

## Da discriminação social à articulação política: as religiões afro-gaúchas como ação coletiva\*

RODRIGO MARQUES LEISTNER<sup>1</sup>

### Resumo

Este trabalho tem por objetivo promover uma discussão sobre determinados processos de disputas políticas que envolvem as religiões de matriz africana no país, observando a necessidade de aproximação deste tema com os conceitos teóricos relacionados aos movimentos sociais. Visa aprofundar esta proposta, caracterizando um breve histórico de algumas circunstâncias conflituosas nas quais estas religiões estiveram envolvidas, elegendo alguns acontecimentos ocorridos no campo afro-umbandista gaúcho como ponto central da análise. Neste sentido, compreende-se que tais circunstâncias possibilitem interessantes ângulos para a observação das estratégias de ocupação do espaço público, bem como dos processos de articulação e coesão de uma categoria religiosa tradicionalmente destituída de vínculos institucionais concisos, sugerindo uma necessária aproximação da temática proposta com as teorias das ações coletivas.

**Palavras-chave:** Religiões Afro-Brasileiras; Movimentos Sociais; Sociedades Civil e Política.

### Abstract

This paper aims to foster a discussion over determined processes of political claims which involve the African-originated religions in the country, observing the necessity of approximation of this subject with the theoretical concepts related to social movements. It intends to deepen this proposal, characterizing a brief timeline of some conflicting circumstances in which these religions have been involved, eliciting some episodes occurred in the Afro-umbandist field in Rio Grande do Sul as the central point of analysis. In this sense, it is understood that such circumstances enable interesting angles to the observation of strategies of occupation of public space, as well as of the processes of articulation and cohesion of a religious category traditionally lacking solid institutional bonds, suggesting a necessary approximation of the proposed theme with theories of collective actions.

**Keywords:** Afro-Brazilian Religions; Social Movements; Political and Civil Societies.

### Introdução

Este trabalho tem por objetivo promover uma discussão sobre determinados processos políticos que envolveram as religiões de matriz africana no país, aproximando este tema junto às noções teóricas das ações coletivas e dos movimentos sociais. Compreende-se que esta aproximação se demonstra como fundamental para a compreensão dos movimentos

---

\* Artigo recebido em 15 de maio de 2009, submetido à avaliação em 26 de maio de 2009 e aprovado para publicação em 29 de junho de 2009.

associativos referentes a estas religiosidades. Com a finalidade de aprofundar a temática, o texto busca a aproximação com uma determinada realidade empírica, referindo-se neste sentido ao histórico de alguns conflitos ocorridos no Brasil - que se desenrolam desde o período pós-escravagista até a contemporaneidade. Salienta-se que tais conflitos denotam não apenas um quadro composto por situações de perseguição, intolerância e relações de desigualdade inerentes ao campo religioso, mas descortinam prováveis estratégias de legitimação e ocupação do espaço público por parte das religiosidades em questão.

Contudo, é fato que contextos desta ordem não conduzem apenas às realidades passadas. Um bom exemplo de circunstância polêmica que envolveu a religiosidade africanista na atualidade pôde ser verificado na cidade de Porto Alegre, no ano de 2004, quando um polêmico projeto de lei estadual permitiu o sacrifício de animais em rituais litúrgicos de matriz africana, estabelecendo um caloroso debate na sociedade gaúcha entre africanistas e ambientalistas.<sup>2</sup> No ano de 2008, outra situação polêmica se estabeleceu quando uma emenda complementar referente à Lei de Limpeza Urbana do município de Porto Alegre foi aprovada.<sup>3</sup> Discutia-se nesta ocasião, a proibição do abandono de animais mortos em vias públicas, fator que recolocava as religiões africanistas em debate em função de tal medida incidir proibitivamente de forma direta sobre a prática dos “despachos de encruzilhada”. Exemplos como estes apontam para um contexto no qual as religiões afro-brasileiras ainda enfrentam certas situações de conflito na sociedade brasileira, o que pressupõe das mesmas prováveis iniciativas de legitimação. Desta forma, este texto objetiva de forma mais específica, relacionar os processos através dos quais a categoria afro-umbandista se articula politicamente visando a legitimação de seus interesses, ou mesmo a forma como negocia potenciais conflitos na arena pública. Para tal compreensão, observa-se a necessidade de tal temática – o afro-umbandismo como atuação política - ser teorizada a partir dos paradigmas concernentes aos movimentos sociais e às ações coletivas.

Torna-se relevante destacar que em relação à polêmica do sacrifício de animais<sup>4</sup>, acontecimento retomado na sequência deste trabalho, se estabelece uma polarização entre categorias de campos aparentemente antagônicos, as quais se manifestaram na defesa de suas propostas políticas. Ambientalistas e membros das religiões afro-brasileiras lançaram-se em um debate no qual a categorização dos grupos envolvidos torna-se complexa, uma vez que estes não se enquadram num campo específico. Não se trata, ainda que aparentemente, de um conflito do campo religioso, mas de um debate entre membros portadores de diferentes concepções culturais, apresentando uma realidade empírica que engendra a necessidade de determinadas reedificações teóricas. Um segundo ponto de complexidade diz respeito ao fato

de que as religiões em questão não constituem uma instância religiosa com vínculo institucional definido, com práticas e procedimentos padronizados bem como estrutura organizacional estabelecida. Alia-se a estes fatores, a noção de “competição interna” do campo afro-umbandista, na qual os terreiros constituem unidades autônomas e rivais entre si<sup>5</sup>, o que dificultaria ainda mais sua união. Constatações desta ordem despertam o interesse sobre as possíveis soluções encontradas pelos terreiros visando articulação e proximidade.

