

IDENTIDADES AFRO-RELIGIOSAS NO SUL DO BRASIL: NOVOS FORMATOS ASSOCIATIVOS E MODALIDADES ALTERNATIVAS DE ATUAÇÃO POLÍTICA NO CONTEXTO DAS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS

Rodrigo Marques Leistner*

RESUMO: O artigo examina a configuração de novos atores sócio-políticos concernentes às religiões afro-brasileiras - em suas iniciativas de negociação social e ocupação da arena pública - a partir da consideração sobre as dinâmicas hodiernas da democracia brasileira, cujos sentidos revelam a possibilidade de formas alternativas de articulação e participação política junto à esfera pública. O texto busca evidenciar estas dinâmicas, caracterizando tipologicamente os diferentes *atores afro-religiosos* que se constituíram em diferentes períodos e distintas realidades sócio-políticas, discutindo de forma mais estrita suas prováveis configurações tipológicas na atualidade. Observando realidades empiricamente disponíveis no Rio Grande do Sul, o artigo propõe: (i) avaliar os novos formatos/modelos associativos, relativos aos adeptos destas religiões, em seus aspectos formais de institucionalização das atividades de representação política; (ii) verificar as lógicas de ação/participação política propostas por estes modelos; (iii) compreender as lógicas identitárias elaboradas nos empreendimentos observados.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afro-brasileiras; atores sociais; formatos associativos; lógicas de ação política; identidades culturais.

AFRO-RELIGIOUS IDENTITIES IN SOUTHERN BRAZIL: NEW ASSOCIATIVE FORMATS AND ALTERNATIVE MODALITIES OF POLITICAL ACTION IN THE CONTEXT OF AFRO-GAUCHO RELIGIONS

ABSTRACT: This article examines the configuration of the new sociopolitical actors related to the Afro-Brazilian religions – in their initiatives of social negotiation and occupation of the public arena – from the consideration about the current dynamics of Brazilian democracy, whose reasons unveil the possibility of alternative ways of political articulation and participation along the public sphere. The present text aims to evidence these dynamics, typologically characterizing the different afro-religious actors that have been constituted in different periods and distinct sociopolitical realities, discussing more strictly their probable typological configuration nowadays. Observing empirically available realities in Rio Grande do Sul, the article proposes: (i) to evaluate the new associative formats/models, related to the followers of these religions, in their formal aspects of institutionalization of activities of political representation; (ii) to verify the logics of political action/participation proposed by such models; (iii) to comprehend the identitarian logics elaborated in the observed endeavors.

KEYWORDS: afro-brazilian religions; social actors; associative formats; logics of political action; cultural identities.

1. Introdução

Este artigo tem por objetivo analisar algumas lógicas de ação política

* Mestre e Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Unisinos/RS. Desenvolve estudos sobre o campo religioso na sociedade contemporânea e sobre cultura afro-brasileira, abordando tópicos como religião e política, experiências religiosas contemporâneas e multiculturalismo. Atualmente desenvolve pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul.

empreendidas pelos adeptos das comunidades religiosas de matriz africana no Rio Grande do Sul contemporâneo. De modo mais específico, busca-se observar a configuração de novos atores sócio-políticos concernentes às religiões afro-brasileiras - em seus propósitos reivindicativos e em suas iniciativas de ocupação da arena pública - a partir da consideração sobre as dinâmicas hodiernas da democracia brasileira, cujos sentidos revelam a emergência de formas alternativas de articulação e participação política junto à esfera pública. Dessa maneira, considera-se que algumas características da cultura política contemporânea do País sejam propícias para o estabelecimento de profundas alterações nos processos que envolvem as religiosidades em estudo, tanto no que se refere aos novos formatos associativos e sistemas de representação política acionados pelos adeptos destas religiões, quanto em relação às construções identitárias que subjazem a estes empreendimentos. O objetivo central do trabalho consiste em evidenciar estas dinâmicas, caracterizando tipologicamente os distintos atores afro-religiosos que se constituíram em diferentes períodos e em distintas realidades sócio-políticas, discutindo de forma mais estrita suas prováveis configurações tipológicas na atualidade.

O desenvolvimento das religiões de matriz africana no Brasil sempre esteve acompanhado por uma série de conflitos fomentados por diferentes segmentos da sociedade, o que por sua vez demandou, da parte dos adeptos destas práticas, contínuas iniciativas de negociação na arena pública. Cabe destacar que estes conflitos descortinam um preconceito baseado no dualismo entre um “racionalismo *branco* ocidental” ante a “*barbárie negra primitiva*” e, conforme a literatura científica que abarcou o tema, tal dualismo municiou as atitudes repressivas que resultaram na interdição de templos e na prisão dos adeptos, então categorizados como feiticeiros, falsos curandeiros e charlatões¹. Assim, estas religiões foram ostensivamente reprimidas pelo Estado, vide as constantes batidas policiais efetuadas junto aos templos, em circunstâncias estimuladas ora pela Igreja Católica², ora pelo discurso dos médicos e intelectuais do período pós-escravagista, que associaram estes cultos a perspectivas

¹ A repressão aos cultos de matriz africana foi amplamente referida em trabalhos como os de Lísias Negrão (1996) e Renato Ortiz (1978), estes se referindo respectivamente aos cultos praticados em São Paulo e Rio de Janeiro, bem como nos escritos de Ari Pedro Oro (1999) e Alfeu Escobar (1975), que aludem à repressão presente no surgimento dos primeiros templos umbandistas do Rio Grande do Sul. Norton Corrêa (1998) apresenta um detalhado histórico dos conflitos estabelecidos com a sociedade envolvente, seja por parte da Igreja Católica, do Estado, ou ainda relativos às representações negativas operacionalizadas pelos intelectuais que abordaram o tema.

² Como recorda Cecília Loreto Mariz (2000) em relação aos processos repressivos estimulados pela Igreja Católica, enquanto religião oficial do Estado.

patológicas passíveis de serem *controladas* pelos serviços de higiene mental do início do século XIX³. Tais realidades ainda receberam por parte da imprensa nacional não apenas a validação deste quadro repressivo, como também a possibilidade de disseminação de um senso comum dotado de representações estigmatizadas⁴.

Ainda que fatores como o processo de laicização do Estado e a emergência de uma nova cultura democrática mais pluralista tenham *atenuado* a repressão sobre estas práticas religiosas, inclusive conferindo-lhes certo grau de legitimidade, é fato que muitas daquelas lógicas repressivas não se restringem a um passado remoto, sendo constantemente atualizadas na sociedade contemporânea. Exemplos desta conotação designam a atual perseguição promovida pelos segmentos religiosos pentecostais, bem como as controvérsias suscitadas com os segmentos ambientalistas (em decorrência de traços rituais como a sacralização de animais), em contendas discursivas que continuam a fomentar representações pejorativas e situações concretas de intolerância religiosa em relação aos cultos afro-brasileiros⁵.

O que se denota como pertinente é que, se os conflitos do passado encontram no presente sua manutenção, mediante certas ressignificações, as *contrapartidas* políticas formuladas pelo segmento africanista parecem evidenciar profundas rupturas com o que outrora constituiu as demandas reivindicativas, as lógicas de ação política e as construções identitárias empreendidas.

Conforme demonstram as análises de Renato Ortiz (1978) e Lísias Negrão (1996), é sobretudo nas décadas de 1940 e 1950 que se corporifica uma série de instituições que passaram a mediar as relações entre os templos africanistas e a sociedade envolvente, com intuito de unificar e representar politicamente o fragmentado universo dos terreiros afro-brasileiros⁶. Neste sentido, observam-se perspectivas de negociação social e atuação política centradas em premissas *burocráticas*, e em

³ Sobre a analogia destas crenças a conotações patológicas, promovida pelo discurso médico psiquiátrico e psicanalista, ver os trabalhos de Corrêa (1998) e Simoni Guedes (1985). Conforme demonstram estes autores, os escritos médicos, permeados por concepções eugênicas, acabaram por balizar os processos de repressão social alvitados pelo Estado.

⁴ Os relatos jornalísticos do período pós-escravatura são recuperados por Ortiz (1978) e Negrão (1996).

