

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



HABITAR ENTRE DOIS:

Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*,  
em Porto Alegre, RS

Porto Alegre  
2013

LUANA ROSADO EMIL

## HABITAR ENTRE DOIS:

Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*,  
em Porto Alegre, RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador(a): Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Porto Alegre  
2013

## CIP - Catalogação na Publicação

Emil, Luana Rosado

Título: Habitar entre dois: Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*, em Porto Alegre, RS. / Luana Rosado Emil. -- 2013. 139 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Carlos Alberto Steil

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2013.

1. Antropologia. 2. Religião de Matriz-Africana 3. Ecologia/Ambiente. I. Emil, Luana Rosado. Orientador Prof. Dr. Carlos Alberto Steil. II. :Habitar entre dois: Etnografia do *Ilê Asè Omi Olodô* em Porto Alegre, RS.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

HABITAR ENTRE DOIS:  
Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè Omi Olodô*,  
em Porto Alegre, RS

COMISSÃO EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ari Pedro Oro  
UFRGS

---

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto  
PUC

---

Orientador  
Prof. Dr. Carlos Alberto Steil  
UFRGS

Dedico este trabalho as *batuqueiras e batuqueiros*,  
que ao habitar entre dois constroem mundos.

*Porque um mais um  
é sempre mais que dois.*

## RESUMO

Este trabalho é uma etnografia com a comunidade do *Ilê Asè Omi Olodô*, terreiro de Batuque localizado na Vila São José, em Porto Alegre, realizada no período de 2011 a 2013. Essa comunidade de terreiro se assemelha à maioria dos terreiros da cidade em termos socioeconômicos, localizando-se em uma região periférica; contudo, é uma comunidade que se diferencia pelo posicionamento político ao refletir mítico-socialmente sobre si mesma. Desse modo, o foco da presente etnografia é a descrição da eco(cosmo)logia de matriz africana observada em campo, considerando que ela se faz entre-dois mundos, o “ocidental” e o de matriz africana. Essa dissertação percorre a narrativa dessa experiência com a comunidade dentro e fora do terreiro, buscando explicitar essa forma de habitar (entre) dois mundos. A partir dessa perspectiva, busca-se demonstrar que há uma metodologia do ambiente que inicia no corpo. O ambiente-corpo é percebido na relação entre os momentos cotidianos e os momentos rituais; entre eles, percebe-se o fazer-se das habilidades e das potências que emergem da *orisálide*. Assim, a Antropologia Ecológica de Tim Ingold contribui para narrar o aprendizado obtido na vivência no *Ilê Asè Omi Olodô* enquanto localidade cosmopolítica. Além disso, a narrativa se orienta no sentido de descrever a vivência da afrocentricidade, da ancestralidade, da oralidade, da complementaridade e da circularidade.

**Palavras-chave:** antropologia ecológica, religião, cosmologia de matriz africana, comunidade de terreiro, ambiente, Batuque.

## ABSTRACT

This work is an ethnography of community from *Ilê Asè Omi Olodô* (terreiro de Batuque) located in Vila Sao Jose in Porto Alegre, Brazil, from 2011 up to 2013. This terreiro shares attributes with other terreiros, such as their peripheral location in the city and their ritual practices. It is very distinct, however, in terms of political orientation and self-reflective practices over mythical and social themes. Therefore, this research work aims to describe the eco(cosmo)logy – rooted in African origins – observed in the field, considering that it is established between two worlds, occidental-based and African-based. From that standpoint, the objective is to demonstrate the existence of a methodology of the environment whose starting point is the body. The body-environment is perceived in the relation of the daily and the ritual moments; among them, it is possible to see the abilities and potentialities emerged from the *orisáíidade*. Hence, the Ecological Anthropology by Tim Ingold contributes to narrate the learning process experienced in *Ilê Asè Omi Olodô* as a cosmopolitical location. Besides, the narrative is oriented in order to describe the experience of afrocentricity, ancestry, oral tradition, complementarity and circularity.

**Keywords:** anthropology of religion, African cosmology, terreiros communities, environment, Batuque.

## Convenções

Não existe uniformidade gráfica do vocabulário afro-brasileiro. Embora grande parte do vocabulário etnográfico aqui escrito tenha como referência a língua iorubá, nem sempre se mantém de acordo com a forma de falar e grafar atualmente na região iorubana na África Ocidental. Assim, a grafia é utilizada conforme a que aprendi no *Ilê Asè Omi Olodô* ou conforme a grafia mais frequente na literatura especializada.