Desta forma, este texto não se propõe a realizar um estudo sobre disputas inerentes aos domínios específicos do campo religioso. Investiga, sobretudo, a religiosidade africanista a partir dos paradigmas referentes aos movimentos sociais e ações coletivas, visando uma compreensão da relação política dos terreiros num contexto mais amplo da sociedade civil, sobretudo no que tange a configuração de uma “comunidade afro-umbandista” como proposta política. Para tal empreendimento, primeiramente recupera-se a bibliografia que aborda o histórico de conflitos, representações sociais estereotipadas e repressão social a que estes cultos estiveram submetidos na sociedade brasileira. Em sequência, observam-se algumas propostas de ações da categoria africanista como processos de legitimação. Na segunda parte do texto, recorre-se a alguns aspectos teóricos tomados como ferramentas necessárias para a compreensão dos formatos de articulação da categoria em estudo, sobretudo as teorias dos movimentos sociais. Na terceira parte apresento alguns dados empíricos oriundos das situações polêmicas referidas, ocorridas no Rio Grande do Sul, bem como as iniciativas de legitimação tomadas em função destes e finalmente, aproximo estes fatos junto às ferramentas teóricas propostas anteriormente. A partir das realidades empíricas observáveis, o presente texto tenciona o enquadramento das religiões de matriz africana “como” movimento social, para que com base nesta aproximação teórica seja possível pensar os processos de articulação e de arregimentação de forças destas instâncias religiosas.

Alguns dados utilizados nesta argumentação são provenientes de uma pesquisa sobre as estratégias de legitimação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Desta forma, tais dados foram coletados a partir de entrevistas com líderes das federações afro-religiosas e de grupos mobilizados existentes no Estado, bem como de observações etnográficas realizadas em algumas reuniões destes grupos.<sup>6</sup>

## **As Religiões Afro-brasileiras: da marginalização à ação coletiva: breve caracterização sobre o afro-umbandismo**

Torna-se necessária a constatação de que as instâncias religiosas concentradas sob a chancela “religiões afro-brasileiras” não constituem um modelo religioso conciso, como adverte Frizotti (1998), existindo uma multiplicidade de vertentes e variações de culto que engendram determinadas complexidades na definição desta categoria. O próprio termo “afro-umbandista”, híbrido já em sua construção semântica, sintetiza uma prática africana em conjunto com o culto umbandista. Conforme ressalta Droogers (1985), não apenas as diferentes origens do elemento negro africano, mas também os resultados da adaptação cultural própria de cada região do país em relação à cultura africanista parecem despontar como principais motivos desta pluralidade de linhas, minuciosamente estudadas por Bastide (1960), que embora mantenham traços comuns denotam importantes diferenciais. Desta maneira, como salienta Droogers (1985), formas locais de culto foram concebidas. No Recife, o culto a Xangô; em Porto Alegre, o Batuque; no Maranhão, a Casa de Minas; na Bahia o Candomblé, e assim por diante.

Faz-se importante a caracterização de que a vertente praticada hegemonicamente no Rio Grande do Sul, e desta forma compreendendo grande parte da religiosidade colocada sob discussão nas polêmicas locais analisadas, designa o Batuque. De acordo com Oro:

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

Conforme este autor, o “Batuque” gaúcho – também chamado de “Nação” – existe há pelo menos um século neste estado, e através de um processo de “transnacionalização” chegou até a Argentina e Uruguai, sendo praticado há cerca de quatro décadas nos países do Prata. Esta prática religiosa específica compreende como área de sua abrangência, uma região que vai do estado de Santa Catarina até a Patagônia.

Em relação à vertente umbandista, esta é abordada por Ortiz (1978) a partir dos conceitos de “empretecimento” e “embranquecimento”, que designam o surgimento da vertente em duas vias. O empretecimento do kardecismo espírita e o embranquecimento da macumba carioca designariam sua gênese.<sup>7</sup> Na visão do autor, a Umbanda corresponde a uma espécie de síntese do pensamento religioso brasileiro, incorporando elementos europeus

(kardecistas), indígenas e africanos, tendo surgido no sudeste brasileiro no início do século passado e, conforme Oro (2002), chegou a solo gaúcho em meados da década de 1920. Sobre a contextualização de um “afro-umbandismo” praticado no Rio Grande do Sul, destaca-se que alguns terreiros podem cultuar simultaneamente três práticas religiosas no mesmo espaço: o Batuque (culto aos orixás), a Umbanda (culto aos caboclos) e ainda a quimbanda (culto aos exus e pomba-giras). A prática que comporta as três linhagens é designada como “Linha Cruzada” e compreende a atividade exercida em cerca de 80% dos terreiros do Rio Grande do Sul.<sup>8</sup>

### **Marginalização social**

A observação a respeito do histórico das representações culturais e do tratamento social dispensado à categoria africanista, relaciona-se em larga medida com o período pós-escravagista e com as implicações sociais e culturais da época. Conforme ressalta Ortiz (1985), o período escravocrata compreende um momento de silêncio sobre a etnia negra no Brasil. A partir da abolição, o negro então trabalhador livre será considerado cidadão de segunda categoria, sendo a questão racial definidora do processo social. O pensamento intelectual da época acompanhou esta lógica, e referiu a religiosidade negra a partir desta perspectiva racista. Ortiz (1985) comenta o trabalho de Nina Rodrigues referindo-se às premissas sobre as quais este pesquisou o sincretismo religioso. *“É porque o considerava uma forma religiosa inferior. A absorção incompleta de elementos católicos, demonstra para o autor, uma incapacidade de assimilação da população negra dos elementos vitais da civilização européia”* (Ortiz, 1985: 20).

Ao formular uma perspectiva histórica sobre o campo umbandista em São Paulo, Negrão (1996) investigou editoriais relacionados com o tema desde o ano de 1854, identificando este período como uma espécie de gênese umbandista neste Estado, no qual surgem os primeiros terreiros. O aparecimento destes templos acompanha o início da repressão policial e das primeiras aparições do tema nos jornais da época, os quais descreviam um cenário que retratava a total inaceitação por parte da Igreja Católica e da própria imprensa. Como retrata Ortiz (1978), os terreiros só funcionavam a partir da autorização da polícia, gerando total arbitrariedade. A maior parte dos jornais deste tempo revela intensa repressão e representações pejorativas, nas quais os nomeados “charlatões” e “feiticeiros” eram intimados a prestar depoimento, e como na declaração de Negrão (1996), assinar declarações de bem viver, o que apontava para a “sugestão” de abandono das práticas. Com base no trabalho de

Oro (1999), esta repressão policial também se fez presente no período de surgimento da Umbanda no Rio Grande do Sul, ao passo que os primeiros terreiros adotavam como referência estratégica o endereço “itinerante”, a fim de evitar o combate e as batidas policiais.

