

# ESTRATÉGIAS DE REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO PARLAMENTO GAÚCHO

*Rodrigo Marques Leistner*

*Universidade Federal de Rio Grande - Brasil*

*Sílvia Gonçalves Mateus*

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Brasil*

**Resumo:** O trabalho investiga os discursos parlamentares de dois agentes políticos gaúchos - Moab Caldas (Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, de 1959 até 1966) e Vera Soares (Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, no ano 2017), ambos partícipes das religiões de matriz africana. O que se busca é identificar em suas falas as estratégias de representação política e as lógicas de legitimação social em defesa desse segmento junto à sociedade envolvente. Não apenas por se constituírem em casos raros de presença de representantes dessas religiões na esfera política, mas ainda pelo fato de cada um estar inserido num período histórico específico (nos períodos comumente denominados de *branqueamento* e *reafricanização* das religiões afro-brasileiras), tal recorte nos propicia uma análise comparativa acerca das diferentes modalidades de presença dessas religiosidades na esfera pública e no campo político brasileiro..

**Palavras-chave:** Religiões afro-gaúchas; Discurso político; Estratégias de representação política; Projetos de legitimação social.

**Abstract:** This work investigates parliamentary speeches of two Gaucho political agents - Moab Caldas (Representative in Rio Grande do Sul's Parliament from 1959 to 1966) and Vera Soares (City Council of Porto Alegre, in 2017), both participants of African-Brazilian religions. It is sought to identify the strategies of political representation in their speeches, as well as the logic implied for social legitimation in the defense of this communities within its surrounding society. The comparative exercise proposed here provides us with an analysis on the different kinds of representation of these religiosities in the public sphere in Brazil, specifically in the political field. These speeches are collected and compared from two different historical moments regarding political representation of African religions in Brazil, the first as a period of whitewashing and the latter of reaffricanization, even though this kind of political representatives are rare cases in Brazil.

**Key-words:** African-gaucho religions; Political speech; Strategies of political representation; Projects of social legitimation.

## Introdução

A Constituição brasileira de 1988 aborda, em seu artigo 5º, inciso VI, os aspectos que concernem à liberdade religiosa, referenciando desde o direito ao livre-arbítrio de crença até a proteção e garantia dos espaços e meios práticos para o exercício dos cultos. Para os partícipes das religiões afro-brasileiras, a soberania de sua fé contida na Carta Magna é apenas mais um capítulo de uma longa história que envolve, por um lado, uma série de perseguições, preconceitos e situações concretas de intolerância religiosa, e por outro, estratégias e táticas de legitimação empreendidas por seus adeptos, cujos escopos buscaram a sobrevivência e a manutenção de representações coletivas que atualizam as memórias da tradição de matriz africana.

Decerto, esse histórico de perseguição não é desconhecido da produção teórica especializada, vide os estudos de Renato Ortiz (1978), Lísias Negrão (1996) e Norton Corrêa (1998), que demonstram o modo como os discursos projetados sobre essas religiões catalisaram o amplo preconceito endereçado às populações negras e sua cultura de um modo geral. De acordo com Corrêa (1998), seja através dos discursos discriminatórios produzidos por médicos, psicanalistas e antropólogos do início do Século XX, seja através dos confrontos do campo religioso estabelecidos com o catolicismo outrora hegemônico ou com o pentecostalismo mais recentemente em expansão, é observável que o histórico de desenvolvimento das religiões de matriz africana na sociedade brasileira se ampara numa contínua lógica conflitiva, a qual não raramente redundou na invasão de templos e prisão dos adeptos (Negrão, 1996). E nesse contexto, se é bem verdade que a laicização do Estado brasileiro conferiu certo grau de legitimidade a essas práticas, também é correto afirmar-se que a lógica persecutória recentemente empreendida por segmentos do campo evangélico tem atualizado àquele quadro repressivo (Prandi, 2003; Silva, 2007).

Não menos relevante que as análises desse histórico de repressão se demonstram os estudos sobre as possíveis contrapartidas ao mesmo. Ou seja, as observações sobre as estratégias de legitimação social empreendidas por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Entretanto, nesse caso, embora se constatem campos empíricos propícios para reflexões sobre as diferentes modalidades através das quais os agentes das comunidades de terreiro têm negociado a manutenção de suas práticas nas complexas relações com a sociedade envolvente, ainda são escassas as pesquisas que proponham refletir sobre o modo como essas negociações de realidade têm sido definidas.

Constata-se aqui que os estudos disponíveis sobre as formas de articulação e luta política empreendidas por adeptos do campo afro-religioso ainda se encontram restritos, na maioria dos casos, às análises desenvolvidas sobre a emergência do quadro institucional e federativo ligado à expansão da Umbanda nas décadas de 1950 e 1960<sup>1</sup>. É justamente com intuito de ampliar essas análises que este trabalho se desenvolve, voltando as atenções para as formas pelas quais os membros dessas religiosidades se articulam politicamente e promovem a negociação social de suas práticas, visando constituir projetos de legitimação, seja no que se refere à constituição de ações coletivas conjuntas, seja no que concerne aos discursos formulados visando à manutenção dessas formas religiosas.

No entanto, é necessário clarificar que esses interesses de pesquisa são aqui desenvolvidos mediante uma delimitação empírica específica. Ao investigar as estratégias de defesa propostas pelos agentes do campo afro-religioso, tomamos como recorte propício para a análise os processos de ocupação de cargos na sociedade política por parte de representantes desse segmento.

Consideramos que este enfoque permita uma avaliação não apenas do modo como determinados projetos políticos promovem a articulação e a unificação das comunidades de terreiro (em detrimento das rivalidades e contradições endógenas próprias a esses segmentos)<sup>2</sup>, mas ainda da formulação de discursos de legitimação especificamente orientados a uma defesa pública dessas religiosidades.

Desse modo, este trabalho investiga os discursos de determinados agentes políticos identificados com as religiões de matriz africana no parlamento gaúcho, visando identificar não apenas as estratégias de representação política colocadas em prática por esses agentes, mas ainda as lógicas de legitimação social acionadas em seus discursos e articuladas em defesa daquelas práticas. Trata-se de uma avaliação dos processos de mediação política que envolvem as relações entre os templos afro-brasileiros e a sociedade envolvente a partir da atuação parlamentar e discursiva dos representantes dessas religiosidades.

Destaque-se que a reflexão aqui aventada comporta duas dimensões principais. Por um lado, observamos as estratégias de representação política ativadas nos discursos parlamentares estudados. Nesse caso, buscamos caracterizar o modo como os agentes políticos se constituem como representantes da comunidade afro, no sentido de articular um segmento caracteristicamente fragmentado em nome de um projeto político comum. Trata-se aqui dos discursos veiculados na direção da própria comunidade de terreiros (numa dimensão endógena) e dos sentidos relacionados com a presunção da representação política, ou seja, com a forma pela qual certos agentes visam se estabelecer como representantes de um segmento e organizar os propósitos reivindicativos básicos dessa coletividade. Por outra via, analisamos as lógicas de legitimação social acionadas naqueles discursos, nesse quesito avaliando os conteúdos argumentativos endereçados ao campo social envolvente (numa dimensão exógena), os quais potencialmente visem à defesa pública das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira.

