

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA DO RIO GRANDE DO SUL: ENTRE CONFLITOS, PROJETOS POLÍTICOS E ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO

Rodrigo Marques Leistner¹

Resumo: O trabalho promove uma reflexão sobre as estratégias de legitimação social empreendidas pela comunidade afro-umbandista no Rio Grande do Sul. A análise intenta construir um mapeamento das principais complexidades sobre as quais se deparam as religiões de matriz africana em suas realidades sociais contemporâneas. Desse ponto, parte-se para a observação dos aspectos estratégicos delineados pelos membros dessas religiosidades, empreendidos como contrapartidas àquelas complexidades, os quais se encontram categorizados a partir de três enfoques. No primeiro, são abordados os aspectos morfológicos de legitimação, compreendidos na figura das principais instâncias atuantes junto aos propósitos reivindicativos, sobretudo os campos institucional e federativo. O segundo relaciona-se à detecção dos mecanismos de articulação política engendrados na busca pela legitimidade, que projetam o enquadramento das práticas observadas como ação coletiva. Por fim, são analisados os principais discursos tomados como referência fundamental nos projetos de legitimação alvitados pelas comunidades religiosas estudadas.

Palavras-chave: Religiões Afro-Brasileiras; Ações Coletivas; Projetos Políticos; Estratégias de Legitimação.

¹ Mestre e Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais UNISINOS da RS. Desenvolve pesquisas sobre as religiões afro-gaúchas junto ao PPG CS / UNISINOS, abordando temáticas como as experiências afro-religiosas na sociedade contemporânea, as práticas de intolerância religiosa e a relação entre religião e política no estado do Rio Grande do Sul. E-mail: rodrigoless@yahoo.com.br.

AFRICAN-ORIGINATED RELIGIONS OF RIO GRANDE DO SUL: BETWEEN CONFLICTS, POLITICAL PROJECTS AND STRATEGIES OF LEGITIMATION

Abstract: The work promotes a reflection on social legitimation strategies undertaken by the Afro-umbandist community in Rio Grande do Sul. The analysis intends to construct a mapping of main complexities in which African-originated religions have faced in their contemporary social realities. From this point, we have started the observation of strategic aspects outlined by the members of these religiosities, undertaken as counterparts to those complexities, which may be found categorized from three approaches. In the first one, morphological legitimation aspects have been addressed and understood in the figure of main active instances with claim purposes, especially in institutional and federative fields. The second one has been related to the detection of mechanisms of political articulation engendered in searching for legitimacy, what projects the framework of practices observed as a collective action. Finally, explores the main speeches taken as fundamental reference in projects for the legitimation proposed by the studied religious communities.

Keywords: Afro-Brazilian Religions; Collective Action; Political Projects; Legitimation Strategies.

INTRODUÇÃO

O trabalho propõe compreender os mecanismos acionados pelos membros das comunidades afro-umbandistas do Rio Grande do Sul contemporâneo no processo de legitimação social dessas práticas religiosas. Busca-se verificar as possíveis iniciativas políticas que projetem garantir legitimidade e inserção de tais práticas no contexto social gaúcho, ponderando uma análise sobre as estratégias de negociação social empreendidas pelos atores ligados ao campo afro-religioso desse estado².

² O artigo é uma versão resumida e atualizada dos resultados de uma pesquisa de campo empreendida entre os anos de 2008 e 2009, a qual fundamentou a construção da dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS, intitulada “Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul”, conforme Leistner (2009).

O desenvolvimento das religiões de matriz africana na sociedade brasileira vem sendo constituído a partir de uma série de conflitos, cujos significados expressam diferentes lógicas de repressão social e intolerância religiosa. Essa realidade não raramente resultou na interdição de templos, na prisão de religiosos e nas atitudes repressivas promovidas contra os adeptos, então categorizados como *feiticeiros*, *falsos curandeiros* e *charlatões*³. Se é possível avaliar que parte dessas realidades repressivas dissolveu-se mediante o processo de laicização do Estado brasileiro e da emergência de uma cultura democrática plural, deve-se considerar que algumas lógicas de intolerância se demonstram persistentes, sobretudo quando observada a atual oposição articulada por parte de segmentos evangélicos em direção ao conjunto das religiosidades afro-brasileiras⁴.

Nesse sentido, algumas circunstâncias ocorridas no território gaúcho se demonstram significativas e permitem projetar o Rio Grande do Sul como uma espécie de *epicentro* relativo às problemáticas hodiernas que incidem sobre essas religiosidades. A controversa “polêmica da sacralização de animais”, ocorrida nesse estado a partir do ano de 2003 – na qual um projeto de lei formulado por um parlamentar de origem evangélica visou a proibir a imolação de animais nos rituais africanistas –, parece condensar algumas das principais experiências de conflito sobre as quais se deparam os adeptos das religiões de matriz africana na sociedade contemporânea. Fatores dessa ordem possibilitam um privilegiado ponto de vista não apenas para percepções sobre as atuais complexidades que se projetam sobre essas práticas, mas também sobre as possíveis contrapartidas empreendidas pelos atores afro-umbandistas em termos de lutas por reconhecimento identitário e estratégias de ocupação de espaços na arena pública.

³ A repressão aos cultos de matriz africana foi amplamente referida em trabalhos como os de Negrão (1996) e Ortiz (1978). Sobre a repressão presente no surgimento dos primeiros templos umbandistas do Rio Grande do Sul, ver os trabalhos de Oro (1999) e Escobar (1975).

⁴ No que se refere à oposição estabelecida pelos segmentos neopentecostais às religiões afro-brasileiras, sobretudo no caso da Igreja Universal do Reino de Deus, ver os trabalhos de Oro (1999 e 1997) e Prandi (2003).