Na pesquisa de Negrão (1996), as terminologias mais empregadas pela imprensa da época sugerem “charlatanismo”, “curandeirismo” e “quadrilha”. Em diversas notícias, o tema foi tratado com deboche e ironia, em uma lógica discursiva na qual os cargos religiosos podiam ser reinterpretados. Desta forma, Mãe de Santo transforma-se em “rainha”; os objetos do ritual são nomeados como “bugigangas”; os templos eram chamados de “taperas”; Conforme o autor, *“A partir de 1910, começam a aparecer reportagens mais longas, em verdadeiras campanhas contra os feitiçeiros e curandeiros”* (Negrão, 1996: 50). Ainda com base neste autor, no ano de 1919 o jornal Estado de São Paulo chega a publicar uma série de matérias sob o título “No reino dos espertalhões”, com editoriais em formato de denúncias sobre as práticas africanistas. Frizotti também se refere à atuação da imprensa, comentando relatos do jornal A Tarde, de 29 de maio de 1923: *“Pelos jornais, os candomblés eram considerados antros de feitiçaria, onde ocorrem cenas monstruosas, impressionantes, não raro, vitimando os imprudentes que se prestam as bruxarias”* (Frizotti, 1998: 68). Para o autor, este contexto abordado pelos jornais acabou estimulando a ação violenta por parte da polícia, que resultou na invasão de domicílios, prisões, espancamentos, apreensão de objetos sagrados e humilhações de diversos tipos.

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

Contudo, na medida em que se observava um efetivo crescimento de adeptos em relação ao afro-umbandismo, a disputa no campo religioso era estabelecida de forma exasperada e, uma vez que a hegemonia católica encontrou-se ameaçada, surgiram publicações de autores vinculados à igreja com o objetivo de apresentar uma orientação sobre as religiões de matriz africana, destinada à comunidade católica. Estas publicações, sobretudo,

visaram uma abordagem desmistificadora, fundamentalmente em relação ao fato da possessão, adotando como base científica a psicologia do transe freudiano.<sup>9</sup>

Para Oro (1999), as perseguições policiais assim como as discriminações públicas constituem atos do passado, ocorrendo apenas em casos isolados. Isto é devido à força de Lei constitucional bem como ao desenvolvimento de uma sociedade mais tolerante em relação às atividades religiosas. No entanto, esta realidade não significa a ausência de preconceito e discriminação. “*A imagem social construída sobre as religiões afro-brasileiras é permeada de preconceitos e estigmatizações, a constatação podendo ser feita pelo tipo de apreciação veiculada pela mídia*” (Oro, 1999: 111). Nos dias atuais, a disputa estabelecida no campo religioso do país que se demonstra mais visível diz respeito ao embate entre as religiões neopentecostais e as religiões de matriz africana:

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

Ainda na abordagem de Oro (1997), o ataque da Igreja Universal do Reino de Deus pode ser reinterpretado como disputa pelo capital simbólico do mercado religioso, nos termos de Bourdieu (1974), destacando-se que as duas instâncias religiosas destinam atenção a uma mesma parcela de consumidores de bens religiosos, referindo-se às camadas populares que demandam serviços mágicos destinados ao plano material.

### **Articulação política**

Pode-se compreender que as iniciativas políticas e os processos de legitimação por parte das religiões de matriz africana emergem a partir do crescimento do número de adeptos destas práticas religiosas, em especial da Umbanda (sobretudo nas décadas de 1950 e 1960), quando surgiram movimentações mais contundentes por parte de seus adeptos. O projeto de legitimação é promovido através da formatação de entidades de classe, conselhos e federações vinculadas às religiões afro-brasileiras, que visaram o reconhecimento das práticas com base nas novas legislações em vigência no país. Ortiz (1978) compreende que com o surgimento da Umbanda, e com base no seu consequente objetivo de fixação junto ao campo religioso brasileiro, engendrou-se um processo de “competição” com as outras religiões e, nesta

perspectiva, a vertente umbandista colocou-se em oposição ao próprio Candomblé. Como lembraria Ortiz (1978), a Umbanda, que associava elementos africanos, católicos, espíritas e indígenas, buscou legitimar-se inclusive entrando em disputa com vertentes religiosas mais africanizadas, recusando elementos como o sacrifício de animais, portando ainda um discurso legitimador que referia origens não africanas.

O papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas neste processo seria decisivo. O afastamento dos traços mais africanos revela a construção de uma prática que incorporava no plano religioso a concepção da mestiçagem, de “inspiração freyreana”. Assim, a Umbanda integrava brancos, negros e índios, mas sob a égide do elemento branco ocidental, que renegaria os “rudes” traços de matriz afro. No entanto, ao renegar certas práticas mágicas, a Umbanda acabou a elas conferindo caráter mágico mais “complexo” e, portanto, capaz de atender e lidar com “serviços mágicos” mais complicados, de acordo com a demanda de bens religiosos. Desta forma, as práticas mais africanizadas seriam socialmente percebidas como mais eficazes no plano místico, como refere Silva (1995). Avalia-se que este processo colaborou em duas direções. Em primeiro lugar, acabou reaproximando duas vertentes, Umbanda e prática mais africanizada (Batuque/Candomblé), no mesmo espaço de culto, como ocorreu no caso da Linha Cruzada do Rio Grande do Sul, numa concepção na qual cada vertente possui determinado papel e atuação em relação aos bens simbólicos religiosos. Em segundo lugar, a organização das práticas umbandistas, em seu sentido legitimador, acabou por abrir espaço social para os cultos mais africanizados. Batuques e Candomblés observaram na Umbanda, o movimento legitimador que lhes abria portas sociais, bem como tipificações dos formatos organizativos propícios à sua manutenção.