Todos os termos nativos estão destacados em itálico, sendo eles em Iorubá ou não; no caso de longas falas, elas estão apresentadas com recuo e mantêm o itálico. Os nomes dos *orisàs* (*Bará, Ogum, Oya*), assim como de casas (*Ilês Asês*) e sacerdotes com seu título (*Iya, Baba, Mãe e Pai*) estão grafados com a primeira letra maiúscula. Os demais nomes como de nações, instrumentos e elementos estão grafados com letra minúscula (*jeje, eruxim, epô*). Nomes de pessoas do *Ilê* estão grafados sem itálico (essa regra mantém-se na escrita de Baba Diba, mesmo *Baba* sendo um título). Nos nomes dos sacerdotes, utilizo sempre o seu nome de reconhecimento social, ou seja, a forma como são conhecidos no universo de matriz africana, por exemplo, Baba Diba de Iyemonja – conhecido pela titulação *Baba* (Pai) em Iorubá – e Mãe Beata de Iemanjá, importante sacerdotisa do Candomblé, conhecida pela titulação *Mãe*, em português, e com uma grafia diferente do nome do *orisà*. Não pretendo uniformizar tal diversidade, mas desde já atento que tais designações, quando referidas a partir do *Ilê Asè Omi Olodô*, são, geralmente, em Iorubá, em especial quando se tratam de sacerdotes do Batuque.

A palavra Batuque será grafada sempre com a letra maiúscula quando se tratar da expressão de matriz africana praticada no sul do Brasil, à semelhança de Candomblé, Tambor de Minas, Umbanda, etc. Não será, contudo, marcado com itálico, pelo entendimento de que não se trata de uma terminologia somente êmica, mas de uma designação de outros sobre o grupo em questão, que atualmente é reapropriada e ressignificada.

Na língua Iorubá, o plural não se faz acrescentado “s”, mas assim é utilizado no cotidiano dos terreiros de Batuque e Candomblé no Brasil. Portanto, se *Omo* significa filho, *Omós* significa filhos. Por isso, utilizo no texto as palavras em Iorubá grafadas no

plural.

As citações de autores, por sua vez, estarão representadas pela presença de (“”) mesmo quando com recuo do texto, para melhor diferenciar das palavras de meus interlocutores. Além disso, as aspas serão também usadas para as metáforas empregadas no texto.

**ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 1. Croqui da Casa .....	31
Figura 2. Vetor campo elétrico de uma onda eletromagnética.....	66
Figura 3. Plano Cartesiano.....	76
Figura 4. Sobreposição da perspectiva de matriz africana à cartesiana.....	77

**ABREVIATURAS E SIGLAS:**

AIDS - Síndrome da imunodeficiência adquirida

CEEE - Companhia Riograndense de Energia Elétrica

HIV - Vírus da imunodeficiência humana

NER - Núcleo de Estudos de Religião

PPGAS - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, núcleo Rio Grande do Sul

RENARAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## SUMÁRIO

1. PREFÁCIO: CARTA À EGBÉ.....	12
2. AGÔ, PEÇO LICENÇA .....	14
2.1 O Começo .....	16
3. SUBI O MORRO.....	28
3.1 Batuque em Marcha .....	37
3.2 Cosmopolítica .....	39
3.3 Afrocentricidade .....	41
4.1 Circularidade e Complementariedade.....	44
4.2 Oralidade e Ancestralidade .....	47
4.3 Orixalidade .....	50
4.4 Movimento mítico .....	53
5 PREPARATIVOS PARA FESTA .....	61
5.1 Materiais de <i>Asé</i> .....	64
5.2 Ambiente- <i>Arà</i> .....	67
5.3 Habitar participativo .....	70
6. HABITAR (ENTRE) DOIS .....	75
REFERÊNCIAS .....	79
APÊNDICE 1 - Eventos acompanhados durante o campo.....	84
APÊNDICE 2 - Glossário de termos em Iorubá aprendidos no contexto dessa .	87
etnografia .....	87
ANEXOS .....	88

## 1. PREFÁCIO: CARTA À EGBÉ

### **Baba Diba e omós do Ilê Asè Iyemonja Omi Olodo,**

Agradeço aos *Orisás*, aos ancestrais, ao Baba Diba de Iyemonja, aos mais velhos e aos jovens, pela oportunidade que me deram de aprendizagem nesses anos de convivência (desde os dias do primeiro *Ipade* até a Festa de 30 anos de Mãe Iyemonja) que, espero, se estenda por mais e mais anos. Quero expressar aqui toda a gratidão, toda a felicidade em conhecer vocês e compartilhar comida, risos, cansaços e afetos. Fui sempre acolhida - não só eu, mas também minha pequena, Maria Antônia.

Ainda depois do *Ipade*, ao voltar para casa naquele domingo de outubro de 2011, passada toda aquela construção mítico-social expressa em *Orikis*, fiquei pensando qual seria o meu papel nessa *egbé*, e mesmo qual seria o papel do trabalho que propus e que agora lhes apresento. Pensei, pensei, lembrei dos *Orisàs* e construí meu *Oriki*. Desde lá fiz algumas modificações, conforme o que fui aprendendo ao longo desses quase três anos de convívio.

### **Movimento Socializador**

Peço licença aos ancestrais, aos antepassados, ao Baba Diba de Iyemonja, sacerdote do *Ilê Asè Iyemonja Omi Olodo*, peço licença à *egbé* dessa *Ilê* para realizar meu projeto que, percebo, deve estar inserido no projeto mítico-social mais amplo dessa *egbé*, que se faz na potência e na habilidade de cada um, de cada complexo *Ori* que compõe o *Ilê*.