Algumas considerações sobre os recortes geográfico e histórico sob os quais esta investigação se desenvolve também devem ser mencionadas. Inicialmente, entendeu-se o Rio Grande do Sul como contexto especial para discutir as questões aqui propostas, por duas razões principais. Além da dimensão que os cultos afro-brasileiros atingem nessa localidade, em termos de amplitude e número de adeptos<sup>3</sup>, tal espaço também pode ser concebido como uma espécie de *epicentro* não apenas dos conflitos que incidem sobre o campo afro-religioso, mas ainda no que se refere às mobilizações políticas dos atores que compõem esse mesmo campo (Cf. Leistner, 2012). Assim, e em razão das polêmicas recentemente desenvolvidas na região com os segmentos pentecostais<sup>4</sup>, diversos empreendimentos de legitimação se organizaram nessa localidade, não sendo raras as candidaturas de agentes afro-religiosos para a sociedade política local – o que evidentemente favorece à percepção dos fatores aqui estudados. Nesse último caso, embora essas iniciativas políticas tenham apresentado uma tendência de insucesso em todo o país (Cf. Pierucci e Prandi, 1996), o Rio Grande do Sul comporta ao menos dois agentes fortemente identificados com a defesa do campo afro-religioso no âmbito de suas atuações parlamentares, sendo estes justamente os agentes políticos cujos discursos são analisados nesta reflexão: o Deputado Moab Caldas, umbandista de atuação parlamentar na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul entre 1959 e 1966; e a Vereadora Vera Soares (Mãe Vera de Oyá), Ialorixá de atuação na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre a partir de 2017.

Se tal recorte geográfico se demonstra favorável para os questionamentos levantados no texto, a dimensão cronológica definida com base nos períodos de atuação desses dois parlamentares também se apresenta como relevante, sobretudo pelo fato de que os dois períodos apontados

correspondem a etapas marcantes na historicidade das religiões afro-brasileiras. Convém retomar com Prandi (1991) que essas religiosidades se desenvolvem de acordo com pelo menos três importantes etapas, as quais se relacionam a tendências teológicas e identitárias recorrentes no campo afro-religioso, sendo elas: (i) a etapa do sincretismo, que corresponde à emergência dos primeiros templos e a uma confluência das tradições africanas, cristãs e indígenas; (ii) a etapa do *branqueamento*, relacionada ao surgimento e expansão da Umbanda entre os anos 1920 e 1960, e que teve como base um processo de ocidentalização ritual e doutrinário; (iii) a etapa da *reafricanização*, que origina-se nos anos 1970 e que compreende uma série de reformulações identitárias vinculadas à ideia de resgate das tradições africanas. Como dito acima, boa parte dos trabalhos que enfocam as estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras foram realizados justamente no período de *branqueamento* dessas práticas, poucas reflexões tendo sido efetuadas na atual lógica da *reafricanização*.

Nesse aspecto, entende-se que ao abordar as estratégias políticas definidas nesses dois períodos, caso das atuações parlamentares aqui descritas, este trabalho torna-se contributivo ao fornecer uma visão dinâmica sobre as diferentes modalidades pelas quais as articulações políticas e as lógicas de inserção na esfera pública por parte dos atores do campo afro têm se processado, de acordo com os diferentes períodos aqui enfocados<sup>5</sup>.

Do ponto de vista metodológico, o material empírico utilizado é composto por discursos parlamentares e entrevistas semi-diretivas complementares, estas realizadas com os próprios atores políticos (no caso da Ialorixá Vera Soares) e com os membros do corpo associativo de origem dos mesmos, aqui considerando-se que cada parlamentar atuou politicamente em nome das religiosidades afro em conjunto com a participação em determinadas federações afro-religiosas<sup>6</sup>. Os discursos foram obtidos através dos arquivos físicos e eletrônicos disponibilizados pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, sendo que o período de coleta foi definido a partir da atuação parlamentar dos agentes políticos referidos (Moab Caldas, entre 1959 e 1966, e Vera Soares, durante 2017). Assim, o *corpus* de pesquisa contabiliza cerca de trezentos e sessenta discursos e cinco entrevistas semi-diretivas.

Finalmente, a composição do banco de dados se deu através da compilação de arquivos de texto contendo trechos de discursos, contextualização temática e definição de palavras-chave relativas aos respectivos conteúdos. Por sua vez, o principal instrumento analítico utilizado foi a Análise do Discurso (A.D.), com base no referencial teórico de Maingueneau (2002), segundo o qual o processo de interpretação textual deve reter a atenção do observador para as possíveis marcas discursivas presentes em um texto, especialmente a partir dos valores pragmáticos contidos nos enunciados, os quais não apenas decorrem dos princípios de cooperação necessários para o processo de comunicação (leis do discurso), mas ainda desvelam as intencionalidades contidas em cada discurso.

## 1. Esforço de contextualização histórica: da repressão às contrapartidas políticas do campo afro-religioso

Antes de iniciar a análise dos dados coletados torna-se necessário contextualizar, ainda que de modo breve e sintético, a historicidade (carregada de tensões) relativa ao desenvolvimento das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira, sobretudo no que se refere às relações

existentes entre as lógicas de repressão social e as contrapartidas políticas desenvolvidas pelos agentes do campo afro.

Desde o surgimento das primeiras unidades de culto, no período pós-abolição, seguiu-se um histórico de repressão e conflitos fomentados por diferentes setores sociais, o que de certo modo ocorre até os dias atuais, numa condição segundo a qual as religiosidades afro-brasileiras seguem sendo um dos principais alvos da intolerância religiosa no país. Como propõe Corrêa (1998), as principais instâncias repressivas historicamente incidentes sobre o campo afro corresponderam não apenas à classe intelectual (com base no discurso acusatório de médicos, psicanalistas e antropólogos) mas ainda à imprensa burguesa, que através de representações pejorativas corroborou com o exercício da repressão efetivada pelo Estado. De fato, como propõe o autor, esse mesmo *incentivo* ainda decorreu da ação dissimulada ou manifesta dos adversários do campo religioso, como a Igreja Católica, que através de seu prestígio fomentou os ataques policiais ao menos até os anos 1960.

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 esse período como uma espécie de gênese umbandista em São Paulo, no qual surgiram os primeiros terreiros. O surgimento desses templos acompanha o início da repressão policial e das primeiras aparições do tema nos jornais da época, os quais descreviam um cenário de total inaceitação por parte da Igreja e da própria imprensa. A maior parte dos jornais do período retratou uma intensa repressão, na qual os supostos *charlatões* e *feiticeiros* eram intimados a prestar depoimento e, como na referência de Negrão (1996), assinar declarações de bem viver, o que refere uma espécie de *sugestão* ao abandono das práticas. Com base no trabalho de Oro (1999), a repressão policial também se fez presente no surgimento da prática umbandista 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.

Ainda de acordo com Negrão (1996, p. 50), “a partir de 1910, começam a aparecer reportagens mais longas, em verdadeiras campanhas contra os feiticeiros e curandeiros”. Nesse sentido, 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 denúncias sobre as práticas de matiz africana. Frizotti (1998) 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” (1998, p. 68). Para o autor, esse contexto abordado pelos jornais acabou estimulando a ação violenta por parte da polícia, o que resultou na invasão de domicílios, prisões, espancamentos, apreensão de objetos sagrados e humilhações de diversos tipos. Em relação à mídia do período, Ortiz descreve que “é sobretudo a ideia de ignorância, de barbarismo, de atraso, não civilização, enfim, de negro, que domina a maioria das críticas, seja de Igreja ou da grande imprensa, contra os cultos da Macumba e da Umbanda” (Ortiz, 1978, p. 181). Em uma síntese proposta por esse autor, os textos exprimem uma oposição básica entre as ideias de civilização e barbárie, ciência e superstição, bem como do branco em oposição ao negro.