Para Negrão (1996), a construção da respeitabilidade destas religiosidades emergiu baseada não somente numa recodificação das práticas, mas também a partir de articulações políticas. Esta noção é corroborada a partir da constatação de que governantes e políticos foram eleitos com base no apoio das comunidades africanistas, e seu considerável contingente de eleitores. Se ainda nas décadas de 70 e 80 encontram-se editoriais que reportam o assunto com certo grau de jocosidade, também já se faz possível a constatação de matérias “amenas”, onde se descreve, por exemplo, eventos onde personalidades políticas homenageiam determinados orixás. No jornal Folha de São Paulo de 05 de maio de 1986, sob o título “*Quércia rende homenagem a Ogum*”, encontra-se um exemplo reportado por Negrão (1996) a respeito destes vínculos.

Um aspecto analítico importante das possíveis iniciativas legitimadoras das religiões de matriz africana diz respeito a suas relações com o poder político administrativo. Em Porto

Alegre, segundo Oro (2002), sobretudo nas administrações do Partido dos Trabalhadores, estas religiões conseguiram certo apoio e representatividade junto ao governo em uma dimensão nunca antes alcançada em outro lugar. Assim, Leis instituíram no calendário oficial da cidade uma série de eventos culturais destinados a estas religiões. Como exemplos, a “Semana da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros”, que ocorre desde o ano de 1996 e a Festa da Oxum, que ocorre todo o dia 8 de dezembro, também desde 1996. Outra forma de aproximação entre os campos político e religioso nesta cidade se dá através da outorga de comendas e títulos honoríficos a partir dos quais os governos distinguem alguns líderes religiosos. No entanto, ainda que esta aproximação demonstre certos avanços na relação do afro-umbandismo com a política, é fundamental observar que representantes destas religiões não vêm obtendo sucesso nos pleitos eleitorais, ao menos no Rio Grande do Sul<sup>10</sup>. Neste sentido, mais uma vez a característica dispersiva da categoria parece influenciar, ao contrário do que acontece no caso da Igreja Universal, que a partir de um sistema centralizador e corporativo, consegue eleger alguns de seus candidatos com expressiva votação.

### **Sociedade Civil e Movimentos Sociais**

Nesta parte do texto, propõe-se a recuperação de algumas referências teóricas importantes para a análise das religiões de matriz africana enquanto processo de articulação, observando-se na teoria dos movimentos sociais um aporte fundamental. Segundo Maria da Glória Gohn (1997), a temática dos movimentos sociais emerge como objeto de estudo sociológico a partir do nascimento da própria sociologia, tendo sido usualmente considerada como sessão dos estudos sociopolíticos, não havendo uma definição consensual sobre seu significado. De forma geral, trata dos estudos que concernem à problemática da ação coletiva, e aparece em seu período de origem, meados do século XIX, referenciando ações do movimento proletário francês, bem como o comunismo e o socialismo que despontavam a esta altura. No século XX, o tema é revistado no universo dos processos de interação social e esteve presente na sociologia norte-americana dos anos 20 aos anos 60 do século passado, sendo esta considerada sua abordagem clássica. Conforme descreve a autora, a produção de estudos específicos desta área, até a década de 1960, esteve centrada nas questões referentes ao movimento operário, às lutas sindicais, em uma base fundamentada junto ao paradigma marxista. Nesta perspectiva, os movimentos eram geralmente analisados sob um prisma dualista – religiosos/seculares, reformistas/revolucionários, estando profundamente

associados à luta de classes e subordinados ao próprio conceito de classe, não existindo diferenciação entre movimento social e político.

Com o surgimento de novos formatos de movimentos sociais, que não mais comportavam a dimensão econômica como razão inexorável de seus processos construtivos, mas sim temáticas diversas, permeadas por lógicas reivindicativas que apontavam questões como a de gênero, meio ambiente, paz, direitos civis, emergiram também novos paradigmas teóricos que se propuseram a pensar a questão sob um novo ângulo. Como destaques destas novas premissas teóricas, o paradigma norte-americano, que viu os movimentos como fatores positivos, “*construtores de inovações culturais e fomentadores de mudanças sociais*”, citado por Gohn (1997: 331), bem como a escola européia dividida entre as correntes “novos movimentos sociais” e “neomarxista”.

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

Na perspectiva de Touraine (1977; 1999) o que caracteriza de fato um movimento social designa a combinação de alguns elementos, com ponto de referência nas noções de ator, seu adversário e os motivos do conflito - o que se descortina como objetivo da luta, da ação. Importante destacar que a interpretação do movimento social sugere a observação de três elementos básicos: a identidade, a oposição e a totalidade. No que se refere à identidade, ela designa a maneira como o ator ou “grupo” se identifica e, logicamente, tal identificação remete ao princípio de oposição, ou seja, o outro, o adversário. O princípio da identidade

conduz à definição que o ator constrói sobre si mesmo. Assim, a organização do movimento social só é possível segundo a consciência desta definição, ainda que ele possa formar-se anteriormente a este caráter consciente. Desta maneira, é a situação conflitiva e o estabelecimento de um adversário, que constitui o princípio de oposição, que atuam na construção do ator e de sua lógica identitária: *“a identidade do ator não pode ser definida independentemente do conflito real com o adversário e do reconhecimento do objetivo da luta”* (Touraine, 1977: 292). Estes dois elementos, ou princípios, relacionam-se na forma de um movimento que envolve o princípio de “totalidade”, que assenta aquilo que está em jogo e que é dimensionado a partir da soma dos “projetos” individuais e coletivos.

Uma das vias essenciais para se compreender os movimentos sociais remete à observação da transformação do indivíduo em sujeito, e do sujeito em ator. Para Touraine (2001; 1999), o indivíduo é uma “unidade”, portadora de direitos civis, que se transforma em “sujeito” à medida que se reconhece como portador de tais direitos. A partir de então, como sujeito, nos processos dialógicos com outros sujeitos, se engendram processos de construção identitária, formação e articulação de grupos, e desta maneira, transporta-se à dimensão do “ator”, envolvido em ações políticas no campo da cultura, das concepções e visões de mundo.