No entanto, quando se pretende observar as religiosidades afro-brasileiras e seus adeptos no âmbito de possíveis iniciativas de legitimação social, torna-se importante avaliar fatores relacionados à estruturação do próprio campo afro-umbandista. Conforme destacou Ari Pedro Oro (2001, p.56), o modelo organizacional desse campo apresenta-se articulado a partir de inúmeras federações e de uma pulverização de terreiros, sendo estes autônomos e rivais entre si. Essa característica supõe determinada complexidade no que tange à articulação desses atores visando potenciais empreendimentos político-reivindicativos. Verifica-se que os processos de pertencimento social relacionados aos membros destas religiões se demonstram extremamente ligados a unidades de culto específicas, engendrando uma perspectiva na qual o *ethos* da categoria designa certas relações de rivalidade, disputa e desqualificação de outras unidades⁵. Desse modo, avaliar as possíveis estratégias de legitimação social empreendidas por essas comunidades pressupõe perceber as possibilidades de construção de projetos políticos capazes de dirimir os conflitos *endógenos* do campo afro-umbandista.

Nessa perspectiva, esta reflexão propõe uma abordagem sobre as lógicas de negociação social inerentes às religiões afro-gaúchas, visando, numa primeira dimensão, avaliar as principais complexidades por que passam essas religiosidades na sociedade contemporânea. Considera-se que determinadas circunstâncias, como a referida polêmica da sacralização de animais, possam sintetizar um conjunto de experiências sociais conflitivas que exemplificam de modo assertivo uma espécie de renovação das lógicas de intolerância religiosa e dos embates sociais que historicamente incidiram sobre estas religiões. Trata-se de um olhar sobre os *conflitos exógenos* estabelecidos entre o campo afro e a sociedade envolvente. Numa segunda dimensão, busca-se avaliar as possíveis contrapartidas demandadas por essas experiências de conflito, propondo-se a observar as estratégias de legitimação empreendidas pelos adeptos das religiões afro-gaúchas a partir de três perspectivas: a) a observação dos aspectos *morfológicos*, através dos quais se institucionalizam as ações políticas desse segmento. Nesse caso, são analisados os modelos

⁵ Como afirmaram Prandi (1991), Oro (2001) e Otero, Ávila, e Schoenfelder (2004).

associativos, as federações e os grupos de ação reivindicativa que concernem ao campo afro-religioso; b) uma análise sobre as possibilidades de construção da ação coletiva entre os atores estudados, considerando a histórica debilidade dos vínculos organizacionais desse campo e as rivalidades existentes entre as diferentes unidades de culto. Nesse aspecto, busca-se compreender os aspectos *gramaticais* operantes na construção de projetos políticos, bem como as possibilidades de atenuação da fragmentação interna do campo afro; c) uma verificação sobre os aspectos *semânticos* dos projetos de legitimação empreendidos, enfocando os principais discursos que organizam as ações políticas colocadas sob análise. Trata-se de perceber os *conceitos e sentidos* estratégicos que municiam os projetos de negociação social articulados por esses movimentos religiosos⁶.

AS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS E AS EXPERIÊNCIAS CONFLITIVAS “RENOVADAS”

A religião de tendência mais africanizada estabelecida no Rio Grande do Sul é denominada por Batuque, uma vertente afro-religiosa desenvolvida especificamente nesse estado e independente de outras denominações

⁶ Do ponto de vista metodológico foram efetuadas observações etnográficas em reuniões e atividades de doze entidades federativas ligadas ao movimento africanista gaúcho (todas pertencentes à região metropolitana de Porto Alegre), bem como entrevistas semidiretivas realizadas com os líderes e participantes dessas entidades. Ainda foram analisados alguns periódicos de ampla circulação na imprensa gaúcha – Jornais Zero Hora e Correio do Povo – através dos quais se obteve um panorama sobre as principais circunstâncias conflitivas analisadas, bem como sobre as representações sociais contemporâneas articuladas sobre estas religiosidades. Os jornais específicos da comunidade afro-gaúcha – Jornais Bom Axé e Hora Grande – também configuraram dimensão empírica propícia à coleta de dados, fornecendo um mapa sobre as relações endógenas do campo afro-umbandista do estado. A análise desses materiais foi efetuada com base no instrumental da análise do discurso (A.D.). Nessa perspectiva, tratou-se de captar o “valor pragmático” e as “intencionalidades” que emergem num enunciado em função dos princípios lógicos que estruturam o processo comunicacional, aqui concebidos como partes integrantes do que Maingueneau (2002) denominou por “Leis do Discurso”.

praticadas no restante do país. Trata-se de uma prática que cultua doze orixás e apresenta influência das tradições jêje, iorubá e banto⁷. Nesse recorte geográfico ainda é cultuada a Umbanda, que chega ao estado em meados da década de 1920. Sobre a contextualização do *afro-umbandismo* praticado no Rio Grande do Sul, destaca-se que a maioria dos terreiros cultua simultaneamente três formas rituais, realizadas em eventos litúrgicos específicos: o Batuque (culto aos orixás), a Umbanda (culto aos caboclos e preto velhos) e a Quimbanda (culto aos exus e pombagiras). Segundo Corrêa (1990; 1994), a prática que comporta as três linhagens é designada como “Linha Cruzada”, tendo aparecido no estado por volta dos anos 60 do século passado. Constitui o arranjo religioso observado em cerca de 80% dos terreiros gaúchos. Desse modo, é possível especular que nos 20% dos terreiros restantes, 10% das práticas realizadas voltam-se de modo específico ao Batuque e 10% aos cultos essencialmente umbandistas⁸.