Atualmente, a disputa que se demonstra mais visível no campo religioso do país diz respeito à lógica persecutória ativada pelos segmentos neopentecostais (Prandi, 2003; Silva, 2007). De acordo com Leistner (2012), os ataques do campo evangélico promovem a atualização de todas as lógicas repressivas historicamente incidentes sobre o campo afro-religioso, seja com base no intenso agendamento midiático pentecostal (no qual se dá a continuidade das representações

preconceituosas), seja a partir do poderio político contido nas extensas bancadas evangélicas, que através da proposição de Leis interferem diretamente na experiência cotidiana dos adeptos dos cultos afro-brasileiros<sup>7</sup>.

Se o histórico de repressão às religiões de matriz africana tem se atualizado com base num repertório mais ou menos recorrente de práticas e representações discriminatórias, as contrapartidas políticas a esses ataques, por sua vez, parecem apresentar diferentes lógicas no que concerne às estratégias de legitimação empreendidas pelo campo africanista. Conforme já mencionado, embora sejam escassos os estudos sobre essas contrapartidas, as referências disponíveis apontam que as mesmas têm se definido em acordo com as diferentes lógicas de renovação teológica e identitária que desvelam o histórico dessas religiões no país. Como propõe Cordovil (2014), é possível perceber a existência de ao menos três formatos estratégicos de negociação social ativados pelo campo afro em relação à sociedade envolvente, os quais poderemos aqui relacionar justamente aos três períodos de desenvolvimento histórico das religiões afro-brasileiras: o sincretismo, o branqueamento e a reafricanização.

De acordo com Prandi (1991), o período do sincretismo corresponde à etapa de surgimento dos primeiros templos do país, sobretudo àqueles ligados às vertentes mais tradicionais do campo afro-religioso, casos do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano e do Batuque gaúcho. Assim, observa-se o período de formatação desses cultos, o qual incluiu não apenas a constituição de panteões específicos, mas o entrecruzamento de representações religiosas e morais oriundas dos contextos africanos, indígenas e cristãos. Decerto, trata-se de uma etapa de extensa repressão, mas cujas contrapartidas de legitimação não poderiam se expressar nos termos institucionais e burocráticos surgidos mais recentemente (como os quadros federativos e as candidaturas políticas), seja pela condição de subcidadania conferida à população negra no período, seja pela inclusão de suas práticas no conjunto das atividades categorizadas como *curandeirismo*, algo com previsão punitiva nos códigos jurídicos da época (Cf. Maggie, 1992). Desse modo, conforme proposto por Corrêa (1998), as estratégias de negociação social se restringiram ao uso do sincretismo como artifício de dissimulação e defesa, bem como ao acionamento da linguagem ritual da feitiçaria como mecanismo nivelador das estruturas de poder assimétricas<sup>8</sup>.

É somente no período de branqueamento dessas religiosidades que estratégias institucionais serão adotadas, algo que é fruto não apenas dos processos de laicização do Estado e pluralização do campo religioso brasileiro, mas da própria incorporação de lógicas advindas do processo de urbanização do país junto ao campo afro-religioso. Como observa Ortiz (1978), o branqueamento das religiões afro-brasileiras diz respeito à absorção de um processo de racionalização e burocratização da experiência social por parte dessas religiosidades (no período de urbanização do país), o que se refletiu nas formas através das quais as negociações estabelecidas com a sociedade envolvente se processaram.

Nessa perspectiva, por um lado emergiram quadros associativos que buscaram mediar a relação entre os cultos e a sociedade envolvente impondo ao conjunto de templos alguma uniformidade ritual e teológica, o que compreendeu os aspectos formais das negociações estratégicas. Por outro, os discursos e referenciais identitários que municiam esses empreendimentos estiveram balizados na ideia de rechaço às concepções mais africanizadas dos cultos, o que correspondeu aos aspectos de conteúdo das estratégias adotadas. Em que pese o fato desses empreendimentos estarem mais ligados às vertentes umbandistas, é considerável que os mesmos se referem às primeiras estratégias de legitimação que alcançaram o campo afro-religioso em suas relações tensas com a sociedade global. Nesse prisma também se observam as primeiras

iniciativas de candidaturas políticas - geralmente vinculadas à líderes e simpatizantes da Umbanda - direcionadas a uma defesa pública da vertente umbandista (em específico) ou das práticas afro-brasileiras (em âmbito geral).

Tal tendência (teológica, identitária e política) será preponderante no universo dos terreiros ao menos até a década de 1970, quando se inicia o período de reafrikanização dos cultos afro-brasileiros. Novamente recorrendo a Prandi, a reafrikanização compreende uma série de reformulações identitárias vinculadas a uma retomada do caráter original dos cultos, com forte referência ao continente africano, o que se efetivou a partir de uma abertura cultural do país relacionada com a *apreciação pós-moderna* da diversidade e da valorização da *cultura do outro* (Cf. Prandi, 1998). Nesse sentido, constatam-se procedimentos de *dessincretização* ritual, aprendizado dos idiomas litúrgicos de origem, bem como a substituição da oralidade pelas leituras de textos etnográficos que permitam a reconfiguração das representações e práticas em seus aspectos seminais. E como demonstram alguns autores (Cf. Leistner, 2012; Ávila, 2008), tal tendência se expressará também nas articulações políticas e nos propósitos de legitimação empreendidos pelas comunidades de terreiro em suas inserções na esfera pública. Segundo Leistner (2012), trata-se aqui de novas perspectivas segundo as quais os adeptos das religiosidades afro-brasileiras passam a se articular com base em projetos políticos comuns que visam não apenas à unidade identitária de coletivos historicamente fragmentados, mas a reivindicação da alteridade como princípio legítimo de inserção na esfera pública contemporânea.

Como supomos na introdução deste trabalho, compreende-se que essas diferentes estratégias de legitimação podem ser melhor compreendidas avaliando-se a atuação parlamentar de certos agentes vinculados ao campo afro-gaúcho, caso dos atores políticos abordados neste texto, cujas orientações estratégicas nos permitirão apreender os distintos modos de inserção na esfera pública e na sociedade política por parte dos adeptos das religiosidades afro-brasileiras, especialmente no que compreende as diferenças de tal inserção nos períodos de branqueamento e reafrikanização dessas práticas. Como será explorado a seguir, enquanto Moab Caldas atuará como típico representante dos processos de branqueamento, Vera Soares terá sua atuação como exemplo básico do processo de reafrikanização. E como sugerimos de maneira mais geral, a percepção desses distintos modelos de negociação social ressalta as dinâmicas que envolvem as relações tensas estabelecidas entre as práticas de matriz africana e a sociedade hegemônica.