Outros aspectos teóricos relevantes receberão atenção na obra de Melucci (2001), que salientará a observação das novas concepções de democracia na contemporaneidade, bem como dos aspectos morfológicos dos movimentos sociais. O autor teoriza sobre estes novos formatos buscando a explicação em um novo conceito de democracia nos sistemas complexos, bem como uma nova relação entre Estado e sociedade civil, advinda da evolução da política capitalista. Enquanto em uma versão anterior, a separação nítida entre Estado e sociedade civil conferia ao primeiro a atribuição de operar o espaço público de acordo com o interesse egresso da sociedade civil, a nova realidade apresenta um Estado dissoluto, matizado pelos sistemas de relações e interdependência internacional, fragmentado pelas diversas instâncias decisórias, e que incorpora o público e o privado. Nesta mesma lógica, a sociedade civil também se encontra fragmentada:

Os interesses que a definem não têm mais a permanência e a visibilidade de grupos estáveis, com uma situação unívoca na escala das posições. A unidade e a homogeneidade dos interesses explodem: projetados para o alto, eles tomam a forma de orientações culturais e simbólicas gerais, que não se podem atribuir a grupos sociais específicos; enquanto, na base, fragmentam-se numa multiplicidade de necessidades primárias ‘quase naturais’ (Melucci, 2001:137).

Ainda com base nestes estudos, importa ressaltar que nestes sistemas complexos, a democracia, a competição, não se exaure na disputa pelos acessos aos recursos do governo, mas opera na dimensão do reconhecimento e autonomia, na possibilidade dos atores sociais reconhecerem-se. Para tal, engendra-se a necessidade de um espaço social no qual o ator, preservado do controle e repressão, possa articular-se, fazer-se representar, o espaço público de representação. Segundo Melucci, a “representação” pode ser concebida como a capacidade de dar voz aos interesses.

Outro aspecto teórico relevante que ganha dimensão na obra de Melucci (2001) refere-se à observação dos aspectos formais, sentidos, modos de organização relacionados a um determinado movimento, que o diferenciam e caracterizam de modo a pressupor sua singularidade, preservando sua consistência como objeto de estudo. Trata-se da verificação da construção da ação coletiva:

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

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

Um movimento é a mobilização de um ator coletivo, definido por solidariedade específica, que luta contra um adversário para a apropriação e o controle de recursos valorizados por ambos. A ação coletiva de um movimento se manifesta através da ruptura dos limites de compatibilidade do sistema dentro do qual a ação mesma se situa. Defino os limites de compatibilidade como aquela série de variabilidade dos estados sistêmicos que permite a um sistema manter a sua própria estrutura (isto é, o conjunto de elementos e relações que o identificam como tal). Um movimento não se limita, por tanto, a manifestar um conflito, mas o leva para além dos limites

dos sistemas de relações sociais a que a ação se destina (rompe as regras do jogo, propõe objetivos não negociáveis, coloca em questão a legitimidade do poder, e assim por diante) (Melucci, 2001: 35).

As outras três tipologias enfatizadas pelo autor designam: a observação dos sistemas de referência da ação desvinculados dos ambientes da prática social, a pluralidade de significados existentes no interior do movimento; a observação do movimento como sistema de ação. No quinto item deste trabalho retomarei alguns princípios analíticos, no que toca a teoria dos movimentos sociais, visando uma aproximação destes aportes com a temática das religiões afro-brasileiras.

### **Alguns dados para o debate**

Entre os anos de 2003 e 2004, uma circunstância emblemática ocorreu na cidade de Porto Alegre. O fato que originou a discussão referente à legalização ou proibição do sacrifício de animais nas práticas religiosas africanistas no Rio Grande do Sul, correspondeu à aprovação do Código Estadual de Proteção aos Animais em maio de 2003 pela Assembléia Legislativa do Estado. Um dado que confere maior complexidade à questão designa o fato de que o autor do novo código, o Deputado Manuel Maria do PTB, ser membro da Igreja Universal do Reino de Deus. O código determina em seu segundo artigo que é vedada a agressão física de animais, bem como a exposição dos mesmos a qualquer tipo de experiência que configure idéia de sofrimento. Neste processo, alguns terreiros foram interditados devido à implementação da Lei. Um projeto de Lei que visou estabelecer a liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas, foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa em junho de 2004, e na sequência, sancionado pelo governador do Estado. Após muita discussão, a prática foi garantida provisoriamente no Rio Grande do Sul.<sup>11</sup>

Em relação a estes acontecimentos, os membros das religiões afro-umbandistas organizaram-se com base em determinadas lideranças pertencentes ao que poderíamos chamar de comunidade afro-umbandista gaúcha. A partir de uma espécie de plano de ação composto por passos que incluíram a formação de comissões, contato com deputados, agendamento de visita aos órgãos legislativos e executivos, realização de abaixo-assinados e encaminhamento de documentos ao Ministério Público, tencionaram a garantia de culto. Assim, foi efetuado contato com parlamentares, tendo sido recebidos em audiências tanto na Assembléia Legislativa quanto pelo governador Germano Rigotto, no palácio Piratini. Nos dias de votação

exerceram pressão em frente aos prédios do legislativo e do governo estatal. Durante os períodos que compreenderam a discussão também foram promovidas esporádicas manifestações nas ruas da cidade.

Uma das entidades associativas que teve importante papel neste processo de mobilização trata-se da CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul). Nascida dentro do terreiro da yalorixá Mãe Norinha de Oxalá, a entidade surge em 2002 a partir da inconformidade dos “filhos de terreiro” em relação aos ataques das igrejas neopentecostais. No entanto, segundo Mãe Norinha, as reuniões e o número de participantes das atividades da CEDRAB receberam maior proporção em ocasião dos fatos inerentes à polêmica supracitada.<sup>12</sup> Tais reuniões, realizadas no espaço do memorial do mercado público de Porto Alegre, chegaram a ter mais de mil participantes. Neste processo de articulação, a diretoria da entidade confeccionou milhares de panfletos a serem distribuídos nos terreiros do Estado, como convocatória para as reuniões. Os líderes religiosos se responsabilizaram pelo trabalho de convocação de acordo com suas comunidades em cada localidade, em cada bairro, cada cidade da região metropolitana e do Estado, engendrando-se uma espécie de rede de comunicação estabelecida entre yalorixás e babalorixás tendo o mapeamento geográfico como organizador do processo. As convocações destinavam-se tanto às reuniões quanto às passeatas e mobilizações junto aos prédios do Poder Público. Importante ressaltar o fato de que nesta articulação, a CEDRAB também promove seu trabalho a partir do descontentamento com a atuação da AFROBRÁS, maior e mais antiga federação de cultos afros do Estado. Segundo Mãe Norinha, esta federação manteve certa inércia nestas circunstâncias que ameaçavam os cultos de matriz afro a partir da proibição de um dos traços teológicos fundamentais de sua liturgia. Para Jorge Verardi, presidente da AFROBRÁS, tamanha mobilização não apenas não seria necessária – pois no processo judicial a manutenção dos cultos haveria de ser garantida pela constitucionalidade – como funcionaria para prejudicar ainda mais a imagem das religiões afro-brasileiras, neste caso, uma imagem negativa enfatizada com os protestos.<sup>13</sup>