No que se refere à realidade social contemporânea incidente sobre as religiões afro-gaúchas, 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 proibiu temporariamente a prática da sacralização de animais nesses cultos. De acordo com a nova legislação, Lei 11.915 aprovada em 2003, estaria vedada a agressão física a animais bem como a exposição dos mesmos a experiências de sofrimento, sobretudo em procedimentos de abate não orientados para finalidade alimentícia. A situação tornou-se ainda mais complexa à medida que a proposta de lei derivou da autoria do deputado estadual do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) Manoel Maria, de confissão evangélica assumida. Nesse processo, alguns terreiros chegaram a ser interditados devido à nova lei e em virtude das práticas de imolação. Um projeto de lei que visou garantir a prática da sacralização nos cultos afro-religiosos foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa do Estado em 2004, sendo

⁷ De acordo com os estudos de Ari Pedro Oro (2008, 2002 e 1999).

⁸ Como Oro (2002) revela, esses dados são baseados em “estimativas” e constituem uma lacuna no estudo das religiosidades gaúchas.

posteriormente sancionado pelo então governador Germano Rigotto⁹. Após muita discussão, a prática foi provisoriamente garantida. Um debate acalorado se disseminou pelos veículos midiáticos do estado e as discussões polarizadas engendraram-se entre a comunidade africanista e os grupos de posicionamento contrário à prática da imolação, sobretudo os segmentos evangélicos e alguns atores ligados ao movimento ambientalista gaúcho, que adentraram fortemente no debate.

Pode-se compreender que a ocasião referida apresenta-se como exemplar no que se refere às problemáticas atuais que se projetam sobre essas religiões, cujos significados podem ser agrupados em quatro categorias de análise. A primeira dimensão expressa nesse embate opera segundo as contradições próprias do multiculturalismo, baseadas em espécies de confrontos cognitivos, nos quais a cosmologia afro-religiosa fornece o contraponto a algumas premissas basilares da *cultura moderna*. Trata-se, em sentido abrangente, de uma oposição entre o *moderno* e o *tradicional* nas práticas sociais contemporâneas, na qual as significações socialmente hegemônicas, científicas e *racionalizadas*, tais como as demandas e políticas ecológicas, ou ainda as lógicas de acúmulo típicas do sistema capitalista, distendem pertinentes *incompatibilidades* relacionadas às práticas religiosas *tradicionais*. O traço litúrgico que compreende a sacralização de animais denota exemplo inequívoco dessa concepção, sendo ressignificado nos discursos contrários à prática em termos de “obstáculo” à consolidação de uma sociedade ecologicamente viável. Aliam-se a essa representação as perspectivas de “atraso” e “barbarismo” atribuídas às práticas africanistas, cujos sentidos derivam da representação comumente elaborada sobre as práticas de imolação. Alguns discursos representam estas noções:

⁹ O projeto de Lei 282/2003, que visou estabelecer a liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas, foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa em junho de 2004. Na sequência, a Lei 12.131/2004 autorizou as práticas de imolação de animais em rituais religiosos mediante as diretrizes fixadas pelo Decreto 43.252/2004. Para mais referências sobre os trâmites legislativos, ver os trabalhos de Possebon (2007) e Oro (2005).

É um hábito “primitivo”, “cruel”, não sendo digno de um santo que deveria ter a missão de praticar o bem. Será possível querer realizar algum pedido tendo como base o sofrimento de animais indefesos?¹⁰

“Abominável” e “retrogrado” usar animais em rituais ditos religiosos. Religião é fazer caridade, amar ao próximo e semear o bem. O resto são “crenças primitivas” como aquelas que ofereciam sacrifícios humanos ¹¹.

É uma questão de “evolução humana”. Não vivemos mais há três mil anos em uma tribo da África (grifos meus)¹².

Uma segunda dimensão relativa às representações efetuadas sobre as práticas africanistas reatualiza esta oposição entre *tradição* e *modernidade*, não estando, porém, circunscrita aos conflitos cognitivos, mas aproximada das tensões engendradas por essas religiões em relação à ordem social vigente. Algumas perspectivas articuladas em torno de conflitos como a lei da sacralização tendem a evidenciar as *fricções urbanas* desencadeadas por essas práticas, através das quais elementos como o depósito de restos de animais imolados em vias públicas tipificam as disputas pela definição do que pode ou não existir no meio urbano.

A terceira categoria evidenciada diz respeito às possibilidades de inserção e de representação política do segmento afro-religioso na arena pública, designando a pouca representatividade política desses segmentos. No Rio Grande do Sul, essas comunidades demonstram imensas dificuldades no que se refere à eleição de possíveis representantes na sociedade política desde a

¹⁰ Declaração de Vanilda Rocha, jornal Correio do Povo, 27 de julho de 2003, p.8.

¹¹ Declaração de Sônia Sonders, jornal Zero hora, 23 de julho de 2004, p.2.

¹² Declaração de Maria Luiza Nunes, jornal Zero Hora, 22 de julho de 2004, p.5.

década de 1960¹³. Conforme ressaltado pela perspectiva êmica, essa situação desencadeia duas problemáticas cruciais, que desvelam a dramaticidade de uma espécie de *guerra santa* processada no interior do sistema legislativo: por um lado, o principal oponente do campo religioso consegue eleger representantes políticos em número considerável (a poderosa “bancada evangélica”) e desenvolver propostas legislativas que incidem diretamente sobre as práticas afro-religiosas (caso exemplificado pela lei da sacralização); por outro lado, a inexistência de representantes do segmento africanista no legislativo acarreta numa espécie de despreparo do poder público em relação às situações conflitivas que envolvem essas religiões, sobretudo nas situações em que o Estado atua como mediador das contendas típicas de uma sociedade multicultural.

