

AS COISAS FORA DO LUGAR: O DESLOCAMENTO DE SENTIDO DA AÇÃO E A PRÁXIS ESTRUTURADA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL

*Mauro Meirelles**

Resumo: O presente texto tem por objetivo pensar o campo das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul a partir de três movimentos. O primeiro busca delinear a forma como o campo religioso está estruturado a partir das noções de clã e aliança propostas pelo estruturalismo. O segundo direciona a análise para o deslocamento destes conceitos do campo religioso para o político como estruturas estruturantes. E, por fim, investiga o sentido deste movimento e suas implicações no campo político por ocasião de disputas políticas e/ou a luta por interesses do segmento do qual são oriundos.

Palavras-Chave: Religiões afro-brasileiras, Religião e Política, Comunidade Clânica, Aliança.

Abstract: The present text aims at analyzing the field of afro-brazilian religions in Rio Grande do Sul through three movements. The first one seeks to delineate the way in which the religious field is shaped, using the notions of clan and alliance proposed by structuralism. The second one directs the analysis to the displacement of those concepts, from religious to political field, as structuring structures. Finally, it investigates the meaning of that movement and its implications in the political field in face of political disputes and/or the struggle for interests of the segments from which they are originated.

Keywords: Afro-brazilian religions, Religions and Politics, Clan community, Alliance.

INTRODUÇÃO

De acordo com o sistema de enumeração dos antigos Iorubás, 301 é o número do incontável¹. Neste sentido, também são muitas as questões que poderíamos

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS) e Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS).

¹ Tal referência está relacionada ao mito de Exu apresentado por Prandi (2001, p. 17) no prólogo do livro “Mitologia dos Orixás”.

propor e nos ocupar neste texto. Contudo, inspirados em Levi-Strauss nos deteremos aqui em algumas questões que pensamos “serem boas para pensar” em oposição a outras que estariam relegadas aquilo que “é bom para comer” cercado-se assim, de tabus e interdições. Nesta direção, se foi durante muito tempo o totem que nos informou o que era bom para comer e o que era bom para pensar, hoje, este papel é tomado pela ciência e pelas diferentes correntes teóricas que se ocupam do estudo do fenômeno religioso e fornecem ao antropólogo diferentes interpretações e formas de perceber um mesmo fenômeno.

Desta maneira, a partir das coisas boas para pensar, propomos neste texto a realização de um movimento teórico de pensar as religiões afro-brasileiras a partir da forma esta se mostra estruturada dentro do próprio campo das religiões de um modo geral, para em seguida realizarmos um deslocamento de alguns conceitos utilizados pelo estruturalismo, em especial a noção de clã e aliança, do campo religioso para o político. Feito este movimento, buscamos então entender o sentido de tal mudança semântica e a forma como esse pode ser utilizado para a compreensão da forma como os membros destas religiões pensam e estabelecem relações com o campo político – na prática, o que pretendemos neste terceiro movimento é buscar o não dito, o sentido velado daquilo que norteia sua inserção no campo político e o porquê do seu insucesso no mesmo.

1. DA ESTRUTURAÇÃO DO CAMPO

Quem olha para o campo afro-religioso sem conhecê-lo em suas minúcias, ou sem um bom trânsito no interior do próprio campo poderia dizer que este se caracteriza por um caos generalizado e uma ausência de organização. Todavia, depois de algum tempo em campo vemos que ele possui uma forma peculiar de organização, a qual, não está baseada em estruturas e organizações centralizadas como as que comumente estamos acostumados a procurar no interior de diferentes grupos com os quais nos ocupamos no interior das sociedades complexas que, na maioria das vezes, se mostram dotados de uma estrutura hierárquica forte e centralizada característica da sociedade ocidental como um todo.

Como qualquer outro campo do social, este, também se mostra estruturado a partir de um conjunto de preceitos obrigatórios e premissas que devem ser seguidas por aqueles que dele fazem parte. Contudo, apesar das religiões afro-brasileiras comporem desde muito o cenário das grandes cidades, não é comum a sua presença em regiões de alto poder aquisitivo, estando, estas, na maioria das vezes, situadas em bairros de menor poder aquisitivo e/ou em regiões de baixa renda. Sua clientela, a exceção daqueles de maior projeção, em grande parte se situa entre aqueles de menor poder aquisitivo – mercado este, também disputado pelo segmento pentecostal.