Um fato a ser percebido, trata do período posterior a esta polêmica, que se por um lado levou ao surgimento de outras entidades, como algumas federações africanistas municipais, por outro demonstrou certo arrefecimento nas mobilizações. Atualmente, as reuniões da CEDRAB continuam a se realizar, no entanto, com cerca de cinco a seis líderes religiosos que compreendem os membros diretores da organização. Ainda assim, ressalta-se que tal entidade realiza estas reuniões semanalmente, organizando seminários anuais para a discussão de temáticas relacionadas à comunidade afro-umbandista, como intolerância religiosa, resgate da

teologia iorubana, conscientização ambiental e assim por diante. Em janeiro de 2009 também promoveu a Marcha Contra Intolerância Religiosa, na qual participaram cerca de mil religiosos.

No ano de 2005, surge outra entidade de importante representatividade no campo afro-gaúcho contemporâneo, o FORMA (Fórum das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar). Esta entidade é composta fundamentalmente por babalorixás e yalorixás, e promove a gestão de recursos obtidos junto ao Governo Federal, em decorrência do projeto de Lei que categorizou os terreiros das religiões de matriz africana como comunidades tradicionais no ano de 2004.<sup>14</sup> Tais recursos, oriundos da SEPIR (Secretaria de Promoção da Igualdade Racial), designam a distribuição mensal de 800 cestas básicas aos terreiros cadastrados no programa. Atuando em formato de “rede”, o fórum repassa estes recursos a determinados terreiros que funcionam como “micro-fóruns”, distribuindo estas cestas básicas aos membros das comunidades vizinhas. Aliado a este processo, o grupo realiza reuniões semanais com intenção de avaliar as relações e tensões pelas quais passam atualmente as comunidades religiosas africanistas no Rio Grande do Sul. Os terreiros cadastrados possuem como um dos principais critérios na distribuição das cestas básicas a assiduidade nas reuniões. Segundo a yalorixá Vera de Yansã, coordenadora da entidade, uma das principais estratégias do FORMA é a formação de novos líderes religiosos do ponto de vista político.<sup>15</sup> Desta maneira, tenciona-se uma ampliação da consciência política da comunidade africanista, aliada a ocupação de espaços públicos a partir da participação do grupo em discussões sobre políticas públicas dos governos municipal, estadual e federal.

No ano de 2009, a alteração da Lei de Limpeza Urbana do município de Porto Alegre voltou a causar polêmica. A introdução de um artigo proibindo o abandono de restos de animais mortos em vias públicas foi proposta por Almerindo Filho, Vereador do PTB, de origem religiosa evangélica. A medida, aprovada por unanimidade na Câmara de vereadores, foi sancionada pelo Vice-Prefeito, Eliseu Santos – também de origem evangélica. Receosos de que tal projeto acabasse por impedir a prática do sacrifício de animais, ou neste caso mais especificamente o “despacho da encruzilhada”, mais uma vez a comunidade africanista voltou às ruas, aos prédios públicos, às audiências públicas como processo de articulação política visando a legitimação de seus rituais. O FORMA foi extremamente atuante neste processo, e o estabelecimento de suas “redes de articulação”, calcadas nas mesmas redes de distribuição de cestas e de articulação interna, demonstrou grande poder de mobilização. FORMA e CEDRAB atuaram juntos na mobilização.

## Aproximações Teóricas

Uma das primeiras constatações significativas para a reflexão do afro-umbandismo como movimento, trata da histórica inexistência de um modelo religioso organizado segundo regras e princípios institucionais, como proferiu-se anteriormente neste texto. Tal constatação é evidenciada por Oro:

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

Refere-se que esta concorrência acaba por refletir, na categoria em estudo, uma espécie de *ethos* de rivalidade, competição endógena (entre terreiros), que dificulta sensivelmente sua arregimentação de forças, e acaba sendo transposta do campo religioso para o campo associativo. A própria discordância em certos posicionamentos das federações existentes, exemplificados pelas contradições entre AFROBRÁS e CEDRAB, além do grande número de federações e entidades existentes neste Estado exemplifica esta noção<sup>16</sup>. Nesta perspectiva, a articulação com base na formação das entidades de classe e federações, citadas por Ortiz (1978) e Negrão (1996), ainda que correspondam a certa diminuição das atitudes discriminatórias, não constitui em si um fator de aglutinação, pois se é bem verdade que os terreiros e linhagens que compõem a categoria se traduzem em uma imensa pluralidade de variações, também as federações não manterão uma unidade, conforme lembrou Oro (2001).

Outra questão relevante, e que se refere à ocupação do espaço público por parte das instituições religiosas, trata da possibilidade de aproximação destas com a sociedade política, como nos exemplos acima citados por Negrão (1996), e neste aspecto, encontra-se claramente as dificuldades de ocupação de espaço por parte das religiões africanistas decorrentes desta falta de coesão. Ao analisar as religiões e a política nas eleições em Porto Alegre no ano de 2000, Oro (2001) observou a falta de estrutura da categoria como motivo relevante para o inexpressivo desempenho eleitoral dos candidatos representantes das tradições africanistas, ao contrário do que ocorre em relação aos candidatos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus, que segundo um rigoroso modelo centralizador estabelece condições corporativistas mais eficazes.

