... **Parágrafo único:** Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana’³⁹.*

O Decreto nº 43.252, 22 de julho de 2004, ratifica a alteração proposta pela Lei 12.131/04, introduzindo as seguintes restrições:

Artigo 2º - Para o exercício de cultos religiosos, cuja liturgia provém de religiões de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para sua morte⁴⁰.

³⁹ Disponível em <http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100017.asp?txtNumDocs=10>, acesso em 12 de março de 2009.

⁴⁰ Disponível em <http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100017.asp?txtNumDocs=10>, acesso em 12 de março de 2009.

A partir destas reformulações, estaria a prática do sacrifício garantida mediante a utilização de animais próprios ao consumo alimentício e a partir de métodos de abate que não configurassem crueldade. No entanto, a sequência de processos jurídicos não acaba com a sanção do Governador, a partir do Decreto nº 43.252. Uma contrapartida, proposta pelos setores ambientalistas seria dada através do Ministério Público Estadual, com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN), na qual a emenda que liberara o sacrifício também caracterizaria legislação inconstitucional. Em primeiro lugar, a incongruência residiria no fato de tal emenda desconsiderar que outras religiosidades também efetuam a sacralização de animais, e desta forma, concedendo um benefício exclusivo às religiões africanistas e ferindo o princípio de isonomia. Além desta alegação, o procurador do Ministério Público, Antônio Carlos de Avelar Bastos, argumentou que a inconstitucionalidade também era estabelecida pelo fato da nova emenda tratar indevidamente de Lei Penal, matéria de competência privativa da União. O processo acabou sendo encaminhado ao Tribunal de Justiça do Estado, e a votação final ocorreu no dia 07 de março de 2005, considerando a emenda 282/2003 constitucional. Sendo assim, as práticas em questão foram momentaneamente asseguradas. O conflito encontra-se atualmente aguardando desfecho no Supremo Tribunal Federal.

5.1.2 A polêmica da Lei de Limpeza Urbana: os despachos em vias e locais públicos

** As oferendas e despachos nas religiosidades africanistas*

Na cosmogonia afro-religiosa, conforme Laleye (2002, p. 659), existe uma multiplicidade de formas de prestação de culto às divindades adoradas. O sangue oferecido na sacralização, inseparável do sacrifício em razão do transito de energias vitais entre o corpo da vítima e o altar religioso, constitui somente uma das possibilidades de oferenda às divindades. Embora seja concebido como de natureza superior, outras oferendas são admissíveis, tais como produtos consumíveis, de elaboração terminada ou não, no formato como estes se encontravam nos mercados africanos⁴¹. Na adaptação destes cultos na sociedade brasileira, como pode ser observado nos trabalhos de Ortiz (1978) e Droogers (1985), sobretudo quando

⁴¹ Laleye (2002, p. 658).

abordado o surgimento da Macumba carioca, a absorção teológica das necessidades advindas dos processos de industrialização do país, bem como os processos de inserção das camadas populares no mercado de trabalho, apontaram para o surgimento das práticas mágicas em ampla escala, direcionadas a resolução dos problemas urbanos, nas situações terrenas. É notável que mesmo a Umbanda, ao afastar-se do exercício da imolação, não preteriu a oferenda como prática de acionamento místico junto ao plano espiritual, substituindo, no entanto, a utilização do sangue pelo uso abundante das ervas, flores, perfumes e objetos relacionados às entidades cultuadas. Desta forma, no mundo das religiosidades de descendência africana, a oferenda conduz à idéia de firmamento do pacto entre o adepto, ou aquele que recorre à força mística, e a entidade cuja atuação é capaz de intervir nas situações concretas e cotidianas.

No entanto, é necessário observar que a sacralização, também utilizada nas práticas de oferenda - não devendo ser reduzida às praticas de iniciação e manutenção das relações sagradas entre adeptos e divindades - acaba por projetar a idéia de eficácia simbólica superior em detrimento de formatos mais simples. Assim, na concepção êmica, um problema sério não é resolvido apenas com a oferta de um artefato concreto, muitas vezes demandando o oferecimento do *axorô* como artifício adequado à dimensão da problemática enfrentada. No Batuque, um trabalho espiritual é caracterizado de acordo com a questão a qual se visa resolução, da mesma forma como a escolha da divindade a se recorrer. Observa-se uma escala mágica em que a oferenda mais simples ou mais rebuscada estará em acordo com a questão demandada, constituindo-se a sacralização do animal de maior porte como a extremidade superior de tal escala. Como exemplo, um trabalho que tenha por objetivo uma melhor situação na vida profissional pode ser realizado a partir da oferenda a Xangô, orixá correspondente ao trabalho. No plano mais simples, poderá ser oferecida uma vela em suas cores, vermelha e branca, ou marrom. No aspecto mais complexo, o sacrifício de um animal, passando primeiramente pelo oferecimento da ave, ou numa situação extremada, do *quatro pés*. Na Quimbanda, as lógicas de oferecimento acompanham as mesmas orientações. Os diferenciais se situam na atribuição típica das entidades cultuadas em cada vertente, percebendo-se determinada função própria de acordo com as características de atuação de cada entidade. Excetuando-se as práticas de imolação, as entidades umbandistas também recebem oferendas.

Conforme ressaltou Silva (1995, p. 167), no processo de adaptação das religiões de matriz africana nas metrópoles, a apropriação simbólica dos espaços urbanos se processou em

contrapartida à perda dos elementos naturais existentes nas culturas agro-pastoris, denotativos dos espaços que compreenderiam os reinos de cada divindade. Conforme o autor, na visão afro-religiosa, os artefatos, seres e lugares são concebidos como *locus* do *axé*, ou seja, da força natural que pode ser resguardada, escalonada e transmitida. Nesta perspectiva, os orixás, como representação divina do *axé*, possuem correspondência a certos espaços, e nos contextos citadinos, migraram para habitar árvores, praças, esquinas e cemitérios públicos. Certas oferendas devem então ser procedidas nos respectivos espaços relacionados às entidades cuja oferta é destinada.

Em geral, os animais utilizados nos ritos de oferta não podem ser consumidos. Quando não são deixados nos espaços no qual o sacrifício é realizado, são reinsertados nos sistemas naturais. Na perspectiva afro-religiosa, a oferenda, ou qualquer objeto sagrado - ainda que não possua mais utilidade - não pode ter o lixo como destino, devendo ser reabsorvida pela natureza. Somente desta maneira possibilita-se a continuidade do ciclo de mediação entre o adepto, os objetos utilizados no culto e as divindades representadas pelos espaços naturais. Os artefatos mágicos obsoletos e restos de animais deverão ser *despachados* na natureza. Os destinos mais comuns compreendem os rios, riachos e matas. Em algumas ocasiões, as sobras podem ser *plantadas*, ou seja, enterradas em local apropriado.

Conforme estes aspectos rituais, o advento da Lei que visou proibir o abandono de restos de animais em vias públicas, rios, córregos, arroios e rios, acabou por rearticular os componentes da comunidade africanista gaúcha, preocupados com o impedimento das práticas e oferendas destinadas às suas divindades, em seus espaços urbanos simbolicamente apropriados.

** A Lei Complementar nº 591: segundo conflito legislativo*

No ano de 2008, outra circunstância tornou a colocar as práticas religiosas africanistas sob discussão. A proposta de Lei Complementar ao Código de Limpeza Urbana de Porto Alegre, Lei 234 de 1990, promoveu a inclusão do inciso X em seu artigo 43º, tendo sido aprovada por unanimidade na Câmara de Vereadores da cidade e transformada na Lei

Complementar n° 591, em 23 de abril de 2008⁴². Assim como na polêmica do sacrifício de animais, a proposição legislativa partia de um político com origens evangélicas, neste caso, o Vereador Almerindo Filho (PTB), pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. A sanção efetuada pelo então Prefeito em exercício, Eliseu Santos (PTB), também identificado com o segmento evangélico, recolocava as dimensões de *guerra santa* no sistema político gaúcho, as quais pareciam estar arrefecidas com os três anos decorridos do embate provocado pelo Código de Proteção aos Animais⁴³. O projeto considerava o depósito de animais mortos em passeios, vias públicas, lagos, riachos, e rios, como ato lesivo em relação à limpeza urbana, prevendo multa de até trezentos e trinta reais em ocasião de seu descumprimento. No texto referente à exposição de motivos para o Projeto de Lei, a proposta de Almerindo Filho é assim justificada:

Nossa intenção é auxiliar o Departamento Municipal de Limpeza Urbana (DMLU) na **coação de algumas atividades**, o que entendemos ser uma questão de saúde pública: o depósito de animais ou partes deles em logradouros públicos e áreas próximas a rios, riachos, córregos, lagos, lagoas, etc.

Não é incomum presenciarmos, em nossa Cidade, principalmente **nos bairros mais distantes do Centro**, animais mortos, geralmente domésticos, que são deixados ao longo de avenidas e ruas, em terrenos baldios e em margens de arroios e córregos. Além do mau cheiro, tais animais em decomposição apresentam-se como risco à saúde da população. Diversas são as reclamações de moradores que chegam aos Vereadores em busca de soluções para o caso.

Acreditamos que muitos desses casos são motivados pela inexistência, em Porto Alegre, de um biotério – local onde se possa levar os animais mortos. Fica aqui nossa sugestão ao Executivo Municipal, que pode implantar tal serviço em convênio com alguma instituição, como é o caso da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que pode, inclusive, realizar pesquisas nos animais mortos.

Nos últimos dias, fomos igualmente surpreendidos com notícias sobre o depósito de **vinte cabeças de ovelha nas margens do Lago Guaíba**, ao lado da Usina do Gasômetro, vizinha à Câmara de Vereadores. Tal atitude nos surpreende, não somente pela **crudeldade** atribuída ao ato, mas pelo **risco à saúde pública**, já que se trata de uma área que, nos finais de semana, é repleta de crianças e adolescentes (grifos meus)⁴⁴.

Em mais uma ocasião, o texto e as proposições contidas no projeto não fazem referência direta ao culto de matriz africana. No entanto, a própria citação referente às vinte cabeças de ovino dispostas às margens do lago Guaíba, designam práticas conhecidamente realizadas num ritual religioso de matriz africana, que igualmente causou debate na mídia

⁴² <http://www.camarapoa.rs.gov.br/>, acesso em 25.04.2009.

⁴³ Eliseu Santos é ligado à Igreja Assembléia de Deus.

⁴⁴ <http://www.camarapoa.rs.gov.br/>, processo n° 4114/07, acesso em 25.04.2009.

local⁴⁵ e indignação da própria categoria afro-religiosa com o *exagero* cometido em local inadequado⁴⁶.

Novamente mobilizada, a comunidade africanista não tardou a promover manifestações de repúdio, bem como ações de impugnação da Lei. Em 20 de junho de 2008, num evento realizado na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre referente ao lançamento da campanha nacional “Preconceito, Discriminação Zero – O Alvorecer de Uma Nova Consciência”, acontecimento ligado ao gabinete do Senador Paulo Paim, os afro-umbandistas executaram manifestações contrárias à promulgação de tal Lei⁴⁷. Na mesma data, entraram com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIM) no Tribunal de Justiça do Estado⁴⁸. No dia 30 de junho, foram promovidas manifestações na Praça da Matriz em Porto Alegre, em frente aos prédios da Assembléia Legislativa e do Palácio Piratini, ao som dos atabaques e cânticos aos orixás. Dali rumaram ao interior do Piratini, tendo sido recebidos pelo chefe da Casa Civil, José Alberto Wenzel, exigindo maior atenção do governo na orientação das forças de segurança pública em relação aos cultos africanistas⁴⁹. Em 23 de junho, o Tribunal de Justiça do Estado suspendeu a Lei em caráter liminar. O Desembargador Paulo de Tarso Vieira Sanseverino, afirmou: “mesmo que não tenha sido a intenção, o dispositivo legal afronta o princípio constitucional da liberdade de culto, pois cria obstáculos a livre prática de cultos religiosos que eventualmente envolvem sacrifícios de animais”⁵⁰.

Conforme o ex-Vereador Guilherme Barbosa, já havia sido estabelecido junto à CDCOM, uma proposta de alteração da Lei original, com finalidade de retificar sua aplicação aos cultos afro-umbandistas. Ainda que o Tribunal de Justiça tenha concedido liminar de suspensão à Lei, a possibilidade de declive da mesma pressupunha a alteração do texto legislativo original, como forma de garantia. Como encarregado de redigir a alteração, afirma:

Eu deixei a redação do Vereador Almerindo, porque na minha avaliação tinha coisas positivas, né? Porque repito, ninguém pode pegar um cavalo e jogar morto na rua, ou

⁴⁵ Matéria publicada no Jornal Zero Hora, edição de 25 de junho de 2007, pág. 23, na qual o próprio presidente da AFROBRÁS, o babalorixá Jorge Verardi de Xangô, afirma que a prática evidencia ritual de matriz afro, salientando, no entanto, as dimensões *erroneamente excessivas* e o local *inadequado* ao rito promovido.

⁴⁶ Como será abordado adiante, há consenso na comunidade africanista quanto a certas exacerbações ritualísticas que acabam por chocar a opinião pública, que se demonstram ainda atuantes na construção de sentidos negativos referentes à imagem destas religiosidades.

⁴⁷ Evento organizado pela CDCOM (Comissão dos Direitos Humanos, Defesa do Consumidor e Segurança Urbana), na época presidida pelo então Vereador Guilherme Barbosa (PT).

⁴⁸ Através da interpelação da CEDRAB – Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras.

⁴⁹ Entrevista realizada com o babalorixá Luciano de Oxalá, em 26 de março de 2009.

⁵⁰ Declaração publicada no Jornal Bom Axé, edição n° 36, de julho de 2008.

um gato morto, e jogar no arroio, e assim vai, né? Esta é a parte positiva [...] Então deixei a redação e coloquei uma vírgula - excetuando as manifestações religiosas⁵¹.

Na exposição de motivos referida no processo de aprovação do Projeto de Lei Complementar, Barbosa argumenta os dois princípios centrais que ajustaram o Código de Limpeza Urbana de acordo com as atividades litúrgicas africanistas. Em primeira instância, a incompatibilidade com a liberdade religiosa constitucionalmente assegurada. Em adição, as ressalvas contidas na Lei Orgânica do Município em relação às atividades próprias do campo religioso:

Mesmo que não tenha sido intencional, a inclusão do inc. X no art. 43 da Lei Complementar nº. 234/90 trouxe uma consequência negativa, de grande repercussão; incluiu como 'ato lesivo à limpeza urbana', as atividades religiosas afro-descendentes que utilizam o sacrifício de animais.

A Lei Orgânica do Município de Porto Alegre determina, mediante o seu art. 148, que 'o Município não embarçará o funcionamento de cultos, igrejas e o exercício do direito de manifestação cultural coletiva'.

A nossa Lei Maior, a Constituição Federal de 1988, reza, no inc. VI do art. 5º, que 'é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias'.

Sendo assim, é necessário corrigir o erro trazido pela aprovação da Lei Complementar nº 591, de 23 de abril deste ano. Por essa razão, apresentamos o presente Projeto de Lei Complementar, para o qual espero o apoio de todos os colegas Vereadores.

A emenda foi aprovada no plenário da Câmara de Vereadores por 20 votos a favor e seis contrários, em 13 de outubro de 2008⁵². Na sequência foi sancionada pelo Prefeito José Fogaça.

⁵¹ Entrevista com Guilherme Barbosa, realizada em 04 de maio de 2009.

⁵² De acordo com matéria publicada no Jornal Zero Hora, edição de 14 de outubro de 2008, p. 40.

5.1.3 Nas encruzilhadas do multiculturalismo: as religiosidades africanistas do campo social ao campo religioso

** Nas encruzilhadas cognitivas: o moderno versus o tradicional*

Algumas das principais dificuldades sobre as quais se deparam as práticas religiosas em estudo apontam para as incompatibilidades existentes entre suas concepções cosmológicas, sua visão de mundo, em relação às perspectivas de sentido hegemônicas na sociedade contemporânea. Desta forma, uma das chaves de acesso às problemáticas referidas consiste na consideração dos sistemas de representação cotejados nestes embates. Para tal, demonstra-se proveitoso, e necessário, considerar as práticas afro-religiosas como complexos sistemas de construção de conhecimento, cujas acepções se demonstram aparentemente opostas às perspectivas políticas e às demandas que o conhecimento técnico e científico contemporâneo intenta resoluções. Tais práticas também designam dificuldades de convívio com os sentidos racionalizados inerentes à sociedade moderna, os quais se encontram atuantes na construção de fronteiras a outras proposições cognitivas não centradas em tal racionalidade⁵³.

Algumas destas questões subjazem ao próprio texto da Lei 11.915. A proibição de métodos de abate *não preconizados pela Organização Mundial da Saúde*, bem como a obrigatoriedade do *uso de métodos científicos e modernos de insensibilização*⁵⁴, propõe uma evolução tecnológica nas práticas de abate animal não condizente com as metodologias empregadas pelas práticas africanistas. Trata-se de uma oposição entre a modernidade tecnológica acordada com premissas ecológicas e a tradição religiosa afro-umbandista. Na mesma perspectiva, nos periódicos que retrataram a polêmica da sacralização, não foram raras as manifestações favoráveis ao novo código de proteção aos animais, delineando perspectivas de *evolução* associadas às preocupações ecológicas discutidas.

Os animais, no decorrer das eras, **foram por nós oferecidos em sacrifício**, encarcerados, esfolados, mutilados, abandonados, submetidos a frio e à fome e, por fim, mortos pelas formas mais cruéis. **Nada que nos dignifique** [...] Mahatma

⁵³ Segundo Boaventura de Souza Santos (1987), o rigor científico da modernidade conduziu a um processo de excessiva fragmentação do conhecimento, bem como no afastamento de outras possibilidades de saber que não estivessem centradas em certo tipo de objetividade.

⁵⁴ Exposições presentes respectivamente no parágrafo VII do artigo 2º, e no artigo 16º.

Gandhi diz que a melhor **medida da civilização** de um povo revela-se pela **forma como trata seus animais**⁵⁵ (grifos meus).

No discurso acima, na saudação à nova proposição de Lei, ainda que as referências aos sentidos litúrgicos africanistas estejam suprimidas, ao projetar os méritos inerentes à iniciativa do novo código, sinalizam-se alguns rechaços entre concepções ecológicas e os sistemas cognitivos sobre os quais se baseiam a prática sacrificial. A noção de *medida da civilização*, compartilhada com a idéia de Gandhi, introduz a definição das práticas de imolação junto a representações culturais dotadas de retrocesso, escalonadas num gradiente inferior em relação às culturas cuja responsabilidade com o meio ambiente lhes confere superioridade. Nesta visão, a sacralização, embora não somente ela, não reporta *dignidade*. É retratada uma oposição entre a idéia de energização mística baseada na prática sacrificial, e a compreensão do valor da vida animal ou da manutenção dos ecossistemas compreendidos como princípios morais superiores. Na sequência, alguns destes sentidos são ratificados na saudação à iniciativa da Lei.

O Rio Grande do Sul pode orgulhar-se dessa medida, que nos coloca junto às **nações mais avançadas do planeta**. Por essa lei, cujos aspectos coercitivos ainda necessitam de regulamentação, as pessoas terão de pensar duas vezes antes de dar livre curso às suas neuroses e a seus instintos perversos. Haverá resistências, e isso é natural. Qualquer **mudança de mentalidade passa por um período de adaptação**⁵⁶ (grifos meus).

A idéia de *avanço* presente nesta argumentação retoma as características sobre as quais a lógica científica e o pensamento racional moderno se erigiram. Observa-se a refutação das lógicas de representação não centradas nestas premissas. Na mesma tendência, as noções de *mudança de mentalidade* e de *período de adaptação*, sugerem objetividades a serem tomadas como *norte*, como elementos universais os quais repelem as particularidades existentes entre as diferentes concepções de mundo na sociedade contemporânea. Esta espécie de negociação, regida pelos sistemas de conhecimento hegemônicos, é em parte refutada na perspectiva afro-umbandista. Na visão da Yalorixá Vera Soares de Yansã, a própria delimitação imposta no artigo 2º do Decreto 45.252, que autorizou a sacralização com base na exclusividade do uso de animais consumíveis, constitui uma demarcação de fronteiras à

⁵⁵ Luiz Antonio de Assis Brasil, publicado no jornal Zero Hora, edição de 08 de junho de 2003, p. 22.

⁵⁶ Luiz Antonio de Assis Brasil, publicado no jornal Zero Hora, edição de 08 de junho de 2003, p. 22.

cultura afro-descendente⁵⁷. Contudo, boa parte do discurso africanista direcionado aos veículos de comunicação visou compatibilizar o processo de adaptação, centrando manifestações de esclarecimento sobre as práticas e enfatizando ainda a utilização dos restos de animais como produto de consumo alimentício.

O que se demonstra pertinente, é que a negociação cultural colocada em jogo projeta, sobremaneira, elementos de referência baseados nos ideais preeminentes na atualidade, em sua maioria, considerados como princípios morais superiores aos referenciais simbólicos tradicionais, como no seguinte discurso:

É reconhecido que as diferenças culturais e as condições do ambiente material causam ou exigem mudanças na conduta do homem em relação aos animais. É, entretanto, **dever comum** de todo ser humano, **de qualquer religião ou concepção filosófica, de qualquer povo ou cultura**, proteger os animais contra a crueldade e a dor desnecessária, tratá-los bem, cultivar atitude de compaixão e gentileza com eles, respeitar sua dignidade, sua liberdade, seu espaço, e poupar ao máximo sua vida [...]⁵⁸ (grifos meus).

Boa parte das controvérsias suscitadas pela Lei 11.915 ainda estiveram situadas ao longo das relações de potencial desperdício de alimentos oriundos das práticas de imolação. Daí discorre a constante tentativa dos membros da comunidade africanista em salientar a distribuição das sobras alimentares após as práticas sacrificiais. O artigo 2º do Decreto 45.252, ratifica esta conotação, expondo o abate destinado ao consumo como prática tolerável, relegando às funcionalidades simbólicas do culto à conotação de desperdício. A afirmação que segue aborda esta concepção:

Sou totalmente contra o sacrifício. Já conversei com gente de religiões africanistas e considero primitivo matar animais. **Matar uma cabra, que dá leite**, por exemplo, é **um absurdo**. Sei que o sangue representa a vida para essas religiões, mas há outras formas de demonstrar fé⁵⁹ (grifos meus).

O trecho acima sintetiza a incongruência da prática colocada sob discussão e a lógica capitalista tardia, que por sua vez, representa o conhecimento e a cultura moderna racional/hegemônica no plano econômico. Assim, a aceitação da sacralização de animais

⁵⁷ Declaração transcrita em diário de campo de 20 de outubro de 2008 - reunião do Fórum de Matriz Africana.

⁵⁸ Depoimento de João Manoel P. da Silva, publicado no jornal Diário Gaúcho, edição de 07 de outubro de 2003.

⁵⁹ Depoimento de Miller Abreu, publicado no jornal Zero Hora, edição de 22 de julho de 2004, p. 05.

torna-se complexa com base na contrariedade que assume ante a lógica de acumulação típica do sistema econômico dominante⁶⁰.

As cruciais problemáticas observáveis nestas contendas retratam as difíceis opções políticas geradas pelas incompatibilidades culturais da sociedade atual. Como visto, as contradições legislativas expressas nas duas polêmicas referidas demonstram, de forma assertiva, esta constatação. Observa-se um entrecruzamento de propostas de Leis, cada qual amparada em perspectivas relevantes, cujos objetivos a serem implementados acabam ferindo princípios distintos, outrora garantidos nos sistemas legais competentes. Desta maneira, os projetos de proteção ao meio ambiente, ora referidos em relação à proteção de animais, ora relacionados como a preservação dos sistemas naturais urbanos, esbarram nas fronteiras legislativas que abarcam as relações do direito à liberdade de expressão cultural, de credo e de acesso aos meios de culto religioso. O embate expõe um conflito entre dois valores morais igualmente válidos, traduzidos na importância da liberdade de culto, observada enquanto princípio democrático central, e ainda na pertinente preocupação ambiental. No entanto, os processos de negociação revelam sua condução a partir de valores socialmente hegemônicos. Em síntese, a religiosidade africanista ainda constitui um elemento tensionador da perspectiva multicultural da sociedade brasileira, e boa parte das negociações propostas trata do modelo político avaliado por Taylor (1994), o qual projeta aceções comuns universais, permeadas por juízos de valor peremptórios, cuja ausência da fusão de horizontes de sentidos acarretaria a impossibilidade das relações de alteridade, e neste processo, em potenciais prejuízos às culturas inferiorizadas.

No sentido de Bourdieu (1989), a luta concorrencial estabelecida nestes confrontos, entre o pensamento afro-religioso e as propostas ambientalistas, observa como interesses específicos a manutenção da concepção cultural preexistente em cada visão de mundo. Num primeiro enfoque, o capital simbólico compreendido como motivo de disputa se revela com base na manutenção ou retificação das propostas intentadas pelas novas Leis. No entanto, a lógica de funcionamento própria ao campo no qual se desenrola o conflito aponta para uma supremacia das aceções modernizantes, as quais desde o desenvolvimento das ciências modernas já impetravam as incompatibilidades entre o progresso científico e as experiências religiosas. Assim observaram as noções evolucionistas que municiam o próprio desenvolvimento das ciências humanas, a partir da possibilidade interpretativa da realidade social com bases científicas, ratificando substancialmente o afastamento entre os saberes de

⁶⁰ Este tema também é abordado por Botas (1996).

ordem religiosa e científica⁶¹. Neste sentido, as propostas ambientalistas contemporâneas, calcadas em bases que o conhecimento científico ambiental propõe, se demonstram como portadoras de um capital hegemônico preponderante nestas querelas.

Os apegos à racionalidade instrumental se projetam reflexivos em boa parte das práticas sociais contemporâneas, e o choque resultante desta realidade parece estabelecer barreiras ainda maiores na direção de formas de expressão oriundas das culturas socialmente marginalizadas.

** Modernidade e tradição: africanismos como elementos de tensão na ordem social*

Como vem sendo afirmado, elementos do culto de origem afro, tais como as práticas sacrificiais e as oferendas, configuram claros exemplos de conflitos engendrados com a sociedade envolvente no campo das concepções acerca da realidade. Por outro prisma, também se pode conceber estes traços como elementos que tensionam a ordem social vigente, em relações nas quais a oposição entre tradição e modernidade torna a se reproduzir. Neste sentido, somam-se às práticas de imolação e às oferendas em espaços públicos e os aspectos litúrgicos sonoros. Assim, as dificuldades enfrentadas pelos terreiros citadinos aparecem, não raramente, subjacentes às lógicas de ordem social, tais como os regramentos de horário para atividades públicas que interfiram nos espaços alheios. As Leis municipais que regulam os horários de silêncio se enquadram nesta categorização. Em geral, as atividades religiosas afro-umbandistas são conduzidas por cânticos e instrumentos de percussão. O caso do terreiro interdito na cidade de Rio Grande, bem como da prisão de sua liderança religiosa é exemplar. Trechos da sentença empregada pelo Juiz Luiz Carlos da Trindade de Senna salientam alguns enfoques suscitados pelo ruído do culto: “Na verdade, de céu não tem nada, sendo um **inferno** para quem tem a **infelicidade de residir perto deles**”⁶² (grifos meus).

Os atores referidos com base na expressão *deles*, configuram a idéia daqueles que produzem a desordem, cuja noção de desrespeito às regras de convívio social constituiria

⁶¹ Conforme o catecismo positivista de Comte (1973), bem como as idéias de Durkheim (1993) sobre a ultrapassagem da ciência sobre os conhecimentos de ordem religiosa, ou ainda a consideração das experiências religiosas junto aos mecanismos ideológicos da superestrutura, por Marx e Engels (1972), revelam a histórica construção hegemônica do campo científico sobre o religioso.

⁶² Trecho publicado no Jornal Zero Hora, edição de 30 de setembro de 2003, p. 37.

dificuldades nas relações comunitárias harmônicas. Conflitos baseados nesta lógica adquiriram relevância atualmente. Em 2009, uma Lei estadual referente a estas questões foi caracterizada pela comunidade africanista gaúcha como *Lei da Mordaça*⁶³. No dia cinco de dezembro de 2008, o deputado Carlos Gomes (PPS) propôs a Lei N° 13.085 que impõe limites à propagação sonora em cultos religiosos. Em cinco de Janeiro de 2009, o Diário Oficial publicou a sanção da Governadora Yeda Crusius. Diante destes acontecimentos, integrantes da CEDRAB protocolaram uma Ação Direta de Inconstitucionalidade junto ao Tribunal de Justiça, no dia vinte do mesmo mês, com a finalidade de suspender a Lei. A alegação, mais uma vez, baseou-se na caracterização da proposta como ato de perseguição e intolerância religiosa em relação aos cultos de matriz africana. No entanto, a ação foi indeferida pelo Desembargador Francisco José Moesch, que compreendeu tratar-se de uma proposição incidente sobre diversas práticas litúrgicas, não configurando ato persecutório a uma religiosidade exclusiva.

[...] ao mencionar que a proteção se dará na forma da Lei, o legislador deixou clara a necessidade de se **compatibilizarem as liberdades de todos**. [...] isso quer dizer que a liberdade de culto não é limitada, **devendo obediência às medidas de ordem pública**⁶⁴ (grifos meus).

O que se demonstra saliente na declaração transcrita, revela-se na menção que reitera a *obediência às medidas de ordem*, independente de crença religiosa ou característica cultural. A compatibilidade referida aponta como horizonte a ordem pública, cuja legitimidade é na sociedade contemporânea garantida em bases racionalizadas, seguindo os modelos de Weber (2001). Estas conotações também se demonstram evidentes nas legislações sobre a proteção de animais e sobre a limpeza urbana. Assim demonstra o seguinte discurso contrário à prática da imolação:

Não é uma questão de intolerância, é de **regras sociais**. A constituição também garante o direito à vida dos animais no artigo 225. Os artigos que defendem o rito religioso e a vida dos animais têm de ser **harmônicos**. Se liberarmos o ritual sem **limites**, sem **controle**, sem **fiscalização**, estaremos sujeitos a tudo⁶⁵ (grifos meus).

⁶³ Acontecimento de dimensões reduzidas em comparação com as duas polêmicas evidenciadas anteriormente.

⁶⁴ Declaração publicada no jornal Hora Grande, edição N° 101, p. 08.

⁶⁵ Maria Luiza Nunes, Presidente do Movimento Gaúcho de Defesa dos Animais, entrevista publicada no jornal Zero Hora, edição de 22 de julho de 2004, p. 05.

Os sentidos expressos pelo uso dos verbos *limitar*, *controlar* e *fiscalizar*, retratam etapas precedentes a qualquer negociação cultural estabelecida. Nesta visão, a barganha é suprimida pela ordem moral proeminente, bem como pelas lógicas de autoridade racional delineadoras do convívio social. Estas perspectivas também ressoam no texto da Lei de Limpeza Urbana. As referências explícitas ao exercício de *coação* de *algumas atividades*, encontradas no texto da exposição de motivos para a proposta do Vereador Almerindo Filho, reiteram a imposição de limites àquelas práticas cujo resultado ocasionaria a deterioração das vias públicas.

As dificuldades de adaptação social ocasionadas pelos traços ritualísticos referidos encontram explicação no próprio processo de desenvolvimento dos cultos afro-umbandistas no Rio Grande do Sul. Conforme mencionou Corrêa (1994), o Batuque emerge num contexto agrário, no qual a abundância de animais para o consumo e abate favorecia as práticas de sacralização. Nos contextos pastoris, as oferendas, confeccionadas a partir de elementos naturais e deixadas na própria natureza não configuravam elementos poluidores. O som dos atabaques não seria perturbador em espaços ocupados pelas populações negras nas zonas insalubres a elas disponíveis nos períodos de pré-desenvolvimento urbano. Nesta mesma medida, conforme os estudos de Corrêa (1994) sobre o surgimento da Umbanda gaúcha, e de Ortiz (1978) sobre a prática Umbandista no centro do país, o desenvolvimento desta vertente chega exatamente acompanhado das transformações pelas quais passava a sociedade brasileira, em período de recente urbanização. Assim, a Umbanda baseou-se em estratégias de legitimação racional, refutando precisamente os traços problematizados atualmente pelas religiosidades mais africanizadas, como o Batuque. Estas últimas, ligadas a meios de representação tradicionais, observam ameaçadoras querelas relacionadas às incompatibilidades que a modernidade lhes conferiu.

Problemáticas como estas também podem ser projetadas como disputas pelos espaços urbanos, nas quais as religiões africanas observam rechaços a suas práticas, tidas como perturbadoras e impertinentes. De acordo com Barrios (1986), o espaço não compreende apenas sua forma física, mas o resultado oriundo da atuação de diferentes forças sociais. Tais forças observam-se colocadas sob a fricção acarretada por distintos interesses, relativos aos mais diversos estilos de vida, meios de produção e práticas culturais. Neste sentido, engendram-se disputas e negociações por parte de diferentes segmentos, visando o controle e hegemonia dos formatos de ocupação espacial possíveis. Segundo Silva (1995, p. 165), existem lutas pelo que pode ou não permanecer na cidade, sendo que historicamente, os

templos africanistas foram motivos de muitas querelas desta conotação. Com base nas realidades evidenciadas nesta pesquisa, infere-se que os terreiros continuam tensionando os processos de demarcação e distribuição do território urbano, assim como as lógicas de convívio social estabelecidas em tais espaços.

** Problemas de inserção nos espaços públicos de representação*

Em relação aos graduais de representatividade próprios ao afro-umbandismo na arena pública, o primeiro aspecto que se denota pertinente trata da fraca inserção nas dimensões políticas, sobretudo em termos eleitorais. Conforme será abordado adiante, não seria verídico afirmar que o campo afro-religioso localiza-se afastado das relações político reivindicativas, o que as próprias mobilizações decorrentes dos embates erigidos pelas propostas de Lei analisadas acabariam por relativizar. As iniciativas de interpelação aos órgãos judiciários, as ações coletivas de protesto empreendidas, e ainda o grande número de entidades associativas, sinalizam um setor social conectado a realidades de intensa atividade política. Relações de aproximação com o poder público também constituem alternativas observáveis e constantemente empreendidas. Algumas iniciativas de legitimação destas religiosidades dizem respeito exatamente sobre os formatos de aproximação com o poder político administrativo.

Em Porto Alegre, segundo Oro (2002), sobretudo nas administrações do Partido dos Trabalhadores, estas religiões conseguiram apoio e representatividade junto ao governo em uma dimensão nunca antes alcançada em outra região do país. Conforme o autor (2002, p. 365), na administração de Tarso Genro⁶⁶, o afro-umbandismo gaúcho encontrou canais de diálogo junto ao gabinete do Prefeito, aproximando-se ainda com alguns setores da administração pública, como as secretarias da cultura e do meio ambiente. Nesta perspectiva, Leis instituíram no calendário oficial da cidade uma série de eventos culturais destinados a estas religiosidades. Como exemplos, a “Semana da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros”, que ocorre desde o ano de 1996, e a Festa da Oxum, que ocorre todo o dia 8 de dezembro, igualmente desde 1996. Em tais atividades, a presença de líderes e autoridades políticas é constante. Ainda conforme Oro (2002), outras formas de aproximação entre os campos político e afro-religioso em Porto Alegre, se processam através da obtenção de recursos

financeiros e logísticos para a realização de seminários e eventos, e ainda através dos processos de outorga de comendas e títulos honoríficos a partir dos quais a administração pública distingue alguns líderes religiosos⁶⁷.

No entanto, ainda que esta aproximação demonstre certos avanços na relação afro-umbandismo e política, é fundamental observar que representantes destas religiões não vêm obtendo sucesso nos pleitos eleitorais. Os próprios trabalhos de Oro (2001; 2002) apresentam este contraponto, bem como os estudos de Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004), De Bem, Derois e Ávila (2006) e Meirelles (2008). Tais autores têm verificado a competição interna, a descentralização de poder e a fragmentação do campo africanista gaúcho como principais motivos destes insucessos. Cabe ressaltar que os setores afro-umbandistas não conseguem eleger um representante na sociedade política gaúcha desde a década de 1960. O último haveria sido o umbandista Moab Caldas, eleito para a Assembléia Legislativa do Estado em 1960, re-eleito em 1964 e 1968, quando teve seu mandato cassado⁶⁸.

De acordo com Oro (2000), em 1960 teriam sido eleitos três prefeitos e 20 vereadores oriundos das religiões afro-brasileiras no Estado. Contudo, no período recente, os resultados apontam para desempenhos menos razoáveis. Nas eleições para a Prefeitura de Porto Alegre no ano de 2000, cinco candidatos de origem afro-religiosa concorreram sem sucesso ao pleito. Foram eles: Jorge Verardi de Xangô (PDT), Beto do Nagô (PMDB), Áureo Rodrigues (PDT), conhecido como Pai Áureo de Ogum, Danilo Andrade, conhecido como pai Danilo de Oxalá (PFL), e ainda Luiz Melo (PPS). Excetuando-se este último, todos se apresentam como babalorixás⁶⁹. Nas eleições 2004, três candidatos reeditaram a situação na concorrência por vagas na Câmara dos Vereadores: o babalorixá Angel de Oxum (PSB), Vera Soares de Yansã (PT), e mais uma vez, Jorge Verardi (PDT)⁷⁰. Os insucessos se repetem nas candidaturas orientadas à Assembléia Legislativa do Estado. Em 1990, Jorge Verardi de Xangô (PDT) e

⁶⁶ Prefeito de Porto Alegre entre os anos de 1993 e 1996.

⁶⁷ O evento referido pelo autor trata do Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Rio Grande do Sul, que ocorre no salão nobre da Assembléia Legislativa do Estado, e que há alguns anos era organizado por três entidades federativas, sendo elas: Conselho Superior da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros, Afrobrás e Aliança Umbandista e Africanista do Estado. Sobre o oferecimento de títulos a personalidades do campo afro, Oro (2002) destaca o recebimento da medalha *Negrinho do Pastoreio* por parte do babalorixá Cleon de Oxalá, entregue pelo então Governador do Estado Antonio Britto, no ano de 1996. Também constitui exemplo, o título de Cidadão de Porto Alegre concedido aos babalorixás Ailton de Oxum, Jorge Verardi de Xangô, e Adalberto Pernambuco Nogueira, todos presidentes de federações afro-religiosas do Estado.