A natureza, elemento com o qual estas religiões mantêm forte relação, no contexto da cidade ficam prejudicadas, levando a uma ressemantização e tradução de seus elementos aglutinadores. Neste sentido, no contexto da cidade as oferendas feitas aos orixás, exus e pombas-gira estão muito mais dotadas de um caráter pictórico, ritual e simbólico do que de um conteúdo real e concreto, como afirmam alguns pais-de-santo. E, é a partir destes e da nomenclatura que utilizam que gostaríamos de iniciar nossa análise sobre a forma como o campo religioso das religiões afro-brasileiras, em específico daquelas que pertencem ao campo nominado como “afro-gaúchas”, em razão de algumas peculiaridades e matizes que as diferenciam daquelas praticadas em outras regiões do Brasil.

Neste sentido, também, são muitas as nomenclaturas com as quais aqueles que são responsáveis pelo Peji² da Casa ou Terreiro se denominam. Dentre elas temos aquelas que fazem referência a indivíduos do sexo masculino tais como pai-de-santo, babalorixá e zelador-de-santo, tipologia esta, que também nomina aquelas mulheres que têm a mesma função sacerdotal que os homens (mãe-de-santo, ialorixá e zeladora-de-santo). Neste sentido a disputa acerca dos papéis mais prestigiosos dentro dos terreiros é uma das vendetas mais caras a esse campo – a qual se reproduz no âmbito de suas associações e entidades representativas como já mostrado por outros autores.

² Altar onde são colocados os assentamentos dos Orixás no Ilê Orixá (casa do Orixá) quando individual, ou quarto de Santo quando coletivo. Este, por sua vez, é restrito aos filhos da casa, não sendo, portanto, permitida a entrada de estranhos.

1.1. ESQUEMAS SIMBÓLICOS, SISTEMA DE DEFERÊNCIA, TRANSE E POSSESSÃO

Por se tratar de uma religião politeísta de culto e deferência a orixás, voduns e eguns temos que muitas são as entidades/deidades cultuadas – o que implica em várias “descendências-de-santo”, assim como, muitos são os terreiros e casas de religião ligadas a uma ou outra entidade. Na prática, temos que no plano terreno acaba-se por se reproduzir estruturas e formas de organização que são dadas pela própria mitologia/cosmologia que envolve a origem destas entidades “do outro mundo”. Neste sentido, não são poucas as histórias contadas em que brigas e tensões entre orixás se fazem presentes, denotando um clima de belicosidade e armistício já no plano astral. Disto, dado esse sistema de crença e deferência fortemente arraigado entre os afro-brasileiros, era-se de se esperar que no plano terreno essa relação se reproduzisse de forma semelhante em razão de seu caráter imanente ligado ao transe e a possessão – o que em verdade, muitas vezes, acontece. Eis aqui, outra vendeta cara aos afro-brasileiros quando estes se projetam para fora do campo religioso.

Já no que tange ao transe e possessão, característico destas religiões temos que do ponto de vista prático, estas, são duas características que trazem o religioso para o campo do imanente, de modo que, no campo religioso afro-brasileiro, a ação acontece no momento em que é ritualizada e não a posteriori, no porvir, como nas religiões que se caracterizam por uma relação transcendente com o sagrado. Novamente, temos aqui outra característica chave que se faz presente fora do campo, qual seja, o caráter imediato das ações das quais participam esses grupos, não havendo, em sua maioria, projetos de longo prazo para além daqueles ligados a manutenção do axé do terreiro ou da casa de religião. Mas voltaremos a isso mais tarde.

Introduzamos porquanto a noção de totem e clã, antes de pensarmos no campo religioso afro-brasileiro enquanto detentor de estruturas estruturadas que produzem estruturas estruturantes que estão para além do próprio campo do qual se originam. Assim, ao trazermos para o âmbito de nossa análise a noção de totem temos que, o que antes parecia estar desorganizado ao observador externo, aos poucos, começa a se mostrar ordenado

a partir do plano astral e da filiação e descendência-de-santo de suas lideranças religiosas. Neste sentido, tal conceito nos permite, porquanto, explicar o porquê da grande fragmentação existente neste campo para além da síntese moderna de que todos os grupos humanos devem possuir formas de controle centralizadas e fortemente hierárquicas. Contudo, faz-se necessário que junto à noção de totem evoquemos outra a ele tributária, a noção de clã, proposta por Bergson (1946).