⁵ A atual perseguição pentecostal às religiões afro-brasileiras, efetuada sobretudo por parte da Igreja Universal do Reino de Deus, é analisada nos trabalhos de Oro (1999; 1997) e Prandi (2003), que referem um largo espectro de atitudes intolerantes que incluem até mesmo a agressão física. Sobre as contendas com os segmentos ambientalistas motivadas pelas práticas sacrificiais ver Oro (2005) e Possebon (2007).

⁶ A fragmentação do campo afro-umbandista designa, até os dias atuais, uma profunda complexidade no que se refere às possibilidades de arregimentação de forças por parte deste segmento. Como demonstram Prandi (1991) e Oro (2001), este fator decorre da inexistência de vínculos eclesiais, sobretudo em função de que estas práticas desenvolveram-se a partir do surgimento de unidades de culto autônomas, e por tanto, concorrentes entre si na competição própria do mercado de bens religiosos.

empreendimentos que visaram centralizar a organização dos templos africanistas a partir das entidades federativas que então surgiam. O que as lógicas de ação do período revelam é uma iniciativa de centralização política por parte de certos líderes que passaram a intermediar as relações dos terreiros com outros segmentos, mediante a incorporação de lógicas identitárias *aceitáveis* na sociedade hegemônica⁷. Desse modo, além de formatos associativos burocráticos e centralizadores, e de um sistema de representação que se limitou à intermediação entre as unidades de culto e o aparato estatal (entenda-se as delegacias de polícia), observa-se a configuração de parâmetros identitários fundamentados no que Ortiz (1978) denominou como *branqueamento* das religiões afro-brasileiras, cuja operacionalização simbólica se deu a partir de um reordenamento ético-doutrinário (formulado pelas federações) que incorporou elementos *ocidentalizados* advindos das tradições religiosas kardecistas e cristãs.

Entretanto, algumas realidades empíricas observadas no campo africanista do Rio Grande do Sul contemporâneo têm revelado lógicas de organização e ação política muito distantes das noções referidas acima. Nas atuais articulações do segmento afro-umbandista gaúcho, observa-se a configuração de formatos associativos baseados em fóruns e grupos de discussão de filiação espontânea, cujas ações se orientam a partir de iniciativas de elaboração de projetos de captação e gestão de recursos governamentais, bem como na possibilidade de participação ativa em canais de discussão e execução de políticas públicas voltadas a segmentos minoritários. Nesta perspectiva, também podem ser detectados certos parâmetros identitários orientados por um retorno simbólico ao continente africano, numa reconstrução das matrizes étnico-identitárias - o que tem sido interpretado na academia como processo de “reafricanização” nas religiosidades afro-brasileiras⁸.

O que os fatores acima arrolados sinalizam designa uma substancial *dinâmica* inerente às realidades políticas que incidem sobre as religiosidades africanistas, sobretudo no que se refere às articulações deste segmento na esfera pública. Desta maneira, se as estratégias de negociação social e a configuração dos atores ligados a

⁷ O que caracterizaria, segundo Ortiz (1978), uma espécie de “morte branca do feiticeiro negro”, configurada a partir da supressão de traços rituais como a sacralização de animais, ou o toque dos tambores, em empreendimentos de reformulação ético-doutrinária orientados por perspectivas cada vez mais racionalizadas.

⁸ O processo de reafricanização deve ser compreendido tanto na dimensão das vivências concretas no cotidiano dos templos, donde se observam procedimentos ativos de “desincetização” dos códigos rituais, quanto na formulação das identidades reivindicativas por parte dos adeptos destas práticas. Sobre estes aspectos ver Prandi (1998;1991) e Diana Brown (1994).

estas práticas têm sofrido alterações substanciais, deve-se destacar que grande parte destas alternâncias pode ser compreendida a partir da observação das diversas instituições de representação política destes segmentos, as quais encontram no período atual uma efervescente proliferação⁹. Entretanto, desde os estudos realizados entre os anos de 1970 e 1980, promovidos exclusivamente no centro do País, os mecanismos institucionais e órgãos federativos africanistas não têm recebido maior atenção acadêmica. Cabe ressaltar que é justamente nestes sistemas federativos que se encontram os principais artifícios de negociação colocados em prática por este segmento religioso, tanto em seus aspectos *morfológicos*, no que concerne aos canais de representação e participação política, quanto nas acepções *simbólicas*, relativas às construções de uma identidade reivindicativa que organize experiências sócio-políticas. Desse modo, supõe-se que uma análise sobre estes organismos não apenas atenda a uma lacuna nos estudos sobre estas práticas religiosas, como também propicie uma compreensão mais acurada sobre as dinâmicas políticas atuais que concernem aos atores ligados a estas religiões.

Nestes termos, este trabalho busca captar e sistematizar analiticamente as dinâmicas sócio-políticas que se referem às religiosidades afro-gaúchas. Trata-se de compreender os processos de constituição dos novos atores ligados a estas práticas, a partir da observação dos diferentes modelos de associativismo e de organização político-institucional empiricamente disponíveis no Rio Grande do Sul, em três propósitos principais: (i) avaliar os novos formatos/modelos associativos, em seus aspectos formais de institucionalização das atividades de representação política; (ii) verificar as lógicas de ação/participação política propostas por estes modelos; (iii) compreender as lógicas identitárias elaboradas nos empreendimentos observados¹⁰.

Na seção seguinte, o texto recupera alguns aportes teóricos relativos às noções

⁹ Como demonstra a isolada análise de Ávila (2008), no Rio Grande do Sul, uma série de ocorrências conflitivas tem envolvido as religiosidades afro-brasileiras, favorecendo a proliferação de diversos sistemas institucionais de representação dos cultos.

¹⁰ Metodologicamente, a análise centra-se na observação dos principais grupos e entidades federativas africanistas existentes na região metropolitana de Porto Alegre, sendo elas: AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-brasileiras), CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros), Fundação Moab Caldas, AFRORITO, AFROCONESUL, AFRO ORDEM, CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul), FORMA (Fórum de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar), CONCAUGRA (Conselho dos cultos Afro-umbandistas de Gravataí), UNIAFRO (de Sapucaia do Sul), UNIAXÉS (de Canoas), AFROES (de Esteio) e Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo. Além da análise de documentos como estatutos e atas de fundação destas instituições, foram aplicadas entrevistas semi-diretivas junto a seus presidentes, líderes e participantes, ainda tendo sido realizadas algumas observações etnográficas nas atividades daquelas entidades que mantiveram reuniões permanentes durante a coleta de dados.

de ator social e de identidades coletivas, com base na obra de Alain Touraine, conceitos tomados como base teórica central na reflexão proposta. Amplia-se esta perspectiva na retomada de algumas observações sobre a diversidade de atores e de demandas sociais na sociedade contemporânea, bem como as vinculações de tal diversidade junto às lógicas identitárias religiosas, aqui concebidas como categorias de pertencimento que demandam empreendimentos de reconhecimento social, e por tanto, designam partes constitutivas da fragmentada esfera pública contemporânea. A perspectiva teórica é finalizada com algumas análises sobre as dinâmicas da esfera pública e da democracia brasileira, recuperação que visa projetar os quadros sócio-políticos favoráveis à emergência dos atores e das lógicas de atuação política advindas do campo afro-umbandista. A seção subsequente, de caráter empírico, centra-se nos dados relativos às instituições próprias do campo africanista gaúcho, caracterizadas a partir de três tipologias principais, cujos sentidos evidenciam as transformações na configuração dos atores ligados a estas práticas religiosas.

2. Alguns aportes teóricos

2.1 Reflexões sobre as categorias *ator social e identidades coletivas*

A noção de *ator* torna-se de fundamental importância nesta argumentação, e se denota como elemento central na teoria de Alain Touraine. Em sua perspectiva teórica sobre os movimentos sociais, Touraine (1977) concebe o ator (individual/coletivo) como o agente dinâmico que produz demandas e reivindicações, cuja posição não se encontra fixada aprioristicamente num dado sistema de produção. Neste sentido, a sociedade *se produz* com base na emergência e atuação dos movimentos sociais, os quais configuram a ação de um ator coletivo que projeta suas lógicas reivindicativas em oposição a um determinado *adversário*. Nesta perspectiva, toda sociedade comporta 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 engendrar o processo de construção do mundo social, que desta forma, *se produz*. Os atores são os principais agentes destes processos. Nestes termos, o movimento social - ator coletivo - é a resultante de uma ação conflitiva travada nas lutas pela pretensão de controle do sistema de ação histórica (Cf. Touraine, 1977, p. 283). O que caracteriza de fato um movimento social - ator coletivo - 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 na interpretação de Alain Touraine sobre os movimentos sociais emergem considerações sobre três categorias básicas: a *identidade*, a *oposição* e a *totalidade*.

