

DIMENSÕES DE CLASSE E RELAÇÕES DE SOLIDARIEDADE NA ANÁLISE DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: RECURSOS DA SOCIOLOGIA CLÁSSICA

Rodrigo Leistner*

Resumo: O objetivo deste trabalho consiste em realizar algumas aproximações teóricas entre o estudo das religiões afro-brasileiras e a teoria social clássica, tomando como base analítica alguns conceitos das teorias de Marx e de Durkheim. Para tal empreendimento, o texto recupera inicialmente alguns princípios epistemológicos concernentes aos paradigmas teóricos em questão, visando uma melhor compreensão da formulação das categorias a serem recuperadas a seguir. Na sequência, verifica em algumas concepções destes autores - que concernem a suas observações sobre os avanços da sociedade moderna - uma interessante contribuição para o estudo das religiões de matriz africana em sua realidade contemporânea. De forma mais específica, relaciona algumas realidades sociais características destas instâncias religiosas com as categorias de classe social de Marx, e de solidariedade mecânica e orgânica de Durkheim. Este texto compreende as religiões de matriz africana como um objeto de estudo a ser potencialmente enriquecido a partir de tais aproximações teóricas.

Palavras-chave: Religiões Afro-Brasileiras. Teoria Social Clássica. Classes Sociais. Solidariedade Mecânica e Orgânica.

DIMENSIONS OF CLASS AND SOLIDARITY RELATIONS IN THE AFRO- BRAZILIAN RELIGIONS: RESOURCES FROM THE CLASSICAL SOCIOLOGY

Abstract: The objective of this work consists in accomplishing some theoretical approximations on the study of the Afro-Brazilian religions and the classical sociological theory, assuming some concepts of the theories by Marx and by Durkheim as the analytical basis. For this, the text initially reclaims some epistemological principles concerning the presented theoretical paradigms, targeting a better comprehension of the formulation of the categories to be recovered hereafter. Subsequently it verifies in some conceptions of these authors – relating to their observations on the advances in the modern society – an interesting contribution to the study of African-originated religions in their contemporary reality. More specifically, it relates some typical social realities of these religious instances to Marx's categories of social class, and to Durkheim's mechanical and organic solidarity. This text comprehends the African-originated religions as an object of study to be potentially enriched from such theoretical approximations.

Keywords: Afro-Brazilian Religions. Classical Sociological Theory. Social Classes. Mechanical and Organic Solidarity.

* Graduado em comunicação social pela UNISINOS, mestrando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais /UNISINOS. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre as estratégias de legitimação das religiões de matriz africana no Estado do Rio Grande do Sul. Endereço eletrônico: rodrigoless@yahoo.com.br

Introdução

Este trabalho tem por objetivo realizar algumas aproximações teóricas entre o estudo das religiões afro-brasileiras e a teoria social clássica, tomando como base analítica alguns conceitos das teorias marxista e durkheimiana, compreendidos como interessantes aportes para a observação destas religiões. O texto verifica em algumas concepções destes autores, no que concerne às observações sobre os avanços da sociedade moderna, o desenvolvimento do sistema capitalista e suas implicações bem como a mudança na estrutura das relações sociais decorrente destes avanços, uma interessante contribuição para o estudo das religiões de matriz africana em sua condição contemporânea. De forma mais específica, relaciona algumas características inerentes à realidade social destas religiões no Brasil com as categorias de classe social de Marx, e de solidariedade mecânica e orgânica de Durkheim.

As práticas religiosas africanistas são hoje projetadas como traço distintivo e operador simbólico na construção da identidade nacional brasileira, tal qual o futebol e o carnaval, através de um processo descrito por Ortiz (1985):

É por meio do mecanismo da reinterpretação que o estado, através de seus intelectuais, se apropria das práticas populares para apresentá-las como expressão da cultura nacional. O candomblé, o carnaval, os reisados, etc. são, desta forma, apropriados pelo discurso do Estado, que passa a considerá-los como manifestação de brasilidade (1985, p.140).

Aliada à constatação desta importância na cultura popular nacional, deve-se verificar que através de um longo caminho, que se estende desde o período escravocrata até os dias atuais, a participação das religiões de matriz africana na cultura popular brasileira vem sendo construída a partir de uma série de disputas concernentes ao campo social do país. Percorrendo uma trajetória permeada por preconceitos¹, não apenas no âmbito de determinadas representações estereotipadas, mas, sobretudo nas concretas situações conflituosas em que esteve envolvida², a temática da religiosidade africanista oportuniza a reflexão de questões que superam o enfoque puramente religioso. Possibilita a observação de

¹ Conforme os trabalhos de Negrão (1999) e Ortiz (1978), que serão retomados na sequência do texto.

² Fato que exemplifica estas circunstâncias designa a polêmica do sacrifício de animais ocorrida em Porto Alegre, no ano de 2004, em que as práticas rituais afro-umbandistas foram colocadas sob uma “calorosa” discussão social devido a um novo código de proteção animal, nos dispositivos da Lei 11.915, aprovado em 2003 pela Assembleia Legislativa do Estado. Outro exemplo, que ocorre na mesma cidade, trata do atual conflito gerado pelo Projeto de Lei Complementar nº 234/90, que em 2008 proibiu o abandono de animais mortos em vias públicas, inviabilizando a prática do sacrifício de animais nas encruzilhadas, que se denota como traço ritual relevante e imprescindível a estas religiosidades. Ambos os processos causaram polêmica, demandando das comunidades religiosas mencionadas iniciativas de legitimação dos cultos. Neste sentido, emendas complementares a estas Leis foram aprovadas no sentido de garantir a liberdade de culto religioso, em acordo com garantias constitucionais.

lutas por reconhecimento, projeção e ocupação do espaço público. No entanto, quando se pretende observar as religiões afro-brasileiras em sua dimensão de “grupo” articulado e envolvido em determinados “embates sociais”, torna-se relevante avaliar fatores relacionados à estruturação do próprio campo afro-religioso brasileiro, que não apresenta unidade constitutiva coesa, tão pouco rígidos vínculos institucionais ³.

Desta maneira, este texto compreende que dois fatores demandam certa contextualização teórica. Em primeiro lugar, as implicações sociais relacionadas a estas práticas religiosas permitem sua aproximação com a temática da desigualdade. Em segundo, as possíveis iniciativas políticas por parte dos membros destas religiões, que tencionem a inserção e legitimação das mesmas, pressupõem uma aproximação teórica com categorias analíticas que abordem as noções de coesão, solidariedade e sociabilidade entre os atores, que no caso específico destas religiosidades vivem num constante processo de competição interna, conforme observou Prandi (1999).