Finalmente, a quarta dimensão tipificada nessa polêmica diz respeito aos significados da própria *guerra santa* empreendida pelos segmentos evangélicos, sobretudo aqueles de confissão neopentecostal. Nessa perspectiva, as históricas lógicas de repressão e de intolerância religiosa projetadas sobre as religiões afro-brasileiras são atualizadas, em dois sentidos principais: a) a disseminação de um senso comum dotado de representações estigmatizadas, antes efetuada pela mídia convencional, e agora revigorada através do agendamento midiático evangélico, no qual os cultos afro-brasileiros são demonizados e suas divindades exorcizadas publicamente, numa espécie de produção sistemática de sentidos negativos atribuídos às religiões afro-brasileiras; b) a repressão legal outrora empreendida pelo Estado católico passa a ser efetivada com base em proposições legislativas *dissimuladas*, advindas da atuação de parlamentares pertencentes à bancada evangélica.

Se é possível considerar que essas experiências de conflito são constantemente ressignificadas, promovendo-se a manutenção das assimetrias representacionais e das concretas lógicas de repressão social inerentes às religiões de matriz africana, deve-se destacar que as contrapartidas articu-

¹³ Com exceção da recente eleição do Babalorixá Paulinho de Odé para a Câmara de Vereadores da cidade de Canoas, em 2012, o último representante dessas religiões na sociedade política havia sido o umbandista Moab Caldas, eleito para a Assembléia Legislativa do Estado em 1960, e reeleito em 1964 e 1968.

ladas pelos atores afro-religiosos distanciam-se de maneira substancial das lógicas de ação política levadas a cabo por estes mesmos segmentos em outros períodos. Conforme sugerem os dados analisados nessa reflexão, as iniciativas de negociação alvitradas pelas comunidades afro-gaúchas demonstram-se diferentes quando comparadas às estratégias de legitimação formuladas entre as décadas de 1930 e 1960, sobretudo por parte dos intelectuais umbandistas daquele período. Ortiz (1978) e Pechman (1982) demonstraram algumas dessas lógicas, nas quais os projetos de negociação estiveram fundamentados em ações “acomodativas” que visaram racionalizar as práticas rituais e burocratizar as experiências religiosas, bem como constituir matrizes identitárias orientadas por uma lógica de “branqueamento”¹⁴. Ao contrário, os padrões de ação política observados no Rio Grande do Sul contemporâneo desenvolvem-se sob formatos associativos distintos dos modelos federativos anteriormente concebidos, e os discursos que os fundamentam aproximam-se de modo efetivo das atuais perspectivas de valorização das identidades étnicas e das construções identitárias “racializadas” típicas do Movimento Negro, conforme será demonstrado adiante.

AS ESTRATÉGIAS DE LEGITIMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS

OS ASPECTOS FORMAIS DAS EXPERIÊNCIAS POLÍTICO-REIVINDICATIVAS

Com base em inspirações weberianas, os formatos associativos encontrados no campo afro-religioso do Rio Grande do Sul projetam três

¹⁴ Aquilo que Ortiz (1978) designou por *morte branca do feiticeiro negro*.

tipologias básicas¹⁵. Um primeiro tipo corresponde às federações mais antigas do estado, que operam segundo um modelo de atuação política de acepção *burocrática*, orientado à unificação e à organização de práticas religiosas cujas rivalidades endógenas necessitavam de mediação. Em geral, essas entidades nasceram visando substituir o trabalho de fiscalização exercido anteriormente pela polícia, com base numa autoridade atribuída de acordo com o jogo político vigente. Configuraram-se como elementos de mediação entre os terreiros e a sociedade envolvente, respondendo pelos primeiros e impondo a eles certas normatizações. O sistema de reciprocidade estabelecido entre unidade de culto e federação baseia-se, até hoje, na concessão dos certificados expedidos como comprovação da filiação dos terreiros, concedidos a partir da inspeção e avaliação do culto praticado por parte de conselhos de babalorixás e yalorixás gaúchos (em tese habilitados para tal julgamento). Dentre outras atribuições, as federações tradicionais nasceram objetivando promover maior unidade organizacional e teológica, bem como maior representação política. As principais táticas de negociação social empreendidas atuam sob uma lógica da *acomodação* das relações tensas entre o africanismo e a sociedade envolvente, buscando incessantemente a aproximação dessas religiosidades com as concepções culturais hegemonicamente aceitas na sociedade. No entanto, essas entidades fracassaram em seus intentos originais, uma vez que sua suposta capacidade organizacional dissolveu-se em acordo com a fragmentação do campo afro-político, bem como em função das novas metodologias associativas baseadas em formatos similares aos movimentos sociais dos anos 1990.

¹⁵ As entidades associativas que configuraram esta dimensão empírica da pesquisa são as seguintes: AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-brasileiras), CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros), Fundação Moab Caldas, AFRORITO, AFROCONESUL, AFROORDEM, CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul), FORMA/RS (Fórum de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Rio Grande do Sul), CONCAUGRA (Conselho dos cultos Afro-umbandistas de Gravataí), UNIAFRO (Sapucaia do Sul), UNIAXÉS (Canoas) e Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo. Na época da pesquisa de campo, essas entidades apresentaram-se como as mais atuantes e influentes no campo afro-gaúcho.