A identidade designa a maneira como o ator ou grupo se identifica, e logicamente tal identificação remete ao princípio de oposição, ou seja, uma perspectiva comparativa definida junto à projeção de um adversário. O princípio da identidade conduz à definição que o ator constrói sobre si mesmo, e a organização de uma ação coletiva só é possível segundo a consciência desta definição, ainda que ela possa formar-se anteriormente a este caráter consciente. Desta maneira, é a situação conflitiva e o estabelecimento de um adversário que constituem o princípio de oposição, cuja atuação se dá no processo de 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*” (TOURAINÉ, 1977, p. 292). Estes dois elementos 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.

Fica expressa na concepção de Touraine a preponderância da ação de um *ator*, o sujeito que opera a construção do mundo social. Nesta lógica, Touraine (1977) propõe que a compreensão dos movimentos sociais se objetiva, em uma de suas vias, na análise do quadro de relações que configura o campo de ação histórica. A segunda via propicia a esta compreensão designa a 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 seus pares, 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.

Estas perspectivas teóricas centradas nas noções de ator, identidade, oposição, bem como relativas aos processos de construção da ação coletiva, demonstram-se imprescindíveis para a projeção dos dados empíricos analisados à frente, para que desta forma seja possível agrupar tipologicamente os atores africanistas investigados, seja em suas *construções identitárias* - estabelecidas em oposição a determinados adversários e certos conflitos, seja no que se refere aos aspectos *formais* de constituição dos atores envolvidos.

2.2 Diversidade de atores e de demandas sociais na sociedade contemporânea e a presença das identidades religiosas nas novas configurações do espaço público

Alberto Melucci (2001) propôs que o avanço das perspectivas neoliberais engendrou um processo de dissolução do Estado, numa conseqüente matização da sociedade civil e, por conseguinte, em uma nova configuração sócio-política na qual os conflitos e demandas sociais não se vinculam exclusivamente à possibilidade de acesso a recursos materiais. Como inferiram Touraine (1999) e Gohn (1997), o afrouxamento das relações de *trabalho* e a preponderância do capital especulativo diante das forças produtivas deslocaram o eixo organizativo das experiências coletivas das perspectivas econômico/materiais para uma pluralização de demandas, assim aprofundando-se as possibilidades de fragmentação dos processos reivindicativos e de pluralização dos atores e demandas coletivas. Não se trata de ratificar a superação ou inexistência das desigualdades econômicas, problemática teórico/analítica já resolvida por Nancy Fraser (2001), mas de se pressupor o favorecimento de novas configurações de atores articulados em torno das mais variadas *pertenças* e inusitadas situações conflitivas, que traduzem distintas modalidades e necessidades de inserção na arena pública. Desse modo, a temática *desigualdade* deixa de relacionar-se estritamente com a questão econômica, passando a referenciar demandas de cunho identitário. A possibilidade de *fazer representar* atinge uma dimensão importante nesta nova relação, tornando-se uma das principais características da democracia contemporânea.

Conforme destacam Kymlicka (1996), Semprini (1999), Burke (2003) e Mattos (2006), estes processos de fragmentação configuram características típicas da sociedade atual, em tempos de globalização e abertura de mercados, bem como de contatos culturais que cada vez mais fomentam o *atrito* entre perspectivas e visões de mundo

distintas. Esta configuração resulta nas tensões próprias do multiculturalismo e implica numa crescente diversidade cultural que demandará novas alternativas político/democráticas, cuja finalidade demanda o reconhecimento tanto das pretensões de identidades particularistas quanto dos esforços de integração social junto aos sistemas políticos nacionais. Como recorda Touraine (1999), em referência às efervescentes mobilizações culturais dos fins dos 1960, uma infinidade de novas demandas emerge neste contexto, promovendo-se a politização da cultura na seguinte lógica: a cultura invade o universo político instaurando-se no cerne das agendas públicas; e como aprofunda Burity (2008a, p. 13), se a cultura (privado) invade o político (público), este, por sua vez, passa a executar a mediação das prováveis querelas culturais que se inserem na esfera pública. Desta maneira, numa perspectiva *reversa*, o público invade o privado e o político retorna à esfera cultural.

O que se denota como pertinente nesta lógica, é que cultura e democracia passam a se articular deslocando o problema original relativo ao lugar dos particularismos no universalismo democrático. De acordo com Burity (2008a), a experiência democrática contemporânea se depara com a necessidade de compatibilização de demandas advindas de categorias de pertencimento fundadas em atributos culturais - como origem étnica, condição de gênero, confissão religiosa - com os dispositivos de universalização das premissas da cidadania democrática. Se é possível asseverar que a democracia torna-se mais complexa ao deparar-se com estas ambigüidades inerentes ao dualismo particular/universal, e que uma extensa variedade de atores sociais emerge nas múltiplas possibilidades de pertença, o processo de definição e percepção das demandas também se torna mais complexo do que em suas acepções anteriores, restritas à *redistribuição*. Neste aspecto, as pretensões por *reconhecimento* passam a assumir centralidade¹¹. São estas as premissas que engendram esforços para a introdução, na agenda pública, de demandas por participação e autonomia política, em se tratando de identidades culturais diversas.

O que se refere à vinculação do universo religioso com estas realidades político-culturais contemporâneas tem relação estreita com algumas releituras do processo de

¹¹ Como propõe Charles Taylor (2004), se a identidade é moldada nos processos de reconhecimento ou renúncia (inaceitação) de suas particularidades, sendo o não-reconhecimento um potencial causador de danos e uma forma ativa de *opressão*, sua aceitação torna-se condição básica para impedir os traumáticos procedimentos de introjeção da inferioridade e de naturalização das assimetrias simbólico-culturais, cujas diferenciações se processam exatamente nas variadas lógicas de pertença que constituem as identificações dos grupos humanos.

secularização. Como assevera Burity (2001, p. 29), a propalada separação *total* entre religião e espaço público deve ser relativizada, pois se observa um eminente retorno da religião à esfera pública, sobretudo a partir de uma “reabertura dos espaços públicos - institucionalizados ou não - à ação organizada de grupos e organizações religiosas”. Segundo o autor, esta reaproximação dos campos anteriormente apartados pela razão secular se promove com base em mudanças históricas que vêm desconstruindo as fronteiras entre o público e o privado. Com o processo de pluralização cultural e religiosa, e com base na luta por espaços de representação político-identitária entre diferentes grupos culturais (e religiosos), tanto o Estado têm sido convocado a regular as relações tensas que se engendram nestes processos, quanto os grupos religiosos passam a buscar espaços de representação política, quer seja através de disputas eleitorais, quer seja através da obtenção de recursos públicos visando à afirmação de identidades minoritárias. De acordo com Burity (2008b, p. 85), as pertenças religiosas passam a se articular com questões de etnicidade, identidades nacional/racial, de gênero e de classe, em reivindicações políticas que encontram novas formas de expressão “pela via do envolvimento nos formatos institucionalizados de participação popular (conselhos, câmaras, conferências, fóruns) e em distintas redes da sociedade civil” (BURITY, 2008b, p. 86).

Nestas relações, surgem reconhecimentos e diálogos entre atores laicos e religiosos, em interações entre governantes e organizações religiosas na implementação de programas sociais, ou em processos de representação que estas organizações exercem em conselhos nos níveis federal, estadual e municipal. Em síntese, na emergência dos temas culturais como parte constitutiva do debate político, as políticas de identidades, o multiculturalismo, as ações afirmativas e as pertenças étnicas designam matéria na qual a religião é parte inseparável (Cf. Burity, 2008b, p. 88), e logicamente, as religiões de matriz africana se enquadram analiticamente em diversos ângulos aqui planificados. Trata-se de religiões minoritárias, de uma origem étnica correspondente a populações socialmente marginalizadas. Nesta medida, perceber a pluralização de atores e demandas na sociedade contemporânea e suas vinculações com o universo das práticas religiosas configura um delineamento reflexivo central para projetar as práticas afro-umbandistas em suas aproximações com a esfera pública e em suas novas configurações políticas.