## 2. Análise do discurso em duas atuações parlamentares

### 2.1 Moab Caldas e o branqueamento das religiões afro-gaúchas

Representando o universo umbandista na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, Moab Caldas foi eleito pelo PSD em 1958 e pelo PTB em 1962, ainda tendo sido segundo suplente pelo MDB no ano de 1966, período em que teve seus direitos cassados por dez anos devido o AI-5<sup>9</sup>. Durante algum tempo manteve programas diários na Rádio Gaúcha, assim como na extinta Rádio AM Princesa, nessa última apresentando um conhecido quadro local intitulado *A voz da Umbanda*. Também obteve espaços na mídia impressa local, redigindo colunas veiculadas quinzenalmente em três jornais de circulação estadual, como *Correio do Povo*, *Última Hora* e *Zero Hora*. Como um dos membros fundadores da primeira federação do campo afro-gaúcho, a União de Umbanda do Rio

Grande do Sul, surgida em 1953, Moab Caldas foi um típico intelectual orgânico do movimento umbandista gaúcho. Destaque-se que suas eleições propuseram não apenas a ampliação do debate público sobre as liberdades religiosas, de um modo específico, mas ainda de temáticas mais amplas que envolveram a questão do menor abandonado, a prostituição e o divórcio, apresentando perfil ideológico ora progressista, ora conservador.

Em seus discursos parlamentares, as estratégias de mediação política endereçadas às comunidades religiosas locais, em sua dimensão endógena, partem de uma presunção da representação baseada num discurso erudito, através do qual um amplo conhecimento teológico é atrelado ao domínio de temas científicos e de cultura geral, o que sugere compatibilidade com outras estratégias recorrentemente acionadas por intelectuais umbandistas do centro do país. Ao considerarmos as análises da Umbanda feitas por Ortiz (1978), nas quais se destacam três das principais formas legitimadoras que concorrem para a integração dessa religião na sociedade brasileira - sendo elas *a antiguidade da religião*, o *discurso científico* e o *discurso cultivado* - vemos que, nos discursos de Moab Caldas, as ideias de cientificidade e cultivo se articulam não apenas no sentido de vincular às práticas religiosas defendidas a tais atributos, mas propõem a integração das unidades de culto em torno de uma liderança cujo carisma se define por aqueles mesmos predicados. Por sua vez, as iniciativas de congregação do conjunto de templos em torno de referenciais identitários comuns (outra estratégia de unificação das comunidades de terreiro na direção da luta política) é ativada na delimitação de uma forma de pertença característica e recorrentemente acionada, que nos discursos do parlamentar são arranjadas em torno do referencial *nós espiritualistas/umbandistas*.

Contudo, se as ideias de articulação do conjunto de templos partem desse referencial discursivo recorrente em termos de uma pertença *espiritualista*, as propostas efetivas acerca de uma identidade coletiva unificada se estabelecem com base em projetos concretos de reorientação doutrinária e teológica, os quais, assim como no movimento de branqueamento observado em todo o país, estiveram baseados num processo de racionalização e burocratização das experiências religiosas. Nesses aspectos, são comuns os apelos públicos de Moab pelo abandono do uso de imagens por parte dos terreiros, ou ainda em favor da adesão das unidades de culto às entidades federativas. Importante destacar que esses processos de racionalização e burocratização das experiências religiosas eram tomados em conjunto com as ações da antiga União de Umbanda, da qual o Deputado fazia parte. Em geral, trata-se de processos que visavam, a partir de uma reorientação teológica, tanto a construção de um projeto político comum - a ser beneficiado pela unidade simbólica e representacional de um campo religioso de relações fragmentárias - quanto a aproximação das religiosidades afro em relação aos sistemas de representação mais aceitos e característicos da modernidade urbana e industrial brasileira, tais processos sendo básicos das estratégias de legitimação empreendidas no período.

Já no que se refere aos discursos enunciados na direção do campo social mais amplo, em sua dimensão exógena, e aqui tomados como conteúdo argumentativo das estratégias de legitimação propostas, observa-se inicialmente um esforço obstinado do parlamentar em aproximar a Umbanda e outras congêneres do conceito mais estabilizado de *religião*, iniciativa que intenta o afastamento da concepção de *magia*, definição que acarretou inúmeros prejuízos aos cultos afro-brasileiros em virtude da hierarquia de poder ligada às diferenciações categoriais contidas na relação *magia versus religião*. Como recordou Maggie (1992), tal distinção atuou de modo direto no estabelecimento das relações de poder próprias do campo religioso brasileiro, razão pela qual os cultos de matriz africana sempre buscaram se afastar das noções de senso comum relativas às concepções *mágicas*,

ao *curandeirismo* e ao *xamanismo*.

Aqui, no Brasil, não houve nem haverá purismos religiosos. Há uma miscigenação e domina o mais forte. Os pretensos **erros** da Umbanda não são dela e sim do **xamanismo** universal, mas **sua prática se aperfeiçoa dia a dia**. (Anais da ALRS, 12/10/59, sem volume, sessão 168, p. 151) (grifos nossos).

Também pode-se verificar a justificação da religião umbandista e da liberdade religiosa através de discursos que denunciam a parcialidade da laicidade no país, numa iniciativa de legitimação baseada na afirmação do pluralismo religioso. Nesse caso, na maioria das vezes, a laicidade é tomada com referência ao campo da educação, em cujas demandas de acesso universal estariam condicionadas à aceitação da alteridade, viés pelo qual o pluralismo é acionado em defesa da religiosidade umbandista:

[...] as **outras confissões religiosas**, desde os primórdios do descobrimento do Brasil, também vêm trabalhando em prol da educação, e **não estão nas mesmas condições da Igreja em virtude das perseguições políticas que sofreram**. Diversos colégios de nossa capital, colégios católicos, deixam de receber alunos que não sejam católicos, e criam uma situação de constrangimento não só para os alunos não católicos como até para seus pais (Anais da ALRS, 20/06/60, vol. 138, sessão 36, p. 152-153).

Noutro viés, assim como nas categorias de pertença acionadas nos discursos voltados à articulação endógena do campo afro, baseadas na construção *nós espiritualistas*, as vinculações com o espiritismo kardecista salientam os trabalhos de caridade e o cunho social da atividade dos terreiros, assim projetando-se uma lógica de legitimação que insiste na aproximação com os sistemas representação mais aceitos na sociedade hegemônica (não negros) e com as formas de circulação e troca baseadas numa moral de base judaico-cristã.

Em sete de junho de 1907 era fundado em Porto Alegre o Abrigo Espírita Dias da Cruz [centro umbandista] com 54 anos profícuos de labor incessante em prol de uma coletividade cada vez mais heterogênea [...] trabalho silencioso e gratuito ali realizado, basta considerar que 790.624 pessoas já dormiram em suas modestas camas. Quando nós verificamos serem instituições outras, riquíssimas, beneficiadas com milhões, ficamos calculando quão irrisória é a Themis humana (Anais da ALRS, 24/07/61, vol. 148, sessão 60, p. 349).

Por fim, mas não menos importante, tem-se a aproximação da Umbanda com as concepções de uma identidade nacional brasileira típica das ideias freyreanas - baseadas no mito da democracia racial -, cujas construções identitárias sempre estiveram presentes na estruturação simbólica da religião umbandista. Como demonstrou Ortiz (1978), a Umbanda incorporou no plano simbólico as transformações da sociedade brasileira em ritmo de industrialização, as ideologias de unidade nacional expressas na congregação das três etnias formadoras da nação aportando não apenas no cosmos umbandistas (caso do panteão composto por negros, indígenas e brancos), mas no discurso de seus intelectuais, numa operação segundo a qual a mestiçagem (ou síntese de elementos simbólicos integradores do país) e a *brasilidade* (supostamente presente na Umbanda) atestariam a legitimidade dessa religião.