⁶⁸ Dados apresentados por Oro (2000).

⁶⁹ Neste sentido, ver Oro (2000).

⁷⁰ Dados obtidos no trabalho de Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004).

Danilo Andrade de Oxalá (PTB), bem como Tony de Exu Rei, em 2006, não se elegeram⁷¹. Em 2008, os dois representantes das religiosidades estudadas igualmente esbarraram na inócua efetividade nas urnas. A repetição das candidaturas de Jorge Verardi de Xangô (PDT), e Vera Soares de Yansã (PT) não demonstrou efetividade.

Pode-se inferir que a característica dispersiva destas religiosidades parece influenciar no fracasso junto aos pleitos, ao contrário do que acontece no caso da Igreja Universal, que a partir de um sistema centralizador e corporativo, consegue eleger alguns de seus candidatos com expressiva votação. Neste ponto, a frouxidão nas relações políticas eleitorais por parte das religiões afro-umbandistas acarreta uma primeira consequência, estritamente relacionada às disputas com o segmento evangélico. O principal adversário do campo religioso demonstra-se portador de um capital político superior, cujos efeitos, reforçados pela perspectiva êmica, traduzem-se em relações de perseguição baseadas na proposição de Leis incidentes de forma direta nas práticas litúrgicas africanistas. No relato de Pai Fernando de Xangô, esta noção é ampliada quando este é indagado sobre a não eleição de membros da comunidade africanista em função da escolha, por parte desta mesma comunidade, por candidatos não africanistas, os quais não cumpririam as promessas de apoio ao afro-umbandismo gaúcho:

Na minha visão, nossos **inimigos**, na verdade, são pessoas ligadas à Igreja Universal, que se sentem donos, donos do mundo. Acham, dizem, de boca bem aberta, que a única religião que salva é a deles, que o único Deus verdadeiro é o deles. Mas **também somos culpados, porque nós elegemos políticos que nos fazem promessas e depois de eleitos eles não cumprem o que disseram**. Essa é a verdade. Eu não sei se isso seria uma entrevista ou um desabafo meu, mas é da maneira que eu vejo⁷² (grifos meus).

Noutro sentido, a não eleição de candidatos ligados à religião afro engendraria o despreparo das instâncias legislativas nas contendas políticas incidentes sobre estas religiosidades. De acordo com Vera Soares de Yansã, não somente as Leis da sacralização e de limpeza urbana, como também a Lei do silêncio, constituem disposições legislativas que interferem na prática afro-religiosa sem resguardar o respeito constitucional adquirido através dos processos de laicização do Estado. Em sua opinião, tal situação retrata o *despreparo* do poder público no tratamento dispensado ao campo religioso.

⁷¹ A candidatura de Tony de Exú Rei é analisada por De Bem, Derois e Ávila (2006).

⁷² Entrevista realizada em 22 de novembro de 2008.

Hoje, a Lei do Silêncio coloca no mesmo nível os nossos cultos e as boates. Existe um grande **despreparo do poder público**, que **não tem conhecimento suficiente e julga por essa Lei**, ferindo a Constituição, a qual garante a liberdade de culto e a prática religiosa⁷³.

Na visão dos religiosos de matriz africana, este despreparo apontado no discurso acima se relaciona, de sobremaneira, ao desconhecimento da realidade dos terreiros, que acaba por ocasionar conseqüências negativas para estas religiosidades nos momentos de construção legislativa. Tais constatações ratificam as condições de invisibilidade social dos cultos marginalizados, bem como de culturas imersas em relações de subalternidade, caso das práticas e dos traços culturais de raízes negras. Nesta medida, aqueles que não apresentam conhecimento apropriado sobre determinada prática, não estariam preparados para responder pelas mesmas. Tal constatação se faz presente na própria consideração dos agentes do legislativo envolvidos nas referidas contendas, e encontra-se tipificada na espécie de *retratação* impressa no texto que retificou o Código de Limpeza Urbana, citado anteriormente. O trecho que afirma ser *necessário corrigir o erro trazido pela aprovação da Lei*, representa este sentido. As noções de desconhecimento reaparecem na declaração do Deputado Édison Portilho, quando questionado sobre sua percepção do surgimento da polêmica da sacralização:

[...] foi quando eu, pessoalmente, e a acho que tantos outros, **nos demos conta da conseqüência daquilo que nós tínhamos aprovado**. Tinha uma parte positiva, da questão da limpeza, mas terminava tendo uma **conseqüência que nenhum de nós tínhamos pensado naquilo**⁷⁴ (Sic) (grifos meus).

É necessário considerar que, ainda que a eleição de afro-religiosos para cargos políticos não configure empreendimentos bem sucedidos, praticantes destas religiosidades chegam a ocupar cargos de assessoria junto a gabinetes e secretarias oficiais⁷⁵. Da mesma forma, também se observam políticos com certa simpatia a estas religiões, ou ainda, aqueles que se assumem como freqüentadores de terreiros⁷⁶. Contudo, estas aproximações não

⁷³ Declaração ao jornal Bom Axé, edição n° 36, julho, p. 38.

⁷⁴ Entrevista concedida em 23 de março de 2009.

⁷⁵ Assim são os casos de Jorge Verardi de Xangô, que desde a época da polêmica da sacralização é assessor do Deputado Vieira da Cunha, bem como de Wanderlei de Xangô, que atualmente executa funções operacionais junto ao gabinete do Vereador porto-alegrense Carlos Comasseto (PT).

⁷⁶ Caso do Deputado gaúcho Nereu Dávila, do PDT.

parecem ocasionar consideráveis melhorias nas perspectivas de representação política. Conforme o babalorixá Luciano de Oxalá:

Chegou o tempo do político bonitinho. Ta na hora de eleger **nossos pares**. **Não adianta colocar gente que não nos representa...** Como passou aquele projeto? (**Lei de Limpeza Urbana**). Os caras **cheios de assessores Batuqueiros**, e como passou? O próprio Portilho não percebeu do que se tratava?⁷⁷ (grifos meus).

Em considerações oriundas do campo afro-religioso, isto se deve ao fato de cada indivíduo visar a ocupação de espaços em proveito próprio, recuperando as características de precária unidade e forte grau de individualização concernente ao campo afro-umbandista. A emergência da prática legislativa por parte de representantes do setor é insistentemente apontada nas discussões dos grupos ligados às religiões de matriz africana no Estado. Conforme o questionamento de Wanderlei de Xangô: “por que **eles** fazem as **Leis**? Por que **não temos um representante nosso**? **Eles decidem** se pode ou não fazer sacrifício... Não tem ninguém lá, e eles dizem: não pode!”⁷⁸ (grifos meus).

Em outro sentido, as dificuldades de inserção em espaços de representação política se deslocam na direção dos possíveis aliados, cujo apoio às religiosidades subalternas terminam por lhes projetar relevantes interpelações por parte dos setores hegemônicos. Nestes contextos, a solidariedade às religiões afro-brasileiras não condiz a uma assertiva estratégia em construções de imagem pública. O apoio aos cultos afro-brasileiros estabelece doses consideráveis de *repressão* e negatização identitária, atualizando as mesmas situações de opressão pelas quais foram submetidas as populações negras e seus sistemas culturais nos espaços de adaptação na sociedade brasileira. Tais sistemas de opressão ratificam mais do que dificuldades inerentes ao campo da representação política, evidenciando as barreiras impostas ao reconhecimento identitário afro-religioso de uma forma ampla, nos diversos setores pelos quais se desenvolve a práxis social. Estas considerações são perceptíveis nas afirmações que seguem:

Lembro que era um ano eleitoral, porque eu era candidato a vereador em Sapucaia. Depois, **foi usado isso contra mim também**. Eu perdi a eleição não só por isso, mas isso também ajudou a ser derrotado no processo eleitoral da minha cidade [...] Daí que nós vimos que no Rio Grande do Sul falta esclarecimento. Num estado

⁷⁷ Declaração transcrita em diário de campo, de 23 de março de 2008, reunião do Fórum de Matriz Africana.

⁷⁸ Declaração transcrita em diário de campo, de 23 de março de 2008, reunião do Fórum de Matriz Africana.

politizado, as pessoas são hipócritas, porque muitas delas freqüentavam os terreiros quando precisavam: ou para pedir um axé, ou para pedir emprego. Procuram estas casas, que a católica não aceita, que a evangélica não conversa [...] Os deputados que receberam os africanistas em um primeiro momento, **não quiseram assumir uma posição** por que entendiam que **eleitoralmente iriam se prejudicar**, porque o público evangélico é muito grande, e cresce a cada dia. O público católico é maior ainda. Então, ninguém não quer assumir a autoria (**do projeto para retificação do código de proteção animal**). Então eu assumi a autoria e assumi as conseqüências, a ponto de receber mil *e-mails* (**críticas**). Jamais esquecerei disto. Acabei por desistir de abrir minha caixa de *e-mails*. Pedia para as pessoas não me escreverem mais, pois eu não agüentava mais receber mensagens que vinham da Espanha, do nordeste, do interior do Rio Grande do Sul, da minha cidade, me chamando de assassino! Deputado assassino, Deputado inconstante, Deputado irresponsável, Deputado que não tem nada o que fazer... A ponto de um me dizer assim: **além de ser negro é Batuqueiro**⁷⁹ (grifos meus).

Nestas perspectivas, a precária inserção social e as diferentes formas de retenção ao reconhecimento dos atores de origem afro-religiosa não se restringem ao campo político. Questões referentes a pouca presença no espaço midiático também são ressaltadas pelos componentes destas religiões. Conforme Alberto Flores⁸⁰, diretor do jornal africanista Bom Axé, a desunião e a inexistência de vínculos institucionais encontrada no campo afro impedem a canalização de recursos financeiros para utilização corporativa, ao contrário do que ocorre com a Igreja Universal do Reino de Deus, em que o acúmulo de forças se traduz no crescimento econômico e na possibilidade de domínio dos espaços de comunicação. Neste ponto, a necessidade de participação em movimentos pela democratização dos meios midiáticos do país é incitada em alguns grupos de discussão africanistas. Segundo Pai Getúlio de Oxum, oportunidades como o Fórum pela Democratização da Comunicação⁸¹ exigem a presença dos setores afro-umbandistas, e o tema se apresenta dotado de centralidade: “temos que estar lá pra discutir as questões sobre as concessões, que tanto influenciam nossa religião”⁸².

A influência ressaltada, diz respeito aos ataques mediatizados promovidos pela Igreja Universal, cuja defesa em níveis de equidade inexistente em função dos raros espaços concedidos nos veículos de comunicação. Ainda nesta lógica, uma vez que a comunicação pode ser compreendida como bem de caráter público, a concessão a determinados setores cujo uso apresente a tendência opressiva a certos grupos se denotaria como mais uma fonte de

⁷⁹ Entrevista com Édison Portilho, concedida em 23 de março de 2009.

⁸⁰ Entrevista realizada em 12 de maio de 2009.

⁸¹ Evento organizado pelo FNDC (Fórum pela Democratização da Comunicação), cuja etapa nacional tem previsão de realização em Dezembro de 2009.

⁸² Declaração transcrita em diário de campo, de 02 de maio de 2009, reunião da Pré-Conferência Estadual de Promoção de Igualdade Racial das Comunidades Tradicionais.

relações de assimetria. No entanto, é imperioso constatar que os motivos desta pouca inserção nos domínios midiáticos também se relacionam com certas características intrínsecas das religiões de matriz africana. Conforme Prandi (2007), tais religiosidades não se enquadram no contexto das religiões de massa, emergido a partir da década de 1980, no qual o surgimento dos grandes templos nos centros urbanos de maior fluxo de pessoas, bem como a massificação através dos meios de comunicação se tornaram elementos centrais. Ao contrário, tais religiões surgiram a partir de pequenos grupos, recriando as relações comunitárias afastadas pela industrialização do país. Neste sentido, tais constatações pesam desfavoravelmente aos ideais de massificação. Por outro aspecto, os níveis de segredo relegados a certas práticas não são afeitos a possíveis aberturas aos contextos alheios, dificultando possíveis estratégias de mediatização.

Assim como nas estruturas do campo político, nas quais se observam estreitos canais de ocupação por parte de alguns africanistas, e cujas resultantes encontram-se desprovidas de intenções corporativas, a presença de babalorixás e yalorixás em espaços como jornal, rádio e televisão, constituem um *locus* de capitalização dos atributos específicos de cada religioso. O uso destes raros espaços é entendido como ineficaz na concepção de alguns atores deste campo:

Não sabem usar (**a mídia**), porque eles compram espaço de rádio e televisão pra promover a porta deles, pra fazer freguês pra eles. Eles são um produto. Eles tão ali pra vender o produto deles. Não é pra promover a religião nem nada, é pra dizer que eles resolvem tudo. Então quando você abre o diário gaúcho você vê ali, um monte de religioso dizendo que em sete dias resolve o problema de todo mundo⁸³.

Mais problemático que a inacessibilidade à mídia demonstram-se alguns conteúdos nela contidos. A histórica representação negativa nestes espaços, retratada parcialmente na observação de periódicos do centro do país por Ortiz (1978) e Negrão (1996), aponta não apenas para as condições de precariedade representativa, mas para a negatificação semântica proposta nas representações existentes. De fato, muitas destas relações se altearam na contemporaneidade. Como visto anteriormente, estudos como os de Van de Port (2005) demonstraram as novas tendências em que os *sacerdotes midiáticos* tipificam as recentes relações entre o meio midiático e os religiosos de matriz africana. Tais relações se demonstram baseadas em imbricações de processos de legitimação acarretados aos líderes

⁸³ Entrevista com Lindomar Alves, realizada em 08 de abril de 2008.

religiosos e às celebridades que freqüentam e aderem a estas práticas. Trata-se de uma troca entre a concessão de visibilidade aos cultos afro-brasileiros e suas lideranças, e a construção de uma identidade positiva baseada na cultura afro-brasileira por parte de artistas e intelectuais que se aproximam destes cultos. Conforme será abordado adiante, os dados observados em campo de pesquisa salientam estas mudanças, a partir da verificação de que estas religiosidades acabam por conquistar certos espaços, até mesmo em condições de igualdade com outras instâncias religiosas, não sendo raros os textos que veiculam conteúdos positivos sobre seus traços culturais. No entanto, em circunstâncias tensas, como nas polêmicas aqui tratadas, as representações preconceituosas tomadas como tônica no passado são reavivadas de forma contundente. Ratificam, assim, as problemáticas de sentido construído sobre estes cultos quando abordados certos aspectos que retomam o dualismo entre o tradicional e o moderno.

Mesmo Van de Port (2005, p. 36) constatou que as noções de beleza, sabedoria e transcendência mística, compreendidas como novos sentidos atribuídos a estas religiões, apresentam-se como *constructos* de uma imagem mediatizada a qual repele os aspectos sangrentos da iniciação, bem como as controvérsias suscitadas pelo transe, e assim sucessivamente⁸⁴. Nesta medida, como observou Oro (2005, p.11), o sacrifício constitui um dos aspectos mais afeito às estigmatizações e discriminações propostas por outros setores da sociedade.

Assim ocorre no material jornalístico que retratou a polêmica da sacralização no Rio Grande do Sul. As opiniões desfavoráveis a este aspecto ritual, recuperam as significações negativas sobre as religiosidades afro-brasileiras partindo daquelas perspectivas que foram aqui caracterizadas como elementos de uma concepção cognitiva racional, moderna e tecnocrata, aliando ainda alguns sentidos impregnados pelo dualismo entre religião e feitiçaria. Conforme as seguintes enunciações:

É um hábito **primitivo, cruel**, não sendo digno de um santo que deveria ter a missão de praticar o bem. Será possível querer realizar algum pedido tendo como base o sofrimento de animais indefesos?⁸⁵

Abominável e retrógrado usar animais em **rituais ditos religiosos**. Religião é fazer caridade, amar ao próximo e semear o bem. O **resto** são **crenças primitivas** como aquelas que ofereciam sacrifícios humanos. Eu agradeço às organizações que

⁸⁴ Referindo-se ao Candomblé baiano.

⁸⁵ Declaração de Vanilda Rocha, jornal Correio do Povo, 27 de julho de 2003.

combatem estas **atrocidades**, senão, até hoje estariam queimando gente em fogueiras, mulheres apedrejadas e sei lá mais o quê⁸⁶.

É uma questão de evolução humana. **Não vivemos mais há três mil anos em uma tribo da África**. Não há mais por que pregar animais em pranchas, abrindo-os com vida e com consciência⁸⁷.

As idéias de condição primitiva, de desordem e descabimento, soam similares às premissas etnocêntricas que permearam as primeiras representações sobre estas religiosidades no país. A referência aos processos de *evolução* humana, contraposta às tribos da África longínqua, denota aproximações com as interpretações referendadas por Nina Rodrigues (1935), nas quais o julgamento das culturas negro-africanas apontava-as como principais ameaças ao desenvolvimento do país. A caracterização do ritual africanista junto a práticas de sacrifício humano, também conduz a construções de aproximação com ritos satânicos, em dualidades de bem e mal, céu e inferno, nas quais o afro-umbandismo continua a ser concebido como feitiçaria e prática retrógrada dotada de crueldade.

Em parte, é fato que estas representações pejorativas são compostas por generosas doses de intencionalidade combativa e, desta forma, concebidas como recursos estratégicos de debate colocados em prática por setores específicos. No entanto, por outro enfoque, tais representações ainda refletem valores comuns relacionados a estas religiões com relativa vigência. De acordo com Traquina (2001, p. 91), a condição de inteligibilidade exigida das enunciações midiáticas é orientada segundo alguns “mapas de significado”, os quais incorporam e refletem valores comuns. Assim, pode-se considerar certas representações inerentes aos cultos estudados como sentidos socialmente compartilhados, que não apenas retomam, mas sobretudo, promovem a manutenção de significados que nunca estiveram totalmente encerrados.

Ampliando estas considerações, deve-se notar que as representações e os códigos culturais mediatizados atuam sobre o deslocamento de posição que as pessoas ocupam nos espaços sociais, podendo ser considerados como ativos construtores dos sentidos atribuídos a determinadas identidades sociais. Como propôs Bourdieu (1997), o simples ato da nomeação corresponde a um *fazer existir*, e em circunstâncias dotadas de implicações éticas e políticas, as definições são capazes de desencadear fortes sentimentos negativos como racismos e xenofobias. Deste ponto decorrem as principais problemáticas relacionadas às religiões em

⁸⁶ Declaração de Sônia Sonders, jornal Zero hora, 23 de julho de 2004, p.2.

⁸⁷ Declaração de Maria Luiza Nunes, jornal Zero Hora, 22 de julho de 2004, p.5.

estudo, no que tange a precária ocupação do espaço midiático, ou no que se refere às representações sociais negativas disseminadas nestes espaços.

** Conotações de uma guerra santa: neopentecostais versus africanistas no Rio Grande do Sul*

É fato que as relações de perseguição e intolerância religiosa colocadas em prática por parte dos segmentos neopentecostais em relação às religiões afro-brasileiras são frequentes no ambiente geográfico estudado. Observa-se que as circunstâncias polêmicas ocorridas no Rio Grande do Sul engendram alguns fatores que tornam ainda mais densas estas contendidas. As conseqüências do proselitismo neopentecostal, substancialmente baseado em algumas estratégias de perseguição para com as religiosidades de matriz africana designam, num primeiro plano, os ataques simbólicos efetuados nos espaços de culto neopentecostal, que por sua vez, são amplificados a partir da mediatização do culto, ou na argumentação religiosa baseada na negatização do afro-umbandismo. Neste ponto, as construções negativas sobre as religiões afro-brasileiras encontram sua renovação na mídia evangélica, bem como a partir da iniciativa de recriação e disseminação de um senso comum negativo, presente em tais mensagens.

Em segundo lugar, as conseqüências observáveis referem-se a situações concretas da práxis cotidiana que pontua as relações entre estes dois segmentos, permeada pelos ataques e agressões sofridas pelos membros do africanismo nas situações de intolerância engendradas. Assim como demonstrou Prandi (2003), os objetivos neopentecostais não se resumem a uma deteriorização da imagem das religiosidades atacadas, orientando-se na direção de extinção das mesmas⁸⁸. Destes horizontes resultam atos como a depredação dos terreiros e mesmo as agressões físicas alegadas pelos africanistas. Num terceiro plano, ainda observado por Prandi (2003), detecta-se a ampla penetração de evangélicos na sociedade política, cujas conseqüências são delineadas a partir de possíveis manipulações de proposições legislativas em franca oposição às práticas atacadas.

No contexto estudado, estas inferências são ratificadas pela perspectiva êmica afro-umbandista. Não são raros os relatos reportados pelos atores, sobre atos de depredação dos

templos, agressões físicas e embates perpetuados no convívio inter-religioso cotidiano. Em geral, os evangélicos vizinhos de terreiros constituem aqueles cujas denúncias à polícia, geralmente reclamatórias em função do ruído dos cultos, representam os entraves no decorrer do exercício afro-religioso. Descrições detalhadas sobre os ataques físicos também são constantemente retomadas nas entrevistas. Mãe Norinha de Oxalá⁸⁹ retratou um destes acontecimentos no qual um grupo de religiosos, possivelmente de origem neopentecostal, invadiu o pátio do terreiro e tentou destruir seu assentamento de Bará Lodê⁹⁰. Fato similar foi referido por Vera de Oxalá, que descreveu um ataque verbal, efetuado por um evangélico, no momento em que esta arriava uma obrigação numa encruzilhada. Segundo ela, o oponente apagou as velas, revirando os artefatos dispostos na oferenda, gerando um conflito verbal acirrado sobre a oferenda⁹¹. Neste ponto, revela-se o embate entre tais instâncias religiosas nos espaços *microscópicos* de convivência, nas disputas em vias públicas e espaços sociais nos quais o encontro dos diferentes resulta em atrito.

Nos periódicos afro-religiosos, as referências a estas fricções cotidianas são igualmente retratadas de forma recorrente. No entanto, não se relacionam apenas a acontecimentos próprios do campo religioso gaúcho, estabelecendo um quadro amplo sobre as atitudes de intolerância promovidas em todo o país. Em uma destas referências, contida em matéria intitulada *Ialorixá é agredida por evangélicos na Bahia*⁹², é reportado o fato em que a ialorixá Jaciara de Ogum fora agredida por dois homens ligados aos segmentos evangélicos, caso que teve desfecho nas delegacias de Salvador tendo os agressores sido autuados em flagrante. Em outra reportagem observada, aborda-se a penetração do neopentecostalismo nas favelas cariocas, bem como sua potencial aproximação com o tráfico, num quadro onde os traficantes convertidos acabariam por proibir o culto afro-umbandista nestes locais, inibindo a prática com base na força instituída pela organização criminal⁹³.

A construção de uma imagem negativa das religiões afro-brasileiras por parte da mídia evangélica também é considerada como problemática na visão dos atores estudados, porém, de forma menos recorrente e com análise mais pessimista. Segundo Jorge Verardi de Xangô, a

⁸⁸ Como no exemplo retratado por este autor, pastores de determinados templos da Universal, estabelecidos em regiões periféricas, tem a missão institucionalizada de promoção da redução do número dos terreiros adjacentes.

⁸⁹ Entrevista realizada em 31 de março de 2009.

⁹⁰ O orixá Bará corresponde à divindade das ruas, dos cruzeiros e encruzilhadas, sendo o equivalente ao orixá Exú cultuado no Candomblé baiano. Bará Lodê corresponde a uma de suas identidades, e geralmente seus artefatos energizados magicamente, seu *assentamento*, encontra-se disposto no interior de pequenas casas construídas à frente dos terreiros.

⁹¹ Entrevista realizada em 27 de junho de 2009.

⁹² Jornal Hora Grande, edição n° 78, p. 03.

federação a qual preside (AFROBRÁS) já impetrou diversas ações judiciais contra a veiculação de sentidos preconceituosos presentes nos programas exibidos diariamente pela Igreja Universal, mas existem dificuldades na montagem de tais ações⁹⁴. Estas dificuldades referem-se ao extenso número de menções preconceituosas, promovidas por inúmeros pastores, e pela necessidade do processo ser movido de forma personificada e não institucional. Desta maneira, não seria possível uma ação direta contra a instituição religiosa, sendo então necessário um oneroso e improvável trabalho de constante vigilância e clipagem do total de incidências promovidas. Neste sentido, o revide judicial estaria comprometido.

A oposição mais efetiva entre neopentecostais e afro-brasileiros no Rio Grande do Sul se expressa através das duas polêmicas referidas. Na perspectiva êmica afro-umbandista, as proposições legais discutidas constituem, de forma assertiva, dissimulados e sofisticados modelos de ataque por parte dos segmentos rivais. Como afirmou Bábá Diba de Yemonjá, referindo-se à Polêmica da Lei de Limpeza Urbana: “É uma ação velada e disfarçada de Lei ambiental”⁹⁵. No discurso dos políticos evangélicos envolvidos nestas questões, tais considerações não condiriam com a realidade. Conforme Almerindo Filho:

A Lei não tem cunho religioso. Elaborei na época em que apareceram cavalos e cachorros mortos na cidade. Muita gente reclamou e resolvi mudar a situação. Inclusive, tive o apoio das associações de proteção aos animais. Agora, muitos estão criticando a idéia só porque sou pastor⁹⁶.

Em relação à polêmica da sacralização, este dualismo é expresso de forma ainda mais acirrada. De acordo com Édison Portilho, ainda que a aprovação do código de proteção aos animais não revelasse preconceito religioso de maneira explícita, sua aprovação estaria sendo usada com base nestes propósitos:

Estavam fechando as casas de pais e mães-de-santo usando o código como desculpa. Isso é racismo e preconceito contra as religiões de matriz africana [...] Os religiosos estavam sendo perseguidos pelos seguidores de outras religiões, que usavam o código de proteção aos animais para constrangê-los e até impedir que praticasse seus cultos. Alguns religiosos foram denunciados. **Espalharam o código, fizeram cópias** do código na assembléia, **e começaram a distribuir** nos aviários, no ministério público de Viamão, de Rio Grande, de Porto Alegre, na região metropolitana, dizendo que esses segmentos sacrificavam animais, logo, estavam infringindo o

⁹³ Jornal Hora Grande, edição n° 78, p. 06.

⁹⁴ Entrevista realizada em 06 de abril de 2009.

⁹⁵ Declaração publicada no jornal Zero Hora, 21 de junho de 2008, p. 45.

⁹⁶ Declaração publicada no jornal Zero Hora, 21 de junho de 2008, p. 45.

código. E infringir o código, poderia ser passível de prisão. Algumas casas, duas, três ou quatro, foram fechadas também por este motivo. Chegava lá na **Brigada [Militar]** dizendo: olha, **não pode mais usar este tipo de ritual**, porque isto é sacrifício de animais. Usava-se a denúncia desses evangélicos, pentecostais, que usavam o código, com cópias em miniaturas, dizendo: olha, não pode fazer barulho, estão sacrificando animais, não pode ó, é vedada a prática do sacrifício de animais⁹⁷ (grifos meus).

O autor do código, Manoel Maria, rejeitou estas acusações. No entanto suas falas tornam clara a oposição engendrada, na qual o dualismo entre o bem e o mal se torna a tônica da discussão, retomando uma das principais lógicas sobre a qual se desenvolve o ataque neopentecostal:

Sou um homem de religião, nunca pensei em perseguir ninguém [...] Os umbandistas acham que eu fiz a Lei para prejudicá-los, mas isso não é verdade. Minha intenção era proteger os animais. Mas sacrificar animais é uma **aberração. Não podemos tolerar** este tipo de maus-tratos⁹⁸.

Nenhum **Deus do bem** ficaria contente com o sangue de um animal⁹⁹ (grifos meus).

Segundo os trabalhos de Oro (1997) e Prandi (2003, 2007), a disputa travada entre as religiões neopentecostais e afro-brasileiras, deflagrada de forma contundente por parte da Igreja Universal do Reino de Deus, baseia-se na construção da fé deste segmento em oposição direta aos cultos africanistas, concebidos em analogia às idéias de demonização sobre a qual se fundamenta a experiência religiosa neopentecostal. Este fator é recuperado na oposição entre um *Deus do Bem* e um *Deus do mal*, articulada por Manuel Maria. Em parte, isto demonstra as lógicas que originam as contendas cotidianas, cujo exemplo do ataque ao assentamento do orixá Bará Lodê, possivelmente identificado aos aspectos demoníacos, é exemplar. O horizonte que gera a atitude intolerante reside exatamente na indiferença ética relegada à dicotomia bem e o mal por parte do culto africanista, tornando-se este, a partir da caracterização de certas divindades malignas, o objeto de negação a ser combatido. Noutra sentido, a oposição exposta por Manuel Maria revela que as propostas legislativas não condizem a uma neutralidade coerente. A impossibilidade de *tolerar* demonstra que se não é possível avaliar as intencionalidades latentes ou não na proposta legislativa, o que de fato não se denota como objeto capaz de propiciar inferências científicas, é plausível compreender que

⁹⁷ Entrevista com Édison Portilho, realizada em 23 de março de 2009.

⁹⁸ Jornal Zero Hora, 13 de junho de 2004, p. 34.

⁹⁹ Jornal Correio do Povo, 22 de julho de 2004.

tais iniciativas não desconhecem as incompatibilidades morais que engendraram, e não disponibilizam espaços de negociação.

Algumas considerações sobre estes embates também devem ser analisadas enquanto disputa inerente ao mercado de bens religiosos, no qual o oferecimento dos bens simbólicos prestados por ambos os segmentos destinam-se ao mesmo espectro de tal mercado, ou seja, a clientela cuja demanda reside nos serviços mágicos e esotéricos tão valorizados nas experiências religiosas contemporâneas. Assim, tal como nas diferenciações entre o sagrado e o profano consideradas tanto em Durkheim (1993) quanto em Weber (1994b), as quais receberam conotações de estratégia próprias das disputas do campo religioso em Bourdieu (1974), as diferentes competências religiosas se intercalam numa lógica em que as religiosidades subalternas passam a ser consideradas como magia e feitiçaria, sendo que tais analogias passam a ser empregadas nestas disputas. No entanto, é importante considerar certas relações de assimetria nestes confrontos. Torna-se necessário afirmar que o nivelamento entre iguais, concernente a esta disputa e relacionado à simétrica posição social ocupada pelos adeptos de ambas as religiões na sociedade brasileira¹⁰⁰ não se refere aos recursos disponibilizados às mesmas nos processos de competição. Novamente recorrendo a Bourdieu (1974, p. 58), considera-se que o capital de autoridade religioso encontra-se ligado às condições materiais e simbólicas dos grupos que tais religiões são capazes de mobilizar de acordo com os bens e serviços religiosos oferecidos. Nesta medida, as relações de precária inserção das religiões afro-umbandistas nos espaços de representação identitária e política, bem como a razão de inversa proporcionalidade destes fatores no contexto das religiões neopentecostais, ratificam a assimetria referida quanto aos capitais disponíveis nesta disputa.

Conforme Prandi (2003), as características corporativas observáveis na Igreja Universal, aproximadas dos modelos de organização empresarial a partir da utilização das técnicas de marketing, do treinamento dos pastores orientado ao crescimento material e econômico destas instituições, bem como do agendamento dos meios de comunicação, constituem realidades inversas no contexto das práticas africanistas. Ao mesmo tempo, de acordo com Oro (1997), o neopentecostalismo apropriou-se de certas facetas mágicas componentes das mesmas religiões que refuta. Desta maneira, instâncias como a Igreja Universal aliam os códigos mágicos bastante procurados no mercado religioso contemporâneo, a processos de centralização de poder e a lógicas corporativas eficazes. Observa-se uma instância religiosa que compatibiliza os processos de racionalização previstos

por Weber (1994b), associando a dimensão mágica que este mesmo autor julgou ser suprimida com o advento da secularização que, no entanto, não foi totalmente observada na contemporaneidade¹⁰¹. Em contrapartida, as religiões de matriz africana comportam as mesmas valorizadas dimensões mágicas, inobservando dimensões corporativas. Como imaginação religiosa, aproximam-se mais do que Durkheim (1993) compreendeu enquanto noção de magia, como experiência individualizante em oposição às dimensões coesivas fornecidas pelos complexos ético-religiosos. Estas conotações projetam mais do que um mero rival para as religiões de matriz africana, sobretudo, por não tratar-se exclusivamente de processos de competição, mas sim, de relações de perseguição e intolerância decorrentes da lógica organizativa da fé neopentecostal.

O que se denota como pertinente é que a oposição construída pelo segmento neopentecostal atualiza elementos de complexidade na direção das religiões afro-brasileiras, cujas realidades tornam a se aproximar dos problemas enfrentados por estas religiosidades ainda nos períodos de sua formação no país, e que as novas legislações e os novos sentidos de democracia pareciam ter afastado. Assim, a invasão dos templos e a agressão dos adeptos, outrora realizada pela repressão policial, são agora motivadas pela analogia *bem e mal* concernente à imaginação religiosa neopentecostal. A representação negativa disseminada nos periódicos de décadas passadas - que a bem da verdade é rearticulada quando em referência a certos traços rituais e não somente pelos segmentos evangélicos - retorna com o poderoso agendamento midiático promovido pela Igreja Universal. E no aspecto mais dissimulado, o papel de repressão legítima anteriormente executado pelo Estado católico, passa agora a ser intentado com base no elevado capital político evangélico, proposto a partir da ocupação de espaços na sociedade política.

¹⁰⁰ Assim identificado por vários autores, como retratou o trabalho de Oro (1997, p. 17).

¹⁰¹ Como propõe Hervieu-Léger (1999).

5.2 ASPECTOS FORMAIS DA LEGITIMAÇÃO AFRO-UMBANDISTA: O CAMPO INSTITUCIONAL

A observação das estratégias de legitimação empregadas por parte dos atores afro-umbandistas pode ser delineada, em um primeiro momento, a partir dos aspectos formais que compõem as ações reivindicativas empreendidas. Deve-se considerar que a atividade de compreensão de certos mecanismos acionados nos processos de reivindicação e ocupação de espaços não corresponde a uma visão sistêmica, mas, sobretudo, a uma consideração da construção das instituições atuantes e das ações empregadas com base nos processos de interação social. No entanto, no caso das religiosidades em estudo, considera-se que estes formatos de construção da ação coletiva obedecem a certa lógica, sobre a qual é possível conceber melhor entendimento a partir da compreensão dos aspectos morfológicos subjacentes à sua conjugação. Assim, os traços formais aqui estudados correspondem a uma descrição das peças do jogo relativo à busca pela legitimidade e inserção social, colocado em prática pela comunidade afro-umbandista gaúcha.

Ao abordar estas conotações formais, também é necessário considerar que as mesmas já comportam em suas próprias realidades certos conteúdos semânticos. Nesta perspectiva, como afirmou Simmel (1977) referindo-se à sociabilidade, a forma pode adquirir importância superior aos próprios conteúdos.

Os elementos que compõem os traços morfológicos referidos podem ser entendidos como partes de um conjunto composto por algumas entidades, e pelas principais atividades concretas atuantes nos processos de articulação política afro-gaúcha. Tal conjunto comporta as federações e instituições que correspondem às principais instâncias articuladas em torno dos processos de legitimação intentados. Entendidas como *formatos associativos*, denotam-se como mantenedoras das iniciativas direcionadas à união dos atores, consideradas ainda como referências na criação e planejamento dos roteiros sobre os quais se engendram as ações e os sentidos impressos nas *bandeiras* erguidas pela comunidade afro-religiosa. Nesta perspectiva, a observação destas entidades revela outros elementos formais, que compreendem as ações colocadas em prática nos processos de ocupação da arena pública, tais como os eventos e as atividades litúrgicas, ou ainda as passeatas e ações reivindicativas levadas a cabo. Tais atividades podem ser caracterizadas como sistemas de ação empregados pelos atores envolvidos neste campo. O todo que concerne a estas instituições pode ser compreendido como um *continuum*, se aproximado dos espectros analíticos utilizados por Camargo (1961), e

Corrêa (1994)¹⁰². Num de seus pontos extremos encontram-se as federações mais antigas, de caráter burocrático. Na outra extremidade apresentam-se entidades associativas que empreendem metodologias de ação e legitimação baseadas na formatação de redes, bem como na participação e execução de políticas públicas voltadas ao setor.

Torna-se fundamental discorrer sobre a multiplicidade de entidades e órgãos federativos existentes no Rio Grande do Sul, e de uma forma genérica, em todo o país, conforme já alertaram os estudos de Oro (2001), Negrão (1996) e Camargo (1961). Convém ratificar, com base em Negrão (1996), que como motivos desta extensa fragmentação associativa encontram-se aqueles mesmos processos de intensa competição entre as unidades de culto, que acabaram por deslocar-se do plano das práticas religiosas para o nível institucional. No campo africanista gaúcho, um mapeamento preciso da totalidade de federações e organismos de representação existentes se mostra extremamente complexo. Em parte, isto é devido à pouca divulgação destas instituições, em sua maioria ausente dos modernos meios digitais através dos quais uma possível busca seria facilitada. Por outro lado, estas entidades surgem nos mais diferentes municípios do Estado, e mesmo os líderes de federações mais influentes da região metropolitana não observam condições de detalhamento e contagem precisas. No entanto, certas instituições apresentam-se como as mais atuantes e influentes nos processos de mobilização observados no ambiente estudado.

Com base em inspirações weberianas, os formatos associativos encontrados nesta investigação projetam três tipologias básicas, que correspondem aos perfis relativos às instâncias federativas e aos grupos de discussão e reivindicação existentes na comunidade africanista gaúcha. De fato, os formatos categorizados em cada tipologia não correspondem a condições e fatores inequívocos, sendo possível estabelecer rupturas entre associações e entidades dispostas na mesma categoria, bem como continuidades entre grupos e coligações analiticamente separados. Ainda assim, as realidades observadas projetam algumas proximidades na constituição destes complexos institucionais, cujas especificidades decorrem de diferentes posturas quanto aos papéis executados, às metodologias de ação empregadas e mesmo em relação ao posicionamento político-reivindicativo adotado. As diferenças

¹⁰² Camargo (1961) designou como um continuum o campo das religiões mediúnicas estudadas em São Paulo, na década de 1960, correspondendo às extremidades do mesmo as práticas kardecistas mais ortodoxas bem como a Umbanda mais africanizada. Por outro lado, Corrêa (1994) caracterizou as religiosidades afro-brasileiras do Rio Grande do Sul no mesmo modelo, sendo que o continuum demonstra-se em sua análise mais abrangente, correspondendo em suas extremidades ao catolicismo e ao Batuque gaúcho, tendo como ponto intermediário a prática umbandista. No entanto, o continuum delineado nesta pesquisa, o qual evidentemente não se presta às mesmas análises propostas pelos autores citados, relaciona-se ao entendimento das diferenças e características das entidades associativas atuantes nos processos de legitimação social dos cultos africanistas.

evidenciadas a partir dos dados obtidos sinalizam ainda algumas dessemelhanças ancoradas no processo de desenvolvimento destas entidades, de acordo com a realidade histórica e social incidente no campo do qual compreendem parte constitutiva.