Sobremaneira, voltemos antes à forma como este pensa a questão do totemismo e guardemos que para ele o totemismo é visto como uma modalidade de culto aos espíritos, estando assim, fortemente fundada numa relação identitária entre aqueles que cultuam e/ou recebem determinado espírito e/ou orixá, vodun e egun ao qual devem deferência – no caso, nos referimos aqui àqueles ligados a determinado terreiro e/ou descendência-de-santo. Disto, depreende-se a necessidade da noção de clã como uma forma de alinharmos a descendência-de-santo, formando assim, subconjuntos que compõem uma totalidade genérica que responde pelas religiões afro-brasileiras. Ao realizarmos esse movimento delinea-se a nossa frente uma série de orixás, voduns e eguns que organizam e norteiam a forma como determinadas práticas religiosas são concebidas e percebidas a partir de determinados preceitos e tradições que lhe são anteriores – produzem-se assim, novas territorialidades e identidades a partir da fundação (assentamento) de uma cosmogonia comum ao grupo. Seu bem maior, o axé da casa é passado por descendência-de-santo e nomina diferentes “tipos de sangue” e “descendência”.

Outrossim, organizar o campo a partir da própria religião e da forma como esta se estrutura no campo astral através da descendência-de-santo e de sua imanência no plano terreno têm no mínimo duas implicações práticas. A primeira delas reside na tendência a uma fragmentação da própria crença e culto das entidades, dado o seu caráter politeísta, e conseqüentemente, a existência de diferentes formas de viver/perceber/praticar a religião e a relação com outras descendências-de-santo e/ou religiosidades mais recentes tais como a Linha-Cruzada, o Candomblé e a Umbanda. A segunda deriva da própria experiência religiosa – do transe e da posses-

são – e do fato desta ser uma religiosidade do “aqui e agora”. Mas, porquanto, guardemos isto.

1.2. O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO: DINÂMICAS CONSTITUTIVAS DA PRÁXIS

Diferentemente de outras religiões que disputam no interior do campo religioso, diferentes segmentos da população e que possuem, de certa forma, teologias e marcadores que nos permitem operar uma separação bastante estanque entre católicos e evangélicos, e dentre estes, entre históricos e renovados e/ou pentecostais e neopentecostais, no caso das religiões afro-brasileiras, isso se torna bastante difícil uma vez que, estas, por se basearem na tradição oral, não possuem uma teologia estruturada. Todavia, em termos genéricos é comum que façamos referência a elas através de três matrizes distintas, qual seja: o Batuque, o Candomblé e a Umbanda – e aqui, ao cotejarmos as diferenças existentes entre um e outro terreiro e/ou casa de religião, caímos na especificidade da especificidade de cada descendência-de-santo e a pluralidade de relações possíveis que podem haver entre um e outro subconjunto clânico. E, deste modo, ao olharmos no interior dessas diferentes matrizes genéricas, percebemos que este é um campo de constante disputa entre aqueles que têm maior ou menor prestígio, entre aqueles que são mais ou menos eficazes, entre aqueles a quem são conferidos menor ou maior poder espiritual, etc.

E aqui entramos na noção de campo de Pierre Bourdieu (2003) a qual nos permitirá entender a lógica desse campo específico e a forma como este se estrutura para dentro e fora do próprio campo religioso. Da noção primitiva de clã, passemos a noção moderna de comunidade de Bauman (2003) e nos usemos dos preceitos de cada um desses duplos para entendermos a forma como diferentes alianças serão construídas entre aqueles que pertencem a esse campo, no momento em que, estes, buscam se projetar no campo político.