Creio que deva ser ressaltado o fato de que a relação de desigualdade, compreendida na figura das repressões e impasses a que estas instâncias religiosas estiveram e encontram-se envolvidas, não aponte “aprioristicamente” para fatores causais de ordem econômica, mas sim a processos reivindicativos típicos da fragmentada sociedade contemporânea, que emergem a partir das mais variadas fontes, como as questões étnicas, culturais e identitárias ⁴. É fato que neste contexto contemporâneo as reivindicações não se encontram mais circunscritas à dimensão econômica - constatação que acabou por relativizar a validade de algumas categorias analíticas marxistas. No entanto, creio que as discussões que perpassem por esta noção de desigualdade encontrem na abordagem marxista um importante referencial teórico, ainda que exijam certas readequações do uso da própria categoria “classe”. Assim, proponho uma avaliação sobre a validade deste conceito para o estudo das religiões afro-umbandistas.

No que se refere à verificação das condições de aproximação de instâncias religiosas historicamente “desarticuladas”, do ponto de vista político/associativo, compreendo que as aproximações teóricas com os conceitos de solidariedade mecânica e orgânica de Durkheim possam representar instrumentais elucidativos para esta questão, desde que repensados em conjunto com o processo histórico que refere a adaptação cultural destas religiosidades a partir da diáspora africana. Note-se que estas religiões comportam diferenciais relevantes de

³ Ver neste sentido Ari Pedro Oro (2001) e Reginaldo Prandi (1999).

⁴ Como demonstram os estudos de Alberto Melucci (2001).

acordo com sua origem *in África* (numa sociedade rural) e sua conseqüente adaptação na sociedade brasileira industrializada, num quadro de transformação inscrito em uma lógica similar a que Durkheim desenvolve seus conceitos sobre solidariedade.

Em síntese, este trabalho recorre ao auxílio da teoria sociológica clássica visando aprofundar a discussão sobre a desigualdade concernente às relações que envolvem estas religiosidades, bem como sobre a estrutura e lógica interna do campo afro-religioso brasileiro. Para tal empreendimento, o texto recupera inicialmente alguns princípios epistemológicos concernentes aos paradigmas marxista e funcionalista, visando uma adequada compreensão da origem sobre a qual suas teorias foram desenvolvidas. Em seguida, aproxima os conceitos de classe social e de solidariedade mecânica e orgânica com a realidade social das religiões afro-brasileiras.

Da epistemologia à teoria sociológica

O presente trecho do texto visa elaborar um panorama das principais concepções epistemológicas sob as quais Marx e Durkheim desenvolveram suas teorias. Entendo que tal recuperação seja necessária, na medida em que a visão sobre a relação dos processos de construção do conhecimento por parte dos autores supracitados irá influenciar decisivamente na forma como estes interpretarão a realidade, os indivíduos e a sociedade. Afetará, por conseguinte, na formulação das categorias analíticas que serão revistas mais adiante, e aproximadas ao tema “religiões afro-brasileiras”.

1. Marx

Os princípios epistemológicos pertinentes à obra de Marx (1987) podem ser projetados a partir da crítica e reconstrução de alguns fundamentos da dialética hegeliana. Hegel compreendia no método dialético uma forma de conceber a história e a realidade como movimento constante, em contraposição às precedentes abordagens metafísicas que prescreviam a realidade como portadora de essências inflexíveis. Em sua concepção, as realidades encontram-se em contínua transformação com base no princípio da contradição, que designa a noção de que todo o ser é contraditório e em razão disso, explica-se a constatação deste movimento contínuo. Esta sentença se exprime a partir da relação dialética entre a afirmação e sua antítese, a negação, completando-se com base na superação destes elementos contraditórios expressada por uma nova síntese. Assim, a história e a realidade progridem numa contínua relação dialética. Contudo, o pensamento hegeliano elegeu como elemento fundante original de toda a realidade o pensamento, o espírito absoluto, e é

exatamente neste aspecto que se engendra a crítica Marxista. Se no idealismo hegeliano a dimensão das idéias e da cultura assumem papel preponderante na origem do processo dialético, Marx (1987) compreenderá que tal idealismo não designa nada além do que a dimensão “material” transposta para a mente humana. Nesta perspectiva, as teses sobre Feuerbach ⁵, bem como toda a crítica à escola filosófica neo-hegeliana alemã se projetam na figura da própria elaboração marxista sobre o conceito de ideologia, traduzido como uma visão invertida da realidade, uma inversão do real.

Em sua observação crítica, a epistemologia marxista propõe que o idealismo nada mais faz do que se orientar por representações criadas pela própria mente humana, acabando por impedir a liberdade do próprio ser. Nesta perspectiva, *“os produtos da sua cabeça acabam por se impor à sua própria cabeça”* (MARX, 1987, p.17). Marx tenciona a utilização de pressupostos “reais” e “concretos” para o estabelecimento de sua lógica dialética, partindo de indivíduos tão reais quanto a realidade de suas ações e condições materiais de vida, sejam elas encontradas no contato com a natureza ou produzidas por sua própria ação. Estas relações entre o homem e o mundo material, bem como sua necessidade de produzir seus meios de vida de acordo com os meios materiais encontrados, são concebidas como a base e a origem de toda a história, configurando o princípio sobre o qual se desenrola o processo dialético. O que condicionará o ato pensante estará decisivamente ligado à necessidade de produção de algum meio de subsistência e às condições materiais encontradas pelo homem em seu ambiente. Desta maneira, se refuta a noção do pensamento como elemento gerador de toda a lógica histórica e evolutiva. *“O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos (...) o primeiro ato histórico destes indivíduos, pelo qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensar, mas o de produzir seus meios de vida”* (MARX, 1987, p.27). A partir desta produção, despertada pela necessidade de subsistência, é que o pensamento e as idéias podem adentrar no processo dialético.

Em síntese, se na lógica dialética as idéias não podem condicionar a matéria, nem a matéria deve condicionar as idéias, estando ambas inseridas em um círculo de constante interdependência e retro-alimentação, a contraposição entre idealismo e materialismo se dá em relação ao elemento seminal, ou seja, na gênese do processo dialético. Assim, para Marx (1987), este elemento corresponde às coisas concretas, à dimensão material. Saliento o fato de

⁵ In: A Ideologia Alemã (1987).

que este enfoque na dimensão material e nos modos de produção dos meios de vida ganha uma importância capital na teoria marxista:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam suas vidas, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX, 1987, p. 27).