Em geral, os formatos associativos existentes no campo afro-umbandista gaúcho apontam, em primeira instância, para as federações surgidas segundo um modelo burocrático, observado em outras regiões do país, o qual designa, conforme Negrão (1996, p.264), modelos federativos que visavam a unificação e a organização de práticas cujas rivalidades intrínsecas necessitavam mediação, ainda atuando na prestação de serviços de legitimação burocrática direcionados às relações com a sociedade envolvente. São entidades que promovem a intermediação entre as unidades de culto e o campo social complexo. Ainda hoje no Rio Grande do Sul, algumas entidades, sobretudo as mais antigas, enquadram-se em uma categoria ancorada neste modelo. Num segundo ponto, compreende-se uma tipologia híbrida que alia estas características próprias das entidades burocráticas aos artifícios encontrados em modelos mais sofisticados. Tais grupos denotam-se como associações de caráter mais combativo, tendo sua emergência baseada na contrariedade em relação aos métodos e propósitos encontrados nas federações burocráticas. O terceiro formato surge baseado nas mesmas contrariedades relativas às federações originais, empregando, no entanto, metodologias associativas mais sofisticadas, com propósitos políticos (e partidários) mais intensos e assumidos de forma franca. Em geral, estruturam-se como fóruns, grupos de discussão e ação reivindicativa e política.

5.2.1. As federações: o campo institucional burocrático

Com o objetivo de compreender os modelos associativos burocráticos, cabem algumas considerações sobre o histórico do surgimento das principais entidades federativas desta categoria no Estado gaúcho. Segundo afirmação do umbandista Moab Caldas, exposta no prefácio do livro de Escobar (1975, p. 26), no final da década de 1940 haveria sido fundada a Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Sul, pelas mãos do carioca Tancredo da Silva, entidade que não ganhou dimensão e acabou por ter sua documentação arquivada. Ainda segundo Caldas, em 1953 foi fundada a União de Umbanda do Estado, através de Pompílio Posserra Eufrásio, Capitão Hélio de Castro, Tenente Jardelino de Oliveira, Dr. Júlio

Hervê, Genito Fezola, Dr. Homero Reis, Coronel Otacílio de Moura Escobar, Adroaldo Guerra e outros. Lindomar Alves, personagem que participou ativamente da fundação de algumas federações afro-religiosas no Estado, afirmou que após alguns desentendimentos entre os integrantes da União de Umbanda, surgiria a Congregação Espiritualista de Umbanda, fundada e presidida pelo então dissidente da União, Dr. Homero Reis¹⁰³. Até então, neste Estado, as entidades existentes correspondiam a organismos criados e orientados pelas vertentes umbandistas, praticadas por setores da classe média e alta, bem como militares, como se pode inferir pelos títulos de seus respectivos diretores.

Pode-se assim compreender que no Rio Grande do Sul, as estratégias de legitimação do campo afro-religioso obedecem à mesma lógica verificada nos outros estados, como no Rio de Janeiro, vide os trabalhos de Ortiz (1978) e Pechman (1982). Conforme estes autores, as práticas e instituições umbandistas foram as primeiras a concentrar processos de legitimação mais contundentes e, segundo Ortiz (1978), estabeleceram polarização direta aos cultos mais africanizados, tendo como seus integrantes atores oriundos da classe média, na maioria brancos, observando-se ainda neste conjunto, um grupo de intelectuais orgânicos que visou dotar tais práticas de conteúdo teológico ocidentalizado. Segundo Herculano de Oxalá, naquelas primeiras instituições surgidas em solo gaúcho, a oposição ao Batuque também era diretriz institucional presente, e somente com o surgimento da Afrobrás, já na década de 1970, é que os cultos mais africanizados do Estado observaram o surgimento de uma entidade a eles dedicada¹⁰⁴. Sobre os motivos que levaram à criação da Afrobrás, Lindomar Alves afirma:

Aí foi para dar apoio aos babalorixás e yalorixás, mães-de-santo e pais-de-santo, porque a União de Umbanda e a Congregação não aceitavam o Batuque, e combatiam. Bem mais do que as Igrejas Evangélicas de hoje. Para a Umbanda, os orixás e esta passagem com os exus sempre foram demônios (sic). Onde existisse sacrifício e sangue, a Umbanda era realmente contra¹⁰⁵.

No entanto, conforme afirmado anteriormente, a Umbanda ao renunciar a certas práticas, em primeiro lugar, conferiu aos traços africanizados maiores potencialidades místicas. Em segundo lugar, seus processos de legitimação acabariam abrindo caminho para os cultos africanizados através do trânsito e deslocamento de adeptos entre ambas as vertentes, e a partir da incorporação do umbandismo pelo africanismo, quando práticas como

¹⁰³ Entrevista realizada em 08 de abril de 2009.

¹⁰⁴ Em entrevista realizada em 22 de abril de 2009.

¹⁰⁵ Entrevista realizada em 08 de abril de 2009.

Candomblé e Batuque passaram a agrupar, no mesmo local de culto, os rituais umbandistas como forma de adaptação às novas realidades sociais nas quais se encontravam imersas. Assim se processou o surgimento da Linha Cruzada no Rio Grande do Sul, conforme Corrêa (1994). O que se denota pertinente, nos contextos do campo institucional, é que os sistemas utilizados pelas entidades federativas umbandistas ainda serviriam de base para a construção dos formatos associativos empregados pelo africanismo e, sobretudo, pelas práticas rituais híbridas como a Linha Cruzada, que em ambiente gaúcho tomaram corpo a partir dos anos 1970. A AFROBRÁS configura a primeira entidade do Estado orientada a estes cultos.

Até o surgimento desta federação, os cultos Batuqueiros seguiram modelos de legitimação baseados em formatos similares aos empregados pelos terreiros de Umbanda *pura*. Para garantir a liberdade de culto, deveriam registrar-se como associação beneficente, e nesta perspectiva, adotavam como nomenclatura dos templos títulos similares aos centros umbandistas, substituindo os nomes relativos aos orixás por nomes de santos católicos, conforme o sincretismo afro-brasileiro. Para a prática do culto, deveriam conseguir licença junto à delegacia de costumes, certificando as autoridades competentes dos horários a serem fielmente cumpridos, como condição básica para o toque do tambor. Em 1975, a AFROBRÁS conseguiria uma autorização do Governo do Estado para licenciar o toque dos tambores nestes cultos¹⁰⁶. A partir de fatos como este, observa-se que de acordo com certas concessões por parte do poder público, algumas entidades foram adquirindo alguma autonomia institucional na regulação das atividades religiosas. Assim emergem os principais sentidos das federações de caráter burocrático.

Em geral, estas entidades nasceram visando substituir o trabalho de fiscalização exercido anteriormente pela polícia, com base numa autoridade atribuída de acordo com o jogo político vigente, estabelecendo-se relações nas quais tais entidades se configuraram como elemento de mediação entre os terreiros e a sociedade envolvente, respondendo pelos primeiros, ao mesmo tempo impondo a eles certas normatizações. O sistema de reciprocidade estabelecido entre unidade de culto e federação baseia-se, até hoje, na concessão dos certificados expedidos como comprovação da filiação dos terreiros, concedidos a partir da inspeção e avaliação do culto praticado por parte de conselhos de babalorixás e yalorixás, em tese, habilitados para tal julgamento. Historicamente, tais certificados, geralmente expostos nas paredes dos templos, serviriam como um artifício de legitimação que garantiria legalmente o funcionamento do terreiro, atuando ainda como elemento de defesa em ocasiões

de fiscalização policial. Dentre outras atribuições, as federações tradicionais nasceram objetivando promover unidade organizacional, teológica e de representação social.

No entanto, em primeiro lugar, tais entidades jamais conseguiram sucesso nos empreendimentos de unificação teológica, conforme haviam observado Brumana e Martinez (1991) no caso da Umbanda paulista, em função da característica do poder personificado e intransferível do líder religioso, exclusivo mandatário dentro de seu templo. Em segundo lugar, a partir dos processos de democratização e das novas legislações constitucionais que garantiram a liberdade de culto, estas entidades perderam espaço e poder sobre os terreiros, que antes observavam nelas uma garantia de proteção indispensável. Esta noção é verificável no seguinte trecho de entrevista:

Antigamente tinham delegados pra fazer as visitas, fiscalizações, porque antes não era como agora, que agora tem um templo e tu chega, no meu caso, eu sou um presidente, chego no templo, então eles não dão a mínima (sic). Antigamente não. Naquela época nós éramos autoridade religiosa. A gente chegava lá e era bem recebido. Se dizia: aquele santo não pode ser assim, aquele santo é aquele lado. Eles obedeciam e colocavam do lado que era. Hoje, simplesmente não: botei ali porque minha pomba-gira mandou, o meu exu mandou e vai ficar ali. Eles não devem obediência a ninguém¹⁰⁷ (sic).

Ainda hoje, entidades centradas nestas premissas burocráticas configuram um grande número das associações africanistas gaúchas. Dentre as instituições analisadas nesta pesquisa, enquadram-se nesta categoria as seguintes federações: AFROBRÁS, AFRORITO, CEUCAB, AFROCONESUL, Fundação Moab Caldas, CONCAUGRA (da cidade de Gravataí), AFROES (de Esteio), AFRO ORDEM e CONFURBRAS. De forma genérica, excetuando-se a AFROBRÁS, que possui escritório permanente, tais entidades encontram-se afixadas no âmbito das residências de seus presidentes. O desenvolvimento destas instituições é marcado por uma extrema personificação, e ainda que os estatutos e regimentos internos apontem a necessidade de eleições periódicas, a ocupação destes cargos se apresenta como praticamente vitalícia. Em sua totalidade, tais federações expedem certificados aos filiados, e sobrevivem da arrecadação de taxas e anualidades que variam entre oitenta e duzentos reais. Quanto ao número de filiados existem variantes consistentes relacionadas ao grande trânsito por parte dos terreiros cadastrados entre as associações disponíveis, e os arquivos destas entidades nem sempre mantêm uma atualização efetiva. Muitos terreiros se apresentam como filiados a mais

¹⁰⁶ Segundo Jorge Verardi, em entrevista realizada no dia 06 de abril de 2009.

¹⁰⁷ Herculano de Oxalá, entrevista realizada em 22 de abril de 2009.

de uma instituição. A entidade que apresenta maior número de unidades de culto cadastradas consiste na AFROBRÁS, com cerca de vinte e dois mil centros religiosos, dentre os quais se encontram em dia com seus pagamentos cerca de mil. A AFRO ORDEM conta com o menor número observado, cerca de vinte e sete associados, o que pode obter explicação em função de sua fundação mais tardia, no ano de 2006.

Dentre os principais serviços prestados aos associados encontram-se o apoio jurídico e a intermediação de registros em cartório. Uma exemplificação máxima da legitimação burocrática proposta trata dos registros das atividades concernentes à trajetória religiosa, caso das comprovações de *apronte*, ou da entregas de *axés de faca* e *búzios*¹⁰⁸, utilizadas como propostas oferecidas aos filhados do CEUCAB¹⁰⁹. Elementos desta natureza também são propósitos evidenciados nas atividades do CONCAUGRA, que dentre os formatos de burocratização tentados ainda encontram-se o registro das genealogias religiosas dos babalorixás e yalorixás, compreendidas como fatores de comprovação da condição de sacerdócio e da capacitação ao exercício da função¹¹⁰. Outros documentos e serviços oferecidos aos filiados denotam a expedição de certidões de casamento e batismo, enquanto atividades celebradas nos cultos afro-umbandistas. Em síntese, observam-se tentativas de legitimação baseadas na burocratização das relações religiosas, que intentam aproximações com as lógicas de legitimidade socialmente hegemônicas na sociedade envolvente. Dito de outro modo, visam conceber certo grau de organização institucional e legitimidade a partir de métodos ortodoxos de registro burocráticos da experiência religiosa, aproximando os sistemas de representação tradicional das lógicas organizativas racionalizadas.

Mesmo entidades surgidas recentemente incorporam estes propósitos típicos das federações mais antigas, como no caso da AFRO ORDEM. Assim explica seu presidente e fundador, Vladimir de Xangô, sobre os objetivos da entidade:

A idéia era **organizar** melhor a coisa, porque há 40 anos atrás, quem era de Oió visitava Oió, quem era de Jeje visitava Jeje, quem era do Ijexá visitava Ijexá, quem era de Cabinda visitava Cabinda, e assim sucessivamente. O que eu vejo, é que **nós da religião não temos uma diretriz**, entendeu? Eu sou de Cabinda, Cabinda exerce isso, isso e isso, tem isso, isso, isso. Oió tem isso, isso, isso, Ijexá, kêto, enfim. E isso eu não vejo na religião. Então assim, a minha idéia como órgão federativo, quando eu montei o órgão federativo, era que eu pudesse dar palestras, chamar

¹⁰⁸ O *apronte* bem como a entrega dos *axés de faca* e *búzios* correspondem respectivamente a ritos de passagem relativos à ascensão para a condição do sacerdócio, e para a obtenção dos poderes necessários para a prática da sacralização e da interpretação oracular.

¹⁰⁹ Conforme os relatos de Clóvis de Xangô, em entrevista realizada em 30 de março de 2009.

¹¹⁰ Conforme as declarações de Joyce de Oiá, em entrevista realizada em 15 de abril de 2009.

yalorixás e babalorixás antigos, que pudessem vim ministrar palestras, que eu pudesse realmente colocar **ordem** na casa. Que as pessoas pudessem chegar, dar as suas idéias, questionar, ver como é que a religião, como é que tá a religião. Na verdade a **nossa religião é quebrada** por causa disso. Eu sei porque do navio negreiro vieram vários dogmas, vários conceitos, enfim, eu sei tudo isso. Eu sei que eu não vou arrumar cem por cento, mas eu sei que se cada um fizesse um pouco, se cada um fizesse a sua parte, a religião estaria melhor¹¹¹ (sic) (grifos meus).

Como pode inferir-se com base no discurso acima, as idéias consistem em promover unidade teológica capaz de dirimir as dessemelhanças entre ritos praticados nas diferentes unidades de culto, sendo que tais especificidades acabam por constituir parte das dificuldades de organização sobre a qual os atores destas religiões se encontram, ainda fomentando as relações de rivalidade próprias ao campo. Na mesma perspectiva, não apenas a unidade teológica passa a constituir um horizonte, também sendo observadas iniciativas de centralização do poder institucional seccionado pelo número elevado de federações. Neste sentido, a criação da CONFURBRAS é sintomática. Trata-se de uma entidade que surge com a iniciativa de congregar as federações existentes, estabelecendo uma suposta rede através da qual o poder anteriormente fragmentado se recomporia a partir de diretrizes centrais. Jorge Verardi explica as atribuições e objetivos deste organismo:

É o Conselho Superior Estadual da Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras, que foi feito exatamente pra acabar com essa confusão aí. O objetivo principal é exatamente tentar moralizar, por exemplo: a AFROBRAS expulsa o João, daqui. O que acontece normalmente? Expulsou o João, ele vai lá na AFROBRITO, e se filia. Tá com a guarida jurídica garantida e continua fazendo papagaiada e safadeza. Então o que nós fazemos? A AFROBRAS expulsou o João, ela emite um documento à todas as entidades e à CONFURBRAS, dizendo os motivos pelos quais ele foi expulso. Nenhuma entidade pode registrar ele. Caso venha a registrar, ela também vai passar por algum tipo de represália, podendo até ser expulsa da entidade. Tu entendeu? Pra poder moralizar a religião. Não que as pessoas precisem estar registradas, em alguma federação pra poder trabalhar [...] Não porque está garantida na nossa constituição, artigo 5º, né? Então, com a liberdade religiosa, não precisamos estar filiados a nenhuma entidade. Estamos filiados a uma entidade pra estarmos organizados socialmente, e para que nós possamos obrigar as autoridades nos dar a garantia dos nossos direitos. Então as entidades têm que fazer valer, brigar pra fazer valer a constituição do nosso país¹¹².

As principais atividades colocadas em prática por estas associações consistem em dois formatos básicos. O primeiro refere-se às manifestações litúrgicas efetuadas. Neste caso, se apresentam como exemplos: a Festa de Oxum, organizada pela AFROBRÁS, que ocorre no

¹¹¹ Entrevista realizada em 25 de abril de 2009.

¹¹² Entrevista realizada no dia 06 de abril de 2009.

mês de dezembro em Porto Alegre; a Semana da Iemanjá, efetuada em janeiro na cidade litorânea de Cidreira e a Semana de Ogum, ocorrida no mês de abril em Porto Alegre, organizadas pelo CEUCAB; a carreata comemorativa ao dia de Ogum, celebrado anualmente em 23 de abril, elaborada pelo CONCAUGRA na cidade de Gravataí, e assim sucessivamente. Em geral, tais eventos se projetam no formato de procissões, das mais simples às mais sofisticadas, de caráter eminentemente religioso, através da ocupação das ruas por religiosos paramentados, entoando os cânticos da Umbanda ou as rezas do Batuque, promovendo a saudação das divindades as quais são celebradas. Nestas atividades, o convite aos agentes políticos do Estado é sempre recorrente, e conota sentidos de legitimação com base na aproximação com o poder público instituído. Importa ressaltar que estas manifestações acabam por engendrar processos de legitimação - ainda que se encontrem centradas em atividades litúrgicas - à medida que conferem à prática ritual certa projeção e visibilidade social a partir da ocupação dos espaços físicos urbanos. Ampliando esta noção, de acordo com a grandiosidade de certas festividades, também se acaba por projetar relativo grau de inserção nos espaços midiáticos, como no caso da Festa de Oxum, ocorrida em dezembro de 2007, que teve seus preparativos retratados em matéria publicada no Jornal Correio do Povo¹¹³.

O outro formato de atividades recorrentes desenvolvido por esta categoria de entidades diz respeito aos seminários que visam discutir os aspectos teológicos, bem como as problemáticas por que passam as religiões de matriz africana nos contextos atuais. Tais atividades podem ser compreendidas como projetos de articulação de líderes africanistas, e por sua vez, como iniciativa de combate à fragmentação do campo endógeno. Os eventos ainda atuam como instâncias de projeção das estratégias a serem colocadas em prática visando a solução das dificuldades decorrentes dos embates com a sociedade envolvente. São exemplos o Seminário do Centenário da Umbanda, promovido pelo CEUCAB, em novembro de 2008, realizado no auditório Dante Barone na Assembléia Legislativa, assim também como a Semana Umbandista e Africanista, inserida em meio à a Semana da Consciência Negra, organizada pela Fundação Moab Caldas no mês de novembro. No caso deste último evento, observa-se uma semana dedicada a diversas atividades as quais agrupam shows musicais, concursos de *alabês*¹¹⁴, mostras culinárias, tendo como ponto central os seminários de discussão sobre as religiosidades afro-brasileiras. Estes seminários ocorrem no Largo Glênio

¹¹³ Jornal Correio do Povo, 08 de dezembro de 2007.

¹¹⁴ Aqueles que tocam os tambores e atabaques nos rituais afro-umbandistas.

Perez, região central de Porto Alegre, e os participantes encontram-se sobre um grande palco, equipado com luz e som dignos de espetáculos musicais, colocando em praça pública discussões referentes às religiosidades de matriz africana. No ano de 2008, as principais temáticas abordadas relacionaram-se com as práticas de intolerância religiosa, e segundo Pai Áureo de Ogum, presidente da Fundação Moab Caldas, o objetivo central do seminário consistiu na idéia de desmistificação do senso comum construído sobre as religiosidades africanistas¹¹⁵. Boa parte das discussões esteve centrada nos ataques neopentecostais, e o discurso dos palestrantes – em geral babalorixás prestigiosos da comunidade afro-religiosa gaúcha – atuou como espécie de revide às acusações empreendidas por aquele segmento. Pode-se considerar que atividades deste porte aproximam as discussões e reivindicações pertinentes a este campo em relação à sociedade envolvente. Projetam as religiosidades africanistas junto ao coração da cidade, conferindo-lhes grande visibilidade, disseminando as bandeiras erguidas por parte das entidades e associações engajadas nestes processos.

5.2.2 Novas propostas associativas: as congregações emergentes

Alguns atores do campo afro-religioso gaúcho se projetam em uma postura contrária às federações de caráter burocrático. Em parte, as acusações são construídas baseadas na inconformidade com uma relativa inércia apresentada pelas federações mais antigas, sobretudo em circunstâncias de acirrados conflitos com a sociedade envolvente, como no caso da polêmica da sacralização de animais. Estas inconformidades foram abordadas por Ávila (2008), em estudo sobre a CEDRAB, no qual a oposição desta instituição às metodologias institucionais empreendidas pela AFROBRÁS demonstra estes rechaços. Elementos desta contrariedade conduzem a avaliações de que as entidades de caráter burocrático baseiam sua existência a partir de objetivos *arrecadatórios*, visando exclusivamente o lucro de seus respectivos diretores, os quais não permitem espaço para democráticas alternâncias nos processos de gestão das instituições. Com base nestas circunstâncias, o ano de 2003 – no período em que eclodiu a polêmica da sacralização – tornou-se um marco da ebulição no quadro federativo africanista gaúcho, observando-se novos princípios que aguçaram ainda

¹¹⁵ Nota em diário de campo de 17 de novembro de 2008, 15º Semana Umbandista e Africanista de Porto Alegre.

mais a fragmentação federativa neste campo¹¹⁶. Observa-se que esta aceleração dos níveis de fragmentação é compreendida, nas novas propostas institucionais, como um fator positivo que projetaria a fortificação das atividades político-reivindicativas do afro-umbandismo. Dentre as instituições observadas nesta pesquisa, enquadram-se analiticamente nesta categoria as seguintes: CEDRAB, UNIAFRO (da cidade de Sapucaia), e Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo.

Pode-se compreender o surgimento da CEDRAB como uma espécie de reformulação do campo institucional africanista gaúcho, através da qual se engendraram novas posturas e métodos de institucionalização. Os novos conceitos são objetivados a partir da idéia de descentralização do poder residente nas instituições antigas, partindo-se da formatação de grandes redes de terreiros, cujos pontos de conexão estabelecidos denotam as pequenas federações espalhadas pelas cidades do Estado. Nesta perspectiva corresponderam os processos de mobilização verificados na polêmica da imolação, sendo que o surgimento de novas entidades foi substancialmente incentivado nas propostas da CEDRAB.

Aliada a este nexo de descentralização e formatação de rede, encontram-se fatores relativos a uma identidade coletiva mais combativa. Os artifícios de legitimação de caráter burocrático não se demonstram recorrentes nestas entidades, mas sim, propostas de reconhecimento identitário baseadas em estreitas aproximações com o Movimento Negro Gaúcho, as quais conduzem a estratégias de acionamento de lógicas identitárias étnicas que acabam por configurar a tônica dos discursos e dos recursos simbólicos acionados. Observam-se ainda, projetos de resgate teológico que visam afastar problemas de incompatibilidade ecológica, potencialmente construtores de uma imagem negativa das religiosidades africanistas. Nestas idéias, a noção da necessária recuperação da tradição perdida em razão de uma factual comercialização do campo afro-religioso, bem como do grande número de líderes teologicamente despreparados é constantemente retomada na perspectiva êmica. Em relação às diferenças para com as entidades burocráticas, delineando alguns propósitos da CEDRAB, Bábà Diba de Yemonjá assinala:

Eu acho que o papel das federações seria muito importante se elas cumprissem um papel. Se elas cumprissem o papel de **agregar** e de **trabalhar as tradições**, a **manutenção da tradição** de matriz africana. Se elas informassem os religiosos de matriz africana, enfim, os seus filhados, né? Mas as federações não fazem isso, elas

¹¹⁶ Várias associações surgem no Rio Grande do Sul a partir dos anos de 2003 e 2004. No entanto, nem todas podem ser categorizadas como novas propostas federativas. Muitas delas, caso da AFROES, AFRO ORDEM, que emergem no período, assumem características corporativas burocráticas.

só associam, cobram um taxa pela associação, uma anuidade e não prestam nenhum outro serviço pras (casas), nem sequer a defesa. Nem sequer a defesa¹¹⁷ (grifos meus).

As principais ações articuladas por estas instituições distanciam-se das atividades litúrgicas. Numa primeira acepção, consistem na ocupação de prédios oficiais nos momentos de embates jurídicos, bem como nas passeatas e mobilizações coletivas manifestas nos espaços urbanos, realizadas em momentos esporádicos. Casos exemplares designam as caminhadas coletivas promovidas durante os conflitos em torno do Código de Proteção aos Animais e da Lei de Limpeza Urbana, bem como as manifestações em frente ao Palácio do Piratini, Prefeitura de Porto Alegre e Tribunal de Justiça do Estado, nestes últimos casos, em decorrência do segundo conflito citado. Outro exemplo se refere à Marcha Contra a Intolerância Religiosa, organizada pela CEDRAB, que vem ocorrendo anualmente no mês de janeiro em Porto Alegre, na qual cerca de trezentos a setecentos religiosos percorrem o trajeto que parte do Mercado Público de Porto Alegre até o Largo da Usina do Gasômetro, entoando rezas aos orixás, palavras de ordem reivindicativa, portando faixas com interpelações relacionadas aos processos de intolerância. Outra categoria de ações empregadas verifica-se na utilização dos próprios recursos legais disponíveis, através dos quais instituições como a CEDRAB promovem ações diretas de inconstitucionalidade, contratam advogados especialistas em processos de intolerância religiosa, e se apresentam como entidades que visam a defesa da religiosidade africanista. Exemplos desta inferência são encontrados com base no relato que segue, sobre a defesa da yalorixá detida em Rio Grande, em função de denúncias baseadas no ruído emitido pelo culto, situação descrita anteriormente.

Nós fizemos toda essa defesa. Aí, ela veio à Porto Alegre, e uma das queixas dela foi que ela esteve na AFROBRÁS e o presidente da AFROBRÁS disse pra ela que ela teria que se conformar porque ela **estava errada**. E aí **nós mostramos, o papel da Congregação em Defesa das Religiões Afro é esse, é de defender as religiões de matriz africana**, seja lá em que setor for, em que âmbito for [...] O que nós provamos é que não é bem assim. Trouxemos o Dr. Hédio Silva Júnior, que é um advogado especialista nestas causas, de São Paulo, que conseguiu reverter essa situação da Mãe Graça e da Gisele. Hoje ela é uma cidadã comum. Foi revertida a condenação, o juiz foi afastado, porque ele teve um despacho extremamente racista (sic) (grifos meus)¹¹⁸.

A compreensão de que a AFROBRÁS se demonstrou contrária à proteção da yalorixá

¹¹⁷ Entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

¹¹⁸ Entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

envolvida no conflito, demonstra de forma clara a principal diferença entre as duas entidades e seus respectivos enquadramentos. A primeira, de caráter burocrático, prima pelo fiel cumprimento das normas de convívio social vigente e, desta maneira, compreende o ruído emitido pelo terreiro da acusada de forma negativa¹¹⁹. Assim, busca legitimação social com base na *adaptação* a estes regramentos. Em contrapartida, as entidades combativas como a CEDRAB, não parecem aceitar negociações conduzidas sob a égide da cultura e dos princípios de convívio social vigentes e hegemônicos. A contrariedade à adaptação é exposta recorrentemente nos discursos destes grupos, que assumem uma política reivindicatória e de combate, em detrimento da característica das instituições burocráticas, as quais optam por argumentos próprios ao jogo da sedução social, exemplificáveis nas próprias atividades litúrgicas, na qual a ocupação dos espaços intenta visibilidade aos aspectos culturais.

Os seminários também se demonstram como importantes atividades nesta categoria relativa às novas propostas federativas. Nas três federações aqui agrupadas, tais eventos são empreendidos ao menos uma vez por ano. Dentre as atividades organizadas pela CEDRAB, constam seis seminários organizados desde sua fundação, no ano de 2002. Em 2007, foi realizado o 5º Seminário sobre Religião de Matriz Africana, Intolerância e Meio Ambiente. Uma das temáticas abordadas neste evento diz respeito às discussões sobre intolerância religiosa, cujas orientações de diálogo destinam-se ao estabelecimento de caminhos de combate a tais situações. As relações entre as práticas religiosas e o meio ambiente também se apresentam como tema debatido, a partir do qual as necessidades de resgate teológico, entendido como solução para as interferências da prática ritual nos ecossistemas, são ressaltadas e projetadas como estratégia a ser disseminada entre a comunidade afro-umbandista. Em 2009, foi organizado pela mesma entidade o Iº Encontro Estadual Sobre Aids e Religião Afro-Brasileira – Um caminho para a conscientização. Segundo Mãe Norinha de Oxalá, fundadora da CEDRAB, tal atividade constitui importância específica no contexto das religiões africanistas, devido ao grande número de homossexuais que frequentam os terreiros, ainda ressaltando a importância do papel social dos terreiros na lida cotidiana com as questões da área da saúde¹²⁰. A aproximação a temáticas como esta demonstram as iniciativas de engajamento social que permeiam as atividades destas organizações, que por sua vez, acabam por atuar em dois sentidos. No primeiro, busca-se a conscientização dos adeptos e líderes em

¹¹⁹ Posicionamentos idênticos são encontrados na Fundação Moab Caldas e CEUCAB, ambas categorizadas como burocráticas.

¹²⁰ Entrevista realizada em 31 de março de 2009.

relação ao trabalho social intrínseco nas atividades dos templos africanistas. Neste sentido, fomenta-se as práticas de assistência social através das unidades de culto, o que sendo colocado em prática, acaba por designar uma estratégia de construção de uma imagem positiva, socialmente engajada. Nota-se que estes seminários constituem a principal ferramenta de operacionalização dos processos de conscientização e articulação política colocados em jogo pelas instituições referidas.

No caso exclusivo da CEDRAB, ainda são realizadas reuniões semanais, todas às quintas-feiras, no Memorial do Mercado Público em Porto Alegre. Em tais reuniões são discutidas as principais problemáticas das religiões de matriz africana, geralmente freqüentadas por membros da entidade e sendo abertas ao público em geral. Conforme Mãe Norinha de Oxalá, nos períodos recentes à polêmica da sacralização, tais reuniões chegaram a contar com cerca de 700 participantes. Atualmente, esta atividade comporta quase que exclusivamente membros da diretoria. Segundo Mãe Angélica de Oxum, atual presidente, as reuniões semanais funcionam como um ponto de encontro e de referência para os filiados, sendo mais procuradas em momentos polêmicos que envolvam a comunidade africanista¹²¹.

As continuidades possíveis entre estas entidades emergentes (reivindicativas) e as federações mais antigas, persistem exclusivamente na disposição regimental em que ambas estão dispostas, baseadas em estatutos federativos bem como na expedição de certificados e na cobrança de anualidades. No entanto, as associações reivindicativas mantêm quadros associativos pequenos e taxas reduzidas, parecendo concentrar maior interesse nas relações políticas do que propriamente organizacionais. A troca nos cargos de presidência é observada de forma precisa, ainda que certos líderes mantenham uma centralização de poder em bases carismáticas.

5.2.3 O Fórum de Matriz Africana e outras entidades: novas metodologias associativas

Nesta categorização encontram-se entidades de caráter eminentemente político, apresentando, neste sentido, algumas proximidades com as entidades dispostas na categoria precedente, e total ruptura com as entidades de caráter burocrático. Basicamente, além da

¹²¹ Declaração transcrita em diário de campo de 26 de março de 2009, reunião da CEDRAB.

atividade política intensa, como as atividades reivindicativas e de defesa das religiosidades afro-umbandistas, baseiam-se em estratégias concretas de ocupação de espaços no desenvolvimento e nos processos de execução de políticas públicas. Os líderes destas associações mantêm geralmente alguma filiação partidária, apresentando longas trajetórias políticas, bem como a recorrente participação em outros grupos de discussão democrática e movimentos sociais. No que se refere aos modelos organizacionais, diferem-se por optar por uma estrutura regimental não convencional ao campo federativo. Assim, não adotam estatutos sociais, nem mesmo procedem inscrição junto ao CNPJ, bem como não cobram taxas de adesão e anualidades. Mesmo a expedição de certificados e documentações de filiação dirigidas às unidades de culto, tão comuns neste campo, é categoricamente abolida. As discussões teológicas, as quais em outras entidades são concebidas como estratégia de combate aos problemas ecológicos, e ainda como soluções aos problemas da excessiva fragmentação do campo afro-religioso, são refutadas. Ao menos institucionalmente, não se discutem dogmas religiosos nestas entidades. O processo de filiação é geralmente procedido de forma espontânea, a partir da procura e adesão por parte dos terreiros. Dentre as entidades observadas nesta pesquisa, podem ser categorizados neste grupo analítico o FORMA-RS (Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar), e a UNIAXÉS (da cidade de Canoas), que por sua vez, se apresenta com atuação mais reduzida em relação ao primeiro grupo, ao menos no que concerne sua abrangência geográfica de atuação.

Neste sentido, o FORMA-RS parece condensar boa parte das experiências alvitradas dentro deste perfil associativo, desenvolvendo-se a partir de um dos formatos de articulação mais *sofisticados* dentre as entidades que compõem o campo institucional afro-umbandista no Rio Grande do Sul. Comumente chamado de Fórum de Matriz Africana, surge em 2005 e se denota basicamente como um grupo de discussão e ações político-reivindicativas, composto por babalorixás e yalorixás gaúchos que, entre outras ações relacionadas às estratégias de legitimação das religiões afro-umbandistas, promove a gestão de recursos obtidos junto ao Governo Federal. Tais recursos têm origem no MDS (Ministério do Desenvolvimento Social), sendo distribuídos pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial)¹²², e a partir de 2004, em decorrência do projeto de Lei que categorizou os terreiros das religiões de matriz africana como comunidades tradicionais no Brasil, os mesmos

¹²² Criada pelo Governo Federal em 21 de março de 2003.

benefícios puderam ser gestados pelas unidades de culto e líderes religiosos africanistas¹²³. A distribuição destes benefícios no Rio Grande do Sul foi confiada à yalorixá gaúcha Vera Soares de Yansã, a qual ocupa desde 2003 uma cadeira no CNPIR (Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial)¹²⁴. A partir de então, como metodologia para a distribuição das 800 cestas básicas advindas do programa, Vera Soares criou um Fórum de religiosos, de caráter permanente, no qual os terreiros cadastrados apresentam como contrapartida para participar do programa o comparecimento em reuniões. Segundo a coordenação da entidade, cerca de dois mil terreiros perfazem o cadastro atualmente. Atuando em formato de rede, o fórum central repassa as cestas básicas a determinados terreiros, que funcionam como micro-fóruns. Estas unidades secundárias encontram-se localizadas em alguns bairros da periferia de Porto Alegre, e em algumas cidades da região metropolitana, como Cachoeirinha, Alvorada, Canoas, Viamão, Guaíba e Eldorado do Sul. Os micro-fóruns promovem a distribuição das cestas básicas aos membros das comunidades adjacentes. Aliado a este processo, o grupo realiza reuniões semanais com intenção de avaliar as relações e tensões pelas quais passam atualmente as comunidades religiosas africanistas no Rio Grande do Sul. Tais tensões apresentam-se ora relacionadas ao sistemático ataque por parte das igrejas neopentecostais, ora relativas aos embates concernentes às legislações que incidem diretamente nas práticas afro-religiosas.

As reuniões acontecem semanalmente em uma sala do Mercado Público de Porto Alegre, e contam com uma média de vinte a trinta participantes. Os encontros ocorrem em formato de plenárias. Observa-se uma bancada, sobreposta a uma elevação no solo, na qual se situam os membros da diretoria. Os partícipes restantes são dispostos em cadeiras, organizadas tal qual uma sala de aula. As reuniões são organizadas em três etapas. Na primeira, concebida pelo grupo como etapa de *informes*, aberta a qualquer participante, são compartilhadas as experiências de cada um nos contextos religiosos e, fundamentalmente, nas acepções político-religiosas. Os membros, em sua quase exclusividade pais e mães-de-santo,

¹²³ Neste ano, o Governo Federal criou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. O projeto tem por objetivo estabelecer a política nacional de desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais, fornecendo apoio às políticas públicas voltadas ao desenvolvimento destas. Foram estabelecidas como “tradicionais” as seguintes comunidades: coletores e produtores não-madeireiros, sertanejos, quilombolas, povos indígenas, quebradeiras de côco, pescadores artesanais, caiçaras e geraizeiros, comunidades de terreiros, pantaneiros, ciganos, seringueiros, pomeranos, fundo de pasto e faxinais. A partir desta resolução, possibilitou-se aos terreiros de matriz africana atuar na distribuição de recursos oriundos de políticas de segurança alimentar, uma vez que enquanto “comunidades tradicionais”, não se enquadram como templos religiosos, o que impossibilitaria tal atividade em razão dos princípios de laicização do Estado.

¹²⁴ Criado em 2003, o Conselho é composto por vinte entidades da sociedade civil. Dentre estas entidades, a cadeira de Vera Soares representa as religiosidades de matriz africana.

são comumente incentivados a reportar suas atividades comunitárias, os trabalhos socialmente engajados elaborados em seus terreiros, assim como sobre os potenciais conflitos que tenham vivenciado, as experiências traumáticas e dificuldades próprias do campo afro-religioso. Também nesta parte das discussões, são tratados os problemas administrativos do grupo, as controvérsias pessoais, bem como a resolução das mesmas - perseguida exaustivamente pela coordenação. Após estas considerações adentra-se numa etapa discursiva, conduzida de forma quase exclusiva pela líder, Mãe Vera Soares de Yansã. O caráter *formativo* do Fórum é admitido de forma aberta. Neste ponto, tal grupo retoma traços de personificação institucional encontrados noutras entidades, e apresenta características de paternalismo associativo. As opiniões dos membros diretores são sempre de cunho *pedagógico*. Nestes discursos, são repassados idéias e conceitos gerais próprios do campo dos movimentos sociais, e neste ponto, a legitimidade dos líderes é conferida com base em suas trajetórias políticas, seus atributos discursivos e o capital relativo ao conhecimento político-religioso adquirido. A condição de sacerdócio é imprescindível para tal legitimidade.