A dívida que temos para com ele (o negro, sua cultura, sua religiosidade) ainda não foi paga e, por isso mesmo, a sua contribuição extraordinária cimentou **os alicerces da nacionalidade. O tipo brasileiro**, sem dúvida, é produto da  **fusão de três raças: o branco, o amarelo e o negro**, e este emprestou a colaboração da **afetividade**, de tal sorte que todo o **sentimentalismo nacional está vibrando dentro desta faixa de luz** (a Umbanda), oriunda da terra camita (Anais da ALRS, 27/05/63, vol. 166, sessão 39, p. 180) (grifos nossos).

Avaliando os discursos de Moab Caldas em conjunto com as diretrizes da União de Umbanda, os quais buscaram estabelecer o que é a Umbanda e qual seu objetivo (ser uma religião brasileira e devidamente enquadrada na sociedade urbana e industrial), verificamos que entre as estratégias de representação e mediação política voltadas para a comunidade afro (na dimensão endógena) destaca-se a burocratização das experiências religiosas através da busca de uma unidade teológica, ritual e institucional das comunidades de terreiro. Aqui, as iniciativas de congregação e constituição de um projeto político comum partem de referenciais identitários que se afastam das ideias de matriz africana (o que se expressa no referencial *nós espiritualistas*), organizando-se a partir de uma figura cujo carisma se instaura com base num discurso cultivado (dotado de erudição) e com base num ideal de unidade simbólica (através das reformulações teológicas) que propôs viabilizar a articulação do fragmentado campo dos terreiros afro-brasileiros.

Noutra via, no que compreende os discursos de legitimação voltados ao campo social mais amplo (numa dimensão exógena), a lógica de legitimação acionada intenta uma acomodação das tensões existentes entre unidades de culto e sociedade global, o que se promove através da aproximação com o conceito mais estabilizado de religião e com os sistemas de representação mais aceitos socialmente, além de uma perspectiva segundo a qual a legitimidade dos cultos afro-brasileiros se baseia na ideia de uma unidade cultural do país - nesse caso supostamente expressa na síntese étnica que a Umbanda representaria. Nesse último sentido, a Umbanda e as religiões afro-brasileiras seriam legítimas não apenas por representar, mas sobretudo por sintetizar esta mesma unidade e singularidade do *ser brasileiro*.

## 2.2 Vera Soares e a reafricanização das religiões afro-gaúchas

Mãe Vera de Oyá Ladjá, natural de Porto Alegre, iniciou-se no Batuque gaúcho em 1979 através de Pai Ivo de Ogum, tradicional sacerdote da nação Oió. Em meados da década de 1990 ingressou no Movimento Negro Unificado (MNU) e em 2005 assumiu uma cadeira no Conselho da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). No mesmo ano fundou o Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar – FORMA-RS, ou Fórum das Comunidades de Terreiro, entidade que busca discutir as problemáticas pelas quais passam as comunidades afro-religiosas, além de propor ações políticas concretas que revertam aquelas complexidades. Filiada ao PT, Vera Soares disputou os pleitos de 2004 e 2008 para Câmara de Vereadores de Porto Alegre, bem como a eleição de 2010 para o Legislativo estadual, não obtendo êxito em nenhuma das campanhas. Em 2016 acabou como suplente do Vereador Aldacir Oliboni (PT), condição que a tem propiciado ocupar a cadeira de Vereadora do Município durante o ano de 2017. Apresenta-se como representante das comunidades de terreiro,

mas também dos coletivos femininos negros e de grupos ligados ao carnaval de Porto Alegre, propondo discutir programas de geração de emprego e renda, assim como a valorização da cultura negra, dando especial atenção à questão da regulamentação fundiária dos terreiros de matriz africana. Em seu projeto de atuação política, procura discutir essas temáticas pelo viés da justiça social, da inclusão e da diversidade, apresentando um perfil ideológico de caráter progressista.

Suas enunciações parlamentares partem da presunção da representação política baseada num discurso que mescla referências à tradição de matriz africana e às trajetórias políticas junto ao Partido dos Trabalhadores e Movimento Negro, sua legitimidade como líder dos movimentos afro-religiosos sendo constituída com base numa conciliação entre o código da tradição (a condição do sacerdócio e da senioridade nas práticas religiosas) e o código burocrático (o domínio do código político através da trajetória de militância). Através desses atributos, e em conjunto com as ações definidas pelo FORMA-RS, as estratégias de mediação política endereçadas às comunidades de terreiro (em sua dimensão endógena) se dividem em dois eixos principais.

Por um lado, seus discursos buscam a constituição de projetos políticos comuns (que organizem as comunidades de terreiro para a ação conjunta) a partir de procedimentos dialógicos de reorientação teológica e ritual baseados na reafricanização das experiências religiosas. Aqui, se é possível constatar a mesma iniciativa de congregação do campo afro a partir dos esforços de unidade teológica e identitária (em termos formais e simbólicos), como na lógica do branqueamento contida nos discursos de Moab Caldas, é necessário observar que, em termos de conteúdo, tal unidade é concebida em sentido completamente distinto, agora estando articulada em discursos de resgate de uma matriz cultural originária e africana. Nesse voltar-se para o continente africano é comum discutir-se o abandono do sincretismo e a recuperação de uma visão de mundo original africana, num completo rechaço de práticas consideradas como híbridas (a Macumba, a Quimbanda e a própria Umbanda, em alguns casos), que na visão desses atores seriam responsáveis por visões distorcidas sobre o amplo conjunto de terreiros afro-brasileiros. Uma entrevista de um membro do FORMA-RS e organizador das campanhas políticas de Vera Soares é vital para compreender o modo como as ideias de resgate teológico se configuram como ponto de partida para a congregação do campo afro:

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 auto reconhecimento da tua identidade**: Quem eu sou? A religião teve um crescimento, e daí o que acontece? Hoje, tem muitos babalorixás que não sabem, não tem 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**. E o FÓRUM (federação capitaneada por Vera Soares), **resgata 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. Em vez de ele votar na Vera, ele vai votar no vizinho do lado porque é vizinho**. E é esse o grande problema, o maior da matriz africana, que a maioria do povo hoje não tem essa definição (Entrevista realizada com membro do FORMA/RS, em outubro de 2010, durante campanha eleitoral de Vera Soares) (grifos nossos).

Numa segunda possibilidade, a construção das identidades coletivas não se encontra conduzida por questões teológicas, mas por um acionamento político da etnicidade, numa estratégia que visa não apenas dirimir as contendas endógenas do universo de templos a partir de um

referencial de pertença estável, mas ainda reposicionar esse mesmo universo junto às populações marginalizadas e depositárias das políticas públicas de restituição social, o que sugere uma legitimidade baseada na validade das políticas do significado e de reconhecimento em voga nas sociedades contemporâneas.