Meu projeto mítico-social, que é o que me constitui enquanto pessoa, hoje coloco em favor dessa *egbé*.

Busco o entendimento das habilidades pelas quais minha Mãe *Oiyá* e meu Pai *Odé* conformam meu *Ori* e como essas podem ser agenciadas na concretização de meu *Odu*.

Sou movimento, entendo que caminhar entre perspectivas é o que faço. Ser um e outro é uma qualidade que vem de minha mãe, que com sua pele de búfalo pode circular entre humanos e animais. Meu movimento pode não só ter a ver com o movimento entre o “ocidente” e as prerrogativas mítico-sociais africanas, mas também entre os mundos visíveis e invisíveis, como é próprio de minha Mãe *Oiyá* relacionada miticamente com os *Egungun*. Entendo isso como a capacidade de alçar perspectivas daqui e dali, ou ainda outras.

Esse mover-se entre perspectivas está relacionado com o que busquei e construí até agora: a busca pela antropologia é por querer conhecer várias possibilidades de conhecimentos e várias maneiras de se relacionar com o mundo à nossa volta.

Essa possibilidade de caminhar entre perspectivas deve estar, contudo, comprometida com um projeto mítico-social. E posso afirmar que meu comprometimento não é com o projeto ocidental, menos ainda com o de um Estado Nacional.

A lança certa de meu pai *Odé* está comprometida com aqueles com quem compartilho, com a *egbé*. O que me for permitido conhecer pelas ancestralidades, pelos antepassados e pelo convívio no *ayiê* na capacidade de me relacionar com outros será conhecimento de toda *egbé*.

Nesse sentido, o projeto aqui é partilhar vivências com essa *egbé*, conforme o que me for permitido e o que for por mim conquistado.

*Alupo!*

*Epahei Oiyá!*

*Oke Bambo!*

*Odó-Iyá!*

*Oiyá Gbemi*

## 2. AGÔ, PEÇO LICENÇA

*Agô, agô, peço licença aos ancestrais, agô aos novos, aos meus mais velhos. Agô Bará que permita estas palavras sejam também uma passagem. Agô minha mãe Oiyá, que movimente essa escrita com toda sua força destemida. Agô pai Odé, que sua única flecha esteja em minhas mãos. Agô a todos orisàs, agô a Babás e Iyás de todo o Batuque. Agô egbè mi, agô Baba mi, a todos peço licença...* Com essa saudação que aprendi em diversos momentos em que a palavra se fazia presente, inicio minha narrativa, buscando primeiramente tecer fragmentos da minha trajetória explicitando experiências que me levaram a escolher o Batuque como campo de vivência.

Durante o período de bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) desenvolvi pesquisa sobre as práticas de acolhimento católico à pessoas que vivem com HIV/AIDS a partir de uma ONG criada para esse fim e da organização da Pastoral da AIDS (EMIL, 2009). Essa experiência de pesquisa fez surgirem algumas reflexões: a primeira, relativa ao pertencimento religioso, ou seja, o fato de pessoas mesmo de crenças diferentes se sentirem acolhidas por uma instituição marcadamente católica e se relacionarem no cotidiano a partir de seus diversos pertencimentos, colocando em ação a performance ritual relativa ao seu tipo de culto; a segunda, relativa à política de dentro, isto é, a percepção de que a Igreja Católica (IC), embora seja uma (e Una), abarca uma diversidade de opiniões e posições políticas, aproximando o “religioso” do “ideológico” (político, moral); por último, a questão relativa à dimensão política “para fora” da IC, neste caso, a relação do Estado com a IC no Brasil, na medida em que o primeiro utiliza a capilaridade da IC para ações de política pública em saúde, e a segunda, do Estado para manter sua base de assistência.

Nesse período de realização da monografia de conclusão de curso, me engajei no Núcleo de Estudos de Religião (NER), no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), e em pesquisas que envolviam a “temática religiosa”. O interesse por essa temática, que coloco entre aspas para caracterizar justamente sua constante (des)construção, surgiu em mim, primeiramente, pelo estudo da teoria do conhecimento e da teoria antropológica. Essa (des)construção existe porque a “religião” ou o “religioso” não estão dados a priori, mas são permeados nas relações observadas, experienciadas e discutidas do âmbito desse núcleo de pesquisas.

A religião, no contexto de formação da antropologia enquanto disciplina, foi objeto privilegiado para pensar as possibilidades de organizar o social (Durkheim), significá-lo (Weber), sendo entendida, em sua “forma elementar”, como um tipo de pensamento (Lévi-Strauss). É objeto privilegiado para pensar a totalidade das organizações humanas, contudo, na busca dessa totalidade, parece ter se perdido dela, na medida em que deixa de ser percebida como compósita, complementar, criativa e movente e passa a ser totalizante. Assim, para fins deste trabalho, a “religião” é entendida desde essa dinâmica de relações entre humanos, entre humanos e não-humanos como um território movente que compõe práticas rituais e modos de vivencia, e não como leis e regras de comportamento estabelecidas tão somente pela crença em um transcendente.