No discurso de Mãe Vera observam-se temáticas de cunho estritamente baseado nas relações étnico raciais, bem como sua fundamentação estratégica de reivindicação e ocupação de espaços, centra-se em uma política de auto-atribuição racial, reaproximando terreiros de suas condições originais, a partir de processos de reetnização simbólica das religiosidades em questão. Nesta entidade, as relações de proximidade com o Movimento Negro são intensas¹²⁵. Assim sendo, as lógicas de construção identitária seguem modelos de acionamento de conteúdos étnicos, em seus sentidos mais extremados, baseados em considerações sobre a ancestralidade negra, constantemente reforçada na perspectiva dos atores que compõem o grupo. Na etapa derradeira das reuniões, nomeada pelos participantes como *encaminhamentos*, são delineados os próximos eventos a serem organizados, as ações a serem executadas, e assim sucessivamente.

A seguinte declaração, de Pai Luciano de Oxalá, membro da diretoria do Fórum, resume algumas das contrariedades desta entidade em relação às federações burocráticas, ratificando alguns das especificidades e diretrizes do Fórum de Matriz Africana:

As federações aqui no Rio Grande do Sul ficaram pra trás na discussão do papel político, educacional e social do terreiro [...] Ficaram pra trás [...] Não aconteceram neste sentido. Elas ficaram vendendo o diploma [...] Elas vendem o diploma. A idéia do Fórum é justamente essa, não discutir os dogmas, garantir que cada terreiro seja

¹²⁵ Alguns componentes do Fórum, sobretudo suas lideranças, são filiados ao Movimento Negro.

uma unidade autônoma, porque na verdade ele é uma aldeia, cada um vem de uma nação distinta, e assim por diante. A partir daí, a partir da segurança alimentar, discutir a questão, porque terreiro lida muito com a questão de alimento, a ligação do Orixá ta muito com a questão do alimento. A partir daí, que é uma coisa mais fácil de se auto-reconhecer, a partir daí começar a construir os líderes, para construir uma política feita pela matriz africana, de representação¹²⁶.

De forma semelhante a algumas iniciativas da CEDRAB, e em algumas atividades observando-se a união das respectivas entidades, a diretoria do Fórum tem se empenhado em organizar contatos com os órgãos públicos, com base no encaminhamento de documentos às autoridades competentes, bem como promovido manifestações, como passeatas em vias públicas, comparecimento aos órgãos públicos nas vésperas e dias de votação de tais Leis, ou ainda organizando atos simbólicos em frente a prédios públicos. Tal entidade demonstra poder de aglutinação de forças não verificado em nenhuma outra instituição. Sua atuação nos processos de reivindicação na Polêmica da Lei de Limpeza Urbana foi substancial. Esta capacidade é tomada por sentimentos de orgulho por parte dos componentes, que entendem ser o Fórum uma entidade com poder de mobilização superior a entidades socialmente consolidadas, como o próprio Movimento Negro. Desta forma, assim como a CEDRAB, também assume postura em defesa da religião de matriz africana¹²⁷.

Outra estratégia política remete à candidatura da líder do grupo, a yalorixá Vera Soares, à Câmara de Vereadores da cidade de Porto Alegre, nos pleitos de 2004 e 2008, pelo Partido dos Trabalhadores. A indicação de Vera se encontra associada à entidade, compreendida como uma candidatura proposta *pelo* grupo, e circunscrita dentre as estratégias por este estabelecidas. A identificação partidária é francamente assumida nesta entidade. Embora existam componentes filiados a outros partidos políticos, a identificação das lideranças e a diretriz do Fórum se aproxima de maneira estreita ao Partido dos Trabalhadores. Membros do Fórum participam de um grupo de religiosos de matriz africana concebido no interior do Partido, o Núcleo de Matriz Africana do PT, o qual representa a religiosidade afro-umbandista no estabelecimento das diretrizes partidárias. Esta forma de participação, ocupando espaços em setores da sociedade civil e política, se denota uma das

¹²⁶ Pai Luciano de Oxalá, entrevista realizada em 26 de março de 2009.

¹²⁷ Mesmo não oferecendo assessoria jurídica, o Fórum presta apoio aos terreiros participantes em situações de conflito, como no caso de uma denúncia relativa ao ruído emitido pelo terreiro de Mãe Rejane de Obá, participante do grupo, na cidade de Cachoeirinha. Nesta ocasião, no dia da visita do agente de fiscalização do Município, cerca de 20 componentes do Fórum ocuparam o terreiro, estabelecendo diálogo pacífico com os agentes, e após a visita, organizaram o encaminhamento de documentação reclamatória ao Ministério Público da cidade, baseados na caracterização da denúncia como legislativamente conflitante com a garantia constitucional

principais características desta entidade.

A busca por representatividade em outros fóruns, debates, e espaços de discussão de políticas públicas é constante, e a efetividade nestes processos é obtida a partir da ocupação de cadeiras em conselhos e eleição de delegados em determinadas conferências. A ocupação de espaços nestes acontecimentos é entendida como condição necessária à obtenção de maior representatividade por parte das religiosidades africanas. Como no exemplo, citado anteriormente, sobre a pretensa participação no Fórum pela Democratização da Comunicação, em suas etapas regionais e nacionais. Assim também se verifica a participação do Fórum nas etapas municipais, regional e nacional da CONAPIR (Conferência Nacional de Promoção de Igualdade Racial), na qual são construídas as principais políticas de ação afirmativa voltadas para as populações negras. Nestas atividades, segundo Mãe Vera de Yansã, o Fórum consegue eleger delegados em condições de igualdade numérica com outras entidades negras, como o Movimento Negro¹²⁸. Uma das atividades mais salientadas pela diretoria do grupo, trata da participação na Conferência do Meio Ambiente, organizada junto à SMAM, em 2007, na qual a entidade conseguiu eleger cinco delegados para a etapa nacional, destinada ao provimento dos grupos de trabalho que discutem as políticas voltadas a esta área. Ainda cabe ser ressaltada a participação do grupo no Fórum de Entidades da Prefeitura de Porto Alegre, que busca estabelecer discussões sobre as alterações propostas junto ao plano diretor da cidade. Neste sentido, a participação de componentes do Fórum visa propor temáticas relacionadas à proteção das áreas nas quais estão instalados os terreiros, a partir de projetos de sua caracterização como áreas de interesse cultural da cidade.

Pode-se compreender que o bojo das atividades priorizadas pelo Fórum baseia-se na ocupação de espaços nos setores de discussão de políticas públicas, constituindo uma das metodologias mais distintas observadas no campo afro. Verificam-se iniciativas que visam tomar a frente nos processos seminais de construção democrática, intentando a busca por inserção e representatividade no interior e na gênese das políticas sociais. Aliam-se a estas premissas a orientação reivindicativa e de combate, frente às situações conflitivas com a sociedade envolvente, bem como a insistente proposta eleitoral para o legislativo Municipal de Porto Alegre. Cabe ainda ressaltar que a execução da política centrada na distribuição de cestas básicas atua em três sentidos. No primeiro, promove a distribuição de recursos às comunidades carentes, processo empreendido por entidades incutidas nas realidades para as

de liberdade religiosa. Nota em diário de campo, relato etnográfico de 28 de abril de 2009, reunião em terreiro de Mãe Rejane de Obá, Cachoeirinha, RS.

quais os benefícios são destinados, e neste aspecto, segundo Mãe Vera, inverte-se a relação através da qual os terreiros *recebiam* da sociedade. Parte-se para uma perspectiva na qual as unidades de culto africanista passam a *contribuir, oferecer* algo à sociedade, a partir da legitimidade impetrada pelo conhecimento de causa. Os terreiros estariam preparados para atuar junto às comunidades cujas realidades são por ele compartilhadas¹²⁹. Um segundo sentido aponta para a construção da imagem positiva do terreiro, engajado em atividades de assistência social. No terceiro ponto, observa-se a capacidade de articulação de forças, baseadas na distribuição de alimentos, mantendo os atores unidos em caráter permanente, o que não ocorre no caso das reuniões da CEDRAB, nas quais se observa importante grau de evasão com o distanciamento das situações conflitivas, como as polêmicas Leis já referidas.

A UNIAXÉS (Movimento de Ação Afro-Umbandista pela União dos Axés no Sul) parte de princípios similares às metodologias empregadas pelo Fórum de Matriz Africana. Surgida também em 2005, participa de processos de execução e acompanhamento de políticas públicas, incluindo os terreiros cadastrados junto ao recebimento de benefícios oriundos do Programa Fome Zero. Segundo Pai Paulinho de Odé, babalorixá presidente da entidade, seis terreiros da cidade de Canoas fazem a distribuição de alimentos cujos beneficiários possuem como contrapartida a participação em reuniões e em cursos de formação baseados nas políticas de geração de emprego e renda. Diferentemente do Fórum, a UNIAXÉS não é gestora do processo, mas uma participante em condições de igualdade com a Igreja Católica e outras instituições que compõem o projeto vinculado à administração pública de Canoas, da qual Pai Paulinho é colaborador como coordenador de assuntos de diversidade. Também militante do Partido dos Trabalhadores, Pai Paulinho foi candidato nas eleições para a Câmara de Vereadores de Canoas em 2004, sem sucesso na empreitada. Na declaração que segue, o babalorixá esclarece algumas motivações que o levaram, juntamente a seus pares, a propor a nova entidade:

Eu fui filiado na AFROBRÁS e em tantas outras entidades. Procurei apoio nelas e não encontrei. E eu digo: meu Deus, mas a gente paga aí cem, cento e cinquenta, duzentos reais por ano e não tem nada em troca? Nem uma conscientização? Que caminho tomar? Tinha aquele certificado na parede pra o pessoal pensar que a gente é organizado. Na verdade a finalidade daquilo é isso [...] Nosso objetivo é unir, agregar, difundir, buscar o respeito, lutar contra o preconceito e discriminação, perseguição e intolerância religiosa. E conscientizar no sentido de se organizar, **no sentido social e político, pra trazer políticas afirmativas e estar envolvidos, pautando a participação dos religiosos em todos os setores da sociedade**, que

¹²⁸ Entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

¹²⁹ Entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

garantam seus direitos, sua respeitabilidade enquanto cidadãos e religiosos (sic) (grifos meus)¹³⁰.

A trajetória descrita na citação acima sintetiza uma espécie de roteiro através do qual o *continuum* do campo associativo afro-gaúcho (caracterizado nesta pesquisa) se atualiza. Os caminhos percorridos por Pai Paulinho de Odé não projetam inferências valorativas dentre as proposições associativas estudadas. Sinalizam, no entanto, certas alternâncias ocorridas neste campo institucional. Das entidades centradas em modelos tradicionais, burocráticos, chega-se a modelos incrustados no interior dos processos de descentralização estatal, os quais visam atuar diretamente nos artifícios de participação democrática.

5.3 DOS CONFLITOS ENDÓGENOS À AÇÃO COLETIVA: A GRAMÁTICA DA LEGITIMAÇÃO AFRICANISTA

Conforme estabelecido junto ao objeto de pesquisa proposto nesta investigação, a análise das estratégias de legitimação social, bem como sobre os processos de ocupação da arena pública por parte do segmento afro-umbandista, passa necessariamente pela observação das possibilidades de articulação encontradas pelos atores oriundos deste campo, o qual se denota extremamente fragmentado e internamente competitivo, como vem sendo reiterado ao longo deste trabalho. De acordo com o trabalho de Prandi (2000), as razões para o desenvolvimento de uma lógica de sociabilidade conflitiva inerente a este campo, decorrem dos processos de adaptação destas práticas religiosas em solo brasileiro, cuja interpenetração com a cultura ocidental, bem como a supressão de aspectos relacionados ao culto das divindades que detinham a autoridade moral engendraram o surgimento de agências calcadas em parâmetros individualistas, e desta forma, concorrentes entre si. Nesta perspectiva, é possível avaliar a existência permanente de duas dimensões conflitivas concernentes a estas religiosidades, os conflitos endógenos, relativos às disputas e desentendimentos entre as diferentes agências que compõe o campo afro, e os confrontos exógenos, referentes aos embates com a sociedade envolvente, como as polêmicas ocorridas no Rio Grande do Sul. De fato, com base na existência destas duas dimensões conflitivas, ficam expressas as

¹³⁰ Pai Paulinho de Odé, entrevista realizada em 28 de abril de 2009.

possibilidades de que as circunstâncias endógenas projetem a escassez de êxito nas iniciativas de legitimação direcionadas aos confrontos exteriores. No entanto, é possível supor que tal perspectiva não seja tão efetiva, na medida em que os mesmos conflitos endógenos que factualmente problematizam a articulação política entre os atores afro-umbandistas, são aqueles cuja essência possibilitou um processo de expansão destas religiosidades, ao menos no campo afro do Rio Grande do Sul¹³¹.

Nesta lógica, o conflito entre as unidades de culto, cuja dimensão da *família religiosa* denota capital simbólico, motivou que babalorixás e yalorixás objetivassem o aumento do número de filhos-de-santo, ao mesmo tempo em que os conflitos no interior dos próprios terreiros acarretaram rupturas seguidas da abertura de novos templos. É certo que, em parte, esta lógica de competição interna atua na construção deste *ethos* de rivalidade. Porém, também traz consigo o crescimento do número de templos, bem como o aumento das famílias religiosas, refletindo uma realidade expansionista que engendra o seguinte paradoxo: por um lado, o crescimento dificultaria a articulação política, pois decorre de processos de competição, gerando ainda uma maior fragmentação de sentidos nas práticas rituais em função da descentralização institucional subjacente a estas lógicas; por outro aspecto, é este mesmo crescimento, embora extremamente fragmentado e desordenado, que possibilita, em circunstâncias de certos embates exógenos, a formatação de uma comunidade de religiosos africanistas baseada no estabelecimento das redes inter-terreiros.

No entanto, cabe ressaltar que esta lógica expansionista não se traduz propriamente num quadro de força ou coesão institucional, como pôde ser percebido na constatação de fraca inserção política inferida junto a não eleição dos candidatos representantes deste campo. A dificuldade na construção de projetos políticos e propostas de legitimação comuns é inferida junto à própria fragmentação federativa, a qual acaba por reproduzir as lógicas de desmembramento presentes no campo religioso, as quais se deslocam para o campo de atuação político-institucional. Ainda assim, verifica-se uma conjugação entre as problemáticas internas e externas, numa relação na qual as primeiras engendram os processos de expansão desordenados, cujo restabelecimento organizacional tende a ser efetivado a partir de circunstâncias exteriores, sobretudo as que colocam em risco a sobrevivência dos cultos – como a polêmica da sacralização de animais. Assim se observa uma espécie de gramática própria aos processos de legitimação colocados em prática, cuja relação entre as duas

¹³¹ Neste ponto, cabe reiterar o grande crescimento do número de adeptos a estas religiosidades neste Estado, contrariando a lógica de retração numérica observada em outras regiões do país.

dimensões conflitivas – endógenas e exógenas – estabelecem um tensionamento constante entre a expansão, fragmentação e rearticulação dos atores.

A análise destes processos pode ser projetada a partir de três categorias. A primeira visa a compreensão das relações endógenas, a partir da consideração sobre as sociabilidades conflitivas e a competição inerente às unidades de culto, bem como seu conseqüente deslocamento para o campo federativo e institucional. A segunda busca a compreensão dos processos de expansão resultantes dos conflitos endógenos, que se verificam através da ampliação do campo africanista, tanto na dimensão religiosa (nas unidades de culto), quanto no segmento político-institucional. Finalmente, a terceira categoria abarca a construção da ação coletiva empreendida pelos atores engajados na busca pela legitimidade, cuja mediação é procedida através dos conflitos exógenos, estabelecidos com a sociedade envolvente.

5.3.1 As contendidas endógenas: conflito e competição no campo afro-umbandista gaúcho

As sociabilidades nos terreiros afro-brasileiros encontram na literatura antropológica diversas referências, apresentando dados sobre a interação entre filhos-de-santo, destes com seus tutores religiosos, entre os sacerdotes, entre os membros de diferentes unidades de culto, e de forma recorrente, sinalizam as realidades conflitivas que subjazem a estes protótipos relacionais. Se é bem verdade que existem diferenças consubstanciais entre as vertentes religiosas que compõem o campo religioso afro-brasileiro, é possível considerar que alguns estudos, como os de Prandi (1991) sobre o Candomblé paulista, Brumana e Martinez (1991) e Negrão (1996), sobre a Umbanda em São Paulo, apresentam algumas relações que são recorrentes e aplicáveis, em maior ou menor grau, ao complexo das religiões de matriz africana no Brasil. Em geral, os dados evidenciados por estes autores são similares às evidências encontradas nas observações realizadas por Corrêa (1998) e Brites (1994) nos terreiros afro-umbandistas gaúchos. Nesta medida, cabem algumas considerações sobre as sociabilidades próprias das unidades de culto, visando melhor compreensão das lógicas conflituosas engendradas, e seu conseqüente deslocamento ao campo institucional.

Segundo Brumana e Martinez (1991), o chefe de culto constitui a figura central do terreiro. Compreende a autoridade máxima e inquestionável, sendo o elo privilegiado entre o mundo dos vivos e dos mortos no universo destas religiosidades. O filho-de-santo, também é

ator imprescindível, pois em sua ausência, as atividades para as quais um terreiro se volta ficam comprometidas. Sobre sua participação em tais atividades, cabe ao pai-de-santo transformar o voluntário em obrigatório, ocultando dos filhos-de-santo o quanto o terreiro depende da presença deles. A legitimação da ordem dentro do terreiro projeta a autoridade de seu chefe a partir de diferentes matizes. De acordo com as tipologias ideais weberinas, observa-se uma espécie de ordem tradicional, na qual o pai-de-santo é inequivocamente o líder, instituído do saber mágico e com poder total. Carismática, à medida que a ele se atribuem características sobrenaturais, como os recursos de mediação entre os limites dos mundos concreto e espiritual. Segundo Corrêa (1998), seriam estes os principais fatores de legitimidade do chefe de culto nos terreiros afro-brasileiros. A própria legitimação racional, que conforme Brumana e Martinez (1991) é por vezes buscada junto aos órgãos federativos, os quais expedem os diplomas e certificações, parece atuar muito mais na direção externa ao terreiro, visando, sobretudo, o histórico combate à ação policial. Assim, dificilmente as federações conseguiriam impor certa uniformidade em razão da autoridade personificada na figura do líder religioso. Para estes autores, a eficácia mágica do líder é constantemente colocada em prova, e nesta lógica, o monopólio dos bens religiosos é o que sustenta a autoridade nas relações internas dos templos.

Outra característica, reportada por Brumana e Martinez (1991), refere-se ao fato de que esta centralidade do chefe de culto estabelece seu vínculo menos ao conjunto dos filhos-de-santo, e mais a uma relação individual com cada um destes. Neste sentido, a competição pelos favores e pela simpatia do chefe é responsável pelos conflitos internos da família espiritual, ocasionando disputas que incluem a acusação e a agressão mística interna¹³². Segundo o trabalho de Brites (1994, p.81), ainda que neste espaço de relações sejam valorizadas certas atitudes de solidariedade, compadrio e reciprocidade entre os membros do culto, cuja procedência já fora recordada nos trabalhos de Brumana e Martinez (1991), Negrão (1996) e Prandi (1991), as relações de conflito parecem prevalecer como tônica. Segundo a autora, é notável um sentimento generalizado de desconfiança entre os membros do terreiro, que a todo o momento temem a possível troca de feitiço com seus irmãos religiosos, num quadro no qual os participantes estão sempre envolvidos em alguma disputa. Desta maneira, o trânsito religioso entre terreiros é constante, e disputas entre sacerdotes pela obtenção de iniciados oriundos de templos distintos não é incomum.

¹³² Refiro-me à troca de “feitiços” entre os componentes da família espiritual, amplamente abordada por Corrêa (1998).

É necessário considerar que se o espaço do terreiro configura um *locus* de competição constante, as relações estabelecidas entre as diferentes unidades de culto projetam lógicas de competição ainda mais acentuadas. Como lembraram Brumana e Martinez (1991), o líder religioso, buscando legitimidade no campo africanista, tem sempre a necessidade de se autoafirmar promovendo a forma “correta” de sua atuação à custa dos “erros” cometidos por outros líderes. No universo empírico observado por esta investigação, as sociabilidades conflitivas e as lógicas de competição entre as unidades de culto são verificáveis, sobretudo na análise dos jornais dedicados à comunidade africanista. Na visão de alguns atores engajados nos propósitos de legitimação, e no discurso dos próprios editores destes periódicos, boa parte das matérias veiculadas neste espaço fomentam as rivalidades existentes. Tratam-se de periódicos dedicados à cobertura de eventos litúrgicos, as festas de Batuque, nas quais as coberturas das atividades realizadas são financiadas por aqueles que desejam divulgá-las à comunidade afro-umbandista. A utilização destes periódicos como artefato *publicitário* empregado por cada babalorixá, comprova certas competições existentes pelos seguintes capitais¹³³: em primeiro, pelo número de *clientes*, a partir dos quais se obtém o aporte financeiro que possibilita a ascensão social do sacerdote; em segundo, por filhos-de-santo, sem os quais a unidade de culto inexistente e sobre os quais o babalorixá exercita sua autoridade; em terceiro, pelo prestígio agregado em tais editoriais, que visam construir uma imagem associada à competência mágica.

De fato, a análise destes veículos permite avaliar certo caráter propagandista, cujos artifícios empregados na construção da imagem dos babalorixás que a eles recorrem, revelam alguns dos principais recursos acionados na disputa pelos capitais objetivados. Em geral, a eficácia simbólica do sacerdote constitui o principal elemento a ser evidenciado, e os argumentos simbólicos disponíveis para sua comprovação residem nas condições materiais das quais dispõe, no número de filhos-de-santo, na realização pessoal dos membros do terreiro, na seriedade com que comanda as atividades religiosas, bem como na dimensão e organização das festividades litúrgicas que desenvolve. Observa-se uma constante busca pela visibilidade de todos os elementos potencialmente geradores de prestígio e indicadores da eficácia mágica. Como exemplos, seguem trechos destas matérias:

Um sacerdote Africanista é respeitado pela sociedade por sua dedicação ao culto, carisma e **seriedade com que conduz os ritos litúrgicos** do Ilê que dirige. Assim

¹³³ De acordo com Alberto Flores, proprietário do jornal Bom Axé, entrevista realizada em 12 de maio de 2009.

acontece com o Babalorixá André de Oxalá, da cidade de Viamão... **A alegria e satisfação eram visíveis no rosto de cada filho**, ao compartilhar deste momento tão nobre em suas vidas¹³⁴.

Alcançar sucesso é fácil, difícil é mantê-lo. Para isso é necessário muito mais do que vontade. É preciso talento, dom, perseverança, dignidade e sabedoria. **Todas estas virtudes encontram-se presentes no babalorixá Ike de Oxum**, e ao longo do tempo, a retidão de seu caráter, a religiosidade, o carisma, e o **trabalho muito sério**, fizeram crescer ainda mais seu prestígio¹³⁵.

Quem almeja reconhecimento no sacerdócio africanista tem na Mãe Meriane de Yansã um exemplo de austeridade e talento. A aguerrida yalorixá cumpre os rituais africanistas com notória aptidão. **Filho de santo que segue os ditos de mãe Meriane de Yansã prospera**, além de amadurecer em convicção e fé religiosa¹³⁶.

Ao longo de sua trajetória africanista, Pai Ailton de Oxum conquistou a confiança de muitos filhos-de-santo. **Sua simpatia e idoneidade religiosa permitiu que formasse uma grande família**, e sua Gôa estende-se por países como Espanha, Itália, Uruguai, Argentina, Estados Unidos e Cuba, **totalizando aproximadamente mil e quinhentos filhos-de-santo**¹³⁷ (grifos meus).

Como resultantes destes processos competitivos, observa-se uma constante lógica de auto-afirmação que visa repelir qualidades intrínsecas a outros agentes. Desta maneira, os atos acusatórios que emergem de tal lógica acabam por deslocar o sentido de *competição*, para as acepções de *rivalidade* e estranhamento, ainda que conjugadas de forma latente ou manifesta. Como demonstrou Corrêa (1998), as acusações geradas entre os líderes ocorrem a partir de uma ampla noção relativa à crítica sobre o *fundamento*, ou seja, sobre o conhecimento relacionado às práticas rituais. Pode ainda centrar-se sobre uma possível falta de ética, relativa ao roubo de filhos de santos, ou ao uso comercial da prática religiosa. Em geral, ocorre de forma dissimulada, ora através da certeza de que o acusado não tomará conhecimento, ou substituindo a indicação direta por uma crítica aos *outros*, de maneira a subentender a prática acusatória. Conforme Corrêa (1998), a acusação constrói limites entre o certo e o errado, e ainda propicia a auto-afirmação por parte do acusador. É possível inferir que o nexo de concorrência inerente a este campo de atividade dificulta a conciliação de projetos comuns, à medida que certas táticas de ocupação da arena pública pressupõem a atribuição de novas qualidades aos atores engajados nos respectivos processos. Nesta perspectiva, a inserção de agentes africanistas em setores da sociedade envolvente, como seria o caso na condição de efetividade em candidaturas políticas, acabaria por constituir novos elementos atuantes na

¹³⁴ Jornal Hora Grande, edição n° 61, julho de 2003, p. 12, cobertura da festa religiosa do babalorixá André de Oxalá.

¹³⁵ Jornal Hora Grande, edição n° 62, agosto de 2003, p. 11, cobertura da festa religiosa do babalorixá Ike de Oxum.

¹³⁶ Jornal Bom Axé, edição n° 11, dezembro de 2004, p. 11, cobertura da festa religiosa de Mãe Meriane de Yansã.

construção do prestígio dos líderes envolvidos. Em síntese, votar, apoiar politicamente, ou simplesmente conceder maior visibilidade a outro sacerdote, ainda que nos domínios do campo social amplo e da atividade política, designa conferir ao *outro* um capital simbólico que se reorienta na direção do campo africanista, em cuja dimensão o possível representante de classe se denota rival.

As sociabilidades conflitivas concernentes às unidades de culto, bem como em relação aos processos interacionais entre seus respectivos líderes, encontra no âmbito de atuação política seu reforço e permanência. Em primeiro lugar, é fato que as instâncias de articulação política observam dificuldades na tentativa de congregação dos religiosos, fundamentalmente em função de que o sacerdote, instituído de autoridade plena e tradicional, não prevê sua submissão a outro líder, ainda que este represente determinada federação. Noutro aspecto, os presidentes e coordenadores das entidades associativas, em sua totalidade sacerdotes, também não admitem inferioridade aos presidentes (sacerdotes) de outras entidades, numa lógica que reproduz as condições de autonomia e rivalidade entre as agências, neste caso, não mais religiosas, mas políticas. Neste sentido, a polêmica engendrada entre CEDRAB e AFROBRÁS é exemplar. O descontentamento com a postura inerte da AFROBRÁS na polêmica da sacralização não apenas fomentou o surgimento da CEDRAB, como dispôs tais grupos em uma relação de franca oposição. Nas entrevistas realizadas com os líderes destas entidades, não foram raras as declarações dirigidas com tom de contrariedade ao trabalho desenvolvido e à postura delineada por parte das mesmas.

Os deslocamentos dos nexos de sociabilidade do campo religioso ao político também encontram reverberação nos processos de centralização da autoridade grupal. Assim como nos terreiros, onde o babalorixá se denota figura central, nas entidades associativas, os presidentes e coordenadores exercem seu ofício de maneira extremamente personificada. No campo africanista, as federações e grupos associativos tendem a ser confundidos com seus próprios gestores, sendo comum a associação entre determinada entidade e o nome de seu representante maior. Nesta lógica, observa-se “a AFROBRÁS do Jorge Verardi”, “o Fórum da Vera Soares” e “a CEDRAB da Mãe Norinha”. Mesmo nas entidades associativas que buscam maior processo de democratização, esta realidade persiste, como no caso de Fórum de Matriz Africana, no qual o cargo de coordenação ocupado por Mãe Vera Soares de Yansã é caracterizado como de caráter vitalício, em acordo com o próprio regimento interno do grupo.

¹³⁷ Jornal Hora Grande, edição n° 64, novembro de 2003, p. 22, cobertura da festa religiosa do babalorixá Ailton de Oxum.

Nas rivalidades existentes entre as federações, os principais capitais disputados apontam para a efetividade das ações empreendidas. Observa-se uma necessidade de construção do projeto mais audacioso, ou mais politizado e efetivo, ou ainda aquele que confira maior visibilidade às práticas africanistas. As atividades e idéias empregadas nos processos de legitimação sempre projetam reiteraões sobre a propriedade *intelectual* de suas origens. Os discursos que discorrem sobre estas ações são proferidos na maioria dos casos em primeira pessoa, promovendo uma auto-afirmação contínua. Não é incomum a crítica aberta ao trabalho executado em outras associações, como na fala de Pai Luciano de Oxalá:

Temos que fazer festas, mostrar a cultura, sim. Mas temos que discutir política pública. A cultura nós já conhecemos, mas para defendê-la, tem que ir pra mesa discutir. O que o Áureo de Ogum constrói? Eu falo e cito o nome! O que ele consegue ali? Tem um monte de bêbados assistindo concurso de tamboreiro. No que isto nos representa?¹³⁸

A crítica direta ao evento organizado pela Fundação Moab Caldas, ocorrido durante a Semana de Ogum no centro de Porto Alegre, revela mais do que os diferentes enfoques de atuação intentados por esta entidade em relação ao Fórum de Matriz Africana, do qual Pai Luciano faz parte. Designa um exemplo assertivo da incompatibilidade engendrada por diferentes propostas e distintos enfoques de atuação política, que na concepção êmica, não se encontram apreciados como modelos alternativos ou complementares, mas observados sempre a partir de graduais comparativos, a partir dos quais os projetos próprios tendem a ser auto-afirmados.

5.3.2 Da *Gôa* à neoplasia batuqueira: os conflitos endógenos como fator de expansão

Os dados analisados nesta investigação apresentam algumas concordâncias com a tese de Corrêa (1998), a qual afirma que o conflito possa designar um fator de expansão nas religiões de matriz africana. Supõe-se que no caso das práticas religiosas afro-gaúchas, esta afirmação é não apenas verídica, como responsável por um paradoxo. Quanto maior o crescimento, que neste caso se processa *desordenado*, maior é a fragmentação e

competitividade no campo, o que por um lado levaria às dificuldades de articulação política. No entanto, acredita-se que a expansão também gera condições favoráveis aos processos de legitimação social destes cultos.

Como descreveu Brites (1994), a multiplicação do campo afro é efetuada com base na multiplicação dos terreiros. Esta multiplicação é explicada tanto pelo aumento da *Gôa*¹³⁹ (família) religiosa, tida como capital simbólico valioso para os sacerdotes, quanto pelas rupturas derivadas dos conflitos ocorridos no interior dos templos, que acabam por ocasionar novas células de culto. O que parece relevante, é que no caso dos terreiros gaúchos este processo de expansão se deve em parte a uma menor complexificação ritual. Ao contrário do Candomblé, que possui maiores exigências na formação religiosa, como o tempo de iniciação mínimo para a passagem do adepto à chefia de culto, o Batuque gaúcho parece ser menos regulado institucionalmente. Na perspectiva êmica é constantemente abordada a grande facilidade com que os babalorixás e yalorixás gaúchos *aprontam* os filhos-de-santo. Aprontar um filho designa, nestas religiões, elevar o membro à condição do sacerdócio. Se em parte isto ocorre por motivos financeiros, pois a cada preceito cumprido se efetuam relações de débito monetário entre os iniciados e seus sacerdotes, por outro lado, babalorixá que possua filho-de-santo sacerdote significa a expansão da família de santo, e o conseqüente prestígio do babalorixá que possui filhos com *casa aberta*, ou seja, nova célula de culto hierarquicamente condicionada ao terreiro matriz, cuja existência também lhe confere *status* religioso.

Como mencionado anteriormente, as coberturas das festas religiosas pelos jornais afro-umbandistas apresentam o número e a grandiosidade da família espiritual como capital simbólico essencial para as possíveis inferências quanto a eficácia simbólica do líder religioso. Nestas coberturas, é visível a recorrente utilização das fotografias retratando a dimensão das famílias de santo, ratificando o capital simbólico que as mesmas significam. As legendas de tais fotografias anunciam incondicionalmente: “alguns filhos do Ilê”. Permite-se a inferência de que o vocábulo *alguns*, utilizado exaustivamente, supõe que jamais se admite que a família religiosa configure certo limite. Ela deve ser ampla o suficiente para não se

¹³⁸ Declaração transcrita em diário de campo de 30 de março de 2009, reunião do Fórum de Matriz Africana.

¹³⁹ Termo de origem Iorubá que designa as relações de ascendência e descendência religiosa. A concepção do parentesco religioso nas religiões afro-brasileiras, concebe a mesma estrutura do parentesco de caráter ocidental, não religioso, comum na contemporaneidade – ver Prandi (1991, p. 104). Na concepção destas práticas, cultivar os orixás só é possível a partir da iniciação, cuja mediação se processa por um sacerdote, o qual denota a figura do zelador de santo ou pai-de-santo. O iniciado assim passa a ser o filho, em primeiro lugar, do orixá ao qual sua vivência religiosa está condicionada, e em segundo, do sacerdote que media esta relação. Na mesma perspectiva, passa-se a ser irmão daqueles que foram iniciados pelo mesmo pai-de-santo, e de forma sucessiva, se observam avôs, bisavôs-de-santo, e assim por diante.

encerrar em uma fotografia. Em entrevista com Alberto Flores, editor do Jornal Bom Axé, estas considerações são ampliadas. Na publicação das coberturas de cerimônias pagas, dentre os elementos utilizados como artefatos retóricos imprescindíveis a este tipo de publicidade, a família religiosa é o capital mais pertinente, não se restringindo à dimensão numérica, mas ainda condicionada em relação a seu nível de estabilidade.

No momento em que tu abrires o jornal, e olha o ambiente de uma festa, olha a proporção de uma festa, tu sente, tu tens uma noção da casa, tu tens uma noção da potencialidade da casa, da **potencialidade do axé do Pai de Santo**. Se o pai de santo tem um *axé* ruim, a casa, até nem vou falar no aspecto material, pois você pode ter um *axé* bom e não saber lidar com dinheiro, e você pode ter um *axé* horrível e pode ter muita sorte pra dinheiro. **Mas se tu tem um axé ruim, tu não consegue segurar, manter filhos de santo por bastante tempo.** Vai ter **rodízio de filhos de santo**, tu não consegue formar os religiosos. No momento em que tu vai numa casa, e tu vê uma **família religiosa sólida**, pessoas que estão ali há cinco, dez, doze, catorze anos, isso é uma **credencial** pra que eu vá procurar a tua casa ao invés da casa do fulano, que eu to vendo que tem um rodízio ali¹⁴⁰ (sic) (grifos meus).

Nota-se uma intensa importância conferida a solidez da família de santo, relacionada estritamente à potencialidade do *axé*, que se traduz na eficácia mágica do babalorixá. A estabilidade, a possibilidade de formação de religiosos, que por sua vez designa a multiplicação da família, configura a credencial básica na competitiva relação oferta e demanda de bens simbólicos religiosos. Conforme este mesmo editor:

A família religiosa. É o que eu te falei [...] **Um dos principais cartões de visita de um pai-de-santo.** É justamente isso. Porque **se tu não tens axé, se tu não tens força, se teu santo não responde**, enfim, eu posso estar na tua casa hoje, eu não sei disso, mas daqui há um ano eu vou saber. Se o ano que vem tu ainda me vê na foto da tua casa, ó, o **Alberto se deu bem na casa do Rodrigo**. Ou não está mais lá. Este ano eu faço uma foto na tua casa, oitenta filhos de santo na foto, ano que vem a gente vai lá, até que tenha oitenta e cinco, mas se forem totalmente diferentes, não adianta (sic) (grifos meus).

As lógicas encontradas nas disputas endógenas ao campo afro, as quais observam na dimensão e ampliação da família religiosa importantes capitais de legitimação do sacerdote, bem como suas decorrências expansionistas, promovem um crescimento extremamente desordenado destas religiosidades em âmbito gaúcho. O que se demonstra na ampliação destas práticas é uma reprodução das células de culto em ritmo constante e descontrolado. Tal

¹⁴⁰ Entrevista realizada em 12 de maio de 2009.

expansão atua metaforicamente como uma reprodução neoplásica, a qual apresenta possibilidades remotas de regresso ao núcleo de origem. Destaca-se que possíveis instâncias de organização normativa, atividade potencialmente a ser exercida pelas federações, não são efetivas. Como já foi referido, os órgãos federativos nem ao menos possuem poder legal, já que a prática religiosa é constitucionalmente livre e assegurada no País. Ainda assim, como já abordado, o quadro das federações afro-religiosas também apresenta relações de rivalidade, pois estas agências competem motivadas pelo poder irreduzível atribuído a seus líderes (em parte associado à condição do sacerdócio), pela hegemonia no quadro de atuação política, pelos diferentes enfoques estratégicos empreendidos, ou mesmo pela arrecadação obtida através das filiações. As rupturas nestas entidades não são incomuns, como também não são raras as dissidências que originam novas associações. Assim foram os casos do surgimento da AFRORITO, que nasce da inconformidade de Pai Herculano de Oxalá com a política interna da AFROBRÁS. O mesmo ocorre na fundação da AFROCONESUL, quando seu mentor, Tony de Exu Rei, tem sua iniciativa de assumir a presidência da AFRORITO frustrada. Em síntese, assim como no campo dos terreiros, as entidades associativas igualmente se multiplicam no campo institucional, a partir de espécies de células que se desprendem de um núcleo primário.