Uma vez delegada esta preponderância dos meios materiais e dos modos de produção como fatores desencadeadores do processo evolutivo, a teoria marxista observa que o aumento da população traz consigo o necessário aumento da produção. Este processo irá pressupor um intercâmbio de indivíduos, sendo que a forma como se combina tal intercâmbio estará condicionada pela produção. Toda estrutura interna da sociedade vai ser influenciada por sua produção. O desenvolvimento das forças produtivas desembocará no processo de divisão do trabalho, que por sua vez incidirá sobre o desenvolvimento de diferentes subdivisões entre os indivíduos. A divisão do trabalho também implica na “distribuição” do trabalho de uma maneira desigual, quantitativa e qualitativamente e, neste sentido, a sociedade inicia seu processo de estruturação com base em relações de desigualdade e na formação de diferentes setores sociais – as classes sociais. Na concepção do materialismo dialético, o elemento central para compreensão da sociedade é o trabalho, a ação do homem sobre a matéria. O complexo social é observado como uma espécie de síntese da eterna relação dialética na qual o homem transforma o mundo natural, e a história da humanidade deve estar sempre relacionada a este processo:

(...) um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão constantemente ligados a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma “força “produtiva”; segue-se igualmente que a soma das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a “história da humanidade” deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX, 1987, p.42).

Com base nestas breves recuperações epistemológicas referentes ao paradigma marxista, acredito ser possível compreender a trajetória que levou Marx (1987) à construção

do conceito de classe social, com base nas questões de divisão e distribuição do trabalho acima citadas.

2. Durkheim

Boa noção das premissas epistemológicas de Durkheim pode ser apreciada em “As Formas Elementares da Vida Religiosa” (1978b), obra na qual o autor propõe como objeto de investigação não somente a sociologia da religião, mas a teoria do conhecimento, tendo como objeto de estudo secundário a gênese das categorias fundamentais pertinentes à estruturação do pensamento que, para ele, possuem origem religiosa. Neste sentido, Durkheim (1978b) constata que as religiões constituem uma espécie de origem do saber, configurando-se numa fonte de origem de todas as formas do pensamento que posteriormente foram secularizadas e ultrapassadas pelo saber científico racional. Compreende que estas categorias básicas que norteiam o pensar são engendradas a partir de lógicas cognitivas coletivas, e desta forma ratifica a sobreposição do coletivo ante o individual.

Algumas destas categorias configuram certo número de “noções essenciais” que incidem sobre a dinâmica intelectual, tais como as noções de tempo, espaço, gênero, número e outras, compreendendo as propriedades mais universais das realidades. Contudo, estas noções emergem a partir de representações coletivas, pois segundo Durkheim (1978b), seu estabelecimento junto à dimensão puramente individual estaria distante de ser possível. Segue o exemplo da categoria “tempo”:

Não podemos conceber o tempo senão sob condições de distinguir nele momentos diferentes. Ora, qual é a origem desta diferenciação? Sem dúvida, os estados de consciência que nós já experimentamos podem produzir-se em nós, na própria ordem em que primitivamente se desenvolveram; e assim, porções do nosso passado tornaram-se presentes, distinguindo-se espontaneamente do presente. Mas, por mais importante que seja esta distinção para nossa experiência privada, falta muito para que ela seja suficiente para construir a noção de categoria de tempo (...) Não é meu tempo que assim pode ser organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização (DURKHEIM, 1978b, p.212).

Com base neste exemplo, Durkheim constrói sua justificativa para referir que a organização de tais categorias obedece à lógica cognitiva coletiva. Ampliando sua teoria do conhecimento, confronta duas visões epistemológicas por ele identificadas como correntes

“empirista” e “apriorista”⁶, sobre as quais serão vislumbradas algumas dificuldades e possíveis superações. No apriorismo, as categorias essenciais do pensamento são imanentes ao espírito humano e, portanto, não são derivadas da experiência, mas sua condicionante. No empirismo, as categorias são construídas passo a passo tendo na figura do indivíduo o operário de tal construção. Na visão durkheimiana, o empirismo chegaria próximo à irracionalidade à medida que não observa a origem coletiva das representações de tais categorias, reduzindo a sociedade à atuação individual. Em relação à corrente apriorista, concorda com a noção de que tais categorias condicionam a estrutura do pensamento, mas ratifica que esta corrente não reporta a origem social destas noções. Assim, para Durkheim (1978b), se a cada momento os homens não dispusessem de concepções homogêneas sobre a realidade, o entendimento e toda a possibilidade de vida comum estariam impossibilitados. Em sua ótica, esta matriz homogênea é fornecida pelo coletivo, pelo todo social.

Nestes sentidos, a epistemologia durkheimiana refere uma determinada sobreposição da sociedade em relação ao indivíduo, numa relação na qual o todo social é muito mais do que a simples soma de individualidades. Uma vez criada pelo homem, as instituições funcionam independente dele, possuindo dinâmicas próprias, e neste sentido, a observação da vida social deve privilegiar a observação da sociedade ao invés do indivíduo. Deve-se verificar os modos como o complexo social influencia os comportamentos e atitudes individuais, com preocupação central em relação aos fatores de integração e ordem. Esta relação entre ordem e coesão social é fundamental no trabalho de Durkheim, e constitui a base que o leva a desenvolver sua teoria da modernidade, priorizando em sua análise os aspectos referentes às possibilidades de coesão originárias desta nova concepção social, advinda do processo de expansão do sistema capitalista.

Assim, ao contrário de Marx (1978), não adota o sistema de classes para observar os avanços do sistema econômico e sim, uma verificação sobre as alternâncias nos formatos das relações. De acordo com Giddens:

Os principais elementos da versão de Durkheim da teoria da sociedade industrial são os seguintes. As lutas de classes e as tensões encontradas no desenvolvimento das sociedades da Europa no século XIX não indicam o aparecimento de uma nova forma de sociedade de classes (capitalismo), mas derivam das tensões inerentes à transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica (GIDDENS, 1978, p. 21).

⁶ Pode-se entender que Durkheim designa aqui o apriorismo como a lógica de conhecimento oriunda das concepções Kantianas e o empirismo proveniente das tradições materialistas, neste último caso, tal qual a perspectiva epistemológica marxista.

Estas categorias Durkheimianas, que tencionam verificar as condições de coesão e tipos de solidariedade decorrentes de diferentes fases da sociedade serão recuperadas na aproximação teórica que proponho com o estudo das religiões de matriz africana na sequência deste texto.