No que concerne aos discursos orientados para a sociedade global (em sua dimensão exógena), a defesa das religiões africanistas segue argumentos similares aos projetos de arregimentação de forças endógenas do campo afro, mas com algumas especificidades. Por um lado, como já mencionado, a vinculação do campo dos terreiros com as categorias de pertença ligadas às populações socialmente marginalizadas projetam uma lógica de legitimidade baseada na aproximação com as políticas públicas de restituição social direcionadas às populações negras. Nesse caso, observa-se um reenquadramento estratégico das religiosidades afro, que passam a ser categorizadas não mais como ameaça ao desenvolvimento da nação (como nas representações preconceituosas do início do século passado), mas como vítimas do processo de desenvolvimento historicamente desigual no país, aqui validando-se práticas religiosas a partir do reconhecimento de suas especificidades culturais. Trata-se de uma perspectiva diametralmente oposta às ideias de afirmação da Umbanda nos termos de uma suposta expressão da unidade cultural brasileira, como proposto por Moab Caldas, agora valorizando-se justamente o oposto: a afirmação da religiosidade negra com base em sua singularidade cultural.

Por outro lado, as demandas por restituição social também tendem a ser enquadradas, para o âmbito das práticas africanistas, nos termos da aproximação do combate à intolerância religiosa com outras diversas injustiças sociais incidentes sobre os coletivos negros, como no caso das desigualdades de gênero e das disputas pelos territórios urbanos:

*Porto Alegre é uma das capitais brasileiras que tem uma grande dívida relacionada com desterritorialização institucional da população negra, do terreiro negro e, obviamente, das mulheres negras. Há, historicamente, uma constante segregação da cultura popular que oprime os povos tradicionais e violenta o papel matriarcal da base familiar afro-brasileira, representada pelas mulheres negras. Nesse sentido, senhoras e senhoras, venho, nestes dias de vereança, promover uma profunda reflexão, em todas as bancadas, para o avanço das medidas de reparação (Câmara Municipal de Porto Alegre, Seção de Taquigrafia 014ª, Sessão Ordinária de 08/03/2017) (grifos nossos).*

Nos discursos de Vera Soares, considerando-se o atual contexto em que a reafrikanização modela as formas de se pensar as religiões afro-brasileiras, constata-se a busca por uma unidade teológica e identitária, nesse aspecto considerando-se as estratégias de representação política e as iniciativas de mobilização endógena do conjunto de terreiros, as quais atualmente visam o continente africano como elemento básico dos processos de reorganização de uma unidade simbólica e representacional específica. É a partir desta pretensa unidade que os propósitos políticos são alinhavados, objetivando as ações conjuntas e de base comum. Noutro sentido, as estratégias para legitimar essas formas religiosas no âmbito da sociedade global, em termos exógenos, passam por uma afirmação da especificidade cultural dessas práticas, assim como por uma reversão das ideias de incompatibilidade entre os sistemas de representação tradicional e a modernidade urbana e capitalista, isso ocorrendo a partir do reposicionamento estratégico das religiões de matriz africana nos termos de categorias socialmente minoritárias. Assim, o ideal de legitimidade se configura com base na afirmação da alteridade e na reivindicação por espaços e políticas reparatórias, articulando-

se o campo das religiosidades negras junto a outros grupos depositários daquelas políticas e a outras injustiças sociais, especialmente no caso das problemáticas de gênero e de apropriação dos territórios urbanos.

### 3. Analisando as dinâmicas políticas do campo afro-religioso

De acordo com o que foi projetado na introdução deste trabalho, a análise das atuações parlamentares de Moab Caldas e Vera Soares expressam as mudanças identitárias do campo afro-religioso brasileiro. E como tem sido dito, cada uma dessas atuações sugere modalidades distintas pelas quais os atores afro-religiosos se inserem na esfera pública do país, a ocupação de cargos na sociedade política demonstrando-se exemplar sobre o modo como a negociação social que envolve essas religiões tem sido definida.

Inicialmente, ficam claros os processos que remetem à absorção das tendências religiosas e das experiências sociais dos adeptos no âmbito das práticas políticas, as perspectivas do branqueamento e da reafricanização deslocando-se dos domínios rituais e teológicos para a *práxis* concreta dos atores africanistas, em suas inserções na esfera pública. Nesses termos, é possível avaliar um modelo recorrente pelo qual o campo político brasileiro tem sido afetado pelas ideias de ordem religiosa, o que decorre da própria pluralização do campo religioso nacional. Justamente aí reside uma aparente contradição da laicidade, pois na medida em que a mesma rompe com o monopólio religioso, ampliando-se a concorrência no mercado das crenças, expandem-se as contendas que incidem sobre as diferentes pertencas e denominações, o que fomenta o retorno da religião e dos religiosos ao espaço público visando se legitimar socialmente. Com os cultos de matriz africana, tal tendência não tem sido diferente, apenas alterando-se as modalidades de sua presença no espaço político em relação a outros grupos e segmentos que compõem o campo religioso brasileiro.

Como propomos, a compreensão dessas modalidades de presença pode ser visualizada a partir de duas perspectivas principais. Primeiramente, avaliamos o modo como os agentes parlamentares pertencentes a esses segmentos desenvolvem estratégias de mediação política voltadas à articulação endógena do segmento de terreiros. Nesses casos, as estratégias de Moab Caldas e Vera Soares se demonstram compatíveis em seus propósitos de configuração de projetos políticos comuns, ao menos no que se refere à forma pela qual os ideais de construção identitária têm obtido estruturação. Destaque-se que, em ambos os casos, as perspectivas de reorientação teológica e doutrinária visando a homogeneidade de práticas e representações têm sido constantes nesses empreendimentos. As diferenças, por sinal substanciais, consistem no conteúdo das reorientações propostas, as quais obedecem a lógica do branqueamento para o primeiro caso e da reafricanização para o segundo. Nesse último aspecto, não apenas os referenciais de pertença demonstram-se apartados, o *nós espiritualistas* distanciando-se efetivamente da ideia de *matriz africana*, mas os próprios códigos pelos quais a presunção da representatividade é estabelecida, caso do código da racionalidade contido no discurso cultivado de Moab Caldas (no qual sua justificação como representante do campo afro se dá por sua erudição) ou da compatibilização dos códigos da tradição e da burocracia que residem nas enunciações de Vera Soares (sua legitimidade como representante daqueles segmentos sendo amparada não apenas em sua experiência na militância, mas ainda nas ideias de senioridade iniciática e na condição do sacerdócio).

De fato, tais alternâncias, concebidas em termos de dinâmica do campo afro-religioso, também expressam as mudanças no quadro das relações étnico-raciais do Brasil, o que se observa no próprio conteúdo das orientações teológicas e identitárias propostas. Se no período de branqueamento a tentativa de unificação do campo afro partiu de um rechaço em relação à cultura negra, assim visando uma acomodação na sociedade branca, ocidental e hegemônica, a atualidade revela lógicas distintas através das quais a defesa dessas religiosidades não se furta à preservação de uma memória coletiva africanizada, o que se conjuga com as políticas de valorização das culturas e identidades negras atualmente em voga, bem como com as perspectivas de valorização das alteridades e as políticas de significado. Pareceria estarmos tratando aqui de uma perspectiva progressista que revela conquistas efetivas no modo como os agentes dessa cultura religiosa têm se articulado politicamente, reeditando memórias e reconfigurando tradições no âmbito das práticas políticas contemporâneas.