Alguns dados se apresentam como interpretações *nativas* acerca do crescimento desordenado do Batuque gaúcho, e propõem certas considerações sobre as problemáticas acarretadas. As principais dificuldades da proliferação de terreiros seriam a exacerbada comercialização da religião, a fragmentação de sentidos rituais, bem como o afastamento de uma teologia matriz. A partir destas conseqüências se engendrariam os principais motivos atuantes nas incompatibilidades geradas com a sociedade envolvente, promovendo-se a manutenção de uma imagem negativa dos cultos, e impedindo certas normatizações compreendidas como necessárias à legitimação social.

5.3.3 O afro-umbandismo gaúcho como movimento social: os embates exógenos como fatores associativos

De fato, estas relações de rivalidade e de crescimento *desordenado* dificultam as possibilidades de arregimentação de forças e articulação política no contexto do afro-

umbandismo gaúcho. No entanto, é baseado neste mesmo crescimento que se possibilitam as redes de relações entre os terreiros, sem as quais a mobilização em certas circunstâncias não seria possível. A polêmica da sacralização de animais constitui inequívoco exemplo da articulação promovida a partir do conflito externo, estabelecido com a sociedade envolvente. Como na descrição sobre as atividades desenvolvidas durante tal polêmica, observam-se manifestações executadas em frente aos órgãos públicos, passeatas promovidas nas ruas de Porto Alegre, bem como seminários de discussão político-reivindicativa, os quais foram possíveis em acordo com a dimensão do conflito engendrado, o qual ameaçou um dos princípios fundamentais da prática religiosa africanista.

Em ocasião da mobilização decorrente desta ocorrência, os principais canais de acesso entre os terreiros desenvolveram-se a partir das próprias teias de relações existentes, a partir da qual mesmo templos rivais mantêm conexões permanentes. Vale ressaltar, como lembraram Brumana e Martinez (1991), que as unidades de culto não sobrevivem isoladas, e ainda que a competição estabelecida entre terreiros adjacentes seja efetiva, os mesmos compartilham das atividades e festas religiosas de outros templos, cuja realização não ocorreria na condição de isolamento. Os convites ao Batuque, ainda que a um sacerdote rival, são comuns, e as famílias religiosas distintas mantêm certos laços de sociabilidade nestes encontros¹⁴¹. Neste sentido, os contatos estabelecidos se deram, num primeiro momento, a partir da conexão entre os sacerdotes que capitanearam os processos de articulação, os quais delegaram a líderes religiosos de outras localidades, bairros e cidades da região metropolitana, a incumbência da convocação dos terreiros adjacentes. As teias de sociabilidade africanistas foram acionadas, e os núcleos de articulação delineados a partir da condição geográfica. A cada atividade projetada, passeata ou manifestação reivindicativa, sacerdotes de determinados núcleos obtinham a missão de mobilizar a comunidade vizinha, deliberando a cada terreiro contatado o objetivo de recrutamento do maior número de iniciados possível. Segundo Pai Dejair de Ogum, coordenador do núcleo da cidade de São Leopoldo, a mobilização era intensa, e desta região partiram ônibus, carros e vagões de trem lotados de africanistas que rumavam ao Palácio Piratini nos dias estabelecidos para a pressão sobre o executivo¹⁴².

Se os terreiros compuseram os elos da rede de mobilização, e alguns sacerdotes estabeleciam pontes de conexão regional, a centralização dos processos foi promovida fundamentalmente pela Comissão em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, fundada por Mãe

¹⁴¹ Ainda que denotem relações de caráter hegemonicamente conflitivas, conforme Corrêa (1998).

¹⁴² Entrevista realizada em 16 de abril de 2009.

Norinha de Oxalá¹⁴³. Como referido anteriormente, o surgimento da CEDRAB é acompanhado pela proposta de incentivo ao surgimento de novas entidades, as quais emergiram em quantidade considerável neste período. Em geral, estas novas organizações mantiveram a função de mobilização em cidades da região metropolitana e do interior do Estado. A organização de diversos seminários promovidos por estas associações serviu de base para a mobilização dos atores africanistas a partir de discussões, palestras e fundamentalmente, na possibilidade concreta de construção permanente da atividade político-reivindicativa. É notável o grande número de atividades voltadas à concentração de religiosos, numa escala que projeta encontros diminutos, organizados por unidades de culto específicas, até eventos de maior porte, como o encontro africanista e umbandista realizado em 26 de setembro de 2004, no ginásio da Brigada Militar em Porto Alegre¹⁴⁴.

Boa parte dos elementos que compõem a rede de relações do campo africanista foi ativada nestas circunstâncias. Alguns estabelecimentos comerciais que vendem artigos e utensílios usados nos rituais, como florais, aviários e lojas de vestes religiosas, serviram como referência logística para a distribuição de panfletos e cartazes. Conforme Mãe Norinha de Oxalá, cerca de mil panfletos mensais contendo argumentos de convocação eram confeccionados e distribuídos nestes pontos, bem como pelos *alabês* (tamboreiros dos rituais), os quais possuem grande trânsito entre os terreiros porto-alegrenses.

Os jornais dedicados a esta comunidade também podem ser caracterizados como importante canal de acesso nestes processos de mobilização. Assim, ao mesmo tempo em que tais periódicos atuam na fortificação das rivalidades endógenas, em circunstâncias conflituosas acabaram por oferecer espaços para a comunicação interna dos agentes, podendo ser compreendidos como interessante ponte de conexão entre os atores deste campo. Nos períodos iniciais relativos à aprovação do Código de Proteção aos Animais, observa-se um grande número de declarações de africanistas compreendidas como desabafos, propostas de ações e ideais de conscientização voltadas à comunidade, sobretudo na projeção de maior unidade. Nestes textos, os processos de competição interna tendem a ser reconhecidos e desestimulados, bem como analisados como problemática central a ser reajustada. Roteiros relacionados aos passos e ações empreendidas pelos agentes que lideraram os processos foram constantemente publicados, acompanhados de mensagens conciliadoras destinadas a adeptos, frequentadores e simpatizantes destas religiosidades. Assim segue a mensagem de Pai Cleon

¹⁴³ Que algum tempo depois passaria a se chamar Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras – CEDRAB.

de Oxalá:

Estamos engajados em uma campanha de união para o fortalecimento dos umbandistas e africanistas. Reuniões estão sendo feitas em diversos templos religiosos para que possamos ouvir a todos em suas reivindicações e discutirmos a melhor forma de agirmos quanto ao movimento criado contra a religião afro-brasileira. Destas reuniões resultou a organização de um grande evento que faremos no dia 26 de setembro. **Este dia, para nós, será lembrado como o dia da nossa vitória em favor da união de nossa religião. Nesse dia, nossas forças estarão unidas em uma só causa.** A causa de todos. A paz, a fraternidade, a união de forças positivas¹⁴⁵ (grifos meus).

Pode-se perceber que a *vitória* referida no trecho acima, não se encontra condicionada a outro inimigo que não corresponda à própria desunião relativa ao campo africanista. O que se demonstra pertinente, refere-se às condições de aproximação favorecidas pelo conflito e, sobretudo, pela ameaça direta à liberdade de culto religioso. Num primeiro aspecto, observa-se que as realidades desencadeadas nos tensionamentos endógenos e exógenos que permeiam o campo afro, reeditam a clássica dicotomia entre individualismo e comunidade nas lógicas de pertença social. Tal tensionamento ora conduz à relação de inversa proporcionalidade entre a individualização num grupo heterogêneo e fragmentado, ou perda da individualidade em associações homogêneas e concisas, como na abordagem de Simmel (1977), ora traduz-se na difícil opção entre os valores “liberdade” e “segurança”, como propôs Bauman (2003). Tais ambigüidades referendam espécies de protótipos relacionais que dificilmente encontram equilíbrio na conexão indivíduo e grupo. O grande número de atividades que visaram encontros entre os atores relaciona-se a esta questão. Torna-se perceptível certa necessidade de estar junto, de conectar-se ao outro, e no sentido de Bauman (2003), de recorrer à segurança que a noção do comunitarismo supõe. Assim, em momentos de crise, a liberdade individual tão cara a estes grupos é suprimida pela necessidade de aproximação, ainda que com aqueles, outrora rivais.

Nesta perspectiva, compreender a articulação destas instâncias religiosas, ou terreiros autônomos, passa por seu enquadramento como movimento social. Com base nas características morfológicas delineadas por Melucci (2001), pode-se conceber a união dos atores afro-umbandistas como fenômeno com relativa unidade externa – ao menos em circunstância de embate com o todo social – cujas inúmeras incompatibilidades em seu

¹⁴⁴ Segundo jornal Bom Axé, edição especial de junho de 2004.

¹⁴⁵ Texto publicado no jornal Bom Axé, encarte especial, edição n° 9, setembro de 2004.

interior demandam a constante reparação. Nesse sentido, ressalta-se a incessante tentativa de manutenção das condições de mobilização, como no seguinte texto do editorial do jornal Hora Grande, publicado em agosto de 2003:

Estamos vivendo um momento delicado, no qual o preconceito e a perseguição abriram espaço a uma nova Lei, que por sua vez, causou muito desconforto a todos os africanistas. Mas se analisarmos positivamente, gerou uma certa união entre seus praticantes; fomos para as ruas, criamos novas associações e comissões em defesa de nosso culto, mobilizamos líderes políticos, expressamos através de nossos encontros o verdadeiro motivo para o código de proteção aos animais. Todavia, **faz-se necessário que essa união seja constante, para que assim seja dada continuidade ao projeto de expor nossos projetos e transmitir nossa cultura aos menos informados**, para que assim, futuras Leis que tenham a utopia de atingir nossa crença milenar não sejam aprovadas por unanimidade¹⁴⁶ (grifos meus).

Seguindo a concepção de Touraine (1977), observa-se que a reivindicação da categoria afro-umbandista é estabelecida em oposição a um adversário, que no caso das circunstâncias polêmicas referidas, encontra-se sob duas dimensões. Ora os ambientalistas, que efetivamente ocuparam a posição de debatedores na arena pública, ora os segmentos neopentecostais, históricos adversários que, na visão africanista, como legisladores, operaram uma espécie de guerra santa dissimulada. A luta sobre o controle do sistema de ação histórica, ora se expressa na luta mais ampla do campo das significações culturais, entre ambientalistas e africanistas, ora no campo religioso, em oposição ao segmento neopentecostal. A perspectiva de transformação do indivíduo em sujeito, e seu posterior estabelecimento como ator, pode ser percebida nos processos de interação disponíveis neste campo. Tal exemplo ocorre no caso relatado por Mãe Norinha de Oxalá, referente ao surgimento da CEDRAB¹⁴⁷. Nesta circunstância, seus filhos-de-santo avaliavam a possibilidade de criação de uma entidade que respondesse aos ataques neopentecostais e à perseguição sofrida por parte das religiões africanistas. Sentiam-se portadores de determinados direitos, e em diálogo com seus pares, construía um protótipo identitário que se descortinou numa entidade associativa. As reuniões promovidas pela CEDRAB em ocasião da polêmica do sacrifício de animais, aparecem como dimensão mais ampla do mesmo processo.

No entanto, com o afastamento dos conflitos engendrados pela polêmica da sacralização observa-se algum relaxamento nas possibilidades de articulação destes atores. Tal constatação pode ser inferida não apenas a partir da ineficácia nos projetos de candidatura

¹⁴⁶ Edição n.º. 62, p. 02.

política, mas em suma, a partir da evasão em certas atividades, caso das reuniões ainda hoje promovidas semanalmente pela CEDRAB, que de um quorum aproximado a trezentos participantes no período do embate, conta com uma média atual de quatro a cinco debatedores. Mesmo no embate relativo à Lei de Limpeza Urbana, no qual foram verificadas novas movimentações, os processos de articulação não demonstram dimensões similares. Projetos como as reuniões do Fórum de Matriz Africana condizem às atividades que conseguem alguma continuidade nos propósitos de arregimentação de forças. A metodologia empreendida por esta entidade, que intenta processos de *formação de líderes* – e assim apresenta um caráter pedagógico calcado na distribuição de bens materiais – supõe a manutenção da possibilidade de um *se fazer ator coletivo*, não apenas em expressões de conflitos ameaçadores, mas com relativa continuidade.

Pode-se inferir que crescimento da comunidade africanista gaúcha leva a um complexo de forças que apresenta extrema descentralização de poder. Ainda assim, os conflitos exógenos acabam por promover certa unidade em tal complexo, favorecendo, ainda que em circunstâncias específicas, as iniciativas de articulação e legitimação social. Compreende-se que em determinados casos, como na questão da polêmica do sacrifício de animais, a possibilidade de aglutinação seja efetiva. Um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de toda a categoria, dilui as competições e diferenças internas, promovendo a coesão ainda que em função de uma circunstância específica. Nesta perspectiva, com base nas considerações Simmelianas sobre as dimensões associativas do conflito, admite-se as contendas externas como força de coesão entre um grupo que também comporta conflitos internos. Conforme Simmel (1983), as discordâncias internas ou externas vinculam-se aos elementos que conectam os atores de determinado grupo. Se as controvérsias internas ao africanismo potencialmente o enfraquecem em seus embates com a sociedade envolvente, são os mesmos embates exógenos que reorganizam suas potencialidades, ao menos no que se relaciona aos confrontos mais significativos, como a polêmica da sacralização de animais.

5.4 OS SENTIDOS ESTRATÉGICOS: ASPECTOS SEMÂNTICOS NA BUSCA PELA LEGITIMIDADE

As estratégias de legitimação social verificadas nesta pesquisa permitem uma análise dos principais *conceitos* disseminados pelos atores engajados nestes projetos. Trata-se da observação dos conteúdos semânticos que organizam as ações reivindicativas. De forma genérica, estes conceitos atuam em duas direções. Em primeiro, funcionam como artifícios simbólicos incorporados aos projetos de articulação política dos atores, e operam diretamente na construção das identidades coletivas. Em seguida, demonstram-se como princípios semânticos centrais nas lógicas de negociação social colocadas em prática.

Com base nas realidades observadas por esta investigação, foi possível categorizar cinco estratégias principais acionadas pela comunidade afro-umbandista gaúcha. A primeira corresponde a algumas iniciativas de resgate da etnicidade nestas religiões, e o escopo fundamental aponta para reenquadramentos estratégicos que aproximam os nexos reivindicativos propostos com as políticas de ação afirmativa em voga na atualidade. Como será demonstrado, o acionamento político da ancestralidade ainda desdobra-se em outras duas categorias. Uma delas conecta-se a propósitos de reconstrução teológica, cujas bases revelam projetos de desincretização e reafricanização dos ritos. Além da uniformização das práticas, estes artifícios buscam compatibilizar os rituais praticados com as demandas ecológicas contemporâneas. A terceira, ainda ligada a acionamentos étnicos, visa inserir a temática das religiosidades africanistas junto à noção de territorialidade, e os objetivos específicos sinalizam a reiteração da perda de território por parte das populações negras, bem como as exigências de restituição destes espaços. Ainda observam-se reivindicações pela apropriação simbólica dos espaços concretos urbanos.

Outras duas categorias são perceptíveis nas movimentações político-institucionais do campo africanista gaúcho, e significam contrapartidas à situação de precária inserção nos espaços públicos de representação. Uma delas refere as iniciativas diretas de ocupação de cargos na sociedade política. Neste aspecto, os *sentidos* da política afro-umbandista não se encerram na aspiração de ocupação destes espaços, mas revelam as estratégias de construção do projeto político comum neste fragmentado campo. A outra categoria se traduz em ações que intentam trabalhar a visibilidade da cultura afro-religiosa, e divide-se em tentativas de construção (reconstrução) da imagem destas religiões, e a procura por meios de projeção dos novos sentidos positivos atribuídos a estas práticas.

5.4.1 O resgate da etnicidade nas religiões afro-gaúchas: acionamentos políticos da ancestralidade

Na visão de autores como Prandi (1991), Silva (1995), Lépine (2005) e Frigerio (2005), as tentativas de “retorno à África” constituem uma das principais tendências das religiosidades de matriz africana. Pode-se ainda inferir que este novo *espírito* que paira sobre a cultura afro-religiosa nacional, compreende-se como artefato estratégico atuante tanto nas relações endógenas do campo afro, na medida em que atribui elementos de diferenciação simbólica entre as agências religiosas, quanto em relação à sociedade envolvente, pois acarreta construções de sentido que acabam por incidir sobre as dimensões políticas. Neste processo, a africanização / reafrikanização compreende uma série de reformulações que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos próprios adeptos, ou importados até mesmo da produção científica, com base nas etnografias de Roger Bastide e Pierre Verger. Demonstra-se uma incessante busca pela *pureza* de culto perdida nos processos de aculturação pós-diáspora. Ainda configuram características destas mudanças às viagens ao continente africano objetivando a compreensão dos cultos em seu caráter seminal, bem como o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências que não configurem a idéia de *matriz africana*, em processos ativos e permanentes de desincretização. De acordo com os autores supracitados, esta parece ser a tendência hegemônica não apenas no campo religioso afro-brasileiro, mas, sobretudo, nas religiosidades afro-americanas. Nesta perspectiva, se no passado os processos de embranquecimento observados junto ao desenvolvimento da prática umbandista se evidenciaram como hegemônicos, sobretudo no campo dos intentos políticos, como demonstraram Ortiz (1978) e Pechman (1982), a atualidade projeta como tendência política e teológica uma profunda ruptura com estas noções.

No campo afro-umbandista do Rio Grande do Sul, esta tendência é manifesta e toma dimensões vultosas no campo afro-político, apresentando algumas particularidades consideráveis em relação a outras localidades. Ao contrário da análise geral sobre o tema, nesta região, as considerações relativas a uma reconstrução teológica, a qual evidentemente se denota constituinte dos processos de retorno à África, encontra-se por vezes dissociada do uso político da etnicidade. Assim, os processos de africanização presentes nas religiões afro-gaúchas subdividem-se entre o resgate da etnicidade igualmente baseado na reconstrução teológica, e o acionamento político das dimensões étnicas apartado de uma suposta

reconstrução da teologia africanizada. Neste último caso, o rechaço às discussões sobre conteúdos cosmológicos é empregado visando equacionar problemas relativos às sociabilidades conflitivas do campo afro, os quais são evidentemente fomentados pelas divergências e propostas de *definição* sobre os significados das práticas rituais. Em geral, estas construções substituem o redirecionamento teológico por uma aproximação entre a reetnização e a noção de territorialidade, neste caso, relativa aos espaços perdidos (ou não concedidos) pelas populações negras no desenvolvimento social urbano. Desta maneira, da categoria abrangente que se relaciona aos projetos de resgate étnico como estratégia política, desmembram-se duas categorias analíticas secundárias: o resgate teológico e o acionamento político da noção de territorialidade. Conforme será demonstrado adiante, estes dois sentidos estratégicos buscam unidade na configuração de projetos de legitimação, na construção identitária coletiva e, sobretudo, em reformulações que visam solucionar as problemáticas ecológicas, bem como as contendas derivadas dos tensionamentos com a ordem social vigente. Ainda assim, ambas mantêm como referência primária uma categoria mais ampla, que refere uma espécie de politização da etnicidade, ou noutros termos, um resgate étnico-político nas religiosidades africanistas gaúchas, e mais especificamente, no campo institucional engajado em propósitos de legitimação social.

Estas tendências apresentam-se como principais eixos estratégicos sob os quais se desenrolam as iniciativas de reivindicação e negociação social das práticas africanistas no Rio Grande do Sul. Tais concepções municiam os projetos levados a cabo pelas duas entidades mais atuantes em processos reivindicativos neste Estado, a saber: Fórum de Matriz Africana e CEDRAB¹⁴⁸. Se ambas as entidades concentram nos projetos de resgate étnico a principal diretriz política, a primeira refuta os elementos de reconstrução litúrgica direcionando as táticas empregadas junto à noção de territorialidade. A segunda intenta conjugar todas estas possibilidades num mesmo espectro estratégico. Cabe, a esta altura, centrar esforços analíticos na compreensão do resgate da etnicidade como um fator que visa propor além de diretrizes básicas atuantes na unificação identitária (como categoria ampla), alguns reenquadramentos estratégicos intrinsecamente relacionados a aproximações com as políticas de minoria.

Para a melhor compreensão sobre os significados do resgate étnico nas empreitadas de legitimação, cabem algumas impressões etnográficas resultantes da observação de atividades

¹⁴⁸ A consideração sobre o potencial das referidas associações não visa promover juízo de valor. Fórum e CEDRAB destacam-se de sobremaneira no campo institucional afro-umbandista gaúcho, quer seja pelo poder de mobilização demonstrado, quer seja pelo nível de engajamento e articulação política não somente detectável em situações conflituosas, mas de forma permanente.

dos grupos engajados. Tais impressões remetem a um contraditório sentimento de que a factual universalização das religiões afro-brasileiras¹⁴⁹ possa deixar latentes prospectos de algum *revival* da etnia, possibilidade não incomum na complexa sociedade contemporânea, como lembrou Hall (1999, p. 95). Em discussões como as do Fórum de Matriz Africana, as referências à origem étnica da religião, a recuperação de categorias referentes à preservação da memória coletiva das populações negras no país, bem como a importância dada ao estabelecimento de determinadas fronteiras culturais baseadas numa origem – e atuantes na construção de uma identidade afro-religiosa reivindicativa – são constantes¹⁵⁰. Em uma reunião deste grupo, Mãe Vera Soares de Yansã interrogava os presentes sobre os motivos pelos quais as comunidades afro-religiosas não vêm conseguindo eleger um representante na sociedade política gaúcha: “Por que temos tantas diferenças entre os terreiros e **não respeitamos a matriz?** Eu penso de uma forma, o outro de outra! Por que não conseguimos eleger um representante nosso?”¹⁵¹ (grifos meus). Ao buscar uma resposta plausível, Pai Roberto de Ogum – componente do grupo – especulava sobre a possibilidade explicativa residir nas diferentes origens das nações africanas, ao que Mãe Vera, concordando com alguns acréscimos, definia:

Na África já tinha diferenciação. Ao chegarem aqui, os negros foram mais separados, justamente para que não se entendessem. E isso ficou até hoje. **O terreiro é o espaço pra preservar isso: a identidade.** O quilombo veio depois da senzala. Este problema da diferenciação, nós trazemos até hoje. Nestes seminários, a idéia é essa: **retomar essa ligação.** Nos Estados Unidos, pelo **apartheid**, a **identidade é mais forte** (grifos meus).

Nas vésperas do segundo turno das eleições para a Prefeitura de Porto Alegre, em 2008, a discussão do grupo se estendeu sobre a necessidade de apoio à candidatura de Maria do Rosário, do Partido dos Trabalhadores, que representaria maior apoio às comunidades afro-religiosas nos desdobramentos legislativos do município. Em discussões sobre o assunto, a importância do apoio a uma candidatura que representaria as religiões africanistas, seria traduzida na necessidade da preservação da identidade negra de matriz africana, que na prática religiosa encontraria uma de suas possibilidades. Como argumento retórico, Mãe Vera

¹⁴⁹ No que tange as constatações sobre o atual caráter multiétnico das religiões afro-brasileiras, sobretudo as de tradição africanista como o Candomblé, ver Reginaldo Prandi (1991: p. 21) e (2003: p. 22), bem como Oro (2008: p. 20), que refere a dimensão universal não apenas do Batuque gaúcho, mas também das vertentes afro-religiosas como um todo.

¹⁵⁰ Ressalto a consciência dos participantes quanto ao caráter pluriétnico dos quadros que compõem estas religiosidades, como já havia recordado Ávila (2008), em sua pesquisa sobre a CEDRAB.

enunciava:

Se puxamos uma reza, todos vamos cantar. Isso, não aprendemos na escola, aprendemos fazendo. **Nosso espaço do terreiro é onde nos ligamos à África.** Cantamos em Iorubá e isso faz parte de nossa identidade. É nossa visão de mundo. Nossa ligação com nossa tradição, de seis mil anos atrás [...] Temos responsabilidade com isso [...] Com **nossa visão de mundo**¹⁵² (grifos meus).

Como pode ser observado, a concepção acionada nas idéias acima, a partir das noções de ligação com a África e de responsabilidade com uma visão de mundo própria, busca a construção da unidade baseada numa delimitação fronteiriça. Tal processo baseia-se numa demarcação que aponta para a cristalização de conteúdos culturais de origem comum, nos termos creditados por Barth (1998), cujas conotações intrinsecamente políticas, e não substanciais, já haviam sido ressaltadas nos estudos de Weber (1994a). A referência feita em relação à separação das famílias e nações negras como processo de desarticulação do segmento social escravizado, não somente supõe os motivos dos *desentendimentos* presentes no campo africanista, como expressa a necessidade e o horizonte através do qual devam ser reconstruídas novas possibilidades contratuais. Além de atuar na interpelação por propósitos singulares, estes argumentos invertem os sentidos que permeiam as disputas por definição da realidade nas quais estas religiosidades estão condicionadas. Assim, a negatização dos traços culturais é suplantada pelo direito à diferença, e neste aspecto, a demarcação das possíveis dessemelhanças se denota como trivial nos processos que reivindicam o direito ao reconhecimento. No discurso de Mãe Vera, a identidade a ser preservada, projeta-se não apenas relativa aos traços culturais ameaçados pela ocidentalização, mas substancialmente, como resposta às negociações culturais estabelecidas pelos setores hegemônicos, compreendida como um artifício de legitimidade calcado nos ideais de auto-afirmação cultural, em torno de uma visão de mundo recuperada junto às noções de ancestralidade. Como na fala de Pai Luciano de Oxalá, a idéia de recuperação desta visão de mundo africana se denota imprescindível, e não se vincula a discussões teológicas específicas:

Qual é o problema dos terreiros não se organizarem? Qualquer segmento social tem este mesmo problema desde que ele não se identifique [...] A primeira coisa que tem que ter é auto-reconhecimento da tua identidade: Quem eu sou? A religião teve um

¹⁵¹ Declaração transcrita em diário de campo de 17 de novembro de 2008, reunião do Fórum de Matriz Africana.

¹⁵² Declaração transcrita em diário de campo de 18 de outubro de 2008, reunião do micro-fórum – terreiro de Pai Fernando de Xangô, bairro Santa Tereza, Porto Alegre.

boom (crescimento), daí o q acontece? Hoje, tem muitos babalorixás que não sabem, não tem conhecimento da sua própria história. Ele **mistura conhecimentos** católicos, ele batiza o filho na Igreja. Mas a Igreja é um Sacramento, etc. Se tu és Batuqueiro é Batuqueiro! Se é católico é católico! Então é uma falta de conhecimento da sua identidade. E o Fórum, **sem entrar na discussão do dogma, resgata também isso, a questão da tradição**. Por isso temos que nos definir enquanto matriz africana. Quem eu Sou? Porque o nosso povo não se reconhece. Em vez de ele votar na Vera, no Luciano ou no Bàbá Diba, ele vai votar no vizinho do lado porque é vizinho. Os judeus se reconhecem. Ele se reconhece enquanto judeu independente da prática social que ele execute. Ele é judeu! Ele tem **um povo**, ele tem **uma origem**, ele tem **uma história**, ele tem **uma ligação**. E é esse o grande problema, o maior da matriz africana, que a maioria do povo hoje não tem essa definição¹⁵³ (sic) (grifos meus).

A visão de mundo apresentada pelo babalorixá refere dimensões a serem resgatadas em sentidos mais amplos que as propostas de homogeneização teológica das práticas rituais, e em geral, concentram-se no afastamento dos elementos culturais exteriores (hegemônicos), como os sacramentos de origem judaico-cristã, as dicotomias de bem e mal, e assim sucessivamente. No entanto, estas reformulações almejadas parecem de difícil operacionalização numa sociedade de sentidos tão controversos e multifacetados, observando-se realidades a partir das quais as lógicas de identificação e pertença possíveis são variadas e inextrincáveis da práxis social cotidiana vivida pelos atores, mesmo os adeptos ao africanismo. Assim, no processo de supressão das discussões em torno de uma teologia comum, unificada, as bandeiras erguidas por estas entidades acabam se utilizando de elementos simbólicos alternativos, uma vez que os presumidos valores culturais comuns da visão de mundo africana se denotam aleatórios e hibridizados com as lógicas de sentido variadas da sociedade complexa. Nesta perspectiva, a visão de mundo objetivada passa a ceder espaço a outras lógicas de sentido que organizam a experiência reivindicativa. As estratégias e políticas empreendidas passam a se aproximar de maneira efetiva de propostas centradas na auto-atribuição racial, cujo entendimento projeta as problemáticas que incidem sobre o afro-umbandismo junto às relações de desigualdade baseadas na diferenciação social de raças. Os fatores estratégicos resultantes deste processo apontam para uma aproximação efetiva com os horizontes políticos do Movimento Negro, bem como a construção de uma politização étnica que funciona como um catalisador de todas as problemáticas e contrapartidas a serem empregadas. Nesta lógica, as contendidas com o neopentecostalismo ou com a sociedade envolvente passam a ser reinterpretadas como decorrentes do histórico preconceito étnico, e combatidas a partir da auto-affirmação racial e pela reivindicação de ações afirmativas direcionadas à religiosidade negro-africana. O discurso combativo visa

¹⁵³ Pai Luciano de Oxalá, entrevista realizada em 26 de março de 2009.

reforçar a necessidade de espaços, recursos e políticas afirmativas que confirmem equidade no tratamento dispensado às comunidades de terreiro, nestas circunstâncias “auto-compreendidas” enquanto grupo minoritário.

Estas aproximações tornam-se visíveis em diversos eventos e reuniões dos grupos engajados observados. Os exemplos referem certas atividades concretas, como a união dos afro-religiosos à Marcha da Consciência Negra promovida no dia 20 de Novembro de 2008, mas ganham profundidade substancial em discussões coletivas que abarcam temáticas correlatas à questão da afro-descendência, do preconceito racial, e sobre políticas afirmativas voltadas ao setor. Em certa reunião do Fórum de Matriz Africana, no dia ulterior à eleição de Barack Obama nos Estados Unidos, Mãe Vera Soares de Yansã mostrava um adesivo com a seguinte inscrição¹⁵⁴: “Com Obama a mudança, com Paim a esperança”. A referência a uma possível candidatura à Presidência da República pelo petista Paulo Paim, identificado com as questões das populações negras e com as políticas afirmativas, era sintomática. Nesta mesma linha, a discussão em torno da importância da eleição de Obama, ainda que no aspecto simbólico, tornou-se a tônica do debate. Mãe Vera questionava os participantes sobre como estes compreendiam o significado da eleição de um negro no contexto norte-americano. Discussões sobre a diferença entre o racismo americano e brasileiro também conduziram as discussões.

Como pode ser constatado, estes temas são constantes num espaço que, ainda que o tema religião configure a tônica das discussões, não está dissociado da questão étnica. Torna-se necessário esclarecer que, se o conflito com os neopentecostais possa ratificar que as discussões inerentes ao campo religioso são hegemônicas nestes espaços, a estratégia de combate a estes enfrentamentos passa recorrentemente pelo resgate da etnicidade. Como referido anteriormente, as observações em campo de investigação não revelaram maiores contrapartidas aos ataques neopentecostais, ao menos a partir de modelos empregados de forma direta¹⁵⁵. Ainda assim, uma possível tática empregada projeta-se a partir do redirecionamento dos embates gerados com base na acusação quanto ao preconceito racial. Exemplo desta inferência foi observado no conflito ocorrido no terreiro de Mãe Rejane de Obá, na cidade de Cachoeirinha, no qual o ruído emitido no culto gerou a denúncia de um vizinho evangélico e a consequente inspeção do templo por agentes do município. Através da

¹⁵⁴ Dados transcritos em diário de campo de 17 de novembro de 2008, reunião do Fórum de Matriz Africana.

¹⁵⁵ Nem ao menos as polêmicas da sacralização de animais e da Lei de Limpeza Urbana configuram revides à Igreja Universal do Reino de Deus. Trata-se muito antes da reivindicação do direito à liberdade religiosa do que uma resposta ao segmento rival.

intervenção de membros do Fórum de Matriz Africana no processo, uma das idéias relativas a um possível revide era assim concebida: “acusa ele (vizinho) de racista que isto assusta... Terá que pagar multa, e pode dar até cadeia¹⁵⁶”. Esse recurso aproxima as reivindicações de uma instância religiosa junto a tendências manifestas em discussões sobre as desigualdades sociais baseadas no histórico processo de exclusão social das populações negras.

Se o exemplo observado apresenta-se como recurso empregado na interação social cotidiana, nos embates diários que envolvem a prática africanista, ele também se reforça em atividades mais amplas e em discursos orientados não apenas ao adversário do campo religioso, mas também na direção da sociedade envolvente. Neste sentido, a sociedade passa a ser interpelada a partir da oposição ao Estado, na medida em que são interrogadas suas condições de laicidade, tidas como parciais e responsáveis pelas desigualdades que incidem sobre a prática religiosa de origem negra. Como na afirmação de Pai Bábá Diba de Yemonjá: “pra pretinho o Estado é laico, pra branco não é¹⁵⁷. Ampliando estas considerações, o mesmo babalorixá afirma: “não podemos nos deixar levar pelo feitiço dos brancos do Estado! Esse é o momento de construirmos a igualdade respeitando nossas diferenças. Não podemos bater cabeça pra este sistema branco que está aí”¹⁵⁸.

Com base nos dados expostos, deve ser reiterada a importância de se compreender a etnicidade como categoria nativa, considerando, a partir de Barth (1998) um suposto conteúdo cultural dos grupos em estudo, mas, sobretudo, as fronteiras estabelecidas para a demarcação do mesmo em relação aos “outros” no processo de construção identitária. Contudo, na possibilidade de tal resgate, torna-se inevitável uma comparação desta estratégia com as atuais orientações políticas do Movimento Negro, sobretudo quando tais posicionamentos parecem conectar-se de maneira assertiva. Compreende-se que tal conexão se engendra a partir do assento de fronteiras étnicas auto-atributivas, e na proximidade deste processo com as iniciativas baseadas numa política de atribuição racial típica do Movimento Negro¹⁵⁹. Por sua vez, tal política constrói uma fronteira baseada no fenótipo, evidenciando a proximidade entre os usos sociais das categorias nativas ‘raça’ e ‘étnico’. De acordo com Sansone (2004: p. 16), a noção de racialização indica o uso da categoria ‘raça’ como uma possibilidade de expressão da etnicidade, a qual coloca ênfase no fenótipo, denotando ainda os processos intercambiáveis

¹⁵⁶ Declaração de Pai Luciano de Oxalá, transcrita em diário de campo de 30 de março de 2009, reunião do Fórum de Matriz Africana.

¹⁵⁷ Entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

¹⁵⁸ Declaração transcrita em diário de campo de 02 de maio de 2009, reunião da Pré-Conferência Estadual da CONAPIR.

¹⁵⁹ Como prescreveu Guimarães (2002).

nos usos políticos de ‘raça’ e ‘etnia’. No caso das estratégias de legitimação empregadas pela comunidade africanista engajada, observam-se iniciativas de reconexão às lógicas de pertença étnica, e estes conceitos promovem seu reenquadramento estratégico visando políticas de restituição social, afirmação e equiparação das condições históricas de desigualdade incidentes sobre a população negra. Busca-se o alinhamento com as ações afirmativas voltadas a estas populações, que se apresentam em voga na atual conjuntura política. Neste processo, o resgate étnico nestas religiosidades se demonstra como noção central.

Nesta perspectiva, a identidade coletiva afro-umbandista é construída segundo o binômio sociabilidade conflitiva (relação com os opositores) e memória. A delimitação entre o grupo e os outros (adversários), é efetuada junto ao acionamento das relações étnicas, desvinculando-se de adversários específicos como o segmento neopentecostal, ainda ampliando a noção de oposição ao campo geral da sociedade envolvente. Assim, o *Estado branco*, como propôs Bábá Diba de Yemonjá, passa a ser o adversário maior a ser enfrentado, relacionado a todas as problemáticas incidentes sobre estas religiosidades. Por sua vez, o enquadramento étnico inverte as conotações pejorativas sobre as religiosidades negras, à medida que pressupõe lógicas de valorização, restituição e afirmação cultural das práticas oriundas dos setores projetados em condições de desigualdade social. Alia-se a este processo a reconstrução (ou construção) de uma memória coletiva afro-descendente, em acordo com as idéias de Halbwachs (2004), segundo as quais as lembranças fragmentadas são recompostas pela articulação coletiva, visando estabelecer um constructo identitário comum baseado nas dimensões de tempo, de ambiente e da história. Assim, as mazelas históricas por que passaram não somente as religiosidades afro-brasileiras, mas as populações afro-descendentes, são constantemente recuperadas e inseridas nos argumentos de reivindicação propostos pelos atores engajados na busca pela legitimidade.

O que se percebe é que tais estratégias apontam para duas inferências cruciais. A primeira relaciona-se a uma nova tendência política observável no campo afro-religioso, que intenta maior inserção junto ao conjunto de entidades negras que buscam ações e políticas de restituição social, como o Movimento Negro e o Movimento Quilombola. Observa-se uma insistente luta pela inclusão da temática da religiosidade africanista nas discussões destes setores. No caso do Fórum de Matriz Africana, a proposta de articulação política com estes segmentos configura uma tática de inserção social e aumento da representatividade destas religiões. No entanto, tal iniciativa se mostra ainda mais expressiva na medida em que se observam intentos que não apenas visam a adição junto a estes setores, como também

objetivam sua liderança, numa competição pela hegemonia no campo das entidades negras¹⁶⁰. Como empreendimento estratégico, esta postura parece acarretar certos avanços nos procedimentos de ocupação da arena pública por parte destas religiosidades. A inclusão dos terreiros afro-brasileiros na categoria “comunidade tradicional”, demonstra novas relações nas quais os recursos derivados de políticas públicas passam a ser geridos por estas instâncias. O maior espaço concedido nos processos de deliberação política também corrobora com esta avaliação.

Contudo, o acionamento político da etnicidade ainda revela certas complexidades que sugerem uma segunda inferência a ser constatada. É considerável o número de atores religiosos contrariados com estas premissas, sobretudo aqueles cujo entendimento projeta as iniciativas empreendidas como parte de uma inversão do preconceito racial, aplicada às lógicas de sociabilidade do campo afro-político. Não são raros os casos em que alguns argumentos promovem a essencialização dos sentidos étnicos, como na expressão usada de forma recorrente nas reuniões do Fórum de Matriz Africana: “memória genética”. A memória como parte intrínseca à constituição do ser, esconde seus aspectos seletivos e construídos, atribuindo qualidades inatas aos religiosos negros, tidos como autênticos representantes da tradição africana. Tais considerações são efetuadas abertamente nestas reuniões. Conforme Mãe Vera Soares de Yansã:

Eu vou falar uma coisa que pode num primeiro momento parecer racismo ao contrário, mas preservar a memória, pra mim, é o terreiro negro. Negro, porque é a memória do Africano. E preservar a cultura, é porque tu gosta, porque tu acha bonito, porque tu te sente bem. Posso estar equivocada, mas [...]¹⁶¹.