Esse leque de discussões suscitou o questionamento sobre o “lugar das coisas”, sobre as conexões que envolvem as ações humanas e que tendemos, enquanto cientistas sociais, a classificar como políticas, religiosas, de saúde, atribuindo fronteiras pretensamente modernas sem, contudo, qualificá-las. Os “nativos”, os religiosos, as pessoas que vivem com HIV na periferia urbana, as agentes de saúde pública com quem convivi, não demarcavam essas fronteiras, na experiência de “aprender a viver com HIV”, com esse *outro* (HIV) que compõe a humanidade de muitos humanos. Religião para uns era política, para outros saúde, ou ambos. Destarte, religião demonstrava-se cada vez mais um conceito em suspenso. Compatibilizo com Otávio Velho, quando aponta que a religiosidade não deveria ser “vista simplesmente como um ‘campo’, mas efetivamente como uma perspectiva a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana” (VELHO, 2007, p. 219).

Nesse empreendimento de iniciação científica aprendi ainda que a experiência tenciona os conceitos que criamos para pensá-la. Nossos conceitos também criam experiências; são, portanto, forma e conteúdo. Assim, interessa-me nessa pesquisa de mestrado pensar uma forma-conteúdo *outra* de olhar para a alteridade.

No espaço de Batuque situado em um bairro popular da cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, *Ilê Aṣè Omi Olodô*, a comunidade de terreira<sup>1</sup>, constrói

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, por vezes nos referimos à casa de cultos de Batuque por terreira, casa, terreiro ou *Ilê*, conforme os “nativos” costumam utilizar. Geralmente, terreiro é usado para se referir ao espaço

um conjunto prático-mítico-filosófico que nos permite pensar nosso próprio fazer enquanto pesquisadores do campo antropológico. Percebendo cultura, menos como objeto e mais como a proposição de problema de pesquisa - ou multiplicidade deles (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), na medida em que é dinâmica e está em constante agenciamento.

Torna-se impossível falar do Batuque sem citar expressões como “povo negro”, “cultura negro-africana”, “cultura de matriz africana”, pois a partir delas é que se explica o Batuque no *Ilê Axê Omi Olodô*. O Batuque é uma das expressões do povo negro, faz parte da cultura negro africana e é também o *locus* de manutenção, produção e reprodução da matriz civilizatória africana. O Batuque foi muitas vezes definido como a religião dos negros do sul do Brasil (CORREA, 1992; LAYTANO, 1987 e ORO, 2002) e comparado e equiparado ao Candomblé da Bahia, ou a expressões como o Tambor de Minas e o Xangô de Recife (BASTIDE, 2001). Os primeiros estudos sobre essa religião dos negros do sul tentaram identificar sua suposta origem na Bahia ou no Rio de Janeiro. Contudo, como veremos, não é assim que os *batuqueiros*<sup>2</sup> narram sua história.

## 2.1 O Começo

Em 05 de julho de 2011 anunciou-se a triste notícia: Mestre Borel faleceu em Porto Alegre. Detentor do conhecimento ancestral da matriz africana e das forças dos tambores, o mestre é referência para a comunidade do Batuque. A triste perda chegou a mim pela maré das redes sociais virtuais. Baba Diba de *Iyemonja*, sacerdote do *Ilê Axê Omi Olodô* (*Ilê*, a partir de agora), costuma se comunicar “navegando por essas ondas”. Não na proa do navio, mas em frente à tela, chorei. Não se passava um mês de minha conversa com Baba Diba de *Iyemonja* e da confirmação do terreiro como universo de minha pesquisa. Conversamos sobre um mundo de coisas, mas principalmente sobre como caminhar nesse campo. Baba Diba contou sobre o histórico da comunidade, o

---

físico e terreira para fazer referência ao coletivo de pessoas que compõe a comunidade.

<sup>2</sup> Uma das autodenominações dos praticantes do Batuque, essa expressão teria nascido de forma pejorativa, de nominação pelo “outro”, mas foi assumida e positivada pelos praticantes.

entorno do terreiro e principalmente sobre a agenda daquele ano (2011). Na primeira visita ao terreiro, o *Ilê* estava de luto por conta do falecimento da mãe (biológica) do sacerdote, sua *irmã de santo*. Nessa situação os tambores não tocam, as festas abertas não acontecem, são realizados apenas alguns rituais de portas fechadas. E, agora, mais um luto se anunciava, embora não diretamente ligado ao *Ilê*.

Mestre Borel não tinha nenhuma relação de parentesco direto com as pessoas do *Ilê Asè Omi Olodô*, mas compartilhava da mesma ancestralidade africana. Sua perda foi sentida por muitas casas de Batuque, rodas de samba e clubes negros da cidade. Mestre Borel, nascido Walter Calixto Ferreira, foi morador da antiga região da Ilhota, próximo da região central na cidade de Porto Alegre, local onde, nos meados do século XIX, habitava a população negra da cidade. Deste bairro, hoje denominado Cidade Baixa, muitas famílias negras foram desalojadas, desterritorializadas, em prol do “desenvolvimento urbano da cidade”, e removidas, abandonadas à própria sorte, numa região distante cerca de 30 km da zona central. Foi assim, à margem da modernidade urbana, levada para quilômetros da região central da cidade, que a população negra de Porto Alegre foi relegada. Isso na cidade brasileira que, atualmente, conforme os dados do Censo de 2010, apresenta o maior número de adeptos à religiosidade de matriz africana<sup>3</sup>.