3. Considerações sobre o fenômeno religioso na visão dos autores

Embora os dois pensadores tenham considerado e desenvolvido conceitos sobre o fenômeno religioso, ressalto o fato de que os princípios teóricos a partir dos quais viso aprofundar a observação das religiões afro-brasileiras - a noção de classe social e os tipos de solidariedade - encontram-se em suas perspectivas teóricas que abarcam os estudos da modernidade: o desenvolvimento do sistema capitalista e a estruturação da sociedade em classes sociais, na obra de Marx; as possibilidades de coesão na complexa sociedade moderna com base em laços de solidariedade advindos do processo de divisão do trabalho, de Durkheim. No entanto, promover uma revisão teórica destes autores, mais ainda em um trabalho que tem como objeto central a questão religiosa, conduz a uma consideração de suas perspectivas em relação aos estudos do campo religioso.

Marx e Engels (1976) projetaram a religião junto à “superestrutura”, somada aos componentes ideológicos de dominação social, designada como um “entrave”, um componente atuante no processo de dominação, em favor dos setores dominantes:

A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o opium do povo. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula. Exigir que ele renuncie às ilusões acerca da sua situação é exigir que renuncie a uma situação que precisa de ilusões (MARX, 1976, p.46).

Na perspectiva do paradigma marxista, a religião tenderia a desaparecer com o estabelecimento da sociedade socialista e com a extinção das classes, numa relação em que a equidade das desigualdades extinguiria a necessidade das explicações de ordem religiosa. Contudo, conforme observou Ruscheinsky (1990), esta noção da religião como ópio do povo e como instrumento ideológico de alienação tornou-se lugar comum na análise que refere o pensamento marxista. Numa perspectiva pouco explorada por Marx, poderia denotar a compreensão do fenômeno religioso como protesto e resistência por parte das classes oprimidas ⁷.

⁷ E que do ponto de vista dialético, seria fundamental - conforme Ruscheinsky (1990).

Em relação ao fenômeno religioso, Durkheim (1978b) o observou como um fator de coesão. Para ele, todas as religiões são constituídas a partir de duas esferas, a sagrada e a profana. A dimensão do sagrado é composta por uma série de crenças e ritos que apresentam determinada unidade, fator essencial para a categorização enquanto religião. Na perspectiva durkheimiana, a religião se origina a partir das exigências práticas da vida social, sendo que a construção cognitiva das idéias religiosas traduz-se na expressão de pensamentos sociais preexistentes, sendo ela essencial para o estabelecimento da coesão nas sociedades menos desenvolvidas – que ainda não comportam solidariedade típica da divisão do trabalho. A religião, em Durkheim (1978b), é a fonte de todas as idéias e formas de saber:

Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representações que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por ocupar o lugar das ciências e da filosofia (1978b, p.21).

Segundo o autor, após o processo de secularização, estes sistemas de representação e de produção de conhecimento serão superados pelo saber científico, numa realidade na qual caberá à religião uma funcionalidade coesiva e complementar, na medida em que ela fornece à sociedade um complexo ético necessário ao estabelecimento da ordem social.

As religiões afro-brasileiras

Inicialmente, entendo ser esclarecedor uma abordagem, ainda que de forma breve, sobre o que pode ser considerado como “religiões afro-brasileiras”, referindo tal categoria como o conjunto de religiosidades derivadas das religiões da África negra, chegadas à América a partir da diáspora africana. O trabalho de Eliade e Couliano (1999) salienta algumas referências básicas e relevantes a respeito das religiões originárias do continente africano, sendo elas estabelecidas a partir das matrizes da religião dos Iorubás. Tais práticas comportam traços comuns, em especial alguns métodos divinatórios e o culto a uma série de divindades que compõem seu panteão (os orixás).

O fato é que as instâncias religiosas concentradas sob essa chancela – “afro-brasileiras”, não constituem um modelo religioso conciso, como adverte Frizotti (1998), existindo uma multiplicidade de vertentes e variações de culto que engendram determinadas complexidades na definição desta categoria. Conforme ressalta Droogers (1985), não apenas as diferentes origens do elemento negro africano, mas também os resultados da adaptação

cultural própria destas religiosidades em cada região do país, a partir da diáspora africana, parecem despontar como principais motivos desta pluralidade de linhas, minuciosamente abordadas por Bastide (1960), que embora mantenham traços comuns, denotam algumas diferenças. Desta maneira, como salienta Droogers, formas locais de culto foram desenvolvidas: no Recife, o culto a Xangô; em Porto Alegre, o Batuque; no Maranhão, a Casa de Minas. Em relação à Umbanda, esta refere uma espécie de *mix* de algumas religiosidades brasileiras. Ortiz (1978) aborda as origens da prática umbandista a partir dos conceitos “empretecimento” e “embranquecimento”, que designam o surgimento da vertente em duas vias. O empretecimento do kardecismo espírita e o embranquecimento da macumba carioca designariam sua gênese⁸. Na visão do autor, a umbanda corresponde a uma espécie de síntese do pensamento religioso brasileiro, incorporando elementos europeus (Kardecistas), indígenas e africanos, tendo surgido no sudeste brasileiro no início do século passado. Uma vez surgida junto às práticas espíritas próximas do Kardecismo, a Umbanda foi se africanizando e retomando elementos de origem afro numa espécie de “retorno à África”. Na versão de Droogers (1985), a Umbanda teria surgido a partir de uma evolução da Macumba carioca, culto que por sua vez designou um “abrasileiramento” do Candomblé tradicional. A Umbanda seria o estágio final deste processo adaptativo.

Acredito que boa parte das considerações teóricas apontadas por este trabalho possa ser relacionada a este “conjunto” de vertentes que designa o campo afro-religioso, em seu sentido amplo. Desta forma, compartilho com a opinião de Reginaldo Prandi (2001), que ao empreender estudos específicos sobre o Candomblé admite a possibilidade de que algumas considerações possam ser admitidas, em maior ou menor grau, para o “conjunto” destas religiões, que comportam traços “comuns” das chamadas religiões dos Orixás. Tal consideração persiste, sobretudo, em função de suas origens Iorubás comuns, conforme lembraram Eliade e Couliano (1999). Ainda assim, saliento que neste texto, a aproximação com algumas realidades empíricas que visam recuperar exemplos de possíveis conflitos que envolvam estas religiosidades⁹ – como no caso da polêmica do sacrifício de animais ocorrida em 2004, na cidade de Porto Alegre – trata especificamente do Batuque gaúcho. Esta vertente é caracterizada por Oro (1999, p.20) como uma religião de origem africana própria,

⁸ A macumba consiste em um culto de origem banto, praticado no sudeste brasileiro a partir da ocupação do elemento negro junto aos complexos urbanos. Traduzir-se-ia numa espécie de “abrasileiramento” de algumas tradições religiosas de origem africana. Ver neste sentido Ortiz (1978) e Droogers (1985).