A consideração do terreiro negro, como verdadeiro representante da tradição afro-religiosa, em oposição a outros espaços de prática africanista, acaba por inserir algumas relações de ordem valorativa na prática religiosa, e desta maneira, introduz o capital simbólico da cor nas contendas religiosas endógenas, o qual não parece ser valorizado nas próprias sociabilidades deste campo. Desta forma, engendra-se uma espécie de encruzilhada típica dos

¹⁶⁰ Esta inferência é exemplificada na própria iniciativa de organização da Pré-Conferência Estadual para a II CONAPIR (Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial) pelo Fórum dos religiosos. Nestas reuniões, são debatidos os temas a serem propostos nas etapas nacionais, nas quais são deliberadas as principais políticas públicas voltadas a questão da afro-descendência. Ao organizar esta atividade, o grupo teve como objetivo principal tomar a frente das discussões que visam estabelecer as temáticas a serem tratadas nos grupos de trabalho na etapa nacional, bem como eleger o maior número possível de delegados (representantes) a participar das etapas deliberativas.

tensionamentos decorrentes dos propósitos de unificação identitária, de construção dos projetos comuns. Se por um lado, o enquadramento das religiosidades afro-umbandistas como minoria étnica fortifica seus argumentos de negociação social, alinhando-as com as políticas que vêm concedendo benefícios concretos aos segmentos minoritários, por outro, revela algumas fragilidades relativas a certa desconsideração sobre a universalização destas religiões. A África como um banco de símbolos atuante na construção da pertença coletiva fortalece a identidade reivindicativa, mas concebe menor espaço para a autoconstrução simbólica, de caráter individual, tão valorizada na contemporaneidade. A ultrapassagem das contendas endógenas a partir da supressão das discussões sobre uma suposta teologia, acaba por ser retomada através da inclusão da noção de raça como valor intrínseco da prática religiosa.

5.4.2 O resgate teológico no Batuque

De acordo com o que fora adiantado na categoria analítica precedente, as idéias de reconstrução teológica conectadas a processos de desincretização se fazem presentes em ambiente gaúcho, porém, com alguns diferenciais relativos à separação entre o resgate étnico de conotação política, e a reconstrução étnico-teológica. No Rio Grande do Sul, as iniciativas de resgate de uma teologia original empregada pelos atores engajados nos intentos de legitimação, ocorrem segundo alguns objetivos estratégicos principais. Em primeiro lugar, visam a conscientização ecológica dos adeptos nos procedimentos ritualísticos. Neste ponto, algumas ações atuam como uma espécie de pedagogia afro-religiosa, não estando necessariamente ligadas a uma *reconstrução* da teologia perdida. Ainda assim, estas propostas se somam aos artifícios centrados na reorientação dos sentidos do culto mediante o retorno aos aspectos rituais perdidos nos processos de adaptação cultural. Noutra horizonte, o resgate da teologia africanista visa estabelecer unidade e homogeneização das práticas, como forma de eliminar as disparidades engendradas pelo desenvolvimento destituído de centralização institucional, considerado pela perspectiva êmica como motivo da *comercialização* dos atos religiosos, da exacerbação de traços ritualísticos desnecessários (como o grande número de despachos em vias urbanas), bem como da fragmentação e competição entre os líderes

¹⁶¹ Entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

religiosos. Por fim, tal estratégia funciona na direção do estabelecimento das religiosidades afro-brasileiras como instância religiosa em sentido convencional, destituída do caráter profano atribuído às religiões mágicas e mediúnicas.

A operacionalização dos projetos de conscientização ambiental é efetuada a partir de dois modelos básicos: discussões em eventos e seminários dedicados ao tema, e a confecção e distribuição de cartilhas instrutivas. Em dezembro de 2002, foi editado um caderno de orientação aos adeptos, sob o título “A educação ambiental e as práticas das religiões afro-umbandistas”, com tiragem de cinco mil exemplares. O material fez parte de um projeto conjunto do Governo do Estado, através da Secretaria Estadual do Meio Ambiente (SEMA), Prefeitura Municipal de Porto Alegre, com aporte da Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SMAM), mais as entidades federativas CEUCAB-RS, AFROBRÁS e Aliança Umbandista e Africanista. A cartilha apresenta instruções sobre os materiais adequados a serem utilizados na confecção de oferendas, propondo a substituição de papéis, vidros e materiais inorgânicos, de difícil decomposição, pelo uso de frutas, plantas, e flores. Ainda são indicados locais específicos e apropriados para a execução dos trabalhos, necessariamente distantes dos centros urbanos e de prédios como escolas, creches, bancos e empresas. Em síntese, locais de grande afluência dos leigos, cujo contato com tais práticas ocasionaria a repulsa e a má impressão sobre o culto. Duas orientações centrais são comumente referidas pela comunidade afro-umbandista gaúcha. A utilização de folhas (de mamoneiro e de bananeira) para a substituição das bandejas de papelão e dos ornamentos confeccionados com papel celofane, usados nos despachos, bem como o plantio dos restos de animais e produtos orgânicos ofertados, a serem reinseridos na terra, reintegrados ao sistema natural.

Mesma proposta foi efetuada pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo, ao editar em parceria com a Prefeitura deste Município a cartilha intitulada “A religião de matriz africana e a educação ambiental: cartilha de informação e orientação”. Neste projeto, a ligação entre as atividades ecologicamente responsáveis e uma possível “essência” dos cultos de matriz africana se faz presente, como se observa no seguinte trecho extraído do material:

A natureza é algo sagrado, portanto, violá-la seria violar os nossos orixás. Seria o mesmo que machucar ou violar uma pessoa. Seria como se arrancássemos uma perna, um braço ou um pé de um ser humano. Então por que arrancar uma folha, ou uma flor e jogar fora? O Batuque é natureza viva! Não existe culto aos Orixás sem rio, mar, terra, vento, mato, trovão, raio, e para nós, tudo isso tem dono. Para se escolher uma determinada planta, não é quando se quer e sim quando Ossain permite. Vamos então preservar o que nos é mais caro, A NATUREZA!

A aproximação e a compatibilidade entre a prática e os ideais ecológicos são conduzidas a partir da reiteração de aspectos cosmológicos da matriz africana, cujos sentidos seminais denotam a representação mística das divindades nos próprios elementos que compõem o mundo natural. Esta associação funciona como argumentação retórica não apenas nos procedimentos de conscientização dos agentes religiosos, mas projeta a associação da imagem dos cultos junto a um caráter ecológico e politicamente correto. Assim, objetiva-se a construção de uma visibilidade alternativa em relação às idéias disseminadas em ocorrências como a polêmica da Lei de Limpeza Urbana, relativas ao culto cujas atividades agrediriam ao meio ambiente. Este enquadramento estratégico é ampliado no seguinte discurso:

Tem que falar no caráter ecológico da religião afro. A água, ela é vida, ela é fonte de vida. Se tu colocar qualquer material que tire o oxigênio da água, tu ao invés de agradar Iemanjá ou Oxum, tu ta matando o orixá. Tu matou a água tu mata o Orixá, sabe? Então a religião tem essa propriedade [...] Por exemplo, **se tu vai lá na teologia de matriz africana, o que diz?** O que Olorum quando criou o homem disse? Quando mandou Obatalá criar o mundo? Ele disse: nasci, cresci, multiplicaí, e cuida da terra. **Essa é a máxima que faz das religiões de matriz africana a religião mais ecológica do mundo, a religião mais ecológica do planeta.** Porque pra cuidar da terra, tu vai ter que cuidar de tudo. Porque tudo vem da terra e volta pra terra. Deus não tá no céu pra nossa teologia. Deus tá na terra. Deus está no chão. Por isso a gente anda de pé no chão, a gente bate a cabeça no chão. Por isso a gente saúda o chão. Porque o axé vem da terra, é da terra que as plantas florescem, que vem a água, é da água que vem o peixe, né?¹⁶² (sic) (grifos meus).

Como pode ser percebido, os projetos de compatibilização entre as práticas africanistas e as preocupações ambientais, os quais funcionam diretamente como contrapartidas aos fatores de tensionamento da ordem social e aos argumentos racionais ecológicos contrários a estas práticas, encontram-se já neste discurso, indissociáveis da reconstrução teológica. Como afirmou Bàbá Diba de Yemonjá, a *máxima* inscrita numa teologia africanista, emanada por Olorum, se denotaria como o fundamento que baliza os sentidos rituais, os quais compõem a dimensão cosmológica que haveria de ser preservada, ou noutros termos, recuperada.

Eu chamo isso de **reafricanizar**. Principalmente no Rio Grande do Sul, as religiões de matriz africana se ancoraram muito na teologia judaico-cristã... Muito! E foi um **embranquecimento** da religião, que acabou se **distanciando da teologia**. Teologia

¹⁶² Bàbá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

essa, que num determinado momento, se torna desconhecida até dos mais antigos. E esse é um papel importante que as federações deveriam fazer: tentar fazer essa **manutenção** [...] Então esse é um dos papéis, fazer seminário pra estar informando, **pra dizer que a religião afro é a religião mais ecológica do planeta**. Tu tem que explicar isso, porque que ela é a mais ecológica! Porque que ela não pode ser taxada como segmento religioso que suja as ruas, que agride a natureza, que mata o rio Guaíba. Tu tens que estar explicando isso. Por quê? Qual é a relação do orixá com a natureza, etc.¹⁶³ (grifos meus).

No entanto, o resgate teológico como artifício estratégico não se resume às contrapartidas direcionadas aos embates motivados pelas contradições culturais contemporâneas incidentes sobre estas práticas, os quais foram tipificados nesta investigação a partir da oposição entre as concepções ambientalista e afro-religiosa. Observa-se que a construção de uma suposta unidade entre os agentes religiosos, encontra-se atrelada aos processos de juntura dos sentidos ritualísticos fragmentados. É notório que na própria perspectiva êmica, ao menos nos projetos dedicados à (re)construção de um corpo teológico, a identificação das problemáticas endógenas do africanismo encontram-se profundamente vinculadas ao dualismo entre o culto praticado a partir de percepções individuais, e a sistematização doutrinária corporativa. Reedita-se no campo das estratégias de legitimação africanistas, uma oposição entre religião e magia, da qual os atores engajados tanto querem se afastar, quanto a compreendem como obstáculo existente a ser ultrapassado.

A teologia é uma só! Essas inconsistências, **essa diferença de tu ir num terreiro, ter dez terreiros numa rua e cada um ter uma tradição**, um segmento, é isso [...] **É o distanciamento da teologia**, porque a teologia é única. Ela diz que **não se concebe matar sem que a carne sirva de alimento**, entendeu? Então, se todos seguissem a teologia, não tinha galos e galinhas nas encruzilhadas. Então **é uma série de coisas que deixaram de ser feitas, e virou um comércio só**, uma troca de dinheiro, e nada mais que isso. Por parte das federações que o diga. Nenhuma informação. E outra coisa [...] Em função mesmo da vulnerabilidade social das lideranças de terreiro, elas acabam vendendo *axé*, certo? E pra ganhar dinheiro, acabam *aprontando* pessoas em um mês, um ano, dois anos, e as pessoas saem mais despreparadas ainda. E aí, mais complicado vai ficando a situação dos terreiros se não tiver um órgão que faça um trabalho de reafrikanização¹⁶⁴ (grifos meus).

Segundo o modelo de Durkheim (1993), as práticas mágicas estariam próximas da amoralidade tanto por sua apropriação quanto por sua destinação, de caráter individualizado. Assim, o autor observa a prática religiosa sistematizada como capaz de desenvolver os sentimentos de solidariedade, propulsores da coesão social. Também em Weber (1994b), a

¹⁶³ Bàbá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

¹⁶⁴ Bàbá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

magia tende a ser ultrapassada pelo processo de racionalização, sendo que o aumento da racionalidade conecta-se ao processo de secularização e desenvolve-se no conseqüente desencantamento do mundo, tendo a dimensão religiosa assumido aspectos cada vez mais sistematizados e racionalistas. Ainda que tais propostas teóricas acabem relegando a magia à extremidade de um continuum que desembocaria na sistematização teológica, e desta forma emprestando à análise certo tom evolucionista, estas considerações planificam de maneira assertiva as conotações de unificação dos agentes africanistas a partir dos propósitos de construção da teologia comum. Tais iniciativas abarcam a incessante busca pela padronização ritual, bem como por seus potenciais resultados, como o desenvolvimento da coesão coletiva e de uma filosofia religiosa unificada. Noutro aspecto, seguindo a concepção de Bourdieu (1978), o princípio de oposição entre sagrado e profano, que pode ser reinterpretado como manipulação legítima ou profanadora do sagrado, serve de modelo para a interpretação da proposta de transformação conceitual das práticas africanistas em religiosidade sistematizada. Tal busca visa sobrepujar o dualismo entre religião e magia, como diferenciação das competências religiosas que disputam o monopólio da gestão dos bens e serviços religiosos, a partir do qual estas práticas estiveram historicamente subalternizadas, e condicionadas ao caráter profano.

É importante constatar que os formatos de reconstrução dos sentidos rituais africanistas, assim como aqueles observados em outras regiões do país, passam pela desincretização dos elementos do culto, bem como pela referência direta a uma origem comum, seguindo certos ideários de africanização / reafricanização observados por Prandi (1991), Silva (1995) e Lépine (2005), que analisaram estas transformações no Candomblé paulista. Neste ponto, trata-se de um resgate que visa cristalizar certos conteúdos rituais, compreendidos como possuidores de maior pureza, aproximados do banco simbólico projetado pelo continente africano. Esta tendência é ponderada na seguinte manifestação:

Eu acho que isso é essencial. Isso é realmente tirar os grilhões, **romper com os grilhões da escravidão**. Foi uma estratégia legal no tempo (o sincretismo), que maravilha, mas agora não precisa mais. Então aqui (**apontando para a parede oposta ao Peji**), se tu entrar, não tem uma imagem de santo da Igreja Católica. Aqui é africano. As pessoas às vezes vêm jogar búzios e dizem: eu não sei, quem é a Oxum? Quem é ela mesmo? Eu digo: olha, é uma divindade negra, maravilhosa, senhora da fertilidade, senhora da procriação, senhora da doçura, senhora da água doce... Pois é, mas quem é ela mesmo? Pois eu to lhe dizendo! Porque as pessoas querem que eu diga: ah, ela é a Nossa Senhora da Conceição¹⁶⁵ (grifos meus).

¹⁶⁵ Bábá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

No entanto, estas reconstruções atuam diretamente na dimensão do prestígio agregado por relativa “pureza”, que desta forma torna-se capital simbólico próprio da competição inerente ao campo afro-religioso. Nesta perspectiva, engendra-se o seguinte paradoxo: por um lado, o resgate da etnicidade das religiões afro-brasileiras, aqui dimensionado em conjunto a uma recuperação da teologia africanista, se constituiria em uma coesa fonte identitária, o que poderia ora traduzir-se na solução da fragmentação dos grupos afro-religiosos, ora no alinhamento estratégico que visa resolver as tensões ecológicas. Em outra via, a reafrikanização a levaria à universalização, maior pluralização e assim, a uma continuidade de sentidos fragmentados. Conforme lembraram os estudiosos da temática “reafrikanização”, este processo acaba por levar a uma maior *bricolagem*, à medida que estas recodificações são processadas por iniciativas paralelas, levando cada membro a reinterpretar o estabelecimento das fronteiras culturais e teológicas por si mesmo. A procura por um fundamento de origem “*In África*”, ou por um fundamento escrito, acarreta uma maior independência do iniciado em relação ao líder religioso, descortinando uma maior possibilidade de independência e auto-interpretação dos códigos religiosos. Desta maneira, as estratégias desencadeadas com base em reformulações teológicas, apresentam-se como mais uma encruzilhada com a qual se deparam os atores engajados nos processos de negociação social. Como redirecionamento estratégico alvitado como contrapartida às problematizações ecológicas, tal propósito parece estabelecer bases argumentativas diferenciadas e substancialmente convincentes, ao menos como artifício de convencimento aos próprios adeptos do culto nos processos de conscientização ambiental. No entanto, como construção de um corpo doutrinário comum, projeta-se como elemento que tensiona ainda mais as contendidas endógenas do campo africanista, à medida que fomenta a disputa pelos sentidos projetados como *corretos*, dotados de *pureza*. Os critérios na definição da pureza apontam para o complexo jogo político a emergir entre as unidades de culto.

5.4.3 A geopolítica africanista: o direito à cidade e ao território

Alguns conceitos presentes nas iniciativas de legitimação das religiosidades africanistas partem de uma consideração espacial sobre as dificuldades engendradas com a sociedade envolvente, e se projetam como proposta legitimadora baseados na reivindicação pela possibilidade de apropriação, concreta ou simbólica, dos territórios urbanos. Conforme foi abordado anteriormente, parte das problemáticas afro-umbandistas reside em traços ritualísticos tensionadores da ordem social hegemonicamente instituída, e nesta lógica, também designativa das disputas e negociações que visam o controle dos formatos de ocupação territorial. Em síntese, os terreiros, como dimensão concreta inserida no mundo urbano, coabitam junto a outras instituições sociais e práticas culturais, em relações cujas contendas resultantes são travadas no cotidiano, que em parte, deriva de repartições espaciais. Desta maneira, as significações formuladas pelos atores africanistas, baseadas na noção de territorialidade, visam tanto uma contrapartida discursiva, quanto um reenquadramento estratégico perante as incompatibilidades estabelecidas. Em algumas entidades associativas, tais conceitos apresentam caráter institucionalizado, e são tomados como referência fundamental tanto para o desenvolvimento dos sistemas de ação empreendidos quanto para a construção das propostas discutidas com a sociedade política. Em outras iniciativas, a temática da territorialidade se demonstra latente, porém, constitutiva do escopo empreendido.

De fato, a disputa pelos espaços urbanos é desencadeada de forma precedente a qualquer acionamento simbólico conscientemente articulado, muitas vezes estando mais próxima e conectada aos próprios aspectos formais de proposição legitimadora. Neste sentido, o empreendimento de ocupação dos espaços públicos urbanos, e da reivindicação por seu uso simbólico ou concreto, já ocorre vinculado à própria prática religiosa cotidiana. A cada vela acesa na encruzilhada, a cada despacho arriado nas esquinas da cidade, compreende-se um certo sentido de resistência, que se desloca do aspecto marginal da prática condicionada à clandestinidade para o sentido reivindicativo, no instante de percepção da territorialidade como negociação política. O caso citado por Mãe Vera de Oxalá, referente ao embate com um representante do segmento evangélico que haveria desmanchado sua oferenda numa encruzilhada, é exemplar. Na argumentação utilizada pela yalorixá, o acionamento simbólico da noção territorial é parte significativa do discurso estratégico, neste caso, empregado na fricção cotidiana, nos aspectos relacionais microscópicos.

Daí eu fui lá, remontei (**o axé, oferenda**), acendi de novo a vela, entrei (**em casa**) e fiquei cuidando. Ele foi lá e mexeu novamente. Aí eu perguntei pra ele: qual é o teu problema? **Se o espaço público é público. É público, é meu, é teu.** Eu não coloquei o *axé* dentro do **teu quintal**, dentro do **teu espaço de terra**, da tua moradia, nem na tua calçada. **Ocupei a via pública, a rua.** Aí ele me desaforou [...] Me disse desaforos que eu não tenho nem como te reproduzir¹⁶⁶ (grifos meus).

Se alguns destes argumentos são acionados no desenrolar da *práxis* social cotidiana, em outras situações serão observados como elemento central nos posicionamentos políticos de maior amplitude. No conjunto de discursos e práticas lançadas na busca pela legitimidade, verifica-se a compreensão, por parte de alguns atores, de que as soluções possíveis para certas problemáticas devam ser inexoravelmente articuladas em torno da questão *território*. Estes sentidos se apresentam manifestos na postura estratégica empreendida pelas lideranças do Fórum de Matriz Africana, como nos argumentos que seguem:

Não é que nós queremos encher uma encruzilhada de galinhas e de bichos, que nem eu quero, nem eu aceito, mas tem que haver o processo de negociação, né? **Não é a sociedade que nos excluiu que vai dizer agora, que nós vamos ficar com menos território** ainda. Porque nós **só largamos na encruzilhada porque nós não temos território** [...] Que nos foi tirado [...] Aí o que é que nós fazemos?¹⁶⁷ (sic) (grifos meus).

Nestes casos, a temática da territorialidade é conjugada apontando para analogias entre os problemas de tensionamento da ordem social e a perda de espaços físicos por parte das comunidades negras em seus processos de adaptação às cidades. Nesta lógica, tais incompatibilidades não engendram perspectivas de negociação social baseadas em táticas de *adaptação* e *acomodamento* por parte de novas tendências afro-teológicas, estando consubstancialmente ligadas à reivindicação pela restituição do espaço perdido pelas populações negras. No horizonte destes projetos, se alguns elementos rituais emprestam ares de *desordem* à modernidade urbana, tal contradição apenas comprovaria a invisibilidade da cultura africanista nas políticas de construção espacial das cidades. Assim, observa-se o uso político da noção de território como argumento que desconstrói a negatização de certos traços rituais, projetando ainda a reivindicação de uma política afirmativa de restituição territorial às comunidades e culturas negras e, por conseguinte, às comunidades de terreiro. Constata-se uma apropriação dos fatos colocados em debate junto à sociedade envolvente, e seu

¹⁶⁶ Entrevista realizada em 27 de junho de 2009.

¹⁶⁷ Pai Luciano de Oxalá, entrevista realizada em 26 de março de 2009.

redirecionamento como *constructo* estratégico.

Hoje nós temos uma discussão de meio ambiente, de onde nasce todo esse projeto da sujeira da cidade, da sacralização, e tudo isso que tu ta sabendo. Então, estes **exageros também têm explicação pela perda da territorialidade**, ou seja, **aquilo que nós deveríamos ter que é o nosso território**. Onde tem a casa da yalorixá, ali eu tenho uma árvore que eu tenho que plantar, eu vou cavar **dentro do meu pátio** e vou fazer aonde ta o fundamento. A **perda, o sistema tirou [...]** **O terreiro verdadeiro ta transformado, resumido na casa de religião**. Então tem casa de religião que é bonitinha, toda enfeitadinha, **mas não tem a terra. Não tem o território**. Então o que é que aquele babalorixá ou yalorixá tem que fazer? Ele matou o galo, ele tem que entregar no seu lugar de origem [...] Onde é que ele vai enterrar? O asfalto tomou conta da cidade. Pra ele ir num lugar bem retirado, por exemplo, pra ele vir do centro, ou lá da zona norte, pra vir aqui na zona sul, ou ele tem que ter carro, ou pegar um táxi, o que não condiz com a realidade dos terreiros. Então ele vai na **esquina mais próxima** e faz aquilo ali. E ta errado porque não da resultado, não da fundamento, e não há necessidade disso. **Só que essas delimitações não dão direito a ninguém chegar dentro de uma casa sem uma ordem judicial e dizer tu ta fazendo errado e como tu tem que fazer**¹⁶⁸ (sic) (grifos meus).

Nestes discursos, a retomada do histórico da adaptação do elemento negro nos centros urbanos reforça as incidências por que passaram estas práticas religiosas, quando se alternaram as dimensões espaciais da qual faziam parte. Assim, os *exageros* referidos, como as implicações ambientais, os despachos em larga escala e a fricção com a ordem social, não somente partem da incompatibilidade entre a prática emergida dos contextos agro-pastoris e a realidade urbana contemporânea, mas, sobretudo, ratificam a ausência de conciliação dos valores culturais que habitavam espaços adjacentes nos processos de urbanização. Como bem demonstraram Oro (2002) e Anjos (2007), as tendências imobiliárias do início do século XIX trataram de promover uma espécie de *higienização* urbana das zonas insalubres de Porto Alegre, até então habitadas pelos negros recém libertos. Estas regiões constituíam o *locus* no qual se praticava a liberdade cultural contraposta ao regime escravocrata, associadas pelo senso comum a contextos de perigo e criminalidade. Os dois autores demonstram que o processo de desmanche destas colônias foi procedido através de etapas que previam o gradativo saneamento destes locais, a partir do alargamento da região central da cidade e da expulsão destas comunidades para as regiões periféricas¹⁶⁹. Assim, observou-se um ciclo no qual as tendências de desenvolvimento das áreas nobres rechaçou os elementos

¹⁶⁸ Vera Soares de Yansã, entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

¹⁶⁹ Eram zonas ocupadas pelos recém alforriados o Areal da Baronesa, na atual Cidade Baixa, a “Colônia Africana” e a “Bacia”, atuais bairros Bonfim, Mont Serrat e Rio Branco. Ver neste sentido, Oro (2002, p. 350). Segundo Anjos (2007, p. 62), a “Colônia Africana” talvez fosse herança de partes (fundos) menos valorizadas das fazendas das famílias Mostardeiro e Mariante – hoje nomes de ruas em Porto Alegre.

subalternizados. O que se percebe importante, em relação às negociações políticas estabelecidas pela comunidade afro-umbandista, é que as realidades de perseguição aos cultos estiveram acompanhadas destes procedimentos de deslocamento territorial citadino, e como lembrou Anjos (2007, p. 63), tais incidências deixam rastros na memória coletiva destes atores, sendo acionadas na recomposição das trajetórias pessoais, nas quais estes dois sentidos são ativados de forma conjunta. Nesta perspectiva, observam-se discursos reivindicativos e lógicas identitárias projetadas com base no acionamento (e na construção) de uma memória coletiva afro-descendente, que não apenas recupera as mazelas da histórica perseguição religiosa, como as de exclusão territorial do povo negro. No trecho abaixo, Mãe Vera de Yansã retoma estas considerações:

Quando eu digo pra ti assim: as nossas casas, nossos terreiros, hoje estão resumidos a casa de religião. Quando o meio ambiente diz assim: os Batuqueiros, porque Batuqueiro é o **barulho do tambor**, mas nos apelidaram, **sujam a cidade**, é exatamente isso. **É o território**. Se nós não temos áreas, porque, por exemplo, Montserrat, que era a Bacia Africana, só tinha negros, né? Colônia Africana, hoje que é o bairro dos judeus ali. Ali o pessoal morava. **A modernidade, o crescimento da cidade, não construiu políticas pra manter aquele povo sem atrapalhar o crescimento da estrutura. Mas ela os empurrou pras periferias**. E o que aconteceu? Aqueles terreiros ali, que eram **tradição**, foram sendo empurrados pra uma casinha deste tamanho, lá na vila tal. E quem não tem a sua estrutura? E aí, nós fazemos a comparação: se tiver um templo religioso da Igreja Católica ou de qualquer outra religião reconhecida enquanto religião no Brasil, aquilo ali tem toda uma polêmica e tem toda uma legislação própria pra ser protegido. Se sair dali vai pra um lugar melhor que aquele, ou mais ampliado. Agora o terreiro, ele é **despejado** dali, jogado em qualquer canto [...] **Eles não respeitam que nós temos que ter espaço pra ter a árvore, pra ter a planta**. Então hoje nós compramos tudo. E aí gera o que? O comércio, porque **nós perdemos o território que nós tínhamos que ter em casa**¹⁷⁰ (grifos meus).

Assim como nos discursos de legitimação centrados em projetos de reconstrução étnica, observa-se neste caso, a construção identitária baseada no acionamento de uma memória coletiva, no sentido de Halbwachs (2004), depositária da coesão dos grupos afro-umbandistas. Nas reuniões do Fórum de Matriz Africana, estes sentidos são constantemente reelaborados. Num primeiro aspecto, visam a recomposição dos fragmentos de sentido compartilhado pelos atores, dotando as práticas de engajamento político de conteúdo ideológico comum. Objetivam ainda, atenuar as dimensões conflitivas endógenas ao campo afro, uma vez que o tema *território* substitui as discussões teológicas como forma de solução às querelas ecológicas – discussões tão caras a este campo, por vezes aguçando os sentidos de

¹⁷⁰ Vera Soares de Yansã, entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

fragmentação endógena. Em um terceiro aspecto, tal conceito emerge a partir das relações conflitivas com a sociedade envolvente, absorvendo as contradições engendradas e redirecionando-as como propósito político. Desta forma, em mais um aspecto estratégico observado, verifica-se o binômio memória / sociabilidade, como atuante nos projetos de construção da identidade coletiva, que por sua vez, desembocam em uma postura política de *minoría*, a qual aponta demandas de restituição social baseadas na ancestralidade, e neste caso, na territorialidade. As idéias de Bábá Diba de Yemonjá relegam continuidades a estes conceitos:

A maioria dos terreiros, às vezes é duas, três pecinhas dentro da casa e deu. Um cantinho pra plantar uma erva e nada mais, porque **tudo o que foi nosso foi roubado**. Os nossos **ancestrais**, as casas se originam hoje de área de invasão. Por isso não tem alvará, não tem escritura, não tem nada. O plano diretor, por exemplo, prevê que passe uma rua em cima da casa da Mãe Maria. Não tem como acontecer isso! O que ela vai fazer com os assentamentos dela que são feitos na terra? Não tem como. Então eles têm que começar a entender que agente vive numa sociedade que é pluriracial, que é pluri-religiosa, e que o negro teve um papel muito importante nesse Estado¹⁷¹ (sic) (grifos meus).

Observa-se que a reiteração da perda territorial não se esgota em bases argumentativas utilizadas. No caso do Fórum de Matriz Africana, a aplicabilidade destes conceitos é arriscada por parte de um projeto que busca a aproximação dos terreiros metropolitanos aos quilombos encontrados na região da campanha gaúcha. O projeto Terreiros e Quilombos do Sul conecta a referida entidade africanista à Associação Quilombola da Picada das Vassouras, mediante um convênio firmado com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), que atualmente repassa recursos destinados à execução de um projeto piloto. Como principais objetivos, observam-se a troca de informações entre as duas instâncias articuladas, visando a construção de um bancos de dados sobre sua realidade sócio econômica, bem como o controle dos processos de produção, transformação e distribuição de produtos agrícolas quilombolas, com vistas à geração de renda e fortalecimento da identidade cultural das comunidades envolvidas. Neste processo, os terreiros atuam na potencialização comercial da produção agrícola quilombola, a partir do consumo dos itens cultivados nos projetos de segurança alimentar em que estão inseridos, como a distribuição de cestas básicas à comunidade afro-religiosa. A contrapartida refere-se à concessão de espaços para as práticas africanistas junto aos territórios quilombolas, os quais passam a exercer a criação de animais,

¹⁷¹ Bábá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

sementes e grãos utilizados nos ritos. Como referiu Mãe Vera Soares de Yansã, “temos direito de ter um território pra criar nosso *quatro-pés*”¹⁷². Aliado a este espécie de conquista, neste caso, arrendamento territorial por parte das religiosidades afro-umbandistas, encontra-se outras percepções relativas à articulação de entidades negras, que como antes referido, apresentam a partir dos setores afro-religiosos uma iniciativa política que intenta relação de comando, em uma luta pela hegemonia nestes respectivos setores.

Outras ações orientadas aos problemas espaciais se referem à participação de membros do Fórum de Matriz Africana, bem como de babalorixás e yalorixás avulsos (não pertencentes a alguma entidade associativa) no Fórum de Entidades, grupo de discussão organizado pela Câmara Municipal de Porto Alegre. Neste espaço concedido pelo poder público, elementos da sociedade civil, tais como ONGs, sindicatos, entidades comunitárias e movimentos sociais, são convocados para discussões sobre propostas de revisão do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental (PDDUA) da cidade¹⁷³. Esta atividade ocorre em formato de plenárias, a partir das quais os representantes destes segmentos aprovam, sugerem reparações e idéias às propostas apresentadas pela Prefeitura Municipal e pela Câmara de Vereadores. Segundo Marília Fidel, encarregada de organizar as pré-discussões para as votações, as temáticas discutidas atingem em cheio os templos de culto afro-brasileiros, uma vez que muitos terreiros encontram-se em áreas geográficas irregulares do ponto de vista documental¹⁷⁴.

Neste sentido, fatos como a remoção de templos de certos bairros remodelados pelas reorientações urbanas tem suscitado inconformidades por parte da comunidade afro-religiosa. As maiores problemáticas alegadas referem-se à restituição equivocada por parte dos órgãos públicos nestas circunstâncias. Em geral, toda a habitação irregular a ser transferida pressupõe como contrapartida do município novas instalações concedidas a partir de conjuntos habitacionais populares. No entanto, na concepção êmica, estas edificações não se demonstram compatíveis com o espaço necessitado para o culto, e os templos não deveriam se enquadrar nos processos de remoção destinados às habitações e residências usuais, necessitando alternativas compatíveis com a realidade religiosa. Assim se demonstra o caso acima citado por Bábá Diba de Yemonjá, sobre o terreiro de Mãe Maria de Oxum, yalorixá muito respeitada no campo africanista porto-alegrense, cujo templo situa-se exatamente em

¹⁷² Declaração transcrita em diário de campo de 13 de abril de 2009, reunião do Fórum de Matriz Africana.

¹⁷³ www.camarapoa.rs.gov.br – acesso em 19 de abril de 2009.

local a ser removido em função dos processos de ampliação da Avenida Moab Caldas, no bairro Vila Cruzeiro, zona sul de Porto Alegre. Desta maneira, as principais reivindicações dos africanistas envolvidos nestas discussões, tratam da necessária consideração legal dos terreiros como área de interesse do patrimônio cultural da cidade, e desta forma, objetivando a proteção legítima por parte do Estado.

Outro tema recorrentemente debatido nas discussões do Plano Diretor da cidade, traduz-se numa proposição rejeitada de forma veemente pela comunidade afro-umbandista, que refere a delimitação de espaços para as práticas de oferendas. Conforme o babalorixá Jorge Verardi de Xangô, houve projetos legislativos orientados na criação de um *despachódromo* oficial, ao qual todos os templos estariam condicionados e restritos. Embora nenhuma destas proposições tenha sido efetivamente aprovada, em todas as associações federativas é observada com total reprovação.

Porque que nós somos contra? Porque nós primamos pela liberdade religiosa. Nosso direito de ir e vir. Se nós colocar uma área em Ipanema, e todos forem obrigados a ir até lá, ou outra na Zona Norte, nós vamos estar privados de ir a outro lugar despachar qualquer coisa, porque tem aqueles de plantão que se tu deixar uma bandejinha desse tamanho, vão te denunciar. Então nós somos contra a tudo que prive a nossa liberdade religiosa. Agora, que a prefeitura coloque áreas, locais, e que agente faça uma força pra que as pessoas procurem ir naqueles locais. Agora, não impedir que tu vá a outras áreas.

Um dos espaços urbanos de Porto Alegre mais reivindicado no contexto das religiosidades africanas designa o Mercado Público da cidade. Neste sentido, os processos de sua apropriação simbólica, bem como a reivindicação sobre sua autêntica utilização, consistem em estratégias de ocupação de espaços públicos centradas na temática da territorialidade. Para os membros das religiosidades africanistas gaúchas, a confluência central do Mercado Público de Porto Alegre constitui um espaço sagrado¹⁷⁵. Segundo as lendas e memórias que povoam a experiência religiosa africanista, nesta encruzilhada,

¹⁷⁴ Entrevista realizada em 01 de abril de 2009. Marília Fidel é ativista ligada ao gabinete do vereador Carlos Comasseto (PT), sendo conselheira do Orçamento Participativo de Porto Alegre pela região Partenom, estando comprometida com as questões de regularização fundiária do município.

¹⁷⁵ O Mercado Público de Porto Alegre foi projetado em 1861 pelo engenheiro Frederico Heydtmann, e inaugurado em outubro de 1869, de acordo com Oro (2007b, p. 32). Constitui uma edificação de aproximadamente 10.000 metros quadrados, localizado bem no centro de Porto Alegre, ao lado da Prefeitura Municipal. A construção é composta por quatro blocos que formam um quadrilátero, em cujo interior estão instalados comércios, bares, bancas de revista, e etc. Os quatro acessos ao interior do prédio formam quatro corredores que ligam uma saída a outra, formando uma confluência central em formato de cruz, tal qual uma encruzilhada.

formada no centro do estabelecimento, haveria sido *plantada* uma *obrigação* ao orixá Bará¹⁷⁶. As lendas diferem quanto ao fundamento de tal *assentamento*, que designaria uma proteção mágica procedida pelos ancestrais em relação às futuras gerações¹⁷⁷. Na cosmogonia afro-Batuqueira, o orixá Bará representa a abertura dos caminhos, a movimentação, a boa ventura nos empreendimentos comerciais e, desta forma, tal conotação encontra neste espaço da cidade sua representação simbólica amplificada a toda esta comunidade religiosa.

A encruzilhada do Mercado público é o lugar onde os praticantes destas religiões atiram moedas em oferenda a esta divindade. A presença da religiosidade negra neste local é constante, tanto em função da prática religiosa, quanto em razão das mobilizações coletivas reivindicativas. Após um ciclo litúrgico no qual o iniciado obtém a revitalização mística junto a seus orixás, ou seja, após o cumprimento da *obrigação* religiosa, que descrevemos anteriormente, é comum que aqueles por quem passam por este processo façam o *passeio*, que corresponde à visita a alguns lugares místicos da cidade, dentre os quais se inclui o deslocamento ao Mercado Público - para pedir a proteção a Bará¹⁷⁸. Da mesma forma, esta identificação por parte de certas entidades associativas é recorrente. Tanto as reuniões da CEDRAB e do Fórum de Matriz Africana ocorrem no Mercado, bem como várias manifestações ligadas a estas instituições. Não é incomum os membros destas entidades promoverem a roda aos orixás, formato sob o qual se desenvolve a festa de Batuque, no centro do Mercado Público, ocupando simbolicamente tal espaço em meio às atividades cotidianas que ali se realizam¹⁷⁹. Nestas manifestações, é notável uma certa noção de reivindicação de tal espaço, bem como do direito à expressão religiosa na região central da cidade, da qual as comunidades negras haviam sido expulsas no passado.