Da Ilhota, Mestre Borel foi um desses negros que, como dizem, “foi parar na Restinga”. Nesse período, o atual Bairro Restinga era uma região bem isolada da cidade. Nesse local, as famílias buscaram se organizar coletivamente em prol de melhorias de infraestrutura, prometidas antes mesmo das remoções. Embora Mestre Borel tenha publicado livros, entre os quais "*Ago Iê: Vamos falar dos Orishas*", e gravado vários CDs de cultura negra, sendo considerado o mais antigo *Alabê*<sup>4</sup> brasileiro e indiscutivelmente reconhecido como mestre *Griot*, quando faleceu, aos 85 anos de idade, estava numa complicada situação de subsistência. Considero a história de vida (e morte) de Mestre Borel uma forma de contextualizar os possíveis sentidos de ser negro

---

<sup>3</sup> Segundo o Censo realizado pelo IBGE em 2010, 0,35% da população se autodeclarou pertencente a alguma religião de matriz africana. Em Porto Alegre foi de 2,17% , ou seja, percentual muito superior ao nacional e das demais capitais, seguida pelo Rio de Janeiro, 2,04% e por São Paulo, 1,17% .

<sup>4</sup> Como são chamados os detentores do saber relativo ao toque do tambor.

e negra, *batuqueiro e batuqueira* em Porto Alegre, em seu passado e presente.

Devido ao luto da comunidade do Ilê Asè Omi Olodô e ao surgimento de uma possibilidade viável de viagem, quando apresentei o interesse em realizar a investigação etnográfica naquele Ilê, Baba me sugeriu que buscasse saber, na Bahia e no Rio de Janeiro, o que é o Candomblé, a fim de pesquisar e refletir sobre o que não é o Batuque do Rio Grande do Sul - ou mesmo o que ele poderia ser. Meu movimento inicial foi então de fora (através da academia) para um pouco mais perto (na busca de referências externas), para depois mergulhar dentro (na comunidade do *Ilê Asè Omi Olodô*). Essa estratégia metodológica, na época, pareceu interessante e desafiadora, e percebo hoje ter sido uma forma de testar minha persistência no desejo de aprender com aquela comunidade. Aceitei fazê-lo por entender que era uma forma de me tornar “mais interessante” ao diálogo com as pessoas do *Ilê*.

Na ocasião do falecimento de Mestre Borel, já estava com a passagem marcada e passaria vinte e um dias entre Salvador e Rio de Janeiro. Foi no velório então o único momento que encontrei com Baba Diba e os *omòs orisàs* do *Ilê*, juntamente com muitos outros batuqueiros que foram despedir-se do Mestre, antes da viagem. Entre familiares que choravam pela perda, Baba Diba era de fácil identificação, por ser o único que se apresentava *paramentado*, já que ele e os que o acompanhavam estavam vestidos de branco. Apreensivo, Baba Diba telefonava para que alguém trouxesse tambores, estava preocupado em oferecer uma *passagem* adequada ao Mestre e velho amigo Borel. Um padre católico aproximou-se e perguntou à família se queriam que dissesse algumas palavras. Neste momento, muitos dos batuqueiros presentes se retiraram da sala onde estava o corpo. Com visível indignação, conversaram no lado de fora. Aquilo foi encarado como um ato de violência e desrespeito ao pertencimento religioso do falecido. A vida e a morte de Mestre Borel são representativas, como referi, do que é ser batuqueiro no Rio Grande do Sul, ou seja, até na morte sofre com a violência simbólica de uma “cultura” hegemônica que ignora seu pertencimento ancestral. Contudo, nem todos saíram da sala, havia os que provavelmente não se sentiram violentados; não os ouvi falar. Sei que muitos batuqueiros não veem nada de errado em rezar a oração de São Francisco ou o Pai Nosso católicos, pois isso não os impede de depois tocar o tambor e entoar seus cantos.

Cantando em Iorubá, tocando o tambor, carregando o caixão com suas próprias mãos, sepultaram Mestre Borel. Durante todo o trajeto da sala de velamento até a cova, foi como se estivéssemos todos em um navio. O caixão era embalado com movimentos de vai e vem, feito pelos braços daqueles que caminhavam junto. O canto foi constante, puxado pela voz de sua filha, e o vento surgiu balançando também as folhas secas caídas no chão. Assim, Mestre Borel fez a *passagem*. Aprendi mais tarde que batuqueiro não morre. No Batuque faz-se a *passagem* de um mundo a outro, portanto é a partir do movimento que se vive e que se não-vive no *aiyé*. No ritmo desse balançar, da *passagem* do Mestre, embarquei rumo a Salvador.