⁹ Conflitos estes, que possibilitam a análise das relações de desigualdade enfrentadas por estas religiões, assim também como de questionamentos referentes à sua capacidade de articulação política.

independente de outras prestigiosas tradições de mesma origem como o Candomblé, mas que mantém traços comuns em relação a estas tradições.

Sobre possíveis conflitos sociais que envolvem as religiões de matriz africana, observo que a relação entre estes cultos e a cultura popular brasileira vem sendo construída ao longo dos anos permeada por uma série de preconceitos, exemplificados não apenas através dos fatos que delatam a repressão policial típica do período de surgimento dos primeiros terreiros no país, mas através das próprias representações estigmatizadas proferidas pelos veículos de comunicação, como avalia o trabalho de Negrão (1996). A perspectiva racista, a idéia de atraso e charlatanismo são os horizontes que persistem por um longo tempo, e acabaram por influenciar as atitudes discriminatórias, por vezes apoiadas pela Igreja católica ¹⁰, que culminaram na interdição de terreiros bem como na prisão de alguns praticantes. Mesmo o processo de laicização do Estado, que acabou por promover a pluralização do campo religioso no qual estas próprias religiosidades encontram-se em posição legítima e “disputando” o mercado de “bens religiosos” ¹¹ com outras religiões, não elimina possíveis conflitos e discriminações. Como afirma Oro:

Seja como for, um olhar atento, mesmo que panorâmico, sobre o campo religioso na América Latina, não deixa de revelar que certas religiões, como as mediúnicas (afro-americanas, kardecistas, espíritas) em certos momentos históricos, e até hoje, em vários países, encontram dificuldades de se expressar livremente, acusadas que foram de charlatanismo e de prática ilegal de medicina, vindo mesmo a serem vítimas de discriminação e de perseguição, até mesmo pelas autoridades policiais (2007, p.305).

Uma situação conflituosa que pode ser tomada como interessante referência empírica, trata da polêmica do sacrifício de animais ocorrida em Porto Alegre, entre os anos de 2003 e 2004. O fato 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 em Maio de 2003 pela Assembleia 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. Neste processo, alguns terreiros foram interditados devido à implementação da Lei. Um projeto de Lei que visou estabelecer a liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas, foi votado e aprovado pela Assembleia

¹⁰ Como afirma Mariz (2000)

¹¹ No sentido de Bourdieu (1974).

Legislativa em junho de 2004, e na sequência, sancionado pelo governador do Estado. Após muita discussão, a prática foi garantida provisoriamente no Rio Grande do Sul ¹².

Em relação a estes acontecimentos, os membros das religiões afro-umbandistas 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. Assim, buscaram 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 períodos que compreenderam a discussão também foram promovidas esporádicas manifestações nas ruas da cidade.

No entanto, estratégias de aproximação como estas não se demonstram constantes. A própria análise de Oro (2001) sobre a relação entre religião e processos eleitorais oferece exemplos deste porte, no qual as religiões africanistas, em função do inexistente vínculo institucional, não obtêm eficácia na possível eleição de seus representantes ¹³. Em geral, a organização destas práticas não designa um modelo conciso, existindo até mesmo uma intensa competição entre os terreiros:

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).

Reitero que neste texto, dois fatores norteiam a observação sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Os conflitos que a envolvem, através dos quais procurarei ponderar a validade do conceito marxista de classe social como possibilidade analítica, bem como a falta de estrutura organizacional das mesmas, que busco analisar junto às perspectivas durkheimianas referentes aos tipos de solidariedade.

¹² O desfecho desta polêmica aguarda decisão final no Supremo Tribunal Federal.

¹³ Este autor pesquisou a relação entre as instituições religiosas e as eleições para a Prefeitura de Porto Alegre no ano de 2000, verificando uma situação onde os candidatos representantes das religiões portadoras de rígidos modelos institucionais – como a Universal do Reino de Deus – obtêm maior sucesso nestes pleitos.

Religiões afro-brasileiras e classes sociais

Como venho referindo nas seções anteriores deste texto, os estudos que observam a realidade social das religiões no Brasil, e mais especificamente as implicações sociais concernentes às religiões de matriz africana, cientificam a existência de algumas noções de desigualdades, sejam a partir das repressões, representações estereotipadas ou nas conflituosas circunstâncias em que esta categoria religiosa esteve envolvida. Neste ponto, no qual se assume a existência de relações desiguais, cabe a questão da validade ou não do conceito de classe social para o estudo de tais relações.

Torna-se necessário afirmar que se algumas circunstâncias engendram determinadas desigualdades nas relações sociais referentes a estas religiões, tais desigualdades não se projetam inicialmente em uma dimensão econômica, mas numa dimensão cultural, identitária, imaterial, e neste sentido estariam muito mais próximas das concepções teóricas que refutam a validade do conceito de classe social na contemporaneidade. Estas concepções afirmam que as demandas existentes na sociedade contemporânea, a partir do processo de fragmentação tanto do Estado quanto da sociedade civil, não mais se circunscrevem em origens econômicas. Sobre esta nova concepção de sociedade civil:

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).

Assim, as lutas e conflitos sociais não estariam orientados apenas pela relação capital e trabalho, mas pela obtenção de recursos que podem operar na dimensão do reconhecimento e autonomia por parte dos atores sociais. Estas noções levaram a uma reconsideração da validade das categorias marxistas.