1.2.1. A noção de campo e comunidade: ampliando conceitos

No que se refere à idéia de campo e, em especial, fazendo referência ao campo religioso, como já escrevi em outro lugar (Meirelles, 2006) temos que a “imigração de idéias” ou a “reapropriação discursiva de discursos externos” a um dado campo ou conjunto de pessoas que compartilham um mesmo espaço de vivência objetiva e interlocução não ocorre sem danos. Embora, nos sejam óbvios os problemas desta imigração ou transposição de idéias, formas de perceber e ver o mundo, o que se observa, é que ela ocorre e com uma freqüência bem maior do que imaginamos. É inegável que existem disputas de poder por toda a parte e que esse poder, ora se encontra concentrado nas mãos de uns (Hobbes, 2004; Rousseau, 1991; Bourdieu, 2003), ora, disperso entre os sujeitos que compõem um determinado grupo, sociedade e/ou comunidade (Foucault, 1985; Bauman, 2003). Todavia, muitas vezes, é normal que os membros do campo não queiram reconhecê-lo e acabem por dissolvê-lo “em uma espécie de círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma” (Bourdieu, 2003, p. 7). Também é comum que estas idéias migrem para outros campos, quando seus membros se projetam para além dele.

Diante disto, faz-se necessário que, minimamente, sejamos capazes de saber descobri-lo, de saber onde este se faz menos presente e onde ele é completamente ignorado. De modo que, a partir da acepção hegeliana e da negação de estruturas hierárquicas fortes, acabemos por através de sua negação, constituindo o seu reconhecimento. E, é, essa influência invisível (ou tornada não-visível), por aqueles que sofrem seu efeito, que Bourdieu denomina de poder simbólico derivado, no caso dos afro-brasileiros, da descendência-de-santo. Note-se então, que é partir destes diferentes poderes que são constituídos a partir de disputas baseadas em prestígio, eficácia e poder espiritual, que a dinâmica do próprio campo é constituída, onde, diferentes descendências-de-santo buscam a supremacia dos seus em oposição aos outros. Com efeito, como exposto por Bourdieu (2003. p. 8-9), o poder simbólico é *esse poder invisível, o qual só ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que a ele estão sujeitos ou mesmo que o exercem.*

Deste modo temos que, se por um lado, dentro da tradição neokantiana de estudo dos sistemas simbólicos como estruturas estruturantes, temos que o sentido do mundo (ou suas condições objetivas) define-se pela concordância das subjetividades estruturantes (mundo das idéias e/ou valores sociais comumente aceitos), em que, sob ótica da tradição idealista de Durkheim, as formas de classificação deixam de ser universais (transcendendo ao ethos individual) e se tornam formas sociais arbitrárias socialmente aceitas (que se produzem a partir de um grupo particular), tais como o clã e sua descendência-de-santo. Por outro, sob a ótica do estruturalismo, tributária a Schelling e Saussure, é preciso que apreendamos a lógica que rege cada uma das formas simbólicas (ou representações socialmente construídas) de modo que, diferentemente da tradição neokantiana, busquemos isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica.

Pari passu, apesar de ambas as tradições ambicionarem objetivos semelhantes – qual seja, a apreensão da lógica que rege os processos de produção simbólica – estas, se diferenciam no foco que consideram como produtor da consciência. Ou seja, enquanto a tradição idealista privilegia a análise de como esse sistema simbólico opera (*modus operandi*), os estruturalistas buscam apreendê-lo a partir da forma como ele é produzido dentro das estruturas estruturadas (*modus operatum*). E, deste modo, temos então que, sob a ótica da tradição estruturalista e neokantiana de análise do processo de produção simbólica, os sistemas simbólicos (ou conjunto de símbolos e significados sobre os quais opera um dado grupo e/ou sociedade em função de seus condicionantes objetivos e subjetivos) só podem exercer um poder estruturante sobre os sujeitos que operam nesse mercado de trocas simbólicas na medida em que, enquanto instrumento do conhecimento, já se encontram estruturados no seio de um grupo ou sociedade em particular, no caso, o campo religioso afro-brasileiro.

É, então, neste complexo sistema de construção e produção de sentidos que se ancoram as crenças e valores religiosos que permeiam a noção de estar representado, de sentir-se representado e de ter uma ou outra descendência-de-santo. É, também, no interior destes subconjuntos que compõem o campo afro-brasileiro que diferentes percepções e concepções acerca da

forma como o mundo está estruturado e se estrutura, a todo momento, se fazem muito mais presentes em razão da ausência de ruídos externos que poderiam, doutra forma, interferir na própria dinâmica do campo.