Alguns atores do campo afro-religioso gaúcho se projetam em uma postura contrária a estas federações de caráter burocrático. Em parte, as acusações são baseadas na inconformidade com uma relativa inércia apresentada pelas federações mais antigas, sobretudo em circunstâncias conflitivas acirradas com a sociedade envolvente. Considera-se que essas entidades de caráter burocrático possuem objetivos eminentemente *arrecadatários*, visando unicamente o lucro dos diretores, os quais não permitem democráticas alternâncias nos processos de gestão dessas instituições. Dessa forma, uma segunda tipologia associativa nasce justamente da contrariedade ao tipo burocrático e pode ser categorizada como uma espécie de modelo *combativo*. Tais entidades designam os formatos associativos que surgem no Rio Grande do Sul em decorrência dos conflitos estabelecidos com a sociedade envolvente, sobretudo a partir da polêmica da sacralização. As perspectivas de *adaptação* e *acomodação* não compõem seus princípios estratégicos. Pelo contrário, desenvolvem-se princípios reivindicativos acentuados, empreendidos através de mobilizações coletivas, passeatas e ações judiciais impetradas como forma de garantia de tratamento isonômico nas contendas do campo religioso. Esse segundo grupo empreende propostas de reconhecimento identitário baseadas em estreitas aproximações com o Movimento Negro Gaúcho, as quais conduzem a estratégias de acionamento de lógicas identitárias étnicas que acabam por configurar a tônica dos discursos e dos recursos simbólicos acionados. Observam-se ainda, projetos de resgate teológico que visam afastar problemas de uma suposta *incompatibilidade ecológica*, potencialmente construtora de uma imagem social negativa dos ritos afro-umbandistas.

Finalmente, uma terceira tipologia refere-se às entidades de caráter eminentemente político, num modelo concebido como *sofisticado*, cujas iniciativas de legitimação ultrapassam os empreendimentos meramente reivindicativos e concentram-se na possibilidade efetiva de ocupação de espaços nos processos de construção e execução de políticas públicas voltadas aos segmentos minoritários e étnico-religiosos. Os líderes dessas associações apresentam sólidas trajetórias políticas, tanto em partidos políticos quanto em movimentos sociais e comunitários. No que se refere ao modelo organizacional, diferenciam-se por optar por uma estrutura regimental não

convencional ao campo federativo africanista. Desse modo, não adotam estatutos sociais e não cobram taxas de adesão ou anuidades. Mesmo a expedição de certificados e documentações de filiação dirigidas às unidades de culto, tão comum nesse campo, é categoricamente abolida. O processo de filiação é geralmente procedido de forma espontânea. Sua fundamentação estratégica de reivindicação e construção identitária concentra-se em lógicas de autoatribuição racial e em processos de reetnização simbólica, em aproximações estreitas com o Movimento Negro Gaúcho. Nesse modelo *s sofisticado*, a busca por representatividade em fóruns e espaços de discussão de políticas públicas é constante. A efetividade nesses processos é obtida a partir da ocupação de cadeiras em conselhos e da eleição de delegados em diversas conferências e diferentes canais de participação política. A ocupação desses espaços é entendida pelos atores dessas instituições como condição necessária à obtenção de maior representatividade por parte das religiosidades africanistas. Verificam-se iniciativas que visam tomar a frente nos processos seminiais de construção democrática, intentando a busca por inserção e representatividade no interior e na gênese das políticas públicas direcionadas às populações historicamente marginalizadas.

DOS CONFLITOS ENDÓGENOS DO CAMPO AFRO À AÇÃO COLETIVA: A GRAMÁTICA DO PROJETO POLÍTICO COMUM

Deve-se considerar que esses diferentes modelos de institucionalização das ações reivindicativas ligadas ao campo afro-religioso não designam possibilidades de uma unificação *permanente* dos membros dessas religiosidades. A própria existência de diversas associações adverte sobre o deslocamento da fragmentação própria do campo dos terreiros na direção das experiências político-institucionais. Nesse sentido, se aqueles modelos configuram os aspectos morfológicos centrais nos propósitos de legitimação destas comunidades, deve-se levar em consideração que tais propósitos sempre se encontram condicionados a uma espécie de *gramática* que conjuga a fragmentação endógena do campo afro-umbandista junto aos conflitos exógenos, estabelecidos com a sociedade envolvente. Somente a partir da

conjugação dentre estas duas dimensões – endógenas e exógenas – é possível avaliar as possibilidades de construção de projetos políticos. São justamente esses conflitos exteriores que possibilitam um processo de reorganização de agências religiosas isoladas e *rivaís*, favorecendo, em circunstâncias específicas, a construção de ações coletivas reivindicativas.

As relações de conflito estabelecidas *entre* os terreiros afro-brasileiros encontram na literatura antropológica diversas referências¹⁶. Os dados apresentados neste estudo sugerem a persistência das sociabilidades conflitivas estabelecidas entre iniciados, destes com seus tutores religiosos, bem como entre sacerdotes e membros de diferentes unidades de culto. De forma recorrente, a literatura especializada tem sinalizado que as sociabilidades desse campo apoiam-se na definição de um perfil ideal atribuído aos agentes, cuja existência demanda o estabelecimento de uma perspectiva comparativa entre os mesmos. As possibilidades de aproximação ou distanciamento desse perfil conjugam as disputas pela ocupação das posições relativas àquelas representações idealizadas, e tais articulações são informadas pelo artifício da acusação (de feitiçaria, por exemplo), que ordenará a posição ocupada pelos agentes nesse sistema de relações. Conforme descreveu Corrêa (1998), o conflito pode ser percebido como uma espécie de *leitmotiv* constante que perpassa o universo dos terreiros afro-brasileiros. Como lembraram Brumana e Martinez (1991), o sacerdote, buscando legitimidade no campo religioso, tem sempre a necessidade de se autoafirmar promovendo a forma “correta” de sua atuação à custa dos “erros” cometidos por outros líderes, e os atos acusatórios que emergem de tal lógica acabam por deslocar o sentido de *competição* para a acepção de *rivalidade* engendrada entre as unidades de culto, conjugadas de forma latente ou manifesta. Logicamente, este *ethos* de rivalidade tem sido compreendido como principal responsável pela ineficácia de projetos políticos do campo afro-religioso. A não eleição de representantes desse segmentos para cargos políticos parece comprovar essa noção¹⁷. Ainda assim, verifica-se uma conjugação entre as problemáticas

¹⁶ Caso dos trabalhos de Brumana e Martinez (1991), Brites (1994) e Corrêa (1998).