Ainda assim, compreendo que em determinados casos, como na questão da polêmica do sacrifício de animais, a possibilidade de aglutinação seja efetiva. Um conflito maior, que

coloca em jogo a liberdade de culto de toda a categoria, dilui as competições e diferenças internas, promovendo a coesão ainda que em função de uma circunstância específica. Simmel (1983) aborda o conflito em sua dimensão positiva, como fator associativo: “*O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes*” (1983: 122). Se tal concepção for aplicada neste caso à observação das partes – ambientalistas e afro-umbandistas – em divergência e o fator unidade revelasse a resolução da problemática “sacrificar ou não animais”, estaríamos observando apenas uma dimensão do conflito. Porém, o aspecto conflitivo não resguarda apenas as categorias envolvidas na polêmica, mas sim os diversos elementos que decompõem uma das categorias envolvidas, ou seja, os diversos terreiros. Aqui se admite o conflito “externo” como força de coesão entre um grupo que também comporta conflitos “internos”. Conforme Simmel, “*uma certa quantidade de discordância internas e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantêm o grupo ligado*” (1983: 122).

Nesta perspectiva, compreender a articulação destas instâncias religiosas, ou terreiros autônomos, passa por seu enquadramento como movimento social. Até este ponto, observo que a própria pontualidade das movimentações políticas dos terreiros e líderes religiosos africanistas configura a noção de expressão conflitiva, própria das características morfológicas dos movimentos sociais apresentados por Melucci (2001). A solidariedade que Melucci aborda se transpõe na figura da própria superação das diferenças existentes entre os terreiros, e a quebra de ruptura reportada por sua teoria, relaciona-se em larga medida com os modernos conflitos entre a tradição religiosa e a modernidade, exemplificados na Lei do sacrifício de animais. Neste ponto, nota-se que à medida que afro-umbandistas e ambientalistas negociam dois valores morais igualmente válidos, traduzidos ora na importância da liberdade de culto, observada enquanto princípio democrático central, ora na pertinente preocupação ambiental, tal conflito comportará a projeção inevitável do declive de um valor fundamental. Seu desfecho pressupõe uma ação que infringirá este valor, gerando inevitavelmente uma ruptura.

Recupera-se aqui as outras três tipologias enfatizadas por Melucci (2001): a observação dos sistemas de referência da ação desvinculados dos ambientes da prática social; a pluralidade de significados existentes no interior do movimento; a observação do movimento como sistema de ação. Vejamos que a articulação política dos membros das comunidades religiosas não é operada na dimensão do campo religioso, no ambiente sagrado, mas literalmente “da porta do terreiro para o lado de fora”, para o complexo da sociedade

civil. Seu desligamento institucional, a variabilidade dos signos sagrados e sentidos, bem como a heterogeneidade de vertentes é parte sensível em todo o processo associativo, tal como a pluralidade de significados típica de um movimento reiterada por Melucci (2001). Finalmente, as circunstâncias conflituosas a que estes movimentos respondem, designam objetivos e recursos organizados, tais como os sistemas de ação lembrados pelo autor.

Ampliando estas aproximações teóricas, como nas perspectivas de Touraine (1977), a reivindicação da categoria afro-umbandista é estabelecida em oposição a um adversário, que no caso das circunstâncias polêmicas referidas encontra-se sob duas dimensões. Ora os ambientalistas, que efetivamente ocuparam a posição de debatedores na arena pública, ora os segmentos neopentecostais, históricos adversários que, na visão africanista, como legisladores, operam uma espécie de guerra santa no interior do legislativo. A luta sobre o controle do sistema de ação histórica, ora se expressa na luta mais ampla do campo das significações culturais, entre ambientalistas e africanistas, ora no campo religioso, em oposição ao segmento neopentecostal.

A perspectiva de transformação do indivíduo em sujeito, e seu posterior estabelecimento como ator, pode ser percebida nos processos de interação, ora dentro dos terreiros, como no caso relatado por Mãe Norinha de Oxalá referente ao surgimento da CEDRAB. Nesta circunstância, seus filhos de santo avaliavam a possibilidade de criação de uma entidade que respondesse aos ataques neopentecostais. Sentiam-se portadores de determinados direitos, e em diálogo com seus pares, construíam um protótipo identitário que se descortinou numa entidade associativa. As reuniões promovidas pela CEDRAB em ocasião da polêmica do sacrifício de animais, aparecem como dimensão mais ampla do mesmo processo. Finalmente, a metodologia do FORMA, com o intuito de formação de líderes, ainda que calcada na distribuição de bens materiais – o que compreendo como metodologia de articulação sofisticada – supõe a construção e manutenção desta possibilidade de se fazer “ator coletivo”, não somente em expressões de conflitos ameaçadores, mas com relativa continuidade.

### **Considerações Finais**

É certo que na relação entre Estado, religião e sociedade civil, encontram-se problemáticas que se referem à questão da desigualdade, da luta por projeção, inserção e reconhecimento, e num momento onde políticas públicas são desenvolvidas e implementadas no sentido de garantir as expressões, identidades culturais, sejam no setor da educação ou da preservação da cultura imaterial, a questão afro-umbandista merece destaque.

Sobre os dados empíricos retomados neste texto, entendo que se é bem verdade que algumas situações conflituosas potencializaram um processo aglutinador no que concerne à categoria afro-umbandista, tal processo não tem se demonstrado constante ao longo do histórico que discorre sobre estas instâncias religiosas no país. Tal articulação demonstra-se mais efetiva em ocasiões específicas, ou a partir de metodologias que compreendo como mais sofisticadas. As metodologias a que me refiro são aquelas que diferem substancialmente de algumas estratégias empregadas pelos membros das religiões afro-brasileiras no passado, como nos casos citados por Negrão (1996), nos quais a ocupação do espaço físico e público (festividades, ou na formatação de entidades de classe e federações), ou até mesmo a “readequação” à cultura ocidental (caso da recodificação de práticas), constituíam sua tônica. Exemplos encontrados nas movimentações ocorridas no Rio Grande do Sul apontam para soluções voltadas a uma ocupação do espaço público de um ponto de vista mais político. Para tal, o enquadramento dos membros em discussão e participação na elaboração de políticas públicas voltadas para o setor desponta como artifício que tem apresentado bons resultados.