Neste sentido, se retornarmos aos escritos de Durkheim veremos que os símbolos são, por excelência, os instrumentos pelos quais se dá a integração social, uma vez que, é através deles que se produz o consenso acerca do mundo social, permitindo assim a reprodução da ordem social – qual seja, aquela ligada ao sistema de produção simbólica constituído no interior de determinados grupos e/ou comunidades. E, aqui, amplio a noção de clã que propus anteriormente integrando-a com a noção de comunidade de proposta por Bauman, reservando ao primeiro a descendência-de-santo, e a segunda, a comunidade ampliada daqueles que não possuem descendência-de-santo, mas que, freqüentam e praticam a religião.

À primeira vista, a noção de comunidade apresentada por Bauman pode nos parecer ambígua e paradoxal, uma vez que, os sujeitos que compõem a comunidade, também, compõem a sociedade como um todo. Todavia, do ponto de vista antropológico, tal noção agrega sobre si um processo de construção de identidade e pertencimento e, fornece àqueles que a buscam, a sensação de abrigo e segurança (e porque não, descendência), pois, segundo Bauman (2003, p.7/8) temos que, numa comunidade, todos se entendem bem e podem confiar naquilo que ouvem, estando seguros a maior parte do tempo. Contudo, viver em comunidade, ter uma descendência, ser filho-de-santo, ter um orixá protetor implica em um preço a ser pago, qual seja, a lealdade a esta. Se em tempos outros a lealdade era dada ao totem do clã e dele herdava-se a descendência, no caso das religiões afro-brasileiras e da utilização do conceito híbrido de comunidade clânica temos que, esta lealdade, é de duas ordens. Uma relacionada à descendência e as obrigações para com os seus, e outra, aos membros da comunidade ampliada. Com base nesta lealdade exigida, temos que no plano dos sistemas simbólicos o tipo de entendimento que a comunidade se baseia precede a todos os acordos e desacordos, estando lá, dado, como um *modus operandi* a ser seguido – tornando-se um sentimento recíproco e vinculante do *modus operatum* de seus membros.

2. O DESLOCAMENTO: A COMUNIDADE CLÂNICA E A NOÇÃO DE ALIANÇA PROJETADA PARA FORA DO CAMPO RELIGIOSO

Voltemos agora ao exposto até aqui e projetemos isto para além do campo religioso, em específico sobre a cena política e o momento eleitoral. Vejamos. Se no interior do campo religioso, dada a forma como estes se estruturam, se faz presente uma fragmentação identitária em razão da forma como os afro-brasileiros se organizam em torno de determinadas entidades e a disputa de legitimidade dentro do próprio campo pelas razões já expostas em razão das diferentes nomeações que possuem e dos diferentes modos com o qual lidam com o outro, temos então que, ao migrarem para o campo político, novamente, isto não se dará de forma organizada. Neste sentido, diferentemente dos evangélicos e católicos que em geral se aglutinam em torno de determinados partidos e/ou candidatos, os afro-brasileiros, ingressaram no campo político por caminhos outros, e não, como um grupo organizado, fazendo-se assim presentes de forma dispersa.

Outra consequência disto está nas bandeiras de luta e na forma como estes atuam para além do campo religioso visto que, na maioria dos casos, estes, somente se mobilizam em torno lutas de caráter mais imediato, como por exemplo, a lei de sacrifício de animais já discutida por Ávila (2006), ou ainda, aquelas ligadas ao movimento negro e/ou quilombola. Novamente, como no caso das associações e entidades que possuem, se faz presente uma identidade difusa e pouco combativa que, na maioria dos casos, consegue mobilizar apenas aquelas pessoas que estão diretamente ligados a essas associações e/ou aos terreiros e casas de religião da qual fazem parte. Ainda nesta direção, apesar de dentro do próprio campo estes se mostrarem bastante combativos no que tange a forma como se colocam em relação a outras religiosidades do próprio campo afro-brasileiro, quando projetados para fora do mesmo, estes, se mostram muito pouco mobilizados e reativos a acusações oriundas de outros setores das sociedades, como por exemplo, os evangélicos pentecostais e/ou a episódios pontuais como a lei do sacrifício levada a cabo pelo setor evangélico através de seus representantes no parlamento.

Já no que se refere à idéia de comunidade clânica, como propomos anteriormente, temos que, esta, como no campo religioso tende a se reproduzir no campo político na medida em que, suas lideranças e/ou representantes religiosos, quando lançados como candidatos a vereança e/ou ao legislativo estadual, acabam por obter resultados eleitorais ínfimos que em pouco transcendem o âmbito da própria comunidade da qual fazem parte. Pensemos então na forma como alianças são construídas.