2.3 Esfera pública e democracia brasileira: novos atores e novas modalidades de ação política no País

A possibilidade de compreensão de novas modalidades de articulação política por parte dos segmentos afro-religiosos não deve ser dissociada das condições advindas do processo de democratização e de ampliação da esfera pública no País. De acordo com Krischke (2003), ainda que em caráter inconcluso, a democratização brasileira comporta duas características importantes. Primeiramente, observa-se a manifestação de novos atores que passaram a questionar a legitimidade dos regimes oligárquicos e autoritários, bem como uma histórica cultura política conservadora. Noutro sentido, a emergência de múltiplos conflitos e diferentes sistemas de negociação não apenas favoreceu a expansão da esfera pública, como estimulou a crescente institucionalização de uma ordem democrática alternativa. Nesta ótica, Krischke (2003) pressupõe a ocorrência de um processo de reestruturação de *matrizes discursivas* - oriundo de uma formação participativa das novas gerações de trabalhadores - cuja expressão revelaria a tendência cultural auto-gestionária observada entre setores populares, a qual haveria motivado a estruturação de novas modalidades de representação política. Nesta perspectiva (2003, p. 101), a diferenciação e pluralização de atores acarretaram em constantes negociações discursivas e numa consequente expansão do espaço público, culminando nas mobilizações coletivas em prol de eleições diretas de 1984. Nestes processos, ocorre tanto uma fertilização dos discursos articulados entre atores sociais populares e de classe média, como nas relações entre estes setores e o sistema político, assim incluindo-se na agenda pública novas demandas por participação e inclusão de minorias nos sistemas partidários.

Se a análise de Krischke trata da gestação de novos procedimentos de acesso a direitos e de consolidação da cidadania, projetados em relação estreita com a pluralização e expansão da esfera pública do país, deve-se ainda destacar os impulsos favoráveis à participação política advindos das inovações constitucionais de 1988. Como recordam Silva, Jaccoub e Beghin (2005), a constituição possibilitou a consolidação do regime democrático no Brasil, sobretudo a partir de propostas por um maior envolvimento dos atores sociais nas dinâmicas de decisão e implementação de políticas sociais. Assim, objetivaram-se respostas às demandas em torno da descentralização e democratização do Estado brasileiro, e a institucionalização dos

conselhos, observada em quase todo o conjunto de políticas sociais do país, se denota como exemplo típico dos novos formatos de expressão de interesses e de representação de demandas junto ao Estado. Segundo Silva, Jaccoub e Beghin (2005), dois processos decorrentes da elaboração constitucional são fundamentais para a percepção das novas realidades políticas: (i) por um lado, um esforço visando maior participação nos espaços de debate, deliberação e controle de políticas, institucionalizado na figura dos conselhos; (ii) noutros termos, se definem possibilidades de participação na execução de políticas através de parcerias entre gestores públicos e organizações múltiplas da sociedade civil, caso das Ongs.

Silva, Jaccoub e Beghin (2005) sinalizam que este quadro de maior possibilidade participativa se efetiva com base nos diferentes formatos de *conselhos*, e nos distintos mecanismos de *parcerias*. Enquanto os conselhos passaram a designar colegiados compostos por integrantes do Estado e da sociedade civil, atuando como espaço para a apresentação e processamento de demandas, bem como de articulação de interesses específicos, as parcerias estiveram mais conectadas ao descentramento de *ações*, assim fortalecendo-se as experiências de execução de projetos sociais pelo chamado terceiro setor. Gohn (1997, p. 309) ainda refere que as novidades da esfera pública e das lógicas de ação política podem ser analisadas em duas direções: (i) no âmbito das demandas, o que anteriormente estava articulado em torno de reivindicações de infra-estrutura (transportes, saúde, moradia, educação), passa a ser orientado com base em dois eixos mobilizatórios: a sobrevivência física dos indivíduos em ações diretas contra a fome; e as demandas de cunho moral, quer sejam articuladas a partir da indignação pela falta de ética na política, quer estejam referenciadas nas novas bases pluralistas, em torno de problemáticas como gênero ou 'raça'; (ii) no âmbito formal de atuação política, as Ongs passam a configurar o principal eixo organizativo destes processos, sendo o principal formato através do qual determinadas demandas e ações sociais se articulam.

Céli Pinto (2006) apresenta uma detalhada análise sobre estas organizações na atual política brasileira. Segundo a autora, num cenário de crescente presença da sociedade civil como ator político, o conjunto de Ongs tornou-se proeminente, sendo este modelo de organização e ação política o principal porta-voz de temas como meio ambiente, fome e direitos humanos. Entretanto, cabem algumas considerações tipológicas sobre estas novas formas de associativismo, visando diferenciar estas organizações de outros atores sociais com os quais as mesmas se articulam. Conforme

demonstra Pinto (2006), se as Ongs passaram a promover empreendimentos similares à ação dos partidos políticos, deve-se considerar que elas abarcaram um conjunto de temas ausentes na macro-política brasileira, como as questões de gênero e 'raça', as quais são apenas genericamente contempladas pelos partidos. Nesta perspectiva, ao tomar posicionamento central nos canais de participação política (conselhos, fóruns e conferências), estas entidades incluem novas temáticas na agenda pública, ainda que não sendo substitutas dos partidos tradicionais, mas sim, observando-se uma divisão das ações e uma diferenciação na amplitude das temáticas abordadas por cada ator. Nesta mesma lógica, as Ongs se confundem com os movimentos sociais, e se é fato que as mesmas surgem de alguns núcleos centrais das mobilizações coletivas tradicionais, deve-se compreender que elas possuem princípios de funcionamento diferentes, os quais se caracterizam pela existência de projetos bem definidos e de um corpo institucional profissionalizado – traços ausentes na lógica organizativa dos movimentos sociais.

Pinto (2006) ainda promove uma categorização destas instituições segundo duas perspectivas. Na primeira, inerente à relação entre os membros e as causas em defesa, obtém-se uma classificação das organizações em acordo com seus papéis e funções na sociedade civil, ora na defesa das causas de seus próprios membros, ora na representação e nas ações de empoderamento em nome de terceiros. Uma segunda possibilidade de classificação tipológica diz respeito aos formatos de ação destes atores. Em relação à forma com se movem no campo social, estas entidades podem ser analisadas em função de seu potencial na constituição de redes (locais, regionais, globais), seja como parte de uma conexão estabelecida junto a outros atores, seja como um ponto nodal nas redes de circulação de informações que ligam sociedade e Estado. No que se refere a suas possibilidades de conexão entre Estado e sociedade civil, tais entidades apresentam dois eixos de atuação básica que se referem tanto ao direcionamento de ações em favor das populações excluídas, a partir de reivindicações que intentam pressionar o Estado, quanto na aproximação com este próprio Estado, neste caso, em processos de execução de políticas públicas. Finalmente, no que diz respeito às ações de empoderamento alvitradas, outras duas perspectivas podem ser delineadas. Por um lado, podem existir projetos com intuito de fortalecer a auto-imagem de grupos marginalizados através de iniciativas de qualificação profissional ou de atividades artísticas. Em outra dimensão, observam-se projetos de cunho pedagógico que intentam capacitar possíveis lideranças que venham a atuar na defesa dos interesses

de comunidades excluídas.

Estas realidades, aparentemente tão distantes das análises sobre o campo afro-religioso, passam a fazer sentido quando refletidas junto aos novos formatos associativos através dos quais se configura a atuação política deste segmento na sociedade contemporânea. Como afirmado na introdução, algumas das novas organizações de representação política dos adeptos destas religiões se baseiam em lógicas de ação política similares às configurações dos novos atores que se articulam na esfera pública brasileira. As próprias tipologias que concernem às organizações não governamentais analisadas por Céli Pinto (2006) permitem a compreensão de formatos associativos encontrados no campo africanista gaúcho, que embora não estejam *juridicamente* classificadas como Ongs, atuam mediante os mesmos princípios organizativos e nas mesmas lógicas de ação política. É nesse aspecto que esta recuperação do processo de democratização e de expansão da esfera pública do país se torna pertinente, ainda mais quando refletido em termos de condições de favorecimento das transformações ocorridas no campo afro-religioso, no que se refere às mobilizações políticas.