No entanto, conforme Sônia Laranjeira, “*abandonar o conceito de classe significa ignorar o poder do capital, o qual ainda detém a capacidade de produzir efeitos sociais determinantes – especialmente em sociedades periféricas, como a brasileira*” (1998, p.91). Desta forma, se é correto afirmar que as problemáticas que envolvem as tradições afro-religiosas se aproximam mais destas perspectivas culturais e identitárias, tal constatação não esgota a necessária observação do aspecto econômico que concerne estas religiões. É fato que estas tradições religiosas representam uma prática popular, de origem própria de um segmento

popular, a saber, a população escrava, que a partir da abolição foi conduzida a uma posição marginal na sociedade brasileira, como referiu Ortiz (1885). Ainda que na atualidade as pesquisas estatísticas demonstrem um quadro mais heterogêneo ¹⁴, no que diz respeito à condição social dos membros e participantes destas religiões, considerar somente a posição social destes, como fator essencial para a admissão de que se trata de uma prática relacionada a um contexto popular, dominado e imerso numa relação de forças desigual, não se demonstra correta. Em primeiro lugar deve ser observado que esta noção de heterogeneidade social dentre os membros das religiões afro-brasileiras se demonstra controversa. Correa (1990), ao estudar o Batuque gaúcho, o caracterizou como uma religião freqüentada pelos setores mais pobres da sociedade, observando que os terreiros encontram-se geograficamente instalados nas regiões suburbanas das cidades.

Um bom debate sobre estas noções ocorreu entre Bastide (1960) e Ortiz (1978). Para Bastide, a oposição entre a Umbanda e o espiritismo Kardecista, ocorrida no período de surgimento da prática umbandista, representava, num nível simbólico, um confronto entre uma classe proletária emergente e as classes médias. Assim, a luta de classes se reproduziria em uma dimensão simbólica. Ortiz discordou observando que a categoria umbandista jamais designou uma classe proletária, à medida que comportava em seus quadros uma grande quantidade de membros pertencentes às classes média e alta. Torna-se fundamental destacar aqui, que a vertente umbandista, nas próprias considerações de Ortiz (1978), pode ser concebida como uma síntese do pensamento religioso brasileiro, incorporando no campo religioso o mito da miscigenação de inspiração “freyreana”, incluindo elementos culturais de matriz africana, indígena e ocidental. No entanto, esta mescla era processada pela égide do elemento branco ocidental e, no próprio processo de competição interna ao campo religioso, a Umbanda voltou-se contra as práticas mais africanizadas como o Candomblé, recusando elementos como o sacrifício de animais, e assim por diante.

Destaco que esta separação entre práticas mais ocidentalizadas e outras mais africanistas, não deva desconsiderar que a ocidentalização promovida na Umbanda não apenas abriu “portas sociais de legitimação” para esta vertente, como obteve maior aceitação por parte de outros quadros sociais da sociedade brasileira. Basta-se aqui observar o grande crescimento de números de adeptos da prática umbandista nas décadas de 1950 e 1960 – reportado por Negrão (1996) – que se encontra relacionado diretamente com as iniciativas de

¹⁴ Para uma discussão a respeito dos dados estatísticos religiosos ver Antônio Flávio Pierucci (2004).

legitimação postas em prática pelos intelectuais umbandistas. Evidente que este aumento de simpatizantes e iniciados também levaria ao aumento da heterogeneidade social nos quadros destas religiosidades. Ainda assim, se na Umbanda isto pôde ser observado, em casos como no Batuque gaúcho, prática mais africana, continuaria sendo observada uma predominância de setores mais carentes do ponto de vista social. Ainda segundo Correa (1990), esta dimensão sócio/econômica continua a valer mesmo nos casos de práticas conjuntas entre cultos umbandistas e africanizados no Rio Grande do Sul – caso da Linha Cruzada ¹⁵.

Concordo com Bastide (1960) no sentido que esta luta de classes pode ser reaquecida a partir do plano simbólico, ratificando que a analogia destas práticas religiosas com o conceito de classe não pressuponha somente a caracterização das condições econômicas de seus membros, mas também a observação do local ocupado por um sistema simbólico na sociedade, que evidentemente acabará por ser afetado pela dimensão econômica.

Recorro ao exemplo da polêmica do sacrifício de animais ocorrida em Porto Alegre. Tal embate apresenta um insólito confronto entre categorias de campos antagônicos, não se configurando, a princípio, em um debate do campo religioso, mas no conflito entre categorias que divergem de acordo com suas diferentes concepções da realidade e de conhecimento. Torna-se clara aqui, uma discussão social não somente referente a uma prática religiosa, mas a um tipo de conhecimento. O conhecimento religioso africanista em contraposição a uma proposta ambiental, que também refere um tipo de conhecimento, racional, científico, ecológico. O confronto manifesta um choque entre duas tradições culturais de origens bastante distintas, cada qual com seus pressupostos – que se mostraram incompatíveis. De um lado, o “humanismo racionalista” dos ambientalistas, que se estendeu à reivindicação de direitos aos animais, posição que deriva na acusação de “barbárie” ou “primitivismo” dos cultos afro-umbandistas. Do outro, os grupos ligados a matrizes culturais africanas que demandam uma garantia constitucional, a liberdade de culto e crença religiosa, que deriva para a acusação de “preconceito elitista” para com aquelas religiões. Como visto nos trabalhos de Ortiz (1978) e Negrão (1999), a história dos cultos afro-brasileiros mostra que esta perspectiva tem fundamento: essas religiões se constituíram na clandestinidade, e resistiram a

¹⁵ Sobre a contextualização de um “afro-umbandismo” praticado no Rio Grande do Sul, destaca-se que alguns terreiros podem cultivar simultaneamente três práticas religiosas no mesmo espaço: o batuque (culto aos orixás), a umbanda (culto aos caboclos) e ainda a quimbanda (culto aos exus e pomba-giras). A prática que comporta as três linhagens é designada como “Linha Cruzada” e compreende a atividade exercida em cerca de 80% dos terreiros do Rio Grande do Sul. Justifica-se aqui a utilização da expressão “afro-umbandismo”, híbrido já em sua construção semântica.

décadas de perseguição sistemática do Estado e de setores conservadores da imprensa burguesa. Desta forma, creio que este conflito possa ser analisado a partir das categorias de classe social, tendo na figura dos africanistas os representantes de uma classe oprimida.

Contudo, ressalto que esta aproximação teórica entre religiões de matriz africana e o conceito de classe social seja oportuna nesta dimensão política e “simbólica”, com base na origem social dos sentidos, práticas simbólicas e sistemas de conhecimento que estas tradições expressam. A partir de então, começa a fazer sentido a noção de um conhecimento popular em contraposição a formas de saber elitistas. De religiosidades oriundas de uma civilização dominada em confronto com tradições religiosas de uma civilização dominadora. Contudo, entendo que uma aproximação em bases puramente centradas na dimensão econômica fica comprometida, correndo o risco da substancialização da categoria religiosa em estudo.