Ampliando essas ideias, numa segunda perspectiva ainda propomos compreender as modalidades de negociação social que envolvem as estratégias de legitimação desenvolvidas pelos atores do campo afro em relação à sociedade global. E nesse caso, em específico, as diferenças nas modalidades de negociação ativas no período de branqueamento e reafrikanização se diferenciam ainda mais. Enquanto a perspectiva de Moab Caldas pressupõe a defesa dos cultos com base em seu enquadramento na categoria *religião* (em detrimento das concepções mágicas), assim como na aproximação com os sistemas de representação mais aceitos socialmente e na afirmação da Umbanda como síntese da unidade cultural brasileira, o viés de Vera Soares enfatiza a legitimidade do campo afro a partir da afirmação de suas especificidades culturais e de sua vinculação com as políticas de minoria, assim reposicionando tais práticas como depositárias de ações de restituição social. Nesses termos, se numa perspectiva observamos um processo de negociação que propõe a acomodação das tensões sociais partindo-se do rechaço às concepções africanizadas, de outra temos a afirmação das identidades negras e a exigência por políticas reparatórias. Dito de outro modo, se na etapa do branqueamento a negociação pública das religiosidades afro-brasileiras demandou uma acomodação passiva em meio a um extenso quadro repressivo, a atualidade descortina modos alternativos de legitimação, cujos escopos apontam para uma afirmação da diferença cultural e para possibilidades concretas de uma participação mais ativa na esfera pública brasileira.

Tais percepções não apontam para um quadro em que as negociações sociais aqui analisadas ocorram sem contradições. Como exemplos podem ser citadas as próprias iniciativas de padronização teológica e ritual que intentam a unidade representacional do campo afro como meio de articulação simbólica e, por tal via, organização política. Decerto, empreendidas num campo de relações caracterizado pela segmentaridade endógena, no qual as resistências à unidade se processam como aversão à dominação e ao exercício do poder político de determinados agentes (algo que é típico das relações do campo afro-religioso)<sup>10</sup>, as iniciativas de constituição de um projeto político comum balizadas nessas propostas de unidade parecem traduzir uma espécie de importação de modelos de ação política estranhos à própria comunidade dos terreiros, o que provavelmente decorre da presença desses atores na esfera pública. Dito de outro modo, tais modelos de ação política parecem decorrer da absorção dos códigos da racionalidade instrumental característicos da esfera pública burguesa (Cf. Habermas, 2003), o que se dá na aproximação do campo dos terreiros junto a esses espaços. E nessa perspectiva, é possível avaliar a possibilidade de insucesso desses empreendimentos no que se refere às estratégias de legitimação das religiões afro-brasileiras a partir do campo político convencional, sobretudo pelo fato dos mesmos não encontrarem ressonância nas lógicas de relações endógenas ao universo dos terreiros. A fraca

presença de representantes dessas religiões na sociedade política parece ser indício dessas problemáticas. Por outro lado, se no âmbito dos discursos formulados visando a defesa pública dessas práticas é possível detectar consideráveis avanços e tendências progressistas (no que compreende as possibilidades de afirmação da alteridade e de exigência de políticas reparatórias), também se detecta a afirmação do código da cultura em detrimento da perspectiva religiosa, o que desvela complexidades no que concerne ao próprio conteúdo das reivindicações expostas na esfera pública: a defesa da liberdade de crença e o combate à intolerância religiosa correm o risco de se debilitar mediante o revestimento estratégico das religiosidades de matriz africana junto à afirmação do código da cultura.

## Considerações finais

Este trabalho buscou analisar as diferentes estratégias de legitimação social empreendidas pelas comunidades afro-religiosas em suas relações tensas estabelecidas com a sociedade envolvente, enfocando-se essas negociações de realidade com base nos processos de ocupação de cargos na sociedade política por parte de representantes do segmento dos terreiros. Assim, foram estudados os discursos de agentes vinculados à representação política das religiosidades afro-brasileiras, adotando-se duas perspectivas centrais de análise: por um lado, buscou-se verificar as formas de articulação política direcionadas à própria comunidade de templos, o que foi percebido a partir da consideração dos discursos que visam congregar um campo de relações fragmentado em prol da luta política, numa dimensão endógena; por outra via, foi proposta a caracterização das estratégias discursivas direcionadas a uma defesa pública das religiosidades de matriz africana, em relação à sociedade mais ampla, numa dimensão exógena. Geograficamente, as verificações observadas se concentraram no Rio Grande do Sul, contexto concebido como favorável para as apreciações anunciadas não apenas pela efervescência das articulações políticas ligadas ao campo afro-gaúcho, mas ainda pelo fato de que em tal região algumas candidaturas ligadas à representação pública das práticas de matriz africana obtiveram espaços concretos na sociedade política local.

As atuações parlamentares aqui estudadas também se demonstraram propícias para os questionamentos propostos, sobretudo porque os dois agentes políticos enfocados apresentam-se como representantes de momentos distintos na configuração das identidades afro-religiosas, o que nos permitiu uma análise dinâmica das diferentes formas pelas quais as comunidades de terreiro têm se articulado politicamente e negociado sua presença na esfera pública do país. Como vimos, os discursos de Moab Caldas refletem um período em que as estratégias de legitimação dessas práticas estiveram conduzidas por perspectivas de rechaço a concepções culturais mais africanizadas, tentando táticas de negociação política que desvelam propósitos de acomodação das tensões existentes entre o campo dos terreiros e a sociedade global. Em geral, essas táticas correspondem a processos de racionalização e burocratização das experiências religiosas, seguindo a lógica identitária do *branqueamento* das religiões afro-brasileiras, o que pressupõe a incorporação dos valores hegemônicos no período de industrialização do país. Assim, legitimar-se em tal contexto significou aproximar-se dos sistemas de representação mais aceitos socialmente (daí a aproximação com o espiritismo kardecista ou com o conceito mais estabilizado de religião) e afastar-se da ideia de matriz africana, em iniciativas que ainda objetivaram a afirmação das religiosidades afro-brasileiras com base no pressuposto de sua expressão da unidade cultural do país (razão pela qual

seriam legítimas). Do ponto de vista discursivo, todos esses elementos atuam ora no sentido de articular o fragmentado campo dos terreiros (fornecendo referenciais identitários comuns), ora visando acomodar as tensões estabelecidas entre este mesmo campo e a sociedade global.

Por sua vez, os discursos de Vera Soares expressam a incorporação das tendências identitárias da reafrikanização, incidentes sobre o campo dos terreiros a partir dos anos 1970. Nos termos de uma *práxis* política dos adeptos dessas religiosidades, a reafrikanização não parte apenas da retomada do continente africano como elemento simbólico central dos referenciais teológicos e rituais deste campo, mas ainda se vincula a um acionamento político da etnicidade como forma aglutinadora de processos reivindicativos básicos, os quais projetam a legitimidade das religiões afro-brasileiras a partir da validade das políticas de minoria na sociedade contemporânea. É nesse processo que se verifica um reenquadramento estratégico das religiões negras, que ao invés de negociar sua legitimidade a partir da acomodação das relações sociais, afirma sua validade com base na exigência de políticas reparatórias direcionadas às categorias minoritárias, bem como na requisição de espaços públicos propícios à afirmação da alteridade e da singularidade cultural.