3. Novos atores africanistas: modalidades alternativas de participação política e identidades afro-religiosas contemporâneas

3.1 Breves considerações sobre as religiões afro-gaúchas

No espectro que compõe as religiosidades de matriz africana do Rio Grande do Sul, o *Batuque* constituiu a vertente de traços mais africanizados, sendo uma religião desenvolvida especificamente neste Estado, independente de outras linhas praticadas no restante do país, como o Candomblé baiano ou o Xangô pernambucano. Em geral essa prática se caracteriza pelo culto aos orixás iorubanos e pela adoção das práticas sacrificiais e dos oráculos divinatórios. Chega ao território gaúcho através da introdução do elemento escravo na metade sul do Estado, especialmente nas cidades de Pelotas e Rio Grande, que recebiam grandes contingentes de negros para a indústria do charque¹². Neste Estado ainda é cultuada a Umbanda, amplamente abordada por Ortiz (1978) a partir dos conceitos de “empretecimento” e “embranquecimento”, cujos sentidos designam o surgimento da vertente em duas vias: o *empretecimento* do espiritismo kardecista e o *embranquecimento* da macumba carioca, que corresponderiam a sua

¹² Ver Ari Pedro Oro (1999).

gênese¹³. Na visão do autor, a Umbanda satisfaz a uma espécie de síntese do pensamento religioso brasileiro, mesclando elementos europeus (kardecistas), indígenas e africanos, incorporando simbolicamente o mito da mestiçagem racial em voga nos anos 1930 (de inspiração freyreana) junto ao plano religioso. A Umbanda corresponde à variante mais ocidentalizada destas religiosidades, sobretudo em função da *racionalização* dos códigos rituais, vide o abandono das práticas sacrificiais e de outras conotações tidas como *primitivas* na interpretação realizada pela sociedade hegemônica. Tendo surgido no sudeste brasileiro no início do século passado, chegou a solo gaúcho em meados da década de 1920, conforme descreveu Oro (2002).

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 preto-velhos) e ainda a Quimbanda (culto aos exus e pomba-giras, subcategoria da Umbanda). Segundo Corrêa (1994), a prática que comporta as três linhagens é designada como “Linha Cruzada”, e surge no Estado por volta dos anos 1960. Constitui a expressão religiosa de matriz africana cultuada em cerca de 80% dos terreiros gaúchos. De acordo com Corrêa (1994), os 20% restantes dos terreiros dividem-se entre 10% de cultos específicos de batuque e 10% de cultos essencialmente umbandistas.

No que se refere à realidade social contemporânea que incide sobre as religiões afro-brasileiras, o ambiente gaúcho se denota como uma espécie de *epicentro* no qual os principais conflitos têm sido observados. No ano de 2004, o embate que ficou conhecido como a *polêmica do sacrifício de animais*, ocorrido em Porto Alegre, engendrou uma calorosa discussão devido a um novo código estadual de proteção animal que proibiria a prática da sacralização de animais nestes cultos - ritual que se projeta como cerne da experiência religiosa africanista. De acordo com a nova legislação, Lei 11.915, ficou determinado, em seu segundo artigo, que estaria vedada a agressão física de animais, bem como a exposição dos mesmos a qualquer tipo de experiência que configurasse idéia de sofrimento. Neste processo, alguns terreiros chegaram a ser interditados devido à implementação da nova Lei. Na sequência, um projeto de Lei que visou garantir a prática da imolação nos cultos foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa em junho de 2004, e na sequência, foi sancionado pelo

¹³ A Macumba designa um culto de matriz afro com tendências sincréticas, desenvolvido no sudeste brasileiro, como demonstram os trabalhos de Ortiz (1978) e Droogers (1985).

então governador do Estado, Germano Rigotto. Após muita discussão, a prática da sacralização foi garantida. O processo não apenas causou polêmica, como demandou das comunidades religiosas afro-umbandistas certos projetos de legitimação social. Nos períodos recentes, sobretudo após a polêmica referida, observou-se o surgimento de novas federações afro-religiosas, bem como a promoção de protestos, manifestações e articulações entre agentes pertencentes a uma instância religiosa historicamente destituída de rígidos vínculos associativos. Neste sentido, o campo de matriz africana no Rio Grande do Sul se apresenta com extrema movimentação política, e uma diversidade de formatos associativos e de sistemas de representação tem emergido nestes contextos.

Com base na recuperação do histórico destas entidades e de suas lógicas de ação política, três tipologias - em sentido weberiano - podem ser percebidas, e revelam um trânsito de perspectivas nas formas de institucionalização da atividade de representação deste segmento. A primeira tipologia se refere aos modelos federativos tradicionais, que visavam a unificação e a organização das unidades de culto, cujas rivalidades necessitavam de mediação para a obtenção de alguma representatividade social. Estas entidades, até hoje existentes, ainda atuam com base em estratégias de legitimação social de cunho *burocrático*, direcionadas a *atenuar* as relações tensas estabelecidas com a sociedade envolvente. A segunda tipologia tem sua emergência a partir da contrariedade com as entidades burocráticas, e designa um sistema de organização de caráter *transitório*, como tipo situado entre o primeiro modelo e as alternativas que emergem mais recentemente. Estes grupos denotam-se como associações de caráter mais *combativo*, com reivindicações pontuais, e nesta medida, apresentam similaridades com as atividades reivindicativas típicas dos movimentos sociais articulados em torno de demandas por reconhecimento de especificidades culturais. A tipologia final refere-se às metodologias associativas e de ação política 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, participando diretamente em canais de discussão e implementação de políticas públicas, em estratégias de organização e ação muito próximas da configuração das organizações não governamentais contemporâneas (ONGs).

3.2 Os modelos tradicionais: as federações e o campo institucional burocrático

No Rio Grande do Sul, as primeiras estratégias de legitimação do campo afro-

religioso obedecem à mesma lógica verificada em outros estados, como no Rio de Janeiro, vide os trabalhos de Ortiz (1978) e Pechman (1982). Conforme estes autores, as instituições ligadas à vertente umbandista foram as primeiras a concentrar processos de legitimação mais contundentes, e segundo Ortiz (1978), estabeleceram polarização direta aos cultos mais africanizados, caso dos Candomblés e Batuques gaúchos. Conforme observa este Ortiz, estas organizações foram constituídas por atores oriundos da classe média brasileira, tais como militares e médicos que anteriormente simpatizavam com as práticas kardecistas, em sua maioria brancos. São estes atores que se projetam como o grupo de *intelectuais orgânicos* que visou dotar estas práticas religiosas de conteúdo teológico ocidentalizado. No território gaúcho, a primeira entidade federativa surge em 1953 (União de Umbanda, atualmente denominada CEUCAB) e seguiu estes mesmos propósitos. Segundo o babalorixá Herculano de Oxalá, nestas primeiras instituições, 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 dedicada¹⁴.

No entanto, se faz necessário constatar que a Umbanda, em sua condição de maior aceitação social, acabou abrindo caminho para os cultos africanizados através da possibilidade de trânsito e deslocamento de adeptos entre ambas as vertentes, e a partir da incorporação do umbandismo pelo africanismo, quando práticas como 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 descreveu Corrêa (1994). O que se denota pertinente, nos contextos do campo institucional, é que os sistemas utilizados pelas entidades federativas umbandistas ainda serviram de modelo para a construção dos formatos associativos empregados pelas vertentes mais africanizadas, como o Batuque. A AFROBRÁS, surgida em 1970, 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. Para garantir a liberdade de culto, deveriam registrar-se como associação beneficente, e nesta perspectiva, adotavam como nomenclatura dos templos denominações similares aos centros umbandistas,

¹⁴ Presidente da AFRORITO, em entrevista realizada em 22 de abril de 2010.

substituindo os nomes relativos aos orixás iorubanos pelos nomes dos santos católicos, conforme o sincretismo afro-brasileiro. Para a prática do culto, era necessário obter licença junto à delegacia de costumes de Porto Alegre e assumir o compromisso com as autoridades competentes sobre o toque dos tambores, executado somente nos horários indicados por aquelas autoridades¹⁵. Em 1975 a AFROBRÁS conseguiria uma autorização do Governo do Estado para licenciar o toque dos tambores nestes cultos¹⁶. 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 nascem 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 e ao mesmo tempo impondo a eles certas *normatizações*. O sistema de reciprocidade estabelecido entre as unidades de culto e federação baseia-se, até hoje, na concessão de *certificados* expedidos como comprovação de filiação dos terreiros, concedidos a partir da inspeção e avaliação do culto praticado por parte de conselhos de babalorixás e yalorixás ligados à federação, em tese, habilitados para tal julgamento. Historicamente, tais certificados, geralmente expostos nas paredes dos templos, atuavam 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.