Pude perceber, em Salvador, que a própria história de Mestre Borel dá pistas para pensar a dessemelhança entre o Candomblé e o Batuque, que em parte pode ser expressa na diferença de ser negro em diversas regiões do Brasil. Na realidade, imagino que ser negro aqui no Rio Grande do Sul não se difere muito de ser negro na Bahia, o que muda é o tipo de racismo vivenciado. Contudo, a necessidade de se organizar cosmopoliticamente acaba por ser a mesma.

Pensei que seria interessante ir à busca das Casas de Candomblé tombadas como patrimônio histórico, uma vez que poderiam ser “objetos bom para pensar”. Na Bahia, o processo de tombamento pelo qual passaram alguns terreiros, principalmente a partir da década de 80, foi uma estratégia política que acabou tornando-se um “engodo”, como me relatou Baba Pece, do *Ilê Asê Oxumaré*. Nas duas casas que visitei, conversei com os sacerdotes. Não foram poucas as reclamações acerca desse processo e da falta de autonomia que hoje vivenciam. Mais significativo, contudo, foi perceber que por toda a cidade de Salvador, em todos os momentos, há a presença dos *orisãs*, ou do Candomblé, seja teatralizado ou performatizado para turistas na Igreja do Bom Fim, seja estampado em camisetas, ou mesmo ouvido, no cair da noite no entoar dos tambores do Retiro (bairro mais periférico). Os espaços de terreiro também são bastante diferentes. Os *Ilês* apresentam grandes áreas e assemelham-se aos quilombos urbanos existentes em Porto Alegre.

Saí da capital gaúcha tomada pela curiosidade em relação aos rituais e aos significados da “morte”. Essa curiosidade partiu obviamente da experiência do velório de Mestre Borel, mas também pelo fato do *Ilê Asê Omi Olodô* estar de luto e ainda pela

lembança dos “Tambores dos mortos, tambores dos vivos”, narrados pelo antropólogo Márcio Goldman. Na busca pelos significados da morte, fui pesquisar na mitologia e descobri *Egun* e o culto de *Egungun*, que é mantido na Bahia, somente na Ilha de Itaparica. Nos mitos sobre “morte”, encontrei também *Oiyá*, senhora dos ventos, e a única entidade feminina que pode participar desse culto. *Oiyá* foi o primeiro *orisà* cujos mitos me dediquei a estudar (muitos foram registrados por Reginaldo Prandi (2001), em diversos locais do Brasil). Somente depois da experiência da viagem que percebi que minha saída serviu menos para conhecer o Candomblé e mais para conhecer a mim mesma em relação ao universo dos *orisàs*.

Chegando ao Rio de Janeiro, minha busca começou a mudar de direção (ou fazer sentido). Conheci Mãe Beata de Iemanjá e fui por três dias consecutivos até sua Roça em Miguel Couto (Nova Iguaçu, RJ). Em todos os dias conversamos muito, mas somente no último, numa sexta-feira, ela resolveu me conceder uma entrevista gravada. Para Mãe Beata sexta-feira é dia de dar entrevista<sup>5</sup>. Nos dias anteriores ela contou sobre sua vida, sobre sua família e sua infância na Bahia, em locais pelos quais dias atrás eu acabara de passar. Almoçamos juntas, acompanhei-a até o centro comercial de Miguel Couto e aprendi novas músicas de capoeira, arte que compartilhamos:

*Eu vo 'bora, eu vo 'bora, eu vo 'bora.*

*Qué ir mais eu vomu,*

*qué ir mais eu vomu,*

*qué ir mais eu vom'bora.*

Músicas que remetiam ainda ao balanço do navio.

Quanto ao Candomblé no Rio de Janeiro, posso dizer que acontece nas “roças”<sup>6</sup> espalhadas por toda a Baixada Fluminense. Essa foi uma das tantas informações obtidas no contato com a Mãe Beata de Iemanjá, que é considerada a matriarca das lutas pelo direito de sua religião e do povo negro. Recentemente, essa senhora representou as

<sup>5</sup> Faltam-me elementos para entender o porquê, sei apenas que sexta-feira é considerado o dia de *Osalà* no Candomblé. Na ocasião não a questionei em relação a isso, mas espero ainda ter oportunidade de fazê-lo.

<sup>6</sup> Como são comumente chamados os terreiros ou áreas onde acontecem as festas rituais.

mulheres negras do Brasil, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável – Rio +20.

Duas questões foram marcantes durante o último dia com Mãe Beata de Iemanjá. Antes de autorizar a gravação da entrevista, ela ofereceu-se para *jogar búzios*, serviço pelo qual eu não poderia pagar, nem sei se deveria, mas ela fez questão de jogar sem custo. Somente depois de me revelar miticamente como filha de *Oiyá* é que me concedeu a entrevista. Saber daquilo me fez pensar e, quem sabe, até alterou minha percepção. Podendo gravar a entrevista, liguei o aparelho e a velha senhora negra de mais de oitenta anos disse em claro e bom tom, sem eu nem perguntar: *Quem diz que religião e política não tem nada a ver, que candomblé e política não podem se misturar, não sabe de nada, pois o candomblé é e sempre foi política*. Essas duas revelações ressoaram durante todo o meu trabalho de pesquisa: meu pertencimento mítico como filha de *Oiyá* e a afirmação nativa do aspecto político de seu fazer. Com essas duas questões em mente retornei à Porto Alegre para, agora assim, imergir no universo do Batuque.