Religiões afro-brasileiras e solidariedade

Baseado na constatação histórica que refere a falta de vínculo institucional e unidade constitutiva no conjunto das religiões afro-brasileiras, proponho aqui uma verificação das condições de solidariedade entre os membros destas instâncias religiosas com base nos tipos de solidariedade apresentados na obra de Durkheim (1978a). Conforme descrevi na introdução deste trabalho, compreendo que a lógica que incide sobre as transformações nos formatos de solidariedade de uma sociedade rural para a sociedade moderna, capitalista e industrial, pode ajudar a compreender a relação na qual os terreiros e membros das religiões em questão encontram-se desarticulados. Acredito que se trata de uma lógica similar àquela que ocasionou certas transformações na base estrutural das religiões africanistas, do seu contexto original em solo africano para sua adaptação pós-diáspora no Brasil.

As idéias expressas por Durkheim (1978a) em “A Divisão Social do Trabalho” constroem sua teoria da modernidade, na qual o autor se empenha em compreender os fenômenos e transformações da civilização moderna, objetivando sua compreensão do capitalismo expansionista e suas implicações sociais. A preocupação central do trabalho de Durkheim refere-se às possibilidades de coesão social em uma sociedade em que a complexificação das relações avança. Desta maneira, traça um panorama comparativo entre as sociedades antigas e modernas, verificando, sobretudo, os possíveis diferenciais referentes aos laços de solidariedade, à forma de organização social. Estes diferentes modelos de

solidariedade encontrados nestas duas etapas históricas serão caracterizados como solidariedade mecânica e orgânica. Assim, reafirmo que ao contrário da teoria marxista, que adota o sistema de classes para observar os avanços do sistema capitalista, Durkheim versa sobre a modernidade a partir de suas preocupações com as condições de solidariedade e coesão das relações sociais.

Com o objetivo de documentar a evolução da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, Durkheim (1978a) observou o desenvolvimento dos sistemas de leis de uma fase social à outra. Entendia que para compreender as mudanças nos códigos morais seria necessária a utilização de um índice exterior, que forneceria a possibilidade de “medição objetiva” desta evolução. Este índice compreende os códigos de leis, que formalizam a expressão da nova moral em jogo. Neste sentido, afirmou que as leis evoluem a partir das sanções e, verificando a característica dos tipos de sanções aplicados em cada fase poderia compreender as transformações morais. Na solidariedade mecânica, o direito que predomina é o direito repressivo. Na solidariedade orgânica, o direito repressivo. A Lei repressiva relaciona-se com a “punição” imposta ao infrator, típica da sociedade tradicional. A Lei repressiva se designa como uma espécie de acordo comercial, típico da sociedade contemporânea. O fato que reporto como sendo pertinente, é que as relações características da solidariedade mecânica estão baseadas na coesão oriunda da “consciência coletiva”, organizadas por um conjunto de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo, numa dimensão coletiva. Na sociedade contemporânea - solidariedade orgânica - a coesão é estabelecida através da divisão e diferenciação de funções no interior da sociedade, engendrando relações de interdependência das partes que compõem o todo social:

É completamente diferente a solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se assemelhem, esta supõe que difiram uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida pela personalidade coletiva. A segunda é apenas possível se cada um tem uma esfera de ação que lhe é própria, por conseguinte, uma personalidade. É preciso, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que aí se estabeleçam estas funções especiais que ela não pode regulamentar; quanto mais extensa é esta região, tanto mais forte é a coesão resultante desta solidariedade. Por outro lado, cada um depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto mais dividido é o trabalho, e, além disto, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada (DURKHEIM, 1978a, p.69).

Observo que no caso das religiões de matriz africana, a questão da coesão e da solidariedade também se relaciona com as mudanças na estrutura da sociedade. Tais

mudanças denotam uma realidade inicial em território africano, numa sociedade rural, baseada na estrutura dos clãs e na decorrente transposição para a sociedade brasileira “*pré e pós-industrializada*”, e a seguir moderna e com predomínio de códigos morais de tradição judaico-cristã. Conforme avaliou Prandi (2000), estas práticas religiosas, ainda em território africano, comportavam determinados procedimentos ritualísticos que atribuíam certo grau de geração de conteúdo moral. Isto não se manteve diante do processo de adaptação destas práticas no Brasil, à medida que alguns procedimentos de culto foram perdidos, ou mesmo invalidados pela nova realidade social a que esta tradição religiosa se incorporou. Esta constatação levou Pierucci (2000) e Prandi (2000) a designarem estas religiões, em solo brasileiro, como “*não éticas*”, tendo seu conteúdo moral completamente suprimido pela dimensão mágica e ritual¹⁶.

Segundo Prandi (2000), na África, o culto de alguns antepassados específicos dos clãs e das cidades, fundadores dos seus principais troncos familiares, revelava a adoração de algumas figuras míticas que zelavam pela moralidade do clã. Estes antepassados tinham a autoridade de julgar os crimes de feitiçaria e punir severamente os componentes do grupo, de acordo com regras morais baseadas nas narrativas míticas que traduziam as experiências destas divindades enquanto vivas na terra. No Brasil, o sistema escravagista levou à completa desestruturação da família negra africana, e desta maneira a referência a este sistema moral baseado no culto do antepassado fundante do clã se perdeu. Restaram os cultos às principais divindades iorubanas (orixás), que se embora também designam antepassados míticos divinizados, não correspondem à entidades morais, mas à representações mais amplas relacionadas com os elementos básicos da natureza, como o fogo, o mar e assim por diante.

Outra contribuição para o afastamento da dimensão moral destes cultos é o próprio domínio da tradição católica e da sociedade burocrática – com seus códigos legislativos, que impunham seus valores ao elemento negro africano. O negro no Brasil, obedecia a um código jurídico definido e a uma moral católica dominante, independente de sua vocação religiosa particular. Desta forma, num contexto onde os valores dominantes já estavam consolidados, coube a tradição afro-religiosa regular apenas a relação entre cada fiel e sua divindade, seu orixá. A preocupação central na obediência a dogmas e tabus se reduz a esta dimensão individual, na qual a boa conduta se refere à boa relação e a servidão a seu orixá.

¹⁶ Noção que levou Reginaldo Prandi (2000) a cunhar a expressão “hipertrofia ritual” nas religiões afro-brasileiras.

Fatores como estes originaram uma decisiva individualização na realidade destas religiões, contribuindo de forma assertiva em sua desarticulação. O fator pertinente à oralidade desta cultura, bem como sua expansão e adaptação nas diversas áreas do país também contribuíram para uma enorme pluralização das vertentes e práticas, que por consequência engendram problemáticas na formatação de padronizações de culto, afastando ainda mais a possibilidade de agregação entre os membros dos terreiros.