Entretanto, estas entidades jamais conseguiram sucesso nos empreendimentos de unificação diretiva e teológica, conforme já observaram Brumana e Martinez (1991). Isto se deve em função da característica do poder personificado e intransferível do líder religioso (pai-de-santo), exclusivo mandatário dentro de seu templo e, dessa forma, pouco afeito às determinações federativas. Em outro sentido, a partir dos processos de democratização e das novas legislações constitucionais que garantiram a liberdade de culto no país, estas entidades perderam espaço e poder sobre os terreiros, que antes

¹⁵ O ruído dos instrumentos de percussão sempre designou um entrave para estas religiões em seu processo de adaptação nos contextos urbanos.

¹⁶ Segundo Jorge Verardi, atual presidente desta entidade, em entrevista realizada no dia 19 de março de 2010.

observavam nelas uma garantia de proteção indispensável.

Ainda hoje, entidades centradas nestas premissas configuram um grande número das associações africanistas gaúchas. Dentre as instituições analisadas neste trabalho, enquadram-se nesta categoria as seguintes federações: AFROBRÁS, AFRORITO, CEUCAB, AFROCONESUL, Fundação Moab Caldas, CONCAUGRA, AFROES e AFRO ORDEM. 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. Dentre os principais serviços prestados aos associados encontra-se o apoio jurídico, a expedição de autorizações para celebrações religiosas com o uso de instrumentos de percussão¹⁷, e a intermediação de registros de documentos em cartório. Em geral, estes registros visam atestar, burocrática e documentalmente, a legalidade da condição de sacerdócio, na medida em que na falta de organização eclesiástica qualquer indivíduo poderia se auto-proclamar babalorixá. Assim, registram-se as *genealogias religiosas*¹⁸, compreendidas como fatores de comprovação tanto da condição de sacerdócio como da capacitação ao exercício da função. 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, estas ações visam conceber certo grau de organização institucional e legitimidade a partir de métodos ortodoxos de registro burocráticos das experiências religiosas cotidianas, aproximando os sistemas de representação *tradicional* das lógicas organizativas *racionalizadas* da sociedade moderna.

As principais atividades colocadas em prática por estas associações consistem em dois formatos básicos. O primeiro refere-se às *manifestações litúrgicas* efetuadas em

¹⁷ Embora este tipo de autorização configure uma idéia de inconstitucionalidade, na medida em que a constituição brasileira assegura a liberdade religiosa e o livre acesso a meios de culto, estas entidades ainda se valem do oferecimento deste tipo de serviço burocratizado. Este fator é amplamente criticado pelas entidades mais combativas, analisadas adiante, as quais buscam esclarecer adeptos destas religiões sobre o possível tom *ludibriante* deste tipo de serviço prestado.

¹⁸ Estes cultos se estruturam com base numa concepção de parentesco mítico, sendo que um iniciado torna-se filho-de-santo de seu iniciador, e irmão-de-santo daqueles que foram iniciados pelo mesmo sacerdote. A genealogia do santo indica a rede de relações místicas que indica as iniciações, filiações, avôs e bisavôs de santo, tal como na concepção ocidental do parentesco.

espaços públicos. Neste caso, se apresentam como exemplos a Festa de Oxum, organizada pela AFROBRÁS, que ocorre nos meses de dezembro em Porto Alegre. Em geral, tais eventos se projetam no formato de procissões, 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 que 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.

O outro formato de atividades 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. As discussões sobre uma suposta *teologia* visam, de sobremaneira, a conscientização dos adeptos para a conciliação das práticas rituais com as demandas ecológicas contemporâneas. Assim, os sacrifícios executados em vias públicas são constantemente desestimulados, e a proposta de reconstrução de uma teologia unificada atua no sentido de eliminar o que a perspectiva êmica considera como *excessos* e *exageros* rituais. Neste sentido, a unificação teológica empreendida por estas entidades visa tanto unificar religiosos a partir de uma hierarquia projetada pelos líderes das federações, quanto uma maior compatibilidade entre os cultos e a sociedade envolvente.

3.3 Novas propostas associativas: um modelo de transição

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. 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, e algumas das instituições enquadradas analiticamente nesta categoria surgem neste período, sendo elas: 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. De acordo com a yalorixá Norinha de Oxalá¹⁹, fundadora desta congregação, os motivos para o surgimento da entidade emergem da inconformidade com os ataques promovidos pelas Igrejas Neopentecostais, e tomam corpo substancial com a contenda do sacrifício de animais. A idéia de fundação da entidade parte dos círculos de sociabilidade próprios do cotidiano religioso e possui influência decisiva por parte de indivíduos que integravam o Movimento Negro Gaúcho. É justamente nesta aproximação com o MNU que se projetam as bases de orientação para as ações coletivas empreendidas, tanto nos aspectos formais quanto simbólico/identitários. No primeiro sentido, é com a inspiração das metodologias do Movimento Negro que se projetam idéias como as de organização de seminários, mobilizações urbanas e ações judiciais a serem impetradas em ocorrências conflituosas que envolvam o segmento africanista. No plano simbólico, a proposta identitária que passa a articular as demandas e as lógicas de unificação coletiva se conecta aos processos de recuperação de uma identidade afro-descendente, tanto numa acepção étnico-racializada (como pertença às populações socialmente discriminadas), quanto no plano das codificações teológicas, que passam a obedecer processos de desincretização ritual.

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. Aliado a este nexo de descentralização e formatação de rede, encontram-se fatores relativos a uma atuação coletiva mais *combativa*, sobretudo a partir do acionamento de lógicas identitárias étnicas, que acabam por configurar a tônica dos discursos e dos recursos simbólicos acionados.

As principais ações articuladas por estas instituições também se distanciam das

¹⁹ Entrevista realizada em 29 outubro de 2010.

atividades *litúrgicas* empreendidas pelo grupo anterior. Numa primeira acepção, observa-se a organização de passeatas de protesto e mobilizações coletivas em espaços urbanos, realizadas em momentos esporádicos, sobretudo em ocasiões de tensão relativa a alguma controvérsia com a sociedade envolvente ou episódio de intolerância religiosa. Casos exemplares designam as caminhadas coletivas promovidas durante os conflitos em torno da polêmica da sacralização de animais, bem como as manifestações em frente ao Palácio do Piratini, Prefeitura de Porto Alegre e Tribunal de Justiça do Estado, em ocasião deste conflito. Outro exemplo se refere à Marcha Contra a Intolerância Religiosa, organizada pela CEDRAB nos meses de janeiro, em Porto Alegre, na qual cerca de quinhentos religiosos vestidos de branco 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.

Os seminários também se demonstram como importantes atividades desenvolvidas nesta categoria. Nas três federações aqui agrupadas, tais eventos são empreendidos ao menos uma vez por ano. As temáticas abordadas dizem respeito às relações entre as práticas religiosas e o meio ambiente, numa perspectiva na qual as necessidades de resgate teológico, orientado pela lógica da reafricanização, é entendida como solução viável para as interferências da prática ritual nos ecossistemas, sendo assim ressaltadas e projetadas como estratégia a ser disseminada entre a comunidade afro-umbandista. Os ideais de unificação teológica designam o traço que mais aproxima estas entidades com as instituições burocráticas citadas acima. Entretanto, aqui, a lógica da reafricanização (desconstrução do sincretismo) age em três perspectivas: (i) visa unificar atores desarticulados com base numa identificação sólida com matrizes étnicas; (ii) busca compatibilizar as práticas com as questões ecológicas, configurando uma teologia de matriz supostamente original como forma de readequar as práticas à sociedade contemporânea; (iii) por fim, se entrelaçam lógicas de pertença religiosa e de origem étnica, operacionalizadas tanto a partir de códigos doutrinários quanto na identidade reivindicativa, o que por sua vez rearranja as religiosidades afro-umbandistas no mesmo enquadramento estratégico que visa ações afirmativas voltadas às populações negras na sociedade contemporânea.