Um dos projetos colocado em prática pela CEDRAB, considerado pelos seus integrantes como uma das maiores conquistas nos processos de autenticação dos ritos africanistas no Rio Grande do Sul, designa a reivindicação visando a proteção e reconhecimento público do Marco do Bará do Mercado. De acordo com Mãe Norinha de Oxalá, o projeto surge em 2002 a partir do descontentamento com o desrespeito, por parte dos

¹⁷⁶ *Plantar* conduz a idéia de enterrar, reintegrar à terra, e desta forma, reinserir a obrigação (artefatos magicamente energizados) no ciclo místico estabelecido entre orixás e adeptos.

¹⁷⁷ Sobre a tradição do Bará do Mercado, bem como as principais idéias dos atores religiosos sobre sua origem, ver Oro (2007b).

¹⁷⁸ Sobre o *passeio* nas religiões afro-gaúchas ver Cunha (2007).

¹⁷⁹ Como ocorre no mês de dezembro, em ocasião do evento que refere a prestação de contas pública, organizada pelo Fórum, na qual os recursos recebidos da SEPPIR são publicamente detalhados. A roda de Batuque é sempre o ponto máximo do evento. Assim também ocorreu na festa da vitória após a polêmica da sacralização, quando integrantes da CEDRAB efetivaram a roda, no ponto central do Mercado.

permissionários que ali projetam seus empreendimentos comerciais, em relação ao culto e à apropriação do espaço por parte da comunidade religiosa¹⁸⁰. Assim, a entidade encaminhou o projeto *Marco do Bará* à administração municipal, tendo este sido definitivamente lançado em 2007, com apoio do Ministério da Cultura e da Petrobrás. O projeto incluiu a publicação do livro intitulado “A Tradição do Bará do Mercado”, com textos de Ari Pedro Oro, José Carlos dos Anjos e Mateus Cunha, bem como do DVD etnográfico no qual os atores encontram espaço para registro da cultura imaterial da cidade. Como propôs Anjos (2007), o constante retorno daqueles que haviam sido expulsos do centro da cidade através dos *passeios* religiosos, configuram marcos da reterritorialização do elemento negro no centro da capital gaúcha, e a partir das práticas culturais imateriais, veiculadas nos corpos que as executam, observa-se os contrapontos aos marcos hegemônicos da civilização higienizada, como no exemplo dos inúmeros bustos e estátuas da cultura branca ocidental, bem como a proporcional inexistência dos monumentos urbanos concretos representantes da cultura negra.

Com base nos projetos e atividades observadas, verifica-se a intensa reivindicação pela participação na cidade, e pelo direito a sua apropriação simbólica. Observa-se um refinado redirecionamento estratégico que reivindica a restituição do território perdido, propondo a ultrapassagem dos sentidos negativos atribuídos à apropriação espacial do mundo urbano por parte das religiosidades de origem africana.

5.4.4 Os sentidos da política eleitoral afro-umbandista

Conforme foi visto, parte dos problemas das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul deve-se à precária inserção nos espaços públicos de representação, e neste sentido, observa-se o recorrente insucesso nos pleitos eleitorais. As candidaturas de Vera Soares de Yansã (PT) e Jorge Verardi de Xangô (PDT), alvitadas durante o período de execução desta investigação, fornecem a possibilidade de melhor compreensão dos sentidos implícitos em proposições desta ordem, concebidas não apenas como projetos de reparo aos referidos insucessos, mas também, como estratégias de retificação das conseqüências de tais resultados, cujo reflexo é traduzido ora no desnivelamento do capital político junto aos adversários do campo religioso, ora na inexistente participação na construção das leis que

¹⁸⁰ Entrevista realizada em 31 de março de 2009.

incidem sobre o setor. Ainda que não tenham atingido o escopo eleitoral factualmente, tais propostas projetam-se como artifícios dedicados ao acréscimo da representatividade, neste caso, política – em sua definição estrita. No entanto, qualquer estratégia orientada à sociedade envolvente pressupõe táticas prévias de articulação dos atores. Assim, o aspecto político eleitoral, como categoria analítica das estratégias de legitimação das religiosidades africanistas, deve ser concebido como proposta estratégica em dois sentidos: no aspecto “eleitoral”, voltado ao campo endógeno, o qual visa a articulação e a construção do projeto político comum; no enfoque propriamente relativo à ocupação de espaços na sociedade política, o qual intenta maior representatividade no campo das formulações legislativas.

Num plano geral, as campanhas analisadas baseiam-se no acesso às redes estabelecidas entre os terreiros, promovendo-se visitas no maior número possível de unidades de culto, bem como em festas e atividades religiosas. As sessões de Umbanda, as *curimbas* quimbandeiras, bem como as festas de Batuque, constituem um *locus* de atuação política nestes intentos. Observa-se uma eminente dedicação ao campo endógeno africanista, compreendido como principal *target* das proposições eleitorais, embora tal horizonte não corresponda ao esquecimento de setores secundários. Os argumentos de convencimento político-eleitoral, salvo algumas exceções, centralizam a discussão sobre o histórico de repressão social, as relações assimétricas do campo religioso, e fundamentalmente, as controversas leis que tensionaram a comunidade afro no Estado.

Além de corroborarem na construção argumentativa eleitoral, na medida em que ratificam a necessidade de um representante africanista na sociedade política, os conflitos com a sociedade envolvente servem de base aos projetos de reparação pública objetivados no sucesso eleitoral. Assim, são traçados como firmamento contratual entre os possíveis eleitores e seus subseqüentes representantes. Observa-se aqui, a tentativa de unificação de atores colocados em constante processo de competição, a partir da construção de objetivos políticos comuns fornecidos a partir dos conflitos engendrados com a sociedade civil. Nesta perspectiva, como já referido, os confrontos exógenos promovem certa unidade nas relações endógenas, observando-se o conflito como um fator associativo, nos termos de Simmel (1983). Esta lógica se demonstra constantemente percebida e empregada pelos articuladores eleitorais atuantes nestas campanhas. No entanto, é importante reiterar, como propuseram De Bem, Derois e Ávila (2006), que a atividade de convencimento e articulação política no interior dos templos – e mesmo nas atividades litúrgicas – fica comprometida, na medida em que nestes espaços, bem como nestas situações, estabelecem-se lógicas de competição e

rivalidade próprias este campo. Conforme lembrou Corrêa (1998), a atividade cerimonial designa o ponto máximo no qual a competitividade é projetada, consistindo no momento em que todos os capitais colocados sob disputa encontram-se presentes e acessíveis.

Se o direcionamento das campanhas apresenta-se voltado mais incisivamente à comunidade religiosa, a ampliação do campo político em relação a outros setores não é relegada ao segundo plano, sendo muitas vezes incentivada pelas diretrizes partidárias. Os setores a serem objetivados de forma secundária variam de acordo com as trajetórias sociais de cada candidato, e neste ponto, articulam-se propostas direcionadas a outras comunidades nas quais estes atores se inserem, sendo engendrados contatos com alvos externos à comunidade afro. Neste deslocamento estratégico, a condição religiosa e mesmo a admissão do sacerdócio é pouco evidenciada, ou mesmo totalmente suprimida¹⁸¹. Em parte, tal postura parece buscar a fuga do preconceito social enraizado sobre estas práticas religiosas, fator de potencial comprometimento na construção de uma imagem política. De fato, como inferiu o ex-Deputado Édison Portilho, seu envolvimento com a classe socialmente estigmatizada acabou por trazer dificuldades eleitorais, a partir das associações de sentido negativas promovidas por uma sociedade ainda preconceituosa.

A campanha de Jorge Verardi de Xangô seguiu modelos que podem ser classificados como uma política eleitoral típica dos candidatos de origem afro-religiosa. Presidente da AFROBRÁS desde 1985, um dos fundadores do Partido Democrático Trabalhista (PDT) e atual assessor do Deputado Vieira da Cunha (PDT-RS), projetou sua terceira disputa pelo acesso à Câmara de Vereadores de Porto Alegre. Além de babalorixá com elevado número de filhos-de-santo, em Porto Alegre, Buenos Aires e Montevideú, Verardi afirma ser membro da Maçonaria. Segundo ele, no circuito da campanha eram visitados cerca de trinta terreiros diariamente, e entre cinco a sete festas religiosas à noite. Contou com material gráfico de boa qualidade, e em quantidades consideráveis. Segundo afirma, obteve acesso à confecção de um milhão de santinhos ainda no início do processo eleitoral, ampliando tal número no desenvolvimento dos trabalhos¹⁸². Além deste recurso utilizou adesivos, *banners*, cartazes, ofícios de apresentação curricular, dispoñdo ainda de um total de oito carros pelas ruas da cidade. No processo de ampliação dos *nichos* de campanha passou a freqüentar clubes recreativos, entidades desportivas, centros de tradições gaúchas (CTG's), e assim

¹⁸¹ Neste caso, os dados observados nesta investigação diferem das realidades observadas por Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004), quando foram considerados a admissão pública da condição religiosa por parte de Jorge Verardi de Xangô e Vera Soares de Yansã, nas eleições para a Câmara de Porto Alegre em 2004.

¹⁸² Entrevista realizada no dia 06 de abril de 2009.

sucessivamente. Além da comunidade africanista, dois setores secundários foram priorizados. Em primeiro, o espaço comunitário do bairro do Urubatã, zona sul de Porto Alegre, onde vive há cerca de vinte e cinco anos. Em sequência, as lojas maçônicas existentes na cidade. Desta maneira, o material publicitário de campanha foi seccionado segundo o público ao qual se destinava, não sendo observadas vinculações específicas com a religiosidade afro-brasileira. No próprio material de campanha de caráter amplo, cuja finalidade não denota nichos específicos, Verardi não figurava paramentado com vestes religiosas, nem mesmo referia a religiosidade negra. Nestas peças, o principal argumento veiculado promoveu referências à necessária alternância dos quadros políticos em contextos de imoralidade, corrupção e má administração pública.

No material orientado à comunidade religiosa, Verardi, posou de *axó*, turbante, com várias *guias* no pescoço¹⁸³. Iniciou o texto pelo termo “irmãos”, visando estabelecer diálogo direto com o público objetivado. As referências às leis que problematizaram os cultos afro-religiosos, bem como a força política do segmento evangélico, são usadas como argumentação central na construção retórica, e os termos grifados no material publicitário da campanha, como *união* e *fidelidade*, designam o escopo principal destes empreendimentos, enquanto propósitos unificadores, como se observa no seguinte trecho, extraído do santinho do candidato:

[...] é importante nesse momento, que tenhamos a consciência necessária para escolher um candidato que verdadeiramente tenha conhecimento de nossas causas e que, acima de tudo, compartilhe das mesmas dificuldades, dos mesmos anseios e da mesma fé... Mas para que possamos ser eleitos, é necessário **UNIÃO**, e mais do que isso, é preciso **FIDELIDADE!** Estas são as palavras-chave para chegarmos ao poder, assim como acontece com as Igrejas Evangélicas no mundo todo. Eles crescem e crescem, elegem seus representantes em todos os setores da vida pública, o que nos prejudica, dia após dia, como está a acontecer com a aprovação destas Leis já citadas. Meus irmãos e irmãs, a nossa falta de união faz com que definhemos, pagando alto preço por não sermos capazes de eleger um representante sequer [...].

A campanha de Vera Soares de Yansã (PT) seguiu modelo estratégico similar, observando-se alguns diferenciais quanto ao formato de articulação baseado na rede entre os terreiros, bem como em relação às estratégias de composição do projeto político comum. Conforme já referido, Mãe Vera é coordenadora geral do Fórum de Matriz Africana, sendo

¹⁸³ O termo *Axó* designa as roupas e trajes usados nos cultos africanistas. As *guias*, colares compostos de contas coloridas, fazem referência aos orixás correspondentes, constituindo-se como elemento mágico de proteção a seu portador.

conselheira do CNPIR (Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial) desde 2003. É militante do Movimento Negro há mais de 25 anos, tendo sido coordenadora do Fórum Estadual de Articulação de Entidades Negras (CONEN), na gestão entre os anos 2000 e 2006. Em 2007, Vera fundou o Núcleo de Matriz Africana no Partido dos Trabalhadores. Pode ser constatado que a própria trajetória política de Mãe Vera conecta-se à postura estratégica adotada pelo Fórum de Matriz Africana, baseada em lógicas simbólicas que acionam projetos de resgate étnico, bem como a reivindicação de políticas e ações afirmativas. Assim, os artifícios de construção da ação coletiva e das negociações com a sociedade civil empreendidos por esta entidade são os mesmos verificados nos propósitos político-eleitorais tomados por sua principal liderança. Desta forma, ao contrário da campanha de Jorge Verardi de Xangô, não apenas as contendas legislativas se denotam como base de unificação dos projetos coletivos africanistas, mas, sobretudo, as relações de cunho étnico que motivam reivindicações. Como visto, na perspectiva êmica de certos grupos afro-umbandistas, estes enquadramentos baseados na ancestralidade e numa política de atribuição racial são tidos como indissociáveis da questão religiosa, e se demonstram constantes nas candidaturas políticas propostas por estas entidades. Tais enquadramentos são os mesmos que originam as estratégias categorizadas por esta pesquisa como de “reconstrução étnica” e de uma “geopolítica africanista” centrada na noção de “reivindicação territorial”.

Em relação à formatação de uma rede entre terreiros, a campanha de Vera Soares obteve êxitos, sobretudo em função da metodologia empregada pelo Fórum de Matriz Africana, estruturada a partir de uma unidade (fórum) central interligada aos micro-fóruns estabelecidos nos terreiros da periferia de Porto Alegre. Neste sentido, formaram-se núcleos de campanha nestes terreiros, que passaram a funcionar como espécies de comitês, de acordo com as diferentes zonas da cidade. Em cada região, o terreiro de referência promoveu o trabalho de mapeamento dos templos adjacentes a serem visitados. O babalorixá ou yalorixá do respectivo *terreiro-comitê*, lançava-se como o articulador político da respectiva região, propagando o nome de Mãe Vera de Yansã, agendando visitas, distribuindo material publicitário, e assim sucessivamente. Cerca de seiscentos terreiros foram visitados durante o processo eleitoral.

Em proximidade com a diretriz política de Jorge Verardi, a campanha de Mãe Vera também foi setorizada. Além do material publicitário destinado à comunidade ampla, sem caracterização de nicho específico, foram direcionados argumentos na direção da comunidade carnavalesca de Porto Alegre, composta pelos integrantes das escolas de samba da cidade,

com quem Vera Soares mantém proximidades. No material de caráter abrangente, Vera Soares também não promove referência estreita às religiosidades negras. Embora a yalorixá apresente-se trajada de branco, de trunfa e com os colares dos orixás, os volantes impressos apenas referem a temática religiosa quando são abordadas questões sobre políticas voltadas às comunidades tradicionais, das quais os templos afro-brasileiros fazem parte. Neste sentido, à fuga da possível construção imagética negativa por parte da vinculação com as práticas religiosas é promovida pela centralização de argumentos em torno das questões raciais, da pluralidade cultural, bem como das relações de gênero, sobre as quais Mãe Vera também se assume como ativista. O tema das desigualdades socialmente construídas a partir da diferenciação racial é o centro dos argumentos, chegando a pressupor a criação de uma Secretaria Municipal destinada ao tema, como no seguinte trecho do panfleto de campanha:

Falar do combate às desigualdades raciais é falar de uma questão social ou estrutural da exclusão associada à raça e às condições objetivas de vida. Para uma mudança real, que inclua essa população historicamente discriminada, é necessária a implementação de ações afirmativas por parte de todas as esferas do poder público, principalmente do município, através da criação de uma Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (SMPIR) e da eleição de uma vereadora comprometida com a questão racial porque sente na própria pele a exclusão.

Os resultados do pleito à Câmara de Vereadores de Porto Alegre no ano de 2008 contabilizaram 1.910 votos para Vera Soares de Yansã, e 1.233 votos para Jorge Verardi de Xangô. No comparativo com a eleição de 2004, Verardi obteve um decréscimo de cerca de 800 votos. Vera Soares foi quem apresentou um substancial crescimento de seu capital político, cerca de 70% em comparação aos 600 votos obtidos no ano de 2004. No entanto, em ambos os casos, os números não foram suficientes para o sucesso das empreitadas.

Na perspectiva êmica, a factual desunião, competição e rivalidade inerente ao campo afro-umbandista nem sempre é apontada como principal motivo para os insucessos eleitorais. Evidentemente, estas contendas endógenas são percebidas, e a recorrente expressão “Batuqueiro não vota em Batuqueiro” denota a percepção nativa destas questões. No entanto, a maior parte das explicações para os resultados inexpressivos aponta para a inexistente conscientização política, bem como para as políticas clientelistas direcionadas a boa parte dos terreiros, cujas situações de vulnerabilidade social acarretariam os processos de compra e venda de votos. Conforme relata Jorge Verardi de Xangô:

Eles não querem saber. **Não tem consciência política** e mais do que isso, **as pessoas da nossa religião votam por uma janela**, por uma porta, por dez quilos de cimento, por um saco de cimento, por um dinheirinho, por galeto! Por bolinho no dia da festa, por uma cesta na CEASA [...] E eu sempre disse: nós não precisamos disso! Qualquer terreiro, por menor que seja, tem um povo, uma comunidade interna, seus filhos-de-santo. Nós não podemos usar esse tipo de coisa. Nós precisamos é de respeito. Nós precisamos é de garantias. E isso não passa na cabeça dos nossos irmãos¹⁸⁴ (grifos meus).

Ainda que estas considerações sejam efetivamente observáveis no campo estudado, é necessário considerar que as lógicas de fragmentação interna ao campo africanista dificultam sobremaneira estes projetos políticos. Nos processos de competição verificados neste campo, o poder de certas lideranças é conjugado a partir das lógicas de eficácia simbólica, que por sua vez são indexadas pelo número de seguidores (filhos-de-santo), pela condição material do babalorixá, bem como por suas atribuições e qualidades específicas, como grau de instrução e condição sócio-econômica, que referem os principais capitais que motivam as disputas endógenas. Nesta perspectiva, considerando-se que o possível acesso a cargos políticos acaba por configurar um elemento atuante na construção do prestígio da liderança politicamente instituída, e assim, agregando crescimento a seu capital particular, tal disputa não parece favorecer a construção de projetos políticos comuns por parte da comunidade estudada. Mesmo as formulações que se utilizam dos combates exógenos como modelo de unificação, apenas se demonstram eficazes em situações de extrema complexidade, como no caso da polêmica da sacralização de animais, em que a base primária que confere sentido à experiência religiosa africanista é colocada em xeque. Neste sentido, as candidaturas baseadas num pretenso capital político inferido junto ao grande número de terreiros, bem como as estratégias centradas em argumentos ora baseados nos conflitos com a sociedade envolvente, ora construídos a partir do acionamento de lógicas de reconstrução étnica, não se demonstram capazes de construir o projeto político comum alvitrado.

Como estratégia de ocupação da arena pública, o principal sentido objetivado por estes empreendimentos refere-se à possibilidade de legislar sobre a própria prática religiosa, ou como nos termos propostos por Vera Soares de Yansã, “a possibilidade de ter a caneta na mão”, que se traduz na busca pelo poder instituído e hegemônico. No entanto, tal estratégia assume contornos enigmáticos quanto a suas possibilidades futuras, projetando uma espécie de encruzilhada política afro-umbandista: de um lado, a necessária ocupação de espaços no interior das instâncias de legitimação social hegemônicas – a sociedade política; do outro, a

¹⁸⁴ Entrevista realizada em 06 de abril de 2009.

difícil construção do projeto político comum, decorrente da complexa teia das sociabilidades africanistas.

5.4.5 A reconstrução da imagem afro-umbandista: estratégias de visibilidade

As circunstâncias sociais conflitivas referentes ao afro-umbandismo gaúcho apresentam não apenas evidências sobre uma imagem ainda negativa destes cultos na sociedade contemporânea (ao menos em situações tensas), mas propõem uma reatualização destes sentidos, os quais estiveram constantemente disseminados ao longo do período de desenvolvimento destas religiosidades no país. No entanto, é necessário observar que as problemáticas relativas aos sentidos construídos sobre estas religiões, encontram-se conectadas a processos de invisibilidade social e de precária inserção nos espaços de representação disponíveis. Neste ponto, algumas estratégias verificadas nesta investigação compreendem-se exatamente como contrapartidas a estas realidades, e podem ser subdivididas sob dois propósitos principais: por um lado, a reconstrução da imagem relativa aos cultos, baseada em significações alternativas; noutro aspecto, o acesso a meios de projeção destes novos sentidos alternativos (positivos) construídos. A confluência destes dois propósitos atua de forma a retificar, construir e disseminar projetos relacionados à visibilidade da cultura afro-religiosa.

Evidentemente, a alternância das condições de visibilidade destas religiosidades não é restrita à busca pelo espaço midiático, que muitas vezes, nem ao menos constitui a tônica dos debates êmicos, ocorrendo de maneira pouco planejada ou ainda proveniente de setores externos ao campo, a partir da apropriação do tema africanismo por outros segmentos, como o artístico. Em parte, a construção de novos significados sobre estas religiosidades surge nas próprias iniciativas individuais, cujos objetivos parecem denotar uma intensa necessidade de expressão, de exposição dos significados cosmológicos concebidos como *corretos*, outrora deturpados pela avaliação de segmentos alheios. Assim, é notável a grande procura por espaços de debate, nos quais africanistas enxergam com entusiasmo a possibilidade de recomposição de sua história, de explanação de sua teologia (ainda em constante processo de construção), bem como de reparo aos sentidos atribuídos por outros setores. Em geral, na busca por espaços de expressão, o resgate da história, a demonstração das atividades sociais

desempenhadas pelos terreiros gaúchos, e ainda o caráter étnico das práticas, tendem a ser ressaltados. Canais de acesso a estes empreendimentos designam as próprias atividades constituídas a partir dos seminários afro-teológicos, bem como os grupos de diálogo inter-religioso existentes na grande Porto Alegre. No campo de investigação, pôde ser percebida a participação de Pai Dejair de Ogum, babalorixá fundador da Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo, atuante junto ao Grupo de Diálogo Inter-Religioso e Ecumenismo (GDIREC) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), na cidade de São Leopoldo¹⁸⁵. O mesmo ocorre com Pai Clóvis de Xangô, presidente do CEUCAB-RS, participante do Grupo de Diálogo Inter-Religioso de Porto Alegre, desenvolvido na Associação Cristã de Moços (ACM) da cidade¹⁸⁶. Ao explicar a importância da participação, bem como os motivos de uma considerável demanda de ocupação destes espaços por parte dos africanistas, Pai Dejair de Ogum assinala:

É que na verdade, durante muito tempo as casas de religião viveram na clandestinidade. A própria constituição impunha isso, né? Porque a religião oficial era a Igreja Católica Apostólica Romana. E eram toleradas as religiões luteranas. Agora, de jeito nenhum se admitia o africanismo. Havia uma perseguição enorme. O que acontece [...] **Os africanistas, hoje, têm vontade de mostrar realmente o que é que eles fazem.** Porque eles **têm aquela ansiedade de as pessoas pararem de criar estes mitos**, que agente mata criancinhas dentro das casas de religião afro, que aqui dentro tu vem fazer o mal pra alguém. **Pra eles realmente entender o complexo da religião africana**, pra eles entenderem o que é isso, **o que é o culto ao orixá**¹⁸⁷ (sic) (grifos meus).

O propósito central que reside em empreendimentos desta ordem sinaliza a inexorável luta travada em torno da desmistificação do senso comum projetado sobre as práticas culturais subalternas. Trata-se não apenas de possíveis correções sobre os conceitos usualmente atribuídos, mas da necessária projeção de maior entendimento social sobre as mesmas. Algumas destas idéias são reforçadas por Pai Éverson de Ogum, que ainda acrescenta os sentidos positivos contidos nas atividades vinculadas às práticas de assistência social desenvolvidas pelos terreiros. Segundo o babalorixá, as iniciativas de disseminação destes propósitos consistem nas principais bandeiras erguidas pelos movimentos dos quais faz parte, e a legitimação da religiosidade afro-brasileira conecta-se de forma estreita a estas

¹⁸⁵ Ainda participam do grupo o babalorixá Nilton Luís Rodrigues, bem como a yalorixá Dolores Senhorinha Dorneles, ambos africanistas e umbandistas da cidade de São Leopoldo.

¹⁸⁶ Esta instância de diálogo e ecumenismo foi instituída oficialmente pela Prefeitura de Porto Alegre pela Lei 3372 de 25 de Janeiro de 2008, que reconhece o grupo de diálogo inter-religioso como entidade cuja finalidade é prestar assistência espiritual e litúrgica celebrativa, de eventos oficiais e não oficiais do município, assinada pelo prefeito José Fogaça.

possibilidades de reconstrução de significados:

As pessoas confundem né? E também as pessoas leigas, até porque **não existe uma difusão maior, pra difundir a religião conforme realmente ela é**. Se ouve a Igreja criticar, se ouve o leigo criticar, mas na grande verdade, as pessoas que são praticantes com seriedade não são ouvidas. Nem tem espaço pra isso. Então o que é que aparece na mídia? Aparece só o que não presta. Agora, as coisas boas que a religião faz, tipo doutrina das pessoas, muitas delas tem até creche, enfim, **um trabalho social todo voltado à questão da religião** também no conjunto da sociedade, além de praticar a religião [...] Agente tem muitas lutas, bandeiras. A primeira delas é o reconhecimento da Religião Afro, e acho que nisso agente conseguiu avançar na questão de discutir as religiões afro. Agente tem aproveitado a oportunidade de ir aos colégios pra poder **divulgar** a religião. Pra que as pessoas conheçam o que é a religião. Então isso a gente tem conseguido, é uma das bandeiras¹⁸⁸ (sic) (grifos meus).

Ao mesmo tempo que se considera verificável esta intensa necessidade argumentativa sobre os cultos praticados, ora a partir do diálogo com outras instâncias religiosas, ora com base em projetos (pedagógicos) de transmissão dos sentidos que compõem as práticas, a possibilidade de projeção de certos aspectos rituais nem sempre é bem vista no campo africanista. Pai Dejair revela que chegou a ser criticado por outros líderes religiosos em razão de expor certos aspectos privados ao culto. Deste fato, podem ser concebidas algumas inferências relativas à existência de um *jogo de sentidos*, sob o qual articulam-se idéias sobre o que pode ou não ser demonstrado, do que é ou não passível de desconstrução mítica. Questionado sobre as críticas recebidas pelos colegas babalorixás, Pai Dejair revela:

Sim, muitas, muitas críticas. Do tipo: tu não deveria ter dito isso, tu não pode falar isso, isso é um segredo da religião, isso não se comenta, isso não se conta [...] Tu ta dando armas pro inimigo te perseguir mais tarde, porque inclusive certos *Power Points* que eu montei, desde mostrar a sacralização, os bichos que são usados na sacralização, o filho recebendo a sacralização pro orixá [...] E eles: ah, Deus o livre! Tu ta mostrando [...] Mas é mentira o que eu to fazendo? Eu to falando alguma mentira? Agora eu vou explicar o que acontece dentro do meu culto. Que não tem como eu falar de orixá se eu não falar da sacralização. Não existe, não existe a feitura, e claro que os evangélicos, o Manuel Maria, sabem disso. Tentou matar bem ali na raiz. Se eles não podem sacralizar termina o culto ao orixá. E como é que eu vou ser franco, vou ser transparente, vou falar da religião africana sem falar da sacralização (sic).

Neste aparente jogo que reflete o que deve ser exposto, é notável que muitas possibilidades de reconstrução da imagem afro-religiosa passa pela supressão de traços

¹⁸⁷ Entrevista realizada em 16 de abril de 2009.

rituais, e podem ser compreendidas como artifícios de suavização semântica, ou na expressão de Frigerio (1991), como “estratégias acomodativas”. Nesta lógica, as negociações estabelecidas na polêmica da imolação são sintomáticas. Nos argumentos expostos pelos africanistas, sobretudo aqueles dirigidos à grande imprensa, a desvinculação da prática da imolação à idéia de desperdício é sistematicamente empregada, como na fala de Jorge Verardi de Xangô: “não existe desperdício, nem maltrato de animais. E a carne é doada a entidades sociais e a carentes”¹⁸⁹. Assim, os ritos de sacralização executados nos despachos de demanda, como os animais oferecidos em encruzilhadas, foram constantemente refutados nos discursos de defesa, ainda que sob a consciência de sua pertinência à cosmogonia Batuqueira. A idéia de que estes aspectos são ocultados torna-se clara na seguinte declaração de Pai Paulinho Xoroque:

Só acho que devíamos falar **toda a verdade**. Devemos assumir que usamos só o sangue e as vísceras dos animais, e o restante **usamos para alimentar o nosso povo e fazer doações**. Mas devemos assumir que **ninguém vai comer uma galinha de troca**, um *erú* de *quatro-pé*, um *ebô*¹⁹⁰ [...] (grifos meus).

Em relação aos discursos em defesa da imolação – temática tão cara à imagem destas religiões – ficam claros dois propósitos principais. Em primeiro, a idéia de supressão das incidências que revelam o desperdício de alimentos. Segundo, o acionamento de significados reconhecidos como legítimos, relativos a uma *práxis* assistencial distributiva, os quais se encontram implícitos na expressão *alimentar o nosso povo*. Aspectos semânticos desta mesma conotação seguem no seguinte discurso, no qual a declaração de Pai Gilmar de Oxalá cobra espaços dos jornais dedicados à comunidade africanista para a ampliação da visibilidade da cultura africanista. Neste sentido, a prática da distribuição das sobras dos animais, e o caráter assistencial dos terreiros deveriam ser constantemente ratificados:

Continuo novamente conclamando os respeitadas colunistas deste jornal, para que com seus conhecimentos possamos através desse meio de comunicação mostrar quão bela é nossa cultura afro, e assim **possamos demonstrar para toda a sociedade a parte social de nossos terreiros** [...] Mostrar a importância colocada na comissão de Cachoeirinha (seminário de discussões), onde **os animais sacrificados em nossos ilês são utilizados para alimentar a comunidade**, bem como muitas vezes aqueles que passam fome. Hora **precisamos mostrar o que somos e**

¹⁸⁸ Entrevista realizada em 07 de abril de 2009.

¹⁸⁹ Declaração publicada no jornal Diário Gaúcho, edição de 30 de julho de 2007, p. 03.

¹⁹⁰ Declaração publicada no jornal Hora Grande, edição n° 61, junho/julho de 2003, p. 02.

representamos pra nossa sociedade [...] ¹⁹¹ (sic) (grifos meus).

Noutro plano de reconstrução de sentidos, ainda relativo à polêmica da imolação de animais, observam-se tendências de desarticulação das cargas semânticas negativas expressas em determinadas terminologias. A reiteração do termo *sacralização*, em oposição sígnica direta a conotações expressas na palavra *sacrifício*, objetiva a decomposição das noções pejorativas comumente relacionadas a estes rituais. Grande parte do debate mediatizado entre ambientalistas e afro-umbandistas ocorre a partir do acionamento destas diferentes políticas lingüísticas. A oposição dos vocábulos, *sacralização versus sacrifício*, reedita o embate no campo simbólico, e como prospecto estratégico, supõe a reconexão das práticas colocadas sob discussão às dimensões de sagrado, rechaçando os nuances da feitiçaria, magia e crueldade.

No campo institucional, sobretudo nas entidades associativas que desenvolvem trabalhos assistenciais, a idéia de desmistificação do senso comum negativo atribuído ao africanismo é constantemente aliada a empreendimentos que ratificam um papel social do terreiro. Assim se observa nos discursos de Pai Áureo de Ogum, presidente da Fundação Moab Caldas, entidade que promove ações de arrecadação de donativos destinados a comunidades da periferia de Porto Alegre:

Nós conseguimos com este trabalho, acabar com aquela imagem negativa que as pessoas tinham, de que a religião era de comer cachorro, de matar criancinha, que era bruxaria, que era macumba [...] E alguns confundiam a religião com satanismo ¹⁹².

Postura idêntica é observada nas construções estratégicas do Fórum de Matriz Africana. Segundo Vera Soares de Yansã, as atividades de repartição de renda centradas em projetos de segurança alimentar, das quais o ciclo de distribuição de cestas básicas efetuado por esta entidade faz parte, não apenas agenciam benefícios às comunidades dispostas em situação de vulnerabilidade social, como remodelam a postura dos templos africanistas perante a sociedade. Em primeiro lugar, considera-se que as unidades de culto situam-se nos mesmos ambientes geográficos e em condições similares às comunidades carentes. De forma ampliada, os terreiros ainda comportam como característica intrínseca, a vocação para a prática assistencial. Nesta ótica, as constantes atividades de aconselhamento, acolhimento,

¹⁹¹ Declaração publicada no jornal Hora Grande, edição n° 61, junho/julho de 2003, p.05.

¹⁹² Entrevista realizada em 30 de março de 2009.

orientação espiritual e material, revelariam a competência específica para a gestão de processos assistenciais voltados a estas comunidades. Desta maneira, os terreiros de matriz africana invertem sua relação com a sociedade, passando de uma lógica de *recebimento* para uma postura de *engajamento*. Como discorre Vera, “o terreiro passa a oferecer algo para a sociedade, e não apenas reivindicar”. No trecho que segue, as condições de visibilidade da cultura afro-religiosa são ponderadas:

Qual é a idéia que a sociedade tem do terreiro de matriz africana? Ele passa ali na rua, ele vê o meu tambor rufando, ela vai dizer: ó, tá ali a negrada junto fazendo bagunça... Porque o próprio processo da invisibilidade, do anonimato, as pessoas julgam sem o conhecimento. Tem pessoas que detestam o terreiro porque não conhecem o terreiro, alguém contou pra ele. Hoje tem a mídia aí, o carnaval, o canal 10, a Igreja Universal que detona. Mas alguém antes da Igreja Universal contou pra ele: não passa lá que é tudo uma negada, feiticeiros, porque mata, faz e acontece [...] Pela própria invisibilidade. **Esta visibilidade que tanto nós buscamos, é pra mostrar pra sociedade que nós fazemos um papel social, cultural, e que nós só fazemos isso aqui, porque a resistência, o resgate da tradição dos nossos antepassados.** Eu só tenho isso aqui no meio da minha casa (apontando para o *Peji*, altar religioso) porque eu quero **manter viva a imagem daqueles que me propiciaram eu estar no Brasil hoje**¹⁹³ (sic) (grifos meus).

Como pode ser inferido junto ao discurso acima, aliado aos processos de disseminação dos papéis positivos exercidos pelas unidades de culto, encontram-se lógicas de valorização étnica atuantes na construção de uma auto-percepção positiva relativa às origens, práticas culturais, e por sua vez, sobre a religiosidade de matriz africana. A edificação desta auto-imagem positiva serve como ponto precedente a toda e qualquer formulação empregada na ampliação da visibilidade dos ritos. Atua no mesmo horizonte das estratégias de resgate da etnicidade, da tradição e da ancestralidade, contribuindo na inversão dos significados negativos engendrados pelo histórico dualismo entre o racionalismo branco ocidental e a *desordem negra primitiva*.

Se os aspectos atuantes na reconstrução da imagem dos cultos africanistas se apresentam incisivamente discutidos e objetivados, questões referentes aos meios de projeção destes sentidos, ao menos em dimensões de larga escala, não se denotam como prioridade. A ocupação de espaços da mídia nem sempre é intentada com afincos pelos atores politicamente engajados. Compreende-se que a presença em meios de comunicação é pouco discutida nos projetos alvitados pelo campo institucional. No Fórum de Matriz Africana, a proposta de participação no Fórum pela Democratização da Comunicação (FNDC) ainda se encontra em

estado incipiente. Em geral, a presença nestes espaços a partir de iniciativas do quadro federativo é empregada em ocasião do envio de notas às redações de periódicos, relacionadas às principais atividades organizadas. Como exemplos, as referências à festa de Oxum organizada pela AFROBRÁS, publicada no jornal Diário Gaúcho¹⁹⁴, bem como as matérias publicadas no Jornal Zero Hora sobre o lançamento do projeto Marco do Bará do Mercado, atividade da CEDRAB¹⁹⁵. No último caso, observa-se uma longa matéria que recupera os motivos do projeto, as reivindicações contra os processos de intolerância religiosa bem como os apelos ao direito de apropriação simbólica dos espaços no Mercado Público de Porto Alegre.

No período da polêmica Lei da sacralização, algumas iniciativas de acesso à mídia foram retomadas. No conjunto de textos jornalísticos relativos a esta circunstância, é notório um posicionamento favorável à aprovação do Código de Proteção aos Animais por parte da imprensa, ainda que os primeiros editoriais não observassem as conotações problemáticas engendradas em relação aos cultos afro-umbandistas. Somente após a mobilização da comunidade africanista, bem como da pressão exercida junto aos veículos de comunicação, os atores engajados na defesa dos cultos obtiveram maior espaço nas páginas dos periódicos. Neste sentido, o meio empregado para a obtenção do espaço midiático se deu através da pressão e do comparecimento junto aos editores dos veículos, conforme avalia Bábá Diba de Yemonjá:

Na época da Lei dos animais, nós fizemos uma pressão muito grande. Nós criamos uma comissão, e fomos em cada órgão de imprensa, porque eles estavam sendo muito desiguais. Eles estavam dando espaço pros evangélicos, pros ambientalistas, e estavam avacalhando com o culto de matriz africana. E aí nós fomos, criamos uma comissão, e a partir desse momento que nós conversamos, com a direção mesmo dos órgãos de imprensa, o olhar foi outro. O espaço foi outro¹⁹⁶ (sic).

No caso referido acima, em função de uma ocorrência conflitiva, integrantes da CEDRAB e da comissão formada junto ao Deputado Édison Portilho obtiveram efetividade em tal iniciativa, e os textos subseqüentes restabeleceram maior paridade na distribuição da palavra aos atores envolvidos no embate. Ainda assim, em outros períodos, projetos de

¹⁹³ Mãe Vera Soares de Yansã, entrevista realizada em 03 de maio de 2009.

¹⁹⁴ Edição de 7 de dezembro de 2007, p 03.

¹⁹⁵ Jornal Zero Hora, edição de 20 de novembro de 2007, p. 05, Segundo Caderno; edição de 21 de novembro de 2007, p. 41.

¹⁹⁶ Bábá Diba de Yemonjá, entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

ocupação midiática são mais raros nas proposições federativas.