¹⁷ Fator ressaltado por Otero, Ávila e Schoenfelder (2004).

internas e externas, cuja articulação tende a reestabelecer os princípios de unificação desse campo a partir de circunstâncias exteriores, sobretudo as que colocam em risco a sobrevivência dos cultos.

A polêmica da sacralização de animais ocorrida em Porto Alegre constitui inequívoco exemplo da articulação promovida a partir do conflito exterior. As manifestações político-reivindicativas executadas pela comunidade afro-gaúcha nesse período, vide as passeatas promovidas nas ruas da cidade, as ações reivindicativas realizadas em frente aos órgãos públicos, o surgimento de novas entidades federativas e a organização de seminários de discussão política e teológica que se disseminaram pelo campo afro-gaúcho, evidenciam essa noção. Essas ações coletivas tornaram-se possíveis em acordo com a dramaticidade do conflito engendrado com a sociedade envolvente, o qual ameaçou um dos princípios fundamentais da experiência religiosa africanista: a sacralização de animais. Deve ser ressaltado que com o afastamento dos conflitos engendrados pela polêmica referida observou-se um afrouxamento das possibilidades de articulação desses atores. Tal constatação pode ser inferida não apenas a partir da ineficácia nos projetos de candidatura política empreendidos por membros desse segmento, mas a partir da evasão da participação de adeptos em certas atividades desenvolvidas pelas federações e grupos de discussão e ações reivindicativas. Compreende-se que em determinados casos, como na polêmica ocorrida em Porto Alegre, a possibilidade de articulação política desse campo seja efetiva. Um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de todo o grupo, dilui as diferenças internas, promovendo a coesão e a construção de um projeto político comum, ainda que em decorrência de circunstâncias específicas. Desse modo, o conflito atua nos moldes teorizados por Simmel (1983), numa lógica a partir da qual “[...] uma certa quantidade de discordância interna e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantêm o grupo ligado” (1983, p.122).

OS ASPECTOS SEMÂNTICOS NA BUSCA PELA LEGITIMIDADE:
OS DISCURSOS QUE ORGANIZAM AS EXPERIÊNCIAS
REIVINDICATIVAS DO CAMPO AFRO

Na visão de autores como Prandi (1991), Silva (1995), Lépine (2005) e Frigerio (2005), as tentativas de *retorno à África* constituem a principal tendência contemporânea das religiosidades afro-brasileiras. Nesse processo, a reafrikanização compreende uma série de reformulações, que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos próprios adeptos, ou importados até mesmo da produção científica, com base nas etnografias de Roger Bastide e Pierre Verger. Demonstra-se uma incessante busca pela *pureza* de culto perdida nos processos de aculturação pós-diáspora, cujo exemplo aponta para o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências que não configurem a idéia de *matriz africana*, em processos ativos de *dessincretização* doutrinária e ritual. No campo afro-umbandista do Rio Grande do Sul, essa tendência toma dimensões vultosas, designando o principal artefato discursivo que baliza os empreendimentos atuais de negociação social empregados pelos atores afro-religiosos.

No entanto, a reafrikanização observada em território gaúcho apresenta algumas particularidades consideráveis em relação ao que tem sido observado em outras regiões do país. Em primeiro lugar, nesse estado, a reafrikanização diz respeito a construções de sentido específicas das configurações identitárias reivindicativas, portanto restritas ao âmbito das manifestações políticas. Nessa perspectiva, ao contrário do processo de universalização e desconstrução de amarras étnicas observado no centro do país¹⁸, em território gaúcho, a reafrikanização atua numa delimitação de fronteiras identitárias

¹⁸ De acordo com Prandi (1991), as reconstruções de sentido fomentadas pela lógica da reafrikanização atuam junto à desestabilização das antigas amarras étnicas que condicionavam essas religiões. Isso se deve à disponibilidade de acesso ao banco de símbolos do continente africano por parte de qualquer adepto, numa possibilidade de interpretação particular de códigos simbólicos anteriormente restritos às pertencas comunitárias, transmitidos de geração em geração. Desse modo, o processo de reafrikanização evidenciado no centro do país diz respeito à *universalização* das religiões afro-brasileiras e ao rompimento das “amarras étnicas”.

precisas, bem como numa espécie de “*re*”-*construção* da etnicidade objetivada com propósitos eminentemente políticos¹⁹. Nesse caso, o discurso de reafrikanização nas religiosidades afro-gaúchas busca fornecer parâmetros discursivos para o estabelecimento de projetos políticos, operando ora como fundamento para reconstruções teológicas, ora como matriz de identidades reivindicativas alternativas.

No caso das reflexões de âmbito teológico, tais construções visam, em primeiro lugar, uma conscientização ecológica dos adeptos nos procedimentos ritualísticos. Nesse ponto, estes discursos voltam-se para o campo de relações endógenas e atuam como uma espécie de *ação pedagógica*, elaborada