3.4 Metodologias sofisticadas: uma nova postura política no segmento afro-religioso

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 atividade política intensa, como as atividades reivindicativas e de defesa das religiosidades afro-umbandistas, estes grupos 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 e a participação em outras mobilizações coletivas urbanas. No que se refere aos modelos organizacionais, diferem-se por optar por uma estrutura regimental não convencional ao campo federativo afro-religioso. Assim, não adotam estatutos sociais, nem mesmo 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. O processo de filiação é geralmente procedido de forma espontânea, a partir da procura e adesão por parte dos membros das comunidades de terreiros. As entidades categorizadas neste grupo designam o FORMA-RS (Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar), conhecido simplesmente como Fórum, e a UNIAXÉS (da cidade de Canoas).

O Fórum parece condensar boa parte das experiências alvitadas dentro deste perfil associativo. Surge no ano de 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)²⁰, e a partir de 2004, em decorrência do projeto de Lei que categorizou os terreiros de matriz africana como comunidades tradicionais no Brasil, os mesmos benefícios puderam ser gestados pelas unidades de culto e líderes religiosos africanistas²¹. A distribuição destes benefícios no Estado foi confiada à yalorixá gaúcha

²⁰ Criada pelo Governo Federal em 21 de março de 2003.

²¹ 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

Vera Soares de Yansã, a qual ocupa desde 2003 uma cadeira no CNPIR (Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial)²². A partir de então, como metodologia para a distribuição das 800 cestas básicas advindas do programa, Vera Soares criou o projeto do Fórum de religiosos, de caráter permanente, no qual os terreiros cadastrados apresentam como contrapartida para participar do programa o comparecimento nas reuniões do grupo. Segundo a coordenação da entidade, cerca de dois mil terreiros gaúchos perfazem o cadastro de participantes do grupo. Atuando em formato de rede, o fórum central repassa as cestas básicas a determinados terreiros que funcionam como *micro-fórums*. Estas unidades secundárias encontram-se localizadas em 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-fórums 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 Estado, sobretudo aquelas relacionadas ao sistemático ataque efetuado pelas igrejas neopentecostais, ou ainda aos embates concernentes às legislações que incidem diretamente nas práticas afro-religiosas²³.

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 duas etapas. Na primeira, concebida pelo grupo como momento de *informes*, são compartilhadas as experiências de cada participante nos contextos religiosos e, fundamentalmente, nas acepções político-religiosas. Os membros, em sua quase exclusividade pais e mães-de-santo, são comumente incentivados a reportar suas

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.

²² 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.

²³ Além da polêmica da sacralização, certas legislações recentes visaram proibir o toque de tambores (Lei do silêncio) e a prática dos despachos nas encruzilhadas (Código de Limpeza Urbana de Porto Alegre).

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 processo de perseguição às religiões africanistas. Após estas considerações, adentra-se numa etapa *discursiva*, conduzida de forma quase exclusiva pela líder, Mãe Vera Soares de Yansã. O caráter *formativo* da entidade é admitido de forma aberta, e os discursos dos membros diretores são sempre de cunho *pedagógico*, com intenção de fomentar a emergência de novos líderes religiosos com uma formação política.

Outra estratégia do grupo remete à candidatura da líder, a yalorixá Vera Soares, à Câmara de Vereadores da cidade de Porto Alegre, nos pleitos de 2004 e 2008, e à Assembléia Legislativa do Estado em 2010, pelo Partido dos Trabalhadores, sem sucesso eleitoral. 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 aproximam de maneira estreita ao Partido dos Trabalhadores. Membros do grupo ainda participam do núcleo de religiosos de matriz africana do PT, que representa a religiosidade afro-umbandista no estabelecimento das diretrizes deste partido. Esta forma de participação, ocupando espaços em setores da sociedade civil e política, se denota uma das principais características desta entidade.

A busca por representatividade em outros fóruns 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 na eleição de delegados em diversificadas conferências. A ocupação de espaços nestes canais é entendida como condição necessária à obtenção de maior representatividade por parte das religiosidades africanas. Como exemplo, se verifica a participação de membros do Fórum nas etapas municipal, 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 próprio Movimento Negro. Uma das atividades mais salientadas pela diretoria do grupo trata da participação na Conferência do Meio Ambiente, organizada junto à SMAM (Secretaria Municipal do Meio Ambiente de Porto Alegre), 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 área ambiental.

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 de religiosos visa propor temáticas relacionadas à proteção das áreas nas quais os terreiros estão instalados, a partir de projetos visem sua caracterização como áreas de interesse cultural da cidade.

Pode-se compreender que o cerne das atividades priorizadas por esta entidade 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 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.

Ao contrário do que ocorre nas entidades anteriores, as discussões teológicas são refutadas. Ao menos institucionalmente, não se discutem dogmas religiosos nestas entidades. Dentre os assuntos discutidos nas reuniões observam-se temáticas de cunho estritamente baseado nas relações étnico raciais. A fundamentação estratégica de reivindicação e ocupação de espaços públicos 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. No Fórum as relações de proximidade com o Movimento Negro são intensas. 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.

4. Um pouco de interpretação e algum arremate

Pode ser compreendido que as três tipologias aqui apresentadas sinalizam uma *trajetória* relativa às transformações das modalidades de ação e articulação política projetadas pelos segmentos afro-religiosos em suas relações com a sociedade envolvente. Evidentemente, a análise destas instituições não esgota as complexidades existentes no que se refere às relações de poder e as realidades políticas que envolvem estas práticas. Como se sabe, a extrema fragmentação do campo africanista, em suas

acepções endógenas (uma micro-política do campo afro), a qual decorre das inúmeras rivalidades deste campo, fica preterida numa análise direcionada especificamente ao campo institucional. Desse modo, uma agenda de pesquisa fecunda reside justamente na possibilidade de compreensão das lógicas de sociabilidade conflitiva que potencialmente se deslocam das relações religiosas cotidianas (micro-política), gestadas no interior dos templos, para a práxis política projetada em relação à sociedade envolvente (macro-política). Em outra perspectiva, os empreendimentos eleitorais dos atores oriundos dos segmentos afro-religiosos também merecem um olhar mais específico no que concerne às estratégias de campanha, as aproximações destes atores com os partidos políticos e assim sucessivamente. Até mesmo as lógicas identitárias que se articulam tanto a partir de codificações doutrinárias quanto de identificações coletivas de caráter reivindicativo podem ser compreendidas numa reflexão mais focada nas inter-relações entre as experiências religiosas (ocorridas no interior dos templos) e os constructos estratégicos empreendidos pelas instituições associativas deste segmento. Entretanto, é a partir de constatações sobre os *sistemas institucionais* ligados a estas práticas que se torna possível conceber um panorama geral sobre os rumos e alternâncias nas formas de relacionamento entre estas religiosidades e a sociedade brasileira contemporânea, ressaltando-se os contextos políticos em que estas relações ocorrem: trata-se de observar as dinâmicas da relação entre as religiosidades afro-brasileiras e a sociedade hegemônica em *perspectiva* com as novas características da democracia e da cultura política brasileira. É esta contribuição que se entende prestar nesta argumentação.