\*

Para construir uma justificativa teórico-metodológica é necessário ter *escuro* (como dizem meus amigos em campo) o que queremos conhecer, é necessário partir de um objetivo. Contudo, antes mesmo de ter um objetivo, partimos de um “lugar” que, neste caso, é a antropologia. É do entendimento do que vem a ser o objetivo da (de alguma) antropologia que parto para pensar a relação que construo com/na “comunidade de terreiro” *Ilê Asê Iyemonja Omi Olodo*.

O antropólogo Tim Ingold, ao pensar a tarefa da antropologia em seu livro *Being Alive* (2011), afirma que esta é menos um trabalho que pode ser esquecido ao final do expediente e mais uma postura ética no mundo. Para o autor: “a antropologia é um questionamento sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo; não é - como muitos pensadores do campo da literatura crítica diriam - o estudo de como escrever etnografia, ou a reflexão sobre a problemática da passagem da observação à descrição” (INGOLD, 2011, p. 242, tradução livre). Sendo a reflexão sobre as ações

humanas e seus processos de engajamento no mundo o objetivo antropológico, Ingold nos estimula a mais do que pensar a antropologia, a fazê-la.

Antropologia tem sido o exercício de pensar-nos como humanos no mundo. O empreendimento etnográfico é o que nos tem permitido comparar “outras” formas humanas de estar no mundo, outras antropologias. Roy Wagner, em “A Invenção da Cultura” (2010), atenta, em referência crítica a Geertz, que todos podem ser antropólogos. Neste sentido, faz com que antropólogos percebam o quanto tem inventado seus nativos para controlar sua própria cultura (ocidental). Inventar, para Wagner, não é um problema, inventar é criar. O problema está em nós, antropólogos (ocidentais), mantermos o monopólio dessa criação, negando a criatividade aos (dos) “nativos”, a antropologia dos outros.

Dito isso parto para explicitação de meu objeto e da forma pela qual pretendo pensar o engajamento humano, considerando todo o potencial inventivo/criativo dos meus amigos *batuqueiros*. No terreiro, no Batuque, as pessoas dançam ao se relacionarem com o universo *invisível* de sua prática. Cada dança é relacionada com um *Orisá* ou numa relação com esses. Isso, contudo, não é matéria (conteúdo) para análise do antropólogo, mas é forma, uma possibilidade de relação com o conhecimento no mundo. Mais importante do que pensar o porquê de cada dança dos “nativos” é dançar, e a partir dessa forma perceber as relações em jogo. Assim, a obviedade de que a forma como conduzimos nossas pesquisas implica em um conteúdo é trazida a tona. Faz-se necessário pensar a metodologia da pesquisa conforme aqueles com quem nos relacionamos, a fim de produzir, criar ou perceber formas criativas, inventivas, inovadoras, ou, quem sabe, *invisíveis* de relações no mundo.

Otávio Velho (2007) nos colocou esta questão ao escrever especificamente sobre religiosidade e antropologia. O autor pergunta primeiro: como a antropologia pretende privilegiar o ponto de vista do observado, a partir de quadros de perspectiva objetivante

que privilegiam a separação sujeito-objeto? Para Velho, a utilização de oposições dualistas, como natureza-cultura, indivíduo-sociedade, universal-particular, tradicionalmente abordadas pela antropologia, antes mesmo de ser disciplina, só poderiam ser úteis aos estudos com referência da religiosidade se fosse tomada enquanto uma perspectiva (uma antropologia, para Ingold). E, como tal, meu objetivo é aprendê-la.

Desta “comunidade” parte um conjunto prático-mítico-filosófico-antropológico que questiona nosso fazer. Assim, percebendo cultura menos como objeto e mais como a proposição de problema de pesquisa, esse empreendimento busca aprender com o problema que a experiência dessa comunidade de terreira coloca, ou seja, quanto a possibilidade de vivenciar dois (ou mais) mundos possíveis. O mundo do *aiyê*, do *Ilê*, da *egbé*, da *orixalidade* e o mundo *ocidental capitalista*<sup>7</sup>.

Para isso assumo como estratégia metodológica a “experiência de engajamento”; *dançar*, em outra palavra. Relacionar-me, afetar-me (FEVRET-SAADA *apud* GOLDMAN, 2006, p. 33) com e do outro não implica apenas numa mudança no conteúdo normativo de minhas pressuposições – olhar para nativo como se fosse nativo –, mas implica em mudar meu corpo no mundo. Implica uma posição política ao mudar as posições discursivas e anunciativas (FOUCAULT, 2000), mas também sensitivas e afetivas.