¹⁹ Creio ser necessária a distinção referida. Se num primeiro momento a reafrikanização parece projetar-se como tendência genérica no campo afro-religioso do país, a realidade observada no Rio Grande do Sul propõe que o fenômeno possa ser percebido em suas diferentes lógicas de configuração. Nesse estado, ao contrário dos movimentos estudados por Prandi (1991), essa tendência não é manifesta (ao menos com tons de protagonismo) na prática cotidiana dos templos. É possível inferir que as principais lógicas que organizam as disputas pelos bens simbólicos no campo afro-gaúcho – baseando-se na teoria dos campos de Bourdieu (1974) – concentram-se no prestígio atribuído às antigas lideranças dos terreiros do estado. Desse modo, a reconfiguração simbólica dos Candomblés através do retorno à África – fator central nos discursos de reafrikanização no centro do país – não é observada no Batuque gaúcho, o qual se atualiza mediante as disputas por prestígio vinculadas às tradicionais genealogias das *famílias-de-santo* batuqueiras. Ampliando essa noção, o que se observa nesse território é o processo de reafrikanização articulado como um *discurso*, veiculado junto à arena pública, o qual visa atenuar as relações tensas entre terreiros e sociedade envolvidas. Desse modo, duas constatações devem ser efetuadas: a) que no ambiente gaúcho a reafrikanização ocorre no âmbito institucional e político, estando timidamente presente no universo cotidiano dos terreiros (Cf. LEISTNER, 2011); b) que a lógica da reafrikanização apresenta diferentes configurações identitárias, quando comparadas a sua incidência na prática religiosa com a sua presença nos discursos politizados. Neste último caso, Diana Brown (1994) já havia demonstrado que, quando parte dos discursos voltados à arena pública, o movimento de reafrikanização fundamenta-se em questões étnicas e construções identitárias racializadas típicas das propostas do Movimento Negro. Parece-me factível avaliar que as diferenças decorrentes nas duas tendências residem na clássica oposição existente entre modelos identitários baseados numa “*cristalização*” de elementos culturais e aqueles abertos à universalização e apropriação singularizada de diferentes aspectos da cultura.

pelos líderes africanistas. A operacionalização desses projetos é efetuada ora em eventos e seminários dedicados ao tema, ora na confecção e distribuição de cartilhas instrutivas pela comunidade. O resgate da teologia africanista visa estabelecer unidade e homogeneização das práticas, como forma de eliminar as disparidades engendradas pelo desenvolvimento destituído de centralização institucional, considerado pela perspectiva êmica como motivo da exacerbação de certos traços ritualísticos, concebidos como *desnecessários* (caso do grande número de despachos realizados em vias urbanas).

A teologia é uma só! Essas inconsistências, essa diferença de tu ir num terreiro, ter dez terreiros numa rua e cada um ter uma tradição, um segmento, é isso [...] É o distanciamento da teologia, porque a teologia é única. Ela diz que não se concebe matar sem que a carne sirva de alimento, entendeu? Então, se todos seguissem a teologia, não tinha galos e galinhas nas encruzilhadas²⁰.

No entanto, o resgate teológico como artifício estratégico não se resume às iniciativas de compatibilização ecológica. Busca ainda uma suposta unidade entre os agentes religiosos, a qual estaria atrelada às possibilidades de unificação dos sentidos ritualísticos fragmentados. É notório que na própria perspectiva êmica, a identificação das fragmentações e rivalidades endógenas do africanismo encontra-se profundamente vinculada ao dualismo entre o culto praticado em perspectiva individualista e a sistematização doutrinária corporativa. Reedita-se, na visão dos próprios atores, aquela oposição entre religião e magia (coletividade e individualismo) típica das análises de Durkheim (1993), a qual é compreendida como obstáculo a ser ultrapassado. Noutra sentida, este princípio de oposição entre sagrado e profano, que pode ser reinterpretado como manipulação legítima ou profanadora do sagrado²¹, serve de modelo para uma proposta de transformação conceitual das práticas africanistas enquanto religião sistematizada. Tal propósito visa sobrepujar o dualismo entre religião e magia, como diferenciação das competências

²⁰ Bàbá Diba de Yemonjá, babalorixá gaúcho e ativista do movimento africanista nesse estado, em entrevista realizada em 04 de abril de 2009.

²¹ Nos termos de Bourdieu (1974).

religiosas que disputam o monopólio da gestão dos bens e serviços religiosos, a partir do qual essas práticas estiveram historicamente subalternizadas e condicionadas ao caráter *profano*. Nesse aspecto, o discurso teológico atua na direção da sociedade envolvente numa tentativa de desconstrução dos sentidos pejorativos atribuídos a essas religiões.

É dever ressaltar que estes empreendimentos teológicos, projetados sobre um campo permeado por disputas estabelecidas entre sacerdotes rivais, acabam por rearticular novas relações de poder internas, sobretudo no que se relaciona à definição dos padrões teológicos a serem seguidos. É justamente buscando fugir dessa complexidade que o discurso da reafrikanização se operacionaliza sob outra perspectiva: uma matriz identitária, desvinculada da perspectiva teológica e amparada em reivindicações coletivas baseadas em identidades "racializadas".

Qual é o problema dos terreiros não se organizarem? Qualquer segmento social tem este mesmo problema desde que ele não se identifique [...] A primeira coisa que tem que ter é autorreconhecimento da tua identidade: Quem eu sou? A religião teve um *boom* (crescimento), daí o que aconteceu? Hoje, têm muitos babalorixás que não sabem, não têm conhecimento da sua própria história. Ele mistura conhecimentos católicos, ele batiza o filho na Igreja. Mas a Igreja é um sacramento, etc. Se tu és batuqueiro é batuqueiro! Se é católico é católico! Então é uma falta de conhecimento da tua identidade. Sem entrar na discussão do dogma, tem que resgatar também isso, a questão da tradição. Por isso temos que nos definir enquanto matriz africana. Quem eu sou? Porque o nosso povo não se reconhece? E é esse o grande problema, o maior da matriz africana: que a maioria do povo hoje não tem essa definição²².