Se como já nos colocava Levi-Strauss (1976), em as *Estruturas Elementares do Parentesco*, temos que a instituição do incesto, ao mesmo tempo em que tira o monopólio do clã sobre a as mulheres, permite a este, também, estabelecer alianças com outros clãs, temos então que, a descendência-de-santo, no caso das religiões afro-brasileiras pode, vis-a-vis, cumprir papel semelhante na medida em que, em razão de preceitos e premissas anteriores ao sujeito, orienta a forma como os diferentes atores se relacionam dentro do próprio campo e para com aqueles que deste não fazem parte. Disto, institui-se um circuito de trocas que traz consigo uma série de esquemas simbólicos (*modus operandi*) que orientam a forma como a práxis cotidiana é estruturada (*modus operatum*).

Ao deslocarmos esse *modus operandi* do campo religioso para o político vemos que, novamente, o *ethos* afro-brasileiro se faz bastante presente na medida em que, a exceção de questões relacionadas ao próprio movimento negro ou a lutas pontuais, são poucos os momentos em que uma aliança com outros pais-de-santo ou lideranças religiosas se faz possível³. Ainda com relação a este ponto, temos que, no caso específico do campo político isso se faz muito mais presente, uma vez que, à sua fragmentação e inserção dispersa, se soma a falta de uma bandeira de luta e uma postura reativa que os unifique em torno de uma causa comum.

³ Como nos relataram alguns pais-de-santo em entrevistas realizadas no início deste ano por alunos de graduação e pós-graduação ligados ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS).

3. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO SENTIDO DESTE DESLOCAMENTO E A PARTICIPAÇÃO DOS AFRO-BRASILEIROS NA POLÍTICA

Enfim, se historicamente observamos um fracasso eleitoral na participação deste setor religioso no campo político como vários autores já constataram (Oro 2004: 2006; Otero; Ávila e Schoenfelder, 2006) temos então que, isto, se dá em virtude da forma como estes estruturam suas relações no interior do próprio campo e para com os de fora como já apontado por Oro (1997) ao ocupar-se da “Guerra Santa” entre pentecostais e afro-brasileiros. Ainda nesta direção, também, reafirmamos o já constatado por outros autores (Bem; Derois e Ávila, 2006) quando estes afirmam que os afro-brasileiros, na maioria das vezes, estão muito mais preocupados com as questões do seu terreiro e das relações que este tece com outros terreiros do que com problemas relacionados ao movimento negro e/ou a política como um todo.

Da mesma forma, como já apontamos no decorrer do texto, tal deslocamento de sentido, ao que parece não se dá de forma consciente, mas sim a partir de esquemas simbólicos compartilhados. Sobremaneira, o que se destaca, para além da noção de campo de Bourdieu, é a forma como sua atuação tanto no campo do político como no do religioso já se mostrada estruturada a partir do *modus operandi* do grupo a que este pertence e/ou possui descendência-de-santo.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Cintia Aguiar de. *Apanijé* (“Nós matamos para comer”): uma análise sobre o sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras. Monografia de conclusão em Ciências Sociais. UFRGS: Porto Alegre, 2006.

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

BEM, Daniel Francisco; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cintia Aguiar de. "A Política da Encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 39-50, jul./dez. 2006.

BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de La morale et de La religion*. Paris: P.U.F. 1946.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DAHL, Robert A. *Poliarquia*. São Paulo: Edusp, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAQUIAVEL. *O príncipe*. São Paulo: Escala, 2005.

MEIRELLES, Mauro. "Nem sempre as coisas foram assim: ou dos (des)encantamentos do campo político e religioso frente as eleições de 2006. IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 51-64, jul./dez. 2006.

ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra?". IN: *Debates do NER* (UFRGS), Porto Alegre, v. 1, 1997. pp. 10-37.

_____. "Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004". IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 9-34, jul./dez. 2004.

_____. "A Religião nas Eleições de 2006 no Rio Grande do Sul: o que há de novo?". IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 7-26, jul./dez. 2006.

OTERO, Andrea Grazziani; ÁVILA, Cintia Aguiar de; SCHOENFELDER, Rosilene dos Santos. "Religiões afro-brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral". IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 129-148, jul./dez. 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.