Creio que a concepção afro-religiosa original, nos moldes da sociedade pastoril e familiar africana possa ser categorizada junto ao modelo de solidariedade mecânica de Durkheim (1978a). Aqui os laços de solidariedade são compostos com base em experiências cognitivas típicas do modelo proposto de “consciência coletiva”. A solidariedade é promovida na medida em que as crenças e representações são partilhadas pelos membros dos clãs. As potenciais penalidades impostas pelas divindades morais são de ordem repressiva, e a unidade moral é o elemento de coesão interna deste modelo social “segmentado”¹⁷. Porém, em relação a sua conseqüente adaptação no Brasil, como religião “afro-brasileira”, a categorização nos moldes da solidariedade orgânica deve ser relativizada. Logicamente que a individualização e a diminuição da moral religiosa como elemento de coesão se distanciam nestas adaptações, mas o elemento de “interdependência” típico da solidariedade orgânica, necessário para o estabelecimento da coesão interna dos grupos encontra-se “latente”. Os terreiros comportam completa autonomia uns em relação aos outros. Como foi visto no trabalho de Oro (2001), a pluralidade de federações também não ocasiona possíveis conexões e dependência entre eles. Contudo, observo que a possibilidade central de geração de interdependência entre os membros destas religiões reside na própria dimensão das situações conflitivas. Na medida em que a liberdade de culto é colocada em questão, como no exemplo da polêmica do sacrifício de animais, a necessidade de composição de uma movimentação social delega algumas funções que tanto referem à organização do grupo por um lado, e ao menos demanda a presença de membros que comporão número de outro. Torna-se necessário “formar” uma espécie de “comunidade” africanista, e a partir de então, religiosos provenientes de diferentes terreiros passam a estabelecer relações de dependência mútua. Dependem uns dos outros para que seja possível a movimentação, as reivindicações, e assim por diante. O conflito passa a ser o elemento que possibilita esta associação, e assim como em Simmel (1993), torna-se um propulsor do associativismo.

¹⁷ Segmentação típica dos clãs e núcleos familiares.

Conclusão

A temática das religiões afro-brasileiras constitui um objeto de pesquisa que vêm recebendo uma considerável atenção por parte da sociologia brasileira. No entanto, considero que o assunto esteja longe de se esgotar. A cada incursão investigativa realizada sobre as questões que referem este tema ficam expressas a riqueza e a complexidade do mesmo e, neste sentido, penso que determinadas apropriações teóricas se fazem necessárias não apenas para o desenvolvimento de diferentes enfoques, mas para a complementação e fertilização deste campo de estudos com novas propostas analíticas.

Reitero que as possibilidades investigativas relacionadas a estas práticas superam o enfoque apenas religioso, mas oportunizam a verificação de questões que se relacionam com as noções de identidade, aspectos étnicos e, sobretudo, a investigação sobre as possíveis ações coletivas empreendidas pelos membros destas religiões na busca de legitimação das mesmas. Desta forma, não apenas referenciais da sociologia religiosa devem ser buscados, mas também outras ferramentas teóricas que contemplem estas variadas possibilidades. Se admitirmos que este tema também pressuponha a discussão sobre desigualdade e sobre diferentes formas de solidariedade, o auxílio dos clássicos Marx e Durkheim constitui uma proposta não apenas interessante, mas fundamental.

Neste contexto, a retomada de algumas categorias oriundas dos paradigmas clássicos da sociologia teve por objetivo ponderar a validade de algumas destas concepções teóricas para o estudo das religiões africanistas. No caso da aproximação com o conceito de classe social, foi compreendido que estas religiosidades, em algumas circunstâncias específicas, podem ser relacionadas à categoria de classe oprimida, proletária, em oposição aos sistemas dominantes. No entanto, acredito que esta analogia seja mais coerente no plano político e simbólico. A caracterização da situação econômica dos membros destas religiões, como fator que possibilite seu encaixe numa categoria de classe apresenta determinadas problemáticas, pois remete à complexa substancialização de um grupo social. Coloco-me ao lado dos que entendem a validade do uso do conceito de classe social em referência à origem social das práticas, bem como em relação ao lugar social de origem desta expressão cultural. Em relação à aproximação com os tipos de solidariedade propostos por Durkheim, a origem destas religiões “na” África parece encontrar no conceito de solidariedade mecânica uma interessante dimensão explicativa. Porém, em relação a sua versão pós-diáspora, as religiões

“afro-brasileiras”, sua aproximação com o conceito de solidariedade orgânica se demonstra coerente a partir dos momentos de “embate” e “conflito”, onde as relações de interdependência se projetam com mais clareza. Em síntese, este texto compreende as religiões de matriz africana como um objeto de estudo a ser potencialmente enriquecido a partir de tais aproximações teóricas.

Referências

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 1v. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CORREA, Norton. F. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da universidade / Ufrgs, 1990.
- DROOGERS, André. “*E a Umbanda?*”. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- _____. As formas elementares da vida religiosa. IN: DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.
- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan. P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FRIZOTTI, Heitor. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. IN: SOUSA JÚNIOR, Vilson. C. (Org.) *Uma dívida, muitas dívidas: Os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *As Idéias de Durkheim*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- LARANJEIRA, Sônia M. G. *Faz sentido falar em classes sociais? Natureza, história e cultura*, Porto Alegre, Sociedade Brasileira de Sociologia, Editora da UFRS, 1993.
- MARIZ, Cecília. L. Uma Análise Sociológica das Religiões no Brasil. IN: *Revista Cadernos Adenauer*, n. 9. 2000.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Edições 70, 1972.
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MARX, K. *Marx: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1988.

MELUCCI, Alberto. *A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

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. P. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. IN: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 2 n.3, setembro de 2001

_____. Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países. IN: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, 2007.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PIERUCCI, Antônio. Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. IN: HELLERN, V. (Org) *O Livro das Religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, 2004, Vol 18, nº 52

PRANDI, Reginaldo. *Os Candonblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1999.

_____. “Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras” IN: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, Nº56, 77-88, 2000.

RUSCHEINSKY, Aloísio. Religião como fator de coesão social. IN: *Cadernos CEDOPE*, São Leopoldo, Nº IV - 4, 1990.

SIMMEL, George. A natureza sociológica do conflito. IN: *SIMMEL. Sociologia*. (Org.) MORAIS FILHO, Evaristo. São Paulo: Ática, 1983.