Essas iniciativas de *reconexão* às lógicas de pertença étnica ainda visam promover o reenquadramento estratégico das religiosidades afro-brasileiras, objetivando àquelas políticas de restituição e equiparação das condições históricas de desigualdade social incidentes sobre as populações negras. Além de atuar na interpelação por propósitos de reconhecimento de uma

²² Luciano de Oxalá, ativista do movimento africanista gaúcho, em entrevista realizada em 26 de março de 2009.

identidade minoritária, esses argumentos invertem os sentidos que permeiam as disputas nas quais essas religiosidades estiveram condicionadas. Desse modo, a negatização dos traços culturais é suplantada pelo direito à diferença. Os fatores estratégicos resultantes desse processo apontam para uma aproximação efetiva com os horizontes políticos do Movimento Negro, e a politização da identidade étnica funciona como um catalisador de todas as problemáticas e contrapartidas a serem empregadas. Nessa perspectiva, as contendas com os segmentos neopentecostais ou com a sociedade envolvente passam a ser reinterpretadas como decorrentes do histórico preconceito étnico-racial disseminado no campo social do país. Esses discursos buscam um alinhamento estratégico com as ações afirmativas voltadas às populações marginalizadas, e visam reforçar a necessidade de espaços de representação, recursos e políticas afirmativas que confirmem equidade no tratamento dispensado às comunidades de terreiro.

Contudo, assim como o discurso da reafrikanização articulado sob as reformulações teológicas, o acionamento político da etnicidade também revela suas complexidades. É considerável o número de atores religiosos contrários a essas premissas, sobretudo aqueles cujo entendimento projeta tais construções identitárias como parte de uma inversão do preconceito racial, agora aplicado junto às lógicas de sociabilidade internas do campo afro-religioso. Sacerdotes brancos designam os principais desinteressados nessas propostas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se as complexidades atuais incidentes sobre as religiões afro-brasileiras desvelam a atualização das lógicas de repressão social que historicamente se projetaram sobre essas práticas, as lógicas de ação política empreendidas pelos atores desse segmento se demonstram bem diferentes das iniciativas de legitimação observadas no passado, as quais ainda configuram referência central na literatura especializada, vide os trabalhos de Lísias Negrão (1996), Telma Pechman (1982) e Renato Ortiz (1978). Nesse sentido, as novas modalidades de negociação social dessas comunidades, tanto no que

concerne aos formatos através dos quais se institucionalizam as experiências reivindicativas, quanto em relação às matrizes discursivas que organizam essas ações, se projetam como efetivamente distintas daquelas lógicas de “adequação” e “acomodação” das práticas junto à sociedade envolvente e à cultura hegemônica. No Rio Grande do Sul, os modelos associativos encontrados asseveram essa constatação, apresentando modalidades alternativas de articulação política que não mais se restringem aos modelos federativos historicamente sedimentados nesse campo. Observa-se a emergência de grupos organizados em formato de fóruns de participação espontânea, através dos quais a busca por representatividade deixa de se orientar somente em bases “acomodativas”, passando a postular uma participação ativa em processos de captação e gestão de recursos governamentais voltados às comunidades de terreiro, bem como ocupação de espaços em canais de discussão, elaboração e implementação de políticas públicas voltadas ao setor. Trata-se de modalidades de articulação mais sofisticadas, em cujas bases desenvolvem-se possibilidades de uma práxis política mais democrática.

No que se refere às possibilidades de construção de um projeto político comum por parte dos atores deste segmento, é observável uma espécie de gramática inerente às relações estabelecidas entre os terreiros, e entre estes e a sociedade envolvente. As lógicas de sociabilidade conflitiva extremamente presentes nas relações endógenas do campo afro não apenas migram para o campo político reivindicativo, como também proporcionam dificuldades na construção dos projetos coletivos. Entretanto, a gramática da articulação política deste campo sugere uma relação entre as contendidas internas e externas, cuja fragmentação decorrente das primeiras tende a ser recomposta pela incidência das últimas. Tal gramática opera como uma espécie de roteiro, composto por estágios como a competição interna, a fragmentação, os conflitos externos e a conseqüente recomposição de forças.

No âmbito dos discursos que operam sobre a organização destas experiências políticas, observou-se que a tônica dos projetos alvitados pelo afro-umbandismo contemporâneo baseia-se no acionamento político de lógicas identitárias étnicas, canalizadas ora em projetos de resgate teológico, ora numa política de minoria que busca enquadrar a categoria junto

às demandas por restituição social e às ações afirmativas voltadas para as populações negras, e em conseqüência, para as comunidades de terreiro. Logicamente, estes discursos esbarram nas contradições próprias do campo afro, seja em função das relações de poder ativadas por uma suposta matriz teológica a ser seguida, seja em razão das lógicas identitárias “fechadas” por contornos étnicos, cuja delimitação projeta possibilidades “incertas” de identificação por parte dos atores deste campo.

Ainda assim, 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 concretas de uma participação mais ativa na esfera pública.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRITES, Jurema. Tudo em família: religião e parentesco na umbanda gaúcha. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994. p. 74-87.

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

BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda Gonzáles. *Marginália Sagrada*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

CORRÊA, Norton Figueiredo. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1990.

_____. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994. p. 9-46.

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

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

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

FRIGÉRIO, Alejandro. Reafricanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 136-160, 2005.

LEISTNER, Rodrigo. *Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UNISINOS/RS, 2009.

_____. Os Outsiders do Além: um olhar pós-colonial sobre a Quimbanda e as experiências político-identitárias do campo afro-gaúcho. **Anais eletrônicos do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador, 2011. p. 1-17. Disponível em http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307149240_ARQUIVO_Artigo_CONLAB-RodrigoLeistner.pdf

LÉPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 121-135, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de Textos de Comunicação*. São Paulo: Cortez, 2002.

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

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

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

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

_____. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: *Religião e Sociedade*, Brasil, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2005.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n.º.13, Jan./Jun., p. 9-23, 2008.

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

OTERO, Andréa G.; ÁVILA, Cintia A.; e SCHOENFELDER, Rosilene. Religiões Afro-Brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n.16, Dez., p. 129-148, 2004.

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

POSSEBON, Roberta Mottin. *A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais*. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/RS, 2007.

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

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SIMMEL, Georg. *SIMMEL: Sociologia*. (Org.). MORAIS FILHO, Evaristo. São Paulo: Ática, 1983.