Como vimos, os dados aqui expostos demonstram o modo como as perspectivas religiosas retornam à esfera pública na sociedade atual, a despeito do processo de secularização. No âmbito das religiosidades de matriz africana, tal realidade não é diferente, alterando-se, no entanto, as formas pelas quais essas práticas projetarão sua inserção na sociedade política. Nesse sentido, no campo das religiões afro-brasileiras, essas modalidades de inserção são dinâmicas, ora apresentando iniciativas de compatibilização com os discursos da sociedade hegemônica, ora exigindo o reconhecimento das singularidades. E em que pese o aspecto aparentemente progressista dessas alternâncias, tais negociações não se fazem sem contradições, seja no que se refere às complexidades de construção de projetos políticos comuns, seja no que compreende os argumentos que buscam validar a presença na sociedade política. Nesses termos, é possível afirmar-se que, embora a lógica persecutória que acompanha o desenvolvimento histórico dessas religiões no país siga obtendo atualização, as contrapartidas a essas realidades tensas apresentam transformações radicais, cujos sentidos parecem apontar para um novo e complexo repertório de ações políticas através das quais os atores do campo dos terreiros têm negociado a manutenção das memórias coletivas da tradição africana.

## Referências

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

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CORDOVIL, Daniela. A atuação política de afro-religiosos em Belém, Pará: da guerra mágica ao Fórum Social Mundial. *Observatório da Religião*, Belém, vol 1, n°. 1, 2014, pp. 14-28.

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

\_\_\_\_\_. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. Tese

- (Doutorado em Antropologia), PUCSP, São Paulo, 1998.
- DE BEM, Daniel; DEROIS, Rafael.; ÁVILA, Cintia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral Riograndense. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n.10, Jul. / Dez., pp. 39-50, 2006.
- DOUGLAS, Mary. *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London: Tavistok Publications, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. E. *Os Nuer: uma descrição dos modos de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FRIZOTTI, Heitor. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. In: SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. (Org.). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998. pp. 63-79.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LEISTNER, Rodrigo. Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul. In: *Diversidade Cultural Afro-Brasileira: ensaios e reflexões*. Brasília: Editora da Fundação Cultural Palmares, 2012, pp. 249-266.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de Textos de Comunicação*. São Paulo: Cortez, 2002.
- NEGRÃO, Lísias; CONCONE, Maria Helena. Umbanda: da Repressão à Cooptação - O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: ISER. (Org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.
- 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. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Brasil, v. 25, n. 2, pp. 11-31, 2005.
- \_\_\_\_\_. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, nº.13, Jan./Jun de 2008, pp. 9-23.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PECHMAN, Telma. Umbanda e Política no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 8, 1982, pp. 37-44.
- PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Huitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.
- \_\_\_\_\_. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, junho de 1998, pp. 151-167.
- \_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun, 2003, pp. 15-33.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, volume 13, n. 1, 2007, pp. 207-236.

## Notas

<sup>1</sup> Como exemplo desses trabalhos observa-se a pesquisa de Renato Ortiz (1978) sobre a Umbanda. Nesse caso, os processos de legitimação foram avaliados de acordo com o surgimento das federações e codificações teológicas propostas pelos intelectuais umbandistas, em empreendimentos concebidos por Ortiz (1978) como parte do processo de racionalização e burocratização das experiências religiosas afro-brasileiras, cujos significados se relacionam com a incorporação dos valores ligados à industrialização da sociedade brasileira. Na mesma perspectiva se demonstram importantes os trabalhos de Telma Pechman (1982) e Negrão e Concone (1985), que abordam as candidaturas políticas de agentes vinculados à representação dos interesses dos segmentos afro-umbandistas do centro do país

<sup>2</sup> Conforme De Bem, Derois e Ávila (2006), assim como em Oro (1999), as rivalidades endógenas do campo afro-religioso têm sido apontadas como uma das principais problemáticas desses segmentos no que se refere à possibilidade de constituírem projetos políticos comuns, tanto para eleger seus representantes na sociedade política quanto para desenvolver ações coletivas voltadas à defesa desse segmento.

<sup>3</sup> Ver os trabalhos de Ari Pedro Oro (2008) e Norton Corrêa (1994), ambos referindo a expectativa de que existam, nesse Estado, cerca de vinte mil unidades de culto, o que colocaria o Rio Grande do Sul como um dos estados brasileiros com maior amplitude no que se refere ao desenvolvimento das religiões de matriz africana no país. Se em número concreto de terreiros essas inferências são apenas conjecturais, ao menos em termos comparativos entre os estados brasileiros tais expectativas parecem se confirmar, sobretudo no que compreende os dados apresentados pelo censo do IBGE de 2010, como referido por Leistner (2012).

<sup>4</sup> Bom exemplo se refere à denominada *polêmica do sacrifício de animais*, a qual decorreu de um controverso Projeto de Lei Estadual (de autoria de um deputado evangélico) que visou proibir a prática da imolação nos cultos afro-gaúchos. Tal conflito se desenvolve desde o ano 2002, tendo sido reeditado em 2015. Sobre essa contenda, ver o trabalho de Oro (2005).

<sup>5</sup> O caráter contributivo do trabalho ainda reside no fato do viés adotado constituir uma lacuna nos estudos da área. Observa-se que as pesquisas disponíveis sobre as relações entre campo afro e política se concentram nas tendências de comportamento eleitoral dos adeptos (Prandi, 1996), no processo de cooptação de atores afro-religiosos por candidaturas laicas (Negrão e Concone, 1985), bem como no papel político e reivindicativo das federações africanistas (Ávila, 2008; Leistner, 2012). Contudo, poucos estudos abordam a atuação parlamentar e a ocupação de espaços na sociedade política por parte de atores afro-religiosos.

<sup>6</sup> Como retomaremos adiante, as ações políticas lideradas pelos agentes enfocados no texto não se limitam às atuações parlamentares, tais ações sendo conjugadas com a participação nos quadros associativos do campo afro-religioso gaúcho, o que vale para Moab Caldas, fundador e partícipe da antiga Federação afro-gaúcha denominada União de Umbanda, e também para Vera Soares, fundadora e líder do FORMA-RS (Fórum das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Rio Grande do Sul).

<sup>7</sup> Como no exemplo da polêmica Lei que visou impedir a sacralização de animais nos cultos afro-gaúchos.

<sup>8</sup> Trata-se dos aspectos políticos ligados à crença na feitiçaria (Cf. DOUGLAS, 1970), que segundo Corrêa (1998) puderam atenuar a repressão ao conjunto de terreiros afro-gaúchos a partir de um jogo de forças em que a crença no feitiço negro operou como contrapartida à repressão da sociedade branca e hegemônica.

<sup>9</sup> Os Atos Institucionais foram expedidos entre os anos de 1964 e 1969 pelos governos militares que se sucederam após a deposição de João Goulart, em 31/03/64. Ao todo foram promulgados 17 atos institucionais que, regulamentados por 104 atos complementares conferiram um alto grau de centralização à administração e à política do país. No dia 13 de dezembro de 1968 foi editado o AI-5, que permitia a cassação de mandatos eletivos e a suspensão por dez anos dos direitos políticos de qualquer cidadão.

<sup>10</sup> De acordo com Corrêa (1998), as religiosidades de matriz africana podem ser percebidas mediante modelos de sociabilidade característicos que se relacionam com a lógica da segmentaridade, tal como as formas de relações políticas existentes em sociedades que recusam o poder centralizado e a dominação de agentes políticos específicos. Tais realidades foram recorrentemente estudadas por Evans-Pritchard (2008) e Pierre Clastres (2003).