Em primeiro lugar, deve ser destacado que as tipologias referidas não conduzem a uma escala hierárquica (de superação ou substituição) de modalidades de ação política existentes no segmento analisado. O que se projeta como evidente é uma sobreposição de alternativas que passam a existir concomitantemente, acrescentando novas possibilidades de negociação social e de participação política destes atores, independente da mensuração dos possíveis resultados alcançados. Neste sentido, o que se infere sobre as entidades do tipo *tradicional* aponta para uma espécie de *herança* de formatos associativos que outrora intentaram a unificação dos atores afro-religiosos a partir da constituição de hierarquias organizacionais, bem como de algumas lógicas de ação política voltadas essencialmente para a *acomodação* das relações tensas engendradas com os segmentos sociais hegemônicos. As ações de *burocratização* das

relações entre adeptos e templos africanistas, e entre estes e o campo de relações exógenas (com a sociedade envolvente), expressam as necessidades do período de surgimento destas instituições representativas, amplamente ancoradas em iniciativas de racionalização de práticas culturais oriundas de sistemas de representação tradicional. Assim, o horizonte de projetos empreendidos por tais instituições visou aproximar estas práticas sócio-culturais das lógicas racionalizadas e burocratizadas da sociedade hegemônica. Neste aspecto, as construções identitárias mais atuantes naqueles processos estiveram em estreita afinidade com as idéias predominantes em seus períodos de gestação, nos quais a ideologia da mestiçagem racial obteve seu paralelo na prática religiosa a partir da constituição dos sincretismos.

No entanto, a partir do avanço de perspectivas mais pluralistas e da possibilidade de inserção de demandas de reconhecimento na agenda pública, novos formatos de ação e novas possibilidades de identificação ganham espaço. É nesta perspectiva que emergem os modelos associativos aqui caracterizados como *transitórios*, exemplificados pela entidade CEDRAB, cujas similaridades com as lógicas de organização e de ação política típicas dos movimentos sociais urbanos são inequívocas.

Os conflitos que passam a estruturar as lógicas de ação e de identificações coletivas operam numa perspectiva afinada com as noções de identidade, oposição e totalidade propostas na perspectiva teórica de Alain Touraine (1977). Nesta perspectiva, os conflitos engendrados com outros segmentos sociais passam a colocar em jogo a viabilidade dos direitos de crença, ora a partir da perseguição neopentecostal, ora nas controvérsias com o campo ambiental, e a oposição a estes variados contendores, agora estabelecida numa sociedade pluralista, remete a uma lógica de identificação que visa canalizar estas complexas e variadas relações a partir de um entrecruzamento das pertencas étnicas e religiosas. Desse modo, é com base numa identidade *reafricanizada* que se organizam as experiências coletivas de reivindicação. Do ponto de vista estratégico, estas perspectivas ainda acabam por enquadrar as religiosidades afro-brasileiras junto às demandas por restituição social direcionadas às populações historicamente marginalizadas no País. O que se denota como pertinente trata de uma aproximação dos atores afro-religiosos de uma política de minoria vinculada às demandas por ações afirmativas, voltadas para as populações negras e, em consequência, para as comunidades de terreiro.

Os princípios de consolidação destes formatos associativos também encontram

nas idéias de indivíduo, sujeito e ator social, exploradas por Touraine (1977), uma assertiva planificação. Como se infere junto ao surgimento da CEDRAB, os indivíduos (adeptos dos cultos) em interlocução permanentemente fomentada pelos conflitos contemporâneos, sobretudo no caso da perseguição neopentecostal, se concebem como *sujeitos* e articulam novas possibilidades de conexão, com base na formatação de redes de terreiros que visam estruturar ações reivindicativas muito mais amplas do que as ações limitadas a uma intermediação entre terreiros e o aparato estatal, empreendidas pelos modelos tradicionais.

Entretanto, é a partir de experiências como aquelas colocadas em prática pelo Fórum de Matriz Africana que se consolidam alternativas mais sofisticadas de associativismo e ação política. Se as novas lógicas identitárias já formuladas por entidades como a CEDRAB são mantidas neste modelo, o suporte formal para estas identificações ganha contornos bem mais complexos e extremamente próximos a formas de organização e mobilização política observadas em atores sociais contemporâneos, tais como as emergentes organizações não governamentais. Nestes termos, a busca por representatividade deixa de se orientar somente em bases reivindicativas, passando a postular uma participação ativa nos espaços discussão e decisão política, bem como na possibilidade de ação e gestão dos recursos pleiteados.

Logicamente, estes novos modelos associativos e as lógicas de ação por eles potencializadas encontram uma realidade favorável na configuração contemporânea da democracia brasileira. Conforme demonstrado anteriormente, os novos canais de participação e os diversos mecanismos de parceria que se engendram como resultantes de variadas alterações no cenário político do país - desde as determinações constitucionais de 1988 até as reorganizações do Estado brasileiro na década de 1990 - se denotam como condições essenciais para estas novas realidades do campo afro. O que se projeta como evidência empírica é a utilização destes canais pelos segmentos religiosos afro-brasileiros, acrescentando aos empreendimentos de negociação social alvitados pelos adeptos destas práticas novas possibilidades de inserção na arena pública, em novos formatos de articulação política que noutros tempos estiveram restritos a uma simples *interlocução*, neste caso, entre as unidades de culto e os aparelhos de repressão do Estado.

Com base nestes dados é possível compreender que os processos de negociação social que envolvem as práticas religiosas de matriz africana encontram-se numa nova

fase, aproximada de maneira assertiva das perspectivas políticas contemporâneas que desvelam as demandas por representação, as relações étnico-raciais, bem como as lógicas de participação política em diversificados canais de aproximação entre Estado e sociedade civil. Se noutros tempos as estratégias de legitimação social empreendidas por estes segmentos estiveram centradas na *adaptação* e *acomodação* dos ritos na sociedade envolvente, na atualidade se observa uma postura substancialmente distinta, através da qual se exigem políticas de restituição social e possibilidades de uma participação mais ativa na esfera pública.

REFERÊNCIAS

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

BROWN, Diana. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994.

BURITY, Joanildo. Cultura, Identidade e Inclusão Social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 14, 2008a. pp. 11-52.

_____. Religião, Política e Cultura. In: **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, V. 20, n° 2, 2008b, pp. 83-113.

_____. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: **Revista de Estudos da Religião / REVER**, São Paulo, n. 4, 2001, pp. 27-45. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CORREIA, Norton Figueiredo. **Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo, Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.

_____. 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, pp. 9-46.

DROOGERS, André. **“E a Umbanda?”**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

ESCOBAR, Alfeu. **Divagações Sobre um Culto: Aspectos da Umbanda**. [S.L.] : [S.N.], 1975.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

GUEDES, Simoni Lahud. Umbanda e Loucura. In: VELHO, Gilberto. (Org.). **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, pp. 82-98.

FRASER, Nancy. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje: novos rumos para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora da UNB, 2001, pp. 245-282.

KRISCHKE, Paulo. **Aprendendo a democracia na América Latina**; atores sociais e mudança cultural. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural**: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. Uma Análise Sociológica das Religiões no Brasil. **Cadernos Adenauer**, n. 9, 2000, pp. 33-52.

MATTOS, Patrícia. **A Sociologia Política do Reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

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 Pedro. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, 2005, pp. 11-31.

_____. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, 2002, pp. 345-384.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2, n.3, Set., 2001, p. 09-70.

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

_____. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, Nov., 1997, . pp. 10-36.

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

PECHMAN, Tema. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. In: **Religião e Sociedade**, Brasil, v. 8, 1982, pp. 37-44.

PINTO, Céli Regina Jardim. As ONGs e a política no Brasil: presença de novos atores.

In: **Dados**, v. 49, n° 3, Rio de Janeiro, 2004, pp. 651-670.

POSSEBON, Roberta Mottim. **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. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun., 2003, pp. 15-33.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, 1998, , pp. 151-167.

_____. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. São Paulo: Edusc, 1999.

SILVA, Frederico Barbosa da; JAUCCOB, Luciana; BEGHIN, Nathalie. Políticas Sociais no Brasil: participação social, conselhos e parcerias. In: JAUCCOB, Luciana. (Org.). **Questão Social e Políticas Sociais no Brasil Contemporâneo**. Brasília: IPEA, 2005, 373-403.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

TOURAINÉ, A.; KHOSROKHAVAR, F. **A Procura de Si**: diálogo sobre o sujeito. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

TOURAINÉ, A. Os Movimentos Sociais. In: FORACCHI, Marialice Mencarine; MARTINS, José de Souza (Orgs.). **Sociologia e sociedade**: leituras de introdução à sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

Recebido em: 06/06/2011

Aprovado em: 30/08/2011