Pode-se ainda compreender que muitos elementos atuam de forma latente neste processo de ampliação da visibilidade dos cultos, e em geral, ocorrem desvinculados das entidades engajadas nos processos de legitimação social. Assim, se é fato que a maior parte dos novos sentidos (positivos) em construção provém do movimento associativo e dos atores politicamente engajados, outras iniciativas de conquista dos meios de projeção social advém de iniciativas isoladas, sem caráter corporativo, mais ainda assim, conferindo maior visibilidade às práticas afro-religiosas. Ainda que na perspectiva dos atores estudados os empreendimentos individuais de acesso a meios de comunicação configurem propósitos personalistas (e que de fato contribuem no aumento do prestígio de cada babalorixá, fomentando as rivalidades existentes), sua presença nos veículos de comunicação não deixa de conceder às religiosidades mencionadas certo grau de visibilidade social. Assim é o caso do prestigioso babalorixá Cleon de Oxalá, que mantém uma coluna quinzenal no jornal *Diário Gaúcho*, na qual aborda as principais atividades culturais do campo afro-religioso, discute temáticas teológicas e recupera histórias sobre a mitologia dos orixás.

O mesmo tipo de espaço é recorrentemente concedido nas proximidades de final de ano, a partir de matérias em que babalorixás e yalorixás são requisitados para promover previsões sobre o ano vindouro, através do jogo de búzios¹⁹⁷. Ainda nesta perspectiva, as atividades litúrgicas também ganham dimensões midiáticas. Assim como os eventos organizados por certas federações, as celebrações religiosas empreendidas por unidades de culto específicas acabam por expandir a imagem das práticas. Num primeiro momento, ocupam os espaços concretos urbanos, os balneários, como nas celebrações à Iemanjá. De forma secundária, de acordo com as dimensões de cada celebração, acabam por receber espaços na grande imprensa. Bom exemplo desta inferência é exposto em matéria publicada no jornal *Diário Gaúcho*, sob o título “Passes sobre o olhar de Iemanjá”¹⁹⁸. Na reportagem, a multidão postada em fila para receber as energias do passe mediúnico é observada com admiração, sendo ainda retratada a boa receptividade dos veranistas em relação ao culto.

Datas festivas relacionadas aos orixás, sobretudo aqueles cuja analogia do sincretismo afro-brasileiro aproximou dos santos católicos, bem como de suas datas comemorativas,

¹⁹⁷ Como exemplo, recorre-se à matéria intitulada “Um ano para trabalhadores”, em alusão ao orixá Ogum, divindade do trabalho e regente do ano de 2009, publicada no jornal *Diário Gaúcho*, edição de 27 de dezembro de 2008. Na reportagem, Pai Cleon de Oxalá e Pai Danilo de Oxalá fazem previsões sobre o desempenho de clubes de futebol, mercado financeiro, e assim por diante.

¹⁹⁸ Edição de 22 de janeiro de 2007, p. 05.

também projetam condições de visibilidade para estas religiosidades. Assim pode ser verificado nas coberturas das festas em 02 de fevereiro, data relativa aos festejos de Nossa Senhora de Navegantes em Porto Alegre, e de Iemanjá, em várias cidades litorâneas do Estado. O mesmo ocorre em 23 de abril, dia do São Jorge católico e do Ogum africanista. Em geral, a cobertura destas manifestações religiosas é apresentada com certo equilíbrio nos espaços e páginas concedidas aos respectivos festejos católicos e africanistas. Conferem certo grau de paridade na representação da religiosidade brasileira, que assim, também se demonstra composta por aqueles há tanto esquecidos e renegados¹⁹⁹.

Nesse aspecto, deve-se ainda compreender que parte deste gradual de legitimidade conferido às religiões afro-brasileiras parte de conotações advindas de setores externos ao próprio campo africanista. Aqui residem diversas expressões de sentido proferidas não apenas pelas coberturas jornalísticas, mas pelos intelectuais, artistas e acadêmicos, que ao abordarem tais práticas concedem condições de maior visibilidade às mesmas. Desta forma, a observação dos periódicos gaúchos revela algumas matérias que veiculam a temática afro-religiosa a partir de sua inserção na cultura do Estado, manifesta em ocasiões de sua apropriação pelo campo artístico, como em matéria publicada no jornal Diário Gaúcho, na qual a exposição fotográfica “Cavalo de Santo”, de Miriam Fichtner, tem seu conteúdo sinóptico baseado nas relações de beleza e de sagrado, próprios a estas religiosidades²⁰⁰. Se num primeiro instante estas representações parecem distanciar-se dos propósitos de legitimação intentados pelos atores religiosos, cabe ressaltar que as mesmas podem ser consideradas como decorrentes da expansão ritualística observada nas cidades, e dessa forma, resultantes das atividades de resistência cultural, cujo conjunto de manifestações litúrgicas é modelar.

¹⁹⁹ Exemplos desta conotação podem ser percebidos em diversas coberturas dos festejos à Iemanjá e Navegantes, como nos seguintes jornais: Zero Hora, edições de 1º de fevereiro de 2006, p. 33, e de 02 de fevereiro de 2004, p. 25, 28 e 29; Diário Gaúcho, edição de 02 de fevereiro de 2004, p. 02; Jornal Correio do Povo, edição de 02 de fevereiro de 2004, p. 13. O mesmo corre em relação aos festejos a São Jorge e Ogum, conforme reportagens presentes no jornal Diário Gaúcho, edições de 20 de abril de 2003, p. 02; 23 de abril de 2004, p. 02; 22 de abril de 2005, p. 02, e 23 de abril de 2006, p. 02.

²⁰⁰ Edição de 25 de agosto de 2008, p. 18.

6. CONCLUSÃO

Como pôde ser visto ao longo desta investigação, as religiões originárias do continente africano aportaram nas colônias americanas e nelas se desenvolveram mediante uma série de disputas e embates travados com as lógicas de sentido socialmente hegemônicas, revelando uma série de relações conflitivas baseadas no preconceito étnico e cultural. Inicialmente praticadas de maneira dissimulada, foram tidas pelo pensamento intelectual proeminente no período pós-abolicionista como exemplos da incapacidade intelectual das populações negras. Segundo esta visão, o próprio sincretismo construído em analogia com a cultura judaico-cristã expressaria a deficitária capacidade para assimilação de valores universalmente comuns.

Além das conotações negativas produzidas pela intelectualidade do período, tais religiosidades sofreram a ostensiva perseguição por parte do Estado católico, na qual a manipulação *legítima* da força resultou na repressão física aos cultos e seus praticantes. A construção da imagem negativa destas práticas, efetuadas ora pelos meios de comunicação, ora pela literatura Católica que visou *desmistificá-las*, delineou as noções que até hoje são disseminadas pelo senso comum, centradas nas idéias de charlatanismo, curandeirismo, feitiçaria e desordem. Observam-se representações sociais fortemente impregnadas pelo dualismo entre a ordem racional *branca*, ocidental, concebida em caráter universal, em oposição à cultura *primitiva*, destituída de valores *positivos* potencialmente aplicáveis à experiência humana. Mesmo a partir dos processos de democratização e laicização do Estado, a perseguição aos adeptos do africanismo ainda seria efetuada com base em outras alegações, vide as acusações de exercício ilegal de medicina, as problemáticas relativas ao som dos atabaques na adaptação dos terreiros às cidades, em lógicas que descortinam inúmeras incompatibilidades entre a experiência religiosa africanista e a cultura moderna (racional) que se estabelecia junto ao desenvolvimento industrial e urbano do país.

O que de fato se demonstra como crucial, é que se estas realidades foram sendo matizadas pelo avanço dos princípios democráticos, por novas legislações e ainda a partir do desenvolvimento de políticas de valorização das diferenças culturais, os sentidos negativos e a perseguição às religiões de matriz africana não desapareceram. As circunstâncias analisadas nesta pesquisa revelam os formatos através dos quais as acepções negativas atribuídas a estas religiosidades são retomadas, reproduzidas e sustentadas em caráter permanente. Desta maneira, compreende-se que a observação das negociações sociais colocadas em prática pelos atores africanistas não apenas demandou a observação da realidade social contemporânea

incidente sobre estes cultos, como permitiu uma avaliação sobre tal realidade. Como visto, certos traços rituais presentes nas práticas africanistas se apresentam como elementos que tensionam sua relação com outros segmentos sociais e com a sociedade envolvente. A sacralização de animais, as oferendas em espaços urbanos, ou ainda o ruído emitido na prática religiosa, são exemplos de aspectos que despertam as disputas pela manutenção ou reformulação de valores culturais inerentes a estes ritos. Conforme os dados obtidos, foi possível categorizar as problemáticas hodiernas concernentes a estas religiões sob quatro pontos principais, os quais podem ser reagrupados sob o nexo dos embates relativos às diferentes formas de compreensão da realidade, ou distintas concepções culturais. Assim, o quadro das complexidades por que passam as comunidades afro-umbandistas foi reinterpretado como pertinente às problemáticas e contradições típicas da sociedade multicultural, e os confrontos estabelecidos com diferentes segmentos projetam tais religiosidades numa espécie de cruzamento, ou como na expressão que intitula o trabalho, uma *encruzilhada multicultural*.

Por um lado, engendram-se controvérsias motivadas pela incompatibilidade entre traços como a sacralização de animais e as premissas ecológicas contemporâneas, observando-se contrariedades entre concepções baseadas ora na tradição, ora na racionalidade moderna. A oposição entre ambientalistas e afro-umbandistas é expoente desta inferência. As representações contrárias à imolação de animais reaproximam as construções de significados sobre o afro-umbandismo das conotações negativas observadas ainda em períodos nos quais as perspectivas etnocêntricas conduziam os questionamentos e ajudavam a definir as situações sociais destas religiosidades. Nestes processos, a experiência religiosa africanista tende a ser vista como *atraso*, como impedimento à evolução de sociedades comprometidas com a preservação ambiental. No entanto, é notável que estes tensionamentos não apenas recuperam uma construção semântica negativa, como engendram lógicas de negociação social regidas pelos conceitos hegemônicos na contemporaneidade, baseados na racionalidade, no rechaço ao desperdício de recursos materiais e, sobretudo, calcados nas concepções ecológicas em voga. Neste sentido, cabe ressaltar que na negociação pública relativa à sacralização de animais, tal prática é apenas passível de aceitação na condição de consumo dos animais sacrificados, ratificando-se determinado valor comum e universal como definidor do processo político que intentou equacionar a problemática.

Se em parte estas contendas são motivadas pela contrariedade das diferentes concepções culturais, e assim, estando ainda circunscritas ao campo das disputas por idéias e

visões de mundo, os elementos ritualísticos africanistas também ocasionam fricções urbanas a partir das diferentes possibilidades de apropriação e uso simbólico dos espaços públicos *concretos* das cidades. Assim, na outra via da encruzilhada que refere a relação problemática entre as religiões afro-brasileiras e a sociedade envolvente, projetam-se tensionamentos estabelecidos entre certos elementos do culto com as regras de convívio social, numa relação na qual a oposição entre modernidade e tradição é retomada. Os desentendimentos erigidos decorrem ora de incompatibilidades ecológicas, a partir da deposição dos artefatos religiosos nos ecossistemas, ora no tensionamento da ordem social vigente, como no caso do ruído emitido nos rituais. Neste sentido, as necessárias adaptações às regras de convívio social instituídas elucidam mais que a disparidade entre a cosmologia africana amparada na tradição e a autoridade racional moderna, mas ratificam a dessemelhança entre os grupos historicamente marginalizados e aqueles detentores do poder inerente às construções normativas. Tal como afirmou Becker (1977), as regras são criações de grupos sociais específicos, e nas circunstâncias analisadas, verifica-se que tal construção fora efetivamente desempenhada pelos setores hegemônicos, cujos projetos de distribuição e ocupação territorial estiveram calcados em premissas opostas aos valores culturais das populações negras. As lógicas de higienização urbana verificadas no desenvolvimento da cidade de Porto Alegre são exemplos disso.

Estas problemáticas são reforçadas pela fraca inserção dos atores oriundos do campo africanista em espaços de representação social, como o campo político e o campo midiático, instâncias atuantes e influentes nas lutas sociais por definição da realidade. As contendas legislativas ocorridas em Porto Alegre, bem como a inexistência de representantes do segmento afro-religioso nos sistemas políticos, demonstram as conseqüências da precária inserção destes atores na sociedade política. Esta realidade facilita o ataque dos principais rivais (evangélicos), cujas propostas legislativas incidem no cerne das práticas afro-umbandistas. O mesmo ocorre nos domínios dos meios de comunicação, massivamente ocupados por estes contendores, em relações competitivas estabelecidas sob condições desniveladas.

A quarta via desta *encruzilhada*, refere-se à oposição exercida por parte do segmento neopentecostal, cuja experiência religiosa se constrói em aversão direta aos cultos africanistas. Conforme foi demonstrado, o posicionamento de Igrejas como a Universal do Reino de Deus acaba por reatualizar atos de perseguição e projetos de disseminação de uma imagem negativa sobre as religiões afro-brasileiras, outrora levadas a cabo por outras instâncias sociais. Assim,

a negatização da imagem afro-umbandista nos meios midiáticos, amplamente exercida pela mídia convencional em tempos passados, é consubstancialmente retomada nas mensagens eletrônicas que veiculam a aversão neopentecostal a estas religiões. As idéias preconceituosas ligadas à feitiçaria e à demonização, são recuperadas de maneira tão ou mais contundentes que os argumentos veiculados num passado nem tão remoto. As agressões físicas observadas nas fricções cotidianas, alegadas de forma reiterada pela perspectiva êmica - anteriormente executadas pela polícia - agora decorrem inspiradas pela oposição acirrada suscitada pelos pastores junto aos crentes, cuja compreensão baseada na dicotomia bem e mal projeta o culto africanista como fato social a ser não apenas combatido, mas eliminado. Por fim, a repressão outrora exercida pelo Estado é rearticulada com base na ocupação efetiva de cargos políticos por representantes do segmento evangélico, cujos projetos de Lei transformam-se em empecilhos burocráticos que incidem diretamente sobre as religiosidades de origem africana.

Neste ponto, o aporte da teoria do campo social de Pierre Bourdieu (1989) se demonstrou fundamental, à medida que propiciou o enquadramento das diferentes instâncias colocadas em confronto de acordo com as distintas lógicas de pertença relativas aos grupos envolvidos, bem como auxiliou na análise dos capitais objetivados e dos recursos simbólicos acionados nestas disputas. Verifica-se que as práticas afro-umbandistas não se encontram em relações de embate restritas ao campo religioso. Em primeiro lugar, os confrontos erigidos designam a oposição junto a distintos adversários: ambientalistas, não africanistas contrários às práticas, e logicamente, neopentecostais. Na mesma lógica, os campos de atividade nos quais estes embates são travados serão ampliados, bem como os capitais colocados sob disputa se demonstram alternados. Em parte, as problemáticas são pertinentes ao campo da cultura, onde o capital simbólico alvitado tende a configurar a afirmação e a definição da realidade proposta por cada perspectiva de sentido compartilhada pelos grupos em conflito. Trata-se da afirmação simbólica dos valores dos respectivos grupos, e neste aspecto, a visão de mundo afro-religiosa parece dispor de recursos simbólicos menos valorizados do que as lógicas de sentido acionadas por seus oponentes – como a valorização da conscientização ecológica que por sua vez refere conotações científicas e racionais. Quando observadas estas contendas como parte dos conflitos próprios ao campo religioso, observa-se que os capitais em disputa vão além da competição pelo número de fiéis, transitando de forma substancial pela afirmação das experiências religiosas dispostas em oposição. Observa-se que o ataque neopentecostal não visa apenas a concorrência pelos potenciais clientes do mercado de bens religiosos, centrando sua construção identitária na negatização semântica do *outro*, neste caso,

as religiões afro-brasileiras. Estas, por sua vez, lutam pelo direito a sua afirmação legítima dentre as instâncias religiosas disponíveis num Estado laico, democrático e plural. Assim, o capital simbólico objetivado nesta disputa refere-se à possibilidade de definir o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto nas relações do campo religioso.

Se as contendas referentes à relação das religiosidades afro-umbandistas com a sociedade envolvente são reatualizadas e apresentam caráter permanente, as contrapartidas intentadas pelos atores africanistas demonstraram certas alternâncias. Neste sentido, a análise sobre os elementos morfológicos atuantes nos processos de legitimação da comunidade africanista gaúcha evidenciou uma ultrapassagem dos propósitos que originaram as instâncias engajadas nestes processos, observando-se o surgimento de novos formatos institucionais, novas metodologias de atividades, e conseqüentemente, novos conceitos colocados em prática. Conforme foi abordado nesta investigação, as federações afro-religiosas originais surgem como órgãos de representação que visaram *organizar* as unidades de culto, dotando-as de conteúdo teológico comum e burocratizando as relações internas do campo afro. Tais entidades chegaram a conseguir certa autonomia na organização deste campo, e por certo período passaram a ocupar a função anteriormente exercida pelas autoridades policiais, de *fiscalização* das práticas religiosas desenvolvidas. As principais táticas de negociação social empreendidas ainda atuam sob o conceito da *acomodação* das relações entre os cultos e a sociedade envolvente, buscando incessantemente a aproximação destas religiosidades com as concepções culturais socialmente aceitas. A aproximação entre o tradicional e o burocrático (racional) constituiu boa parte dos projetos levados a cabo. No entanto, com o advento da democratização do país, estas entidades fracassaram em seus intentos originais, pois observaram sua suposta capacidade organizacional esvaír-se em acordo com a fragmentação do campo afro-político, bem como pelas novas metodologias emergidas no formato de movimentos sociais.

As entidades categorizadas como congregações emergentes, congruentes a uma segunda *tipologia ideal*, denotam os formatos associativos surgidos em decorrência dos conflitos endógenos, como a polêmica da sacralização, e nascem com objetivos de reivindicação mais acentuados. As idéias de adaptação e acomodação não compõem seus princípios estratégicos, mas sim, atividades de caráter combativo, como as mobilizações coletivas efetuadas nas ocorrências polêmicas, bem como as ações judiciais impetradas como forma de garantia do tratamento isonômico nas questões de cunho religioso e cultural.

Finalmente, a terceira tipologia designa as entidades de caráter eminentemente

político, cujas iniciativas de legitimação vão mais além dos empreendimentos reivindicativos, e concentram-se na possibilidade de ocupação de espaço nos processos de construção e execução de políticas públicas voltadas aos setores étnico-religiosos. Nestas duas tipologias modernas, as aproximações com construções identitárias étnicas e a aproximação com as políticas similares aos propósitos do Movimento Negro são centrais.

Com base nestes três protótipos associativos, é possível inferir que os formatos organizacionais concernentes aos projetos de engajamento político da comunidade africanista observaram uma ampliação de suas possibilidades estratégicas. Assim, se é correto afirmar que as circunstâncias conflitivas baseadas nas representações negativas, nos empecilhos legais, e na repressão social sobre as religiões de matriz africana são permanentes, é notório um incremento nos formatos e modelos de atividades que visam a ocupação da arena pública. Somam-se novas possibilidades de negociação social, de reconstrução de imagem positiva alternativa, de formatos de articulação política, e assim sucessivamente. Junto às atividades litúrgicas que acabam por atuar na sedução e encantamento da sociedade leiga, bem como das iniciativas de burocratização das relações deste campo, observam-se novas atividades reivindicativas, oriundas da maior possibilidade de expressão democrática, que acabou por modificar a postura de um campo outrora *aspirante* por maior aceitação social, e que agora *exige* condições de igualdade no tratamento social a ele dispensado.

As novas metodologias formais empreendidas no Rio Grande do Sul diferem substancialmente de algumas estratégias empregadas pelos membros das religiões afro-brasileiras num passado ainda recente, como nos casos citados por Negrão (1996), nos quais a ocupação do espaço físico e público (como as festividades, ou na formatação de entidades de classe e federações), ou até mesmo a “readequação” à cultura ocidental (caso da recodificação de práticas), constituíam sua tônica. Exemplos encontrados nas movimentações ocorridas neste Estado apontam para soluções voltadas a uma ocupação de espaços a partir de um posicionamento mais político. Para tal, o engajamento dos atores afro-religiosos na participação e elaboração de políticas públicas direcionadas para o setor desponta como artifício que tem apresentado bons resultados.

Conforme foi demonstrado, os processos de legitimação social empreendidos pela comunidade afro-gaúcha desenvolvem-se segundo certa conjugação, a qual funciona como uma espécie de gramática inerente aos processos de articulação política. Em primeiro lugar, observa-se que as lógicas de sociabilidade conflitiva extremamente presentes neste campo não apenas migram para o campo político reivindicativo, como também proporcionam

dificuldades na construção dos projetos. Ainda assim, foi observado que os conflitos endógenos e exógenos relativos a este campo, estabelecem uma lógica de sociabilidade que projeta o seguinte roteiro: competição interna, fragmentação, conflitos externos e recomposição de forças. Nesta perspectiva, os conflitos endógenos que potencialmente reduziriam as possibilidades de articulação política do setor, e que factualmente influenciam a não eleição de representantes na sociedade política, ainda atuam na expansão destas religiões, ao menos em solo gaúcho, e a fragmentação decorrente deste processo é reajustada mediante a relativa unidade promovida pelos conflitos exógenos.

O conflito interno das religiosidades africanistas atua, neste sentido, como um fator associativo, nos termos de Simmel (1983). Conforme foi sugerido nesta análise, a competição estabelecida entre as agências religiosas projeta a eficácia simbólica do líder religioso em estreita analogia com a dimensão e coesão interna da família religiosa. Assim, os projetos de ampliação do número de filhos-de-santo, bem como de *filhos com casa aberta*, observando a conexão entre a extensão da *Gôa* religiosa e o prestígio do babalorixá compreendido como seu patriarca, acabaram por fomentar a expansão deste campo. Aliam-se a este fator as freqüentes rupturas ocasionadas pela rivalidade existente nas lógicas de sociabilidade do campo africanista, que por sua vez também ocasionam a formação de novos líderes em busca da autonomia religiosa. Como visto, este crescimento se processa de maneira desordenada, a partir do desmembramento de unidades advindas de determinadas células, que subsequentemente atuam como geradoras de unidades secundárias, numa relação metaforicamente aproximada das reações neoplásicas.

Ainda assim, observou-se que a fragmentação dos atores dispostos nestas relações de rivalidade é recomposta a partir das incidências exteriores. Novamente recorrendo-se ao pensamento de Simmel (1983), os conflitos e embates com a sociedade envolvente, como a polêmica da sacralização de animais, operam na reconciliação de atores anteriormente separados. É fato que esta articulação não é compreendida como de caráter permanente. No entanto, em circunstâncias de ameaça à sobrevivência destes cultos, os laços de solidariedade engendrados permitem a construção da ação coletiva a partir de processos nos quais as diferenças e desentendimentos são atenuados.

A recuperação das teorias interacionistas se demonstrou extremamente profícua para a análise destes aspectos. Com base nos escritos de Blumer (1982), pôde ser compreendida a natureza de certas relações estabelecidas entre os atores africanistas, bem como a construção da ação coletiva dos grupos engajados nos processos de legitimação, cuja adaptação recíproca

das linhas de ação dos diferentes indivíduos componentes de tais grupos descortina as lógicas de rivalidade existentes e as possibilidades de agrupamento disponíveis. Como visto, os argumentos de auto-afirmação são constantes e recorrentes nos processos interacionais investigados. A cada autoconstrução positiva, a partir das caracterizações do *self* - tão comuns neste campo, observa-se uma interpelação ao outro, que por sua vez parece sentir a necessidade da auto-afirmação como retribuição ao sinal original emitido na relação. Desta maneira, as competições que designam uma espécie de *ethos* africanista se denotam impregnadas por uma necessidade de autoconstrução positiva constante, e acabam migrando do plano religioso para o ambiente político. No entanto, a ação conjunta é possibilitada a partir de certos ajustes na interação, em cujas bases residem a necessidade de convívio e aproximação decorrentes dos conflitos maiores. A partir de então, os objetivos comuns são delineados, e as diferenças internas dirimidas.

As teorias dos movimentos sociais também se demonstraram importantes ferramentas teóricas para a compreensão dos processos de mobilização dos atores estudados. As transformações dos indivíduos em sujeitos dotados de conscientização política, e seu conseqüente agrupamento como ator coletivo, de acordo com as premissas de Touraine (1977), foi observável em movimentações como o próprio surgimento de certas entidades engajadas, caso da CEDRAB. Estas perspectivas ainda delinearão possibilidades analíticas relativas ao entendimento dos princípios de oposição construtores da identidade reivindicativa afro-umbandista, ora disposta em oposição aos segmentos rivais evangélicos, ora estrategicamente voltada contra o *Estado branco*, como na grande parte das construções identitárias observáveis no Rio Grande do Sul, amplamente baseadas no resgate étnico.

Finalmente, a derradeira categoria analítica visou planificar os principais conceitos empregados como estratégias de legitimação pela comunidade africanista gaúcha. Foram verificados cinco artifícios estratégicos centrais. Em primeiro, observou-se que a tônica dos projetos alvitados pelo afro-umbandismo contemporâneo baseia-se no acionamento político de lógicas identitárias étnicas, através das quais os atores afro-religiosos aproximam-se de uma política de minoria e se enquadram nos prospectos reivindicativos que demandam políticas de restituição e a ação afirmativa voltadas para as populações negras, e em conseqüência, para as comunidades de terreiro. Esta postura se demonstra hegemônica nos processos colocados em prática nas entidades de representação verificadas no campo afro-gaúcho, e atua como uma espécie de canalizador dos esforços de legitimação acionados.

Deste enfoque estratégico desenvolvem-se dois conceitos secundários, igualmente

baseados no acionamento político da noção de ancestralidade, porém, com alguns diferenciais. Em primeiro, observam-se tendências de resgate teológico, a partir da qual os processos de desincretização e reafrikanização destas religiões são colocados em prática, visando a autoconstrução positiva da cultura africana, bem como a homogeneização das práticas rituais como possibilidade de maior unidade institucional neste campo. Tal estratégia atua de forma contundente na compatibilização entre estes ritos e as preocupações ecológicas contemporâneas, à medida que a recuperação (reconstrução) da tradição teológica perdida forneceria as bases para uma relação adequada entre os rituais praticados e o meio ambiente, a partir da reiteração do caráter ecológico contido na essência destas religiões, estritamente conectadas aos elementos e forças do mundo natural. Outra categoria derivada do resgate étnico revela-se no uso político da noção de territorialidade, construída com referência ao histórico de perda territorial por parte das populações negras, objetivando, sobretudo, políticas que reivindicam a restituição de condições espaciais que contemplem a cultura e as religiosidades de origem africana. Esta estratégia supõe ainda a supressão das discussões teológicas, tidas por alguns grupos como facilitadoras dos processos de competição inerentes a este campo.

Com base nestes dados, é possível compreender que os processos de legitimação das práticas religiosas de matriz africana encontram-se numa nova fase, aproximada de maneira assertiva das perspectivas políticas contemporâneas que abarcam as relações étnico-raciais. Se noutros tempos as estratégias estiveram centradas na *adaptação e acomodação* dos ritos na sociedade envolvente, cuja proposta de ocidentalização forneceu a diretriz a estes empreendimentos, a atualidade revela projetos de negociação baseados em lógicas contrárias, que visam, sobretudo, o retorno à África. Estes movimentos do campo político afro-brasileiro ainda conectam-se de maneira pontual às perspectivas políticas em voga em cada período histórico. Assim, observa-se que no período em que o mito da democracia racial de inspiração freyreana se apresentava como influente, o reflexo nas construções teológicas da vertente umbandista representou seu paralelo no campo afro-religioso. Na mesma medida, a partir da desconstrução do caráter positivo da mestiçagem racial, a partir do qual emergiram perspectivas racialistas baseadas na diferenciação social engendrada entre os diferentes grupos étnicos, tais perspectivas acabam por projetar reflexos nos ideários e projetos de legitimação levados a cabo pelas comunidades afro-religiosas engajadas.

As duas estratégias que complementam a análise designam contrapartidas à fraca inserção dos atores afro-umbandistas na sociedade política e nos meios de disseminação de

valores. Por um lado, foram observadas as campanhas eleitorais de alguns atores deste campo, as quais demonstram a incansável tentativa de construção do projeto político comum, consubstancialmente comprometido pela competitividade do campo africanista. Noutra aspecto, verificam-se estratégias que buscam a construção de valores positivos alternativos inerentes a estas religiões, atuando como estratégias que projetam maior visibilidade social dos cultos. Estes intentos demonstram de forma clara a necessidade de exposição de certos significados, de reconstrução da imagem negativa amplamente disseminada por setores alheios, bem como da atribuição de novos sentidos positivos a estas práticas. O papel social do terreiro tende a ser ressaltado nestas reformulações, bem como a auto-afirmação positiva da cultura religiosa de matriz africana.

É possível aproximar as relações entre os cultos de matriz africana e a sociedade envolvente, bem como as estratégias de legitimação empreendidas por seus adeptos, à noção expressa por um dos elementos simbólicos presente de forma recorrente em sua experiência religiosa: a *encruzilhada*. Trata-se de uma operacionalização conceitual que permite caracterizar as realidades observadas nesta investigação, a partir de dois enfoques. O primeiro, revela as encruzilhadas relativas à relação entre africanismo e outros segmentos sociais. O segundo, designa as encruzilhadas próprias aos artifícios estratégicos empregados. Na cosmologia afro-gaúcha, a encruzilhada é o lugar dos movimentos, das trocas, dos trânsitos de sentido que ora podem ser livres, ora bloqueados. Designa o recinto comandado por Bará ou Exu, divindades representantes da *comunicação*, do movimento e de certa forma, da *negociação* entre os diferentes mundos que compõem a cosmovisão africanista. Nos processos de relação destas religiosidades com a sociedade envolvente, nos quais é projetado o encontro de diferentes concepções de mundo, advindas de diferentes origens, observam-se movimentações, cotejos e encontros culturais que desenham uma espécie de cruz simbólica relacional. O ponto médio deste entrecruzamento sinaliza o encontro, o *lócus* de negociação e disputa, e logicamente, a confluência que revela as diferentes vias resultantes da conexão estabelecida. Tais caminhos delineiam as variadas possibilidades de resolução política das contendas engendradas: uma *encruzilhada multicultural*. Nestes *cruzeiros políticos*, as religiosidades afro-umbandistas continuam a tensionar a capacidade multicultural da sociedade gaúcha.

Noutro sentido, como pôde ser visto, certas estratégias empreendidas pela comunidade africanista demandam a difícil opção entre a liberdade individual, tão cara a este campo, e a proteção baseada na unificação e centralização institucional, que por sua vez reduz a

individualidade valorizada. Assim, os processos de construção da identidade coletiva e dos projetos políticos comuns estabelecem pontos médios de outras encruzilhadas, nas quais os caminhos a serem seguidos tendem a ser incentivados pelas contendas exógenas. As propostas de acionamento político da etnicidade, tal como uma *encruzilhada étnica*, por um lado reenquadram estas religiosidades enquanto *minorias*, e tais construções têm representado alguns avanços em suas relações com o Estado. Por outro lado, acabam por inserir um elemento de conflito nas disputas simbólicas endógenas, promovendo a essencialização de atributos religiosos positivos baseados numa perspectiva racalista. O resgate teológico, como uma *encruzilhada da reafrikanização*, aponta para a possibilidade de unificação identitária e organizacional decorrente da homogeneização ritual, ao mesmo tempo em que acentua as disputas internas na definição do *correto*, do mais *puro*, cuja ausência de critérios compartilhados comunitariamente projeta sólidas disputas simbólicas, e a consequente fragmentação do grupo. A possibilidade de eleição de representantes nos sistemas de construção legislativa, que se apresenta como uma *encruzilhada política*, estabelece a problemática opção entre a escolha de um representante de classe, e a consequente concessão de maior prestígio a um possível concorrente no campo afro-religioso.

Como visto, inúmeras encruzilhadas acompanham as lógicas de construção da ação coletiva, bem como os sistemas conceituais empregados pelo afro-umbandismo nos propósitos de legitimação social. A principal conotação expressa nesta metáfora, demonstra o tensionamento presente na relação individualidade e grupo, cuja experiência da sociabilidade deste campo parece expor de maneira clara. A figura da encruzilhada projeta ainda, a multiplicidade de possibilidades e conseqüências originadas em cada opção estratégica. Possíveis previsões quanto aos rumos destas religiosidades não parecem propor maiores níveis de institucionalização, e mesmo o forte ataque neopentecostal não compromete sua lógica expansionista – ao menos no Rio Grande do Sul. Os prognósticos admissíveis, ainda que concebidos em caráter especulativo, propõem a continuidade do roteiro: competição interna, fragmentação, conflitos externos e recomposição de forças. O futuro das religiosidades afro-umbandistas gaúchas, bem como suas subseqüentes orientações políticas, projeta sucessivas relações entrecortadas por novas encruzilhadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos dos. A reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **A Tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC, 2007. p. 52-68.

ÁVILA, Cintia Aguiar de. Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras: resgate da etnicidade e reafrikanização nos cultos afro-gaúchos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n.13, p. 61-75, Jan./Jun. 2008.

BARRIOS, Sônia. A Produção do Espaço. In: SOUZA, Maria Adelaide; SANTOS, Milton (Orgs.). **A construção do espaço**. São Paulo: Nobel, 1986. p. 1-27.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STRAIFF-FENART, Jocelyne. (Orgs.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 187-227.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BECKER, Howard S. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BLUMER, Herbert. **El Interaccionismo Simbólico**: perspectiva y metodo. Barcelona: Hora S.A., 1982.

BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado, Edun Ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRITES, Jurema. Tudo em família: religião e parentesco na umbanda gaúcha. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994. p. 74-87.

BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda Gonzáles. **Marginália Sagrada**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CONTE, Augusto; DURKHEIM, Émile. **Curso de Filosofia Positiva**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da universidade / Ufrgs, 1990.

_____. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994. p. 9-46.

_____. **Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.

CUNHA, Mateus. Orixá Bará. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **A Tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC, 2007. p. 11-21.

DE BEM, Daniel.; DEROIS, Rafael.; ÁVILA, Cintia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral Riograndense. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 7, n.10, Jul. / Dez., p. 39-50, 2006.

DROOGERS, André. **“E a Umbanda?”**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: Alianza, 1993.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESCOBAR, Alfeu. **Divagações Sobre um Culto: Aspectos da Umbanda**. [S.L.] : [S.N.], 1975.

FRIGÉRIO, Alejandro. Reafricanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 136-160, 2005.

_____. Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: La imagen de la umbanda en la argentina. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 8, p. 69-84, 1991.

FRIZOTTI, Heitor. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. In: SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano. (Org.). **Uma dívida, muitas dívidas: Os afro-brasileiros querem receber**. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998. p. 63-79.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. (Orgs.). **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. São Paulo: Vozes, 2008.

LALEYE, Issiaka-Prosper. As Religiões da África Negra. In: DELUMEAU, Jean. (Org.). **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 2002. p. 613-679.

LÉPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 121-135, 2005.

LIMA, Vanessa Moreira de. Interpretando Teias: a relação entre as religiões de matriz africana e o movimento negro em Porto Alegre/RS. In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL ORGANIZAÇÕES E SOCIEDADE: INOVAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES CONTAMPORÂNEAS, Porto Alegre, 2008. **Anais Eletrônicos**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica, 2008. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/eventos/sios/download/gt6/vanessa-lima.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2009.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Textos de Comunicação**. São Paulo: Cortez, 2002.

MALUF, Sônia. Os Filhos de Aquário no País dos Terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. Uma Análise Sociológica das Religiões no Brasil. **Cadernos Adenauer**, São Paulo, n. 9. p. 33-52, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. São Paulo: Edições 70, 1972.

MEAD, George H. **Espiritu, Persona y Sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1982.

MELUCCI, Alberto. **A Invenção do Presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.

MEIRELLES, Mauro. As Coisas Fora do Lugar: o deslocamento de sentido da ação e a práxis estruturada das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n.13, Jan./Jun., p. 47-59, 2008.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1 n.3, p. 69-79, 1995.

_____. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, Nov. p. 10-36, 1997.

_____. **Axé Mercosul**: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata. Petrópolis: Vozes 1999.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2, n.3, Set., p. 09-70, 2001.

_____. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

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

_____. Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, 2007a.

_____. O Bará do Mercado Público. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **A Tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC, 2007b. p. 31-41.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n.º.13, Jan./Jun., p. 9-23. 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OTERO, Andréa G.; ÁVILA, Cintia A.; e SCHOENFELDER, Rosilene. Religiões Afro-Brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 5, n.16, Dez., p. 129-148, 2004.

PECHMAN, Tema. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, Brasil, v. 8, p. 37-44, 1982.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. IN: HELLERN, Victor. (Org.). **O Livro das Religiões**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. p. 289-310.

_____. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

POSSEBON, Roberta Mottin. **A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul**: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/RS, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000.

_____. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun. p. 15-33, 2003.

_____. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 63, p. 7-30, 2007.

QUEIROZ, Maria Izaura P. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T.A Queiroz Editora, 1991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biliotheca de Divulgação Científica – Civilização Brasileira S.A., 1935.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. São Paulo: Edusc, 1999.

SIMMEL, Georg. **SIMMEL: Sociologia**. (Org.). MORAIS FILHO, Evaristo. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Sociologia 1: estudos sobre las formas de socialización**. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A Procura de Si: diálogo sobre o sujeito**. Lisboa: Instituto Piaget (Coleção Epistemologia e Sociedade), 2001.

TOURAINÉ, Alain. Os Movimentos Sociais. In: FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza. **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

_____. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

TRAQUINA, Nelson. **O Estudo do Jornalismo no Século XX**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

VAN DE PORT, Mattijs. Sacerdotes midiáticos – o Candomblé, discurso de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. **Religião e Sociedade**, Brasil, v. 25, n. 2, p. 33-61, 2005.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: **Weber: sociologia**. (Org.). COHN, Gabriel. São Paulo: Ática, 2001. p. 128-141.

_____. Relações Comunitárias Étnicas. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994a. p. 267-277 (Cap. 3).

_____. Sociologia da Religião. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994b. p. 279-418 (Cap. 4).

WINKIN, Yves. **A Nova Comunicação**: da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papyrus Editora, 1998.