Alguns embates típicos da sociedade contemporânea demonstram que em relação às religiões afro-brasileiras, a falta de princípios normativos, bem como a competição mercadológica interna, dificulta de maneira sensível a sua adaptação ao contexto global contemporâneo. Esta constatação surge como um desafio, lançando questionamentos referentes às formas adaptativas sobre as quais estas tradições religiosas se orientarão. Neste novo cenário fragmentado, as insólitas controvérsias demandam determinadas reconstruções teóricas, e no caso das religiões afro-brasileiras, os estudos do campo religioso não esgotam as possibilidades explicativas de sua realidade. Nesta perspectiva, acredito que os estudos relacionados à ação coletiva e movimentos sociais podem contribuir para o entendimento da temática religiosa afro-umbandista na sociedade brasileira atual.

### **Referências**

- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. 1v. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CORRÊA, N. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1990.
- DROOGERS, A. *E a Umbanda?*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

- FRIZOTTI, H. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. In: SOUSA JÚNIOR, V. C. (Org.). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998.
- GOHN, M. G. *Teoria dos movimentos sociais; paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MELUCCI, A. *A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- NEGRÃO, L. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ORO, A. P. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ORO, A. P. *Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 2, n°. 3, p. 9-70, setembro de 2001.
- ORO, A. P. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*. Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, n°. 2, p. 345-384, 2002.
- ORO, A. P. *Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n°. 27, p. 281-310, 2007.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ORO, A. P. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1999.
- SILVA, V. G. da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: SIMMEL. *Sociologia*. (Org.) MOR. FILHO, E. São Paulo: Ática, 1983.
- TOURAINÉ, A. e KHOSROKHAVAR, F. *A Procura de Si: diálogo sobre o sujeito*. Lisboa: Instituto Piaget (Coleção Epistemologia e Sociedade), 2001.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.
- TOURAINÉ, A. *Os Movimentos Sociais*. In: FORACCHI, M. M. e MARTINS, J. S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

---

Notas

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNISINOS.

<sup>2</sup> O acontecimento que originou a discussão referente à legalização ou proibição do sacrifício de animais nas práticas religiosas africanistas no Rio Grande do Sul correspondeu à aprovação do Código Estadual de Proteção aos Animais, nos dispositivos da Lei 11.915, em Maio de 2003, pela Assembléia Legislativa do Estado. O código determina em seu segundo artigo que é vedada a agressão física de animais, bem como a exposição dos mesmos a qualquer tipo de experiência que configure idéia de sofrimento. Neste processo, alguns terreiros foram interditados devido à implementação da Lei. O projeto de Lei 282/2003, que visou estabelecer a liberação da

---

prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas foi votado e aprovado pela Assembléia Legislativa em junho de 2004, e na sequência, sancionado pelo então governador Germano Rigotto.

<sup>3</sup> Lei Complementar n° 234/90.

<sup>4</sup> Evento que considero não somente como tipificação das complexas disputas da fragmentada sociedade contemporânea, mas também como exemplo vivo e atual dos tensionamentos suscitados pela religiosidade africanista.

<sup>5</sup> Ver neste sentido Oro (2001), e Prandi (1991).

<sup>6</sup> Em relação aos dados utilizados neste texto, foram consideradas as entrevistas realizadas com os representantes das seguintes federações: AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-brasileiras / RS), CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros), Fundação Moab Caldas, AFRORITO, CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul). Outro grupo mobilizado considerado neste trabalho designa o FORMA (Fórum de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar), grupo de discussão e ações de legitimação que entre outras atividades promove a gestão de recursos da Secretaria de Promoção de Igualdade Racial (SEPIR) – do Governo Federal, e realiza reuniões com Babalorixás e Yalorixás semanalmente em Porto Alegre. Os periódicos da capital gaúcha – Zero Hora e Correio do Povo – em suas edições correspondentes aos períodos das polêmicas referidas também constituíram fonte de dados.

<sup>7</sup> A macumba consiste em um culto de origem banto, praticado no sudeste brasileiro a partir da ocupação do elemento negro junto aos complexos urbanos. Traduzir-se-ia numa espécie de “abrasileiramento” de algumas tradições religiosas de origem africana. Ver neste sentido Ortiz (1978) e Droogers (1985).

<sup>8</sup> Ver neste aspecto Oro (2002) e Correa (1990).

<sup>9</sup> Conforme adverte Oro (1999).

<sup>10</sup> Ver neste sentido Oro (2001).

<sup>11</sup> O desfecho desta polêmica aguarda decisão final no Supremo Tribunal Federal.

<sup>12</sup> Entrevista com Mãe Norinha de Oxalá realizada no dia 31 de março de 2009.

<sup>13</sup> Entrevista com Pai Jorge Verardi de Xangô, realizada no dia 04 de abril de 2009.

<sup>14</sup> Neste ano, o Governo Federal criou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. O projeto tem por objetivo estabelecer a política nacional de desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais, fornecendo apoio às políticas públicas voltadas ao desenvolvimento destas. Foram estabelecidas como “Tradicionais” as seguintes comunidades: coletores e produtores não-madeireiros, sertanejos, quilombolas, povos indígenas, quebradeiras de côco, pescadores artesanais, caiçaras e geraizeiros, comunidades de terreiros, pantaneiros, ciganos, seringueiros, pomeranos, fundo de pasto e faxinais. Como principais metas do projeto encontram-se: garantia de acesso aos recursos naturais; reconhecimento, fortalecimento e formalização da cidadania desses povos; educação e saúde diferenciados, de acordo com as características próprias a cada grupo; resolução de conflitos em áreas de unidades de conservação, entre outros.

<sup>15</sup> Entrevista com Vera de Yansã realizada em 03 de maio de 2009.

<sup>16</sup> Esta discordância é recorrente, não apenas exemplificada na oposição AFROBRÁS e CEDRAB, mas também entre FORMA e CEDRAB, que apesar de atuarem juntos em diversas mobilizações, possuem discordâncias relevantes em relação a suas lideranças.