A antropóloga Mariza Peirano, em um debate sobre a pertinência da etnografia, percebe que, ao fim de um século de proposição de pesquisa de campo, partindo da experiência malinowskiana,

---

<sup>7</sup> Essa expressão foi ouvida em campo quando se discutia sobre a diferença da visão de mundo de matriz africana, e uma outra, que é considerada hegemônica e a qual tem o Estado como principal fomentador. Vou usar como expressão êmica por reconhecer a diversidade e maticidade do ocidente. Esse “ocidente capitalista” refere-se mais a uma lógica moderna iluminista ou a uma racionalidade de Estado.

“ [...] parece haver um certo consenso de que os dados de pesquisa não são apenas ‘observados’. Eles oferecem a possibilidade de que se possa revelar, não **ao** pesquisador, mas **no** pesquisador, aqueles ‘resíduo’ incompreensível, mas potencialmente significativo, entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina” (PEIRANO, 1995, p.7).

Assim, a participação é a ação adjetivante indispensável à forma de olhar do antropólogo. A etnografia é composta por um emaranhado de procedimentos de coleta de dados que vão da pesquisa qualitativa à observação participante, condicionado pelo engajamento intersubjetivo. Desta forma, a ação de escuta atenta, a familiarização, o distanciamento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; PEIRANO, 1995; DA MATTA, 1983; EVANS-PRITCHARD, 2004), próprios ao empreendimento etnográfico, serão acionados na intenção de acessar o conhecimento e os problemas que emergem do campo, neste caso, das relações vivenciadas no *Ilê*. Engajamento e participação já foram anteriormente expostos como condições próprias à “epistemologia iorubá”, como coloca Bastide, ou de uma “prática mítico-social”, como colocado pelas discussões do *Ilê Aṣè Iyemonja Omi Olodô*. Cabe aqui, portanto, assumir isso como implicação para a construção de uma proposta metodológica. Em suma, pretendo aprender a partir da forma como eles “ensinam”.

A metodologia de construção dessa pesquisa pode ser denominada “entre-dois” na medida em que essa é minha condição no *Ilê*. Miriam Alves, *omo-orisá* do *Ilê*, ao retomar Juana E.dos Santos, afirma a necessidade de uma pesquisa “desde dentro”.

“Estar ‘iniciado’ significa aprender os elementos e valores de uma cultura ‘desde dentro’, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, ao mesmo tempo, significa poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas numa abstração consciente ‘desde dentro’” (SANTOS, 1993, p.18).

Assim, o presente trabalho é realizado “entre-dois”, tal como minha posição de lá e cá em relação ao terreiro. “Entre-dois” é relativo à minha posição limítar, compreendo o ser “de dentro” como um processo em trânsito e que não exclui o ter estado fora. Os momentos de campo que compõem essa etnografia também aconteceram dentro e fora do terreiro. Assim, essa dissertação apresenta a pesquisa etnográfica realizada com a comunidade de terreiro do *Ilê Asè Omi Olodô*, cuja primeira oportunidade de visita ocorreu ainda em maio de 2010, na ocasião de *R’gongo* (ver Anexo 5), Festa ao Preto Velho Vovô Cipriano D’Angola, mas somente em 2011 anunciei a intenção de realizar a pesquisa. Devido ao luto que a casa manteve durante o ano de 2011, participei perifericamente das atividades que a comunidade do terreiro promoveu. Essas atividades envolviam as de “militância”, tais como a promoção de eventos como o *Dida Arà*, que reuniu sacerdotes de todo o Brasil para pensar a especificidade da promoção de saúde dentro dos terreiros, assim como as de reflexão tal como o *I Ipade* da comunidade, ou seja, a primeira reunião que tinha como tema “O melhor lugar para pensar o *Ilê* é o próprio *Ilê*”. Esse último constituiu-se como um momento fundamental de reflexão da comunidade, no qual foi realizado uma espécie de retiro. A comunidade refletia que o luto não deveria ser um momento de “não trabalho” em termos religiosos, mas um momento de autorreflexão.

Somente a partir de 2012 pude participar mais ativamente dos momentos rituais organizados dentro do *Ilê*. Nesse ano, acompanhei todo o calendário de festas realizados no *Ilê Asè Omi Olodô*, além das festas nas casas de *omós-orisàs*, *parentes de santo* e de amigos, as quais nem sempre pude acompanhar. Outras atividades foram importantes para o meu envolvimento (e desenvolvimento) na comunidade, como a participação nas Marchas Pela Paz e Pela Liberdade Religiosa que aconteceram dia 21 de janeiro (nos anos de 2011, 2012 e 2013), e que têm na comunidade do *Ilê Asè Omi Olodô* boa parte dos participantes e organizadores. Acompanhei a delegação do Rio Grande do Sul que foi para participar das discussões da tenda do Povo de Terreiro na Cúpula dos Povos, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável- Rio +20, realizada de 13 a 22 de junho de 2012, no Rio de Janeiro (ver no Apêndice 1 a listagem dos eventos acompanhados durante o campo).

Participar das festas e dos momentos rituais que acontecem geralmente à noite em um terreiro de Batuque não conforma uma estratégia eficaz de imersão e engajamento na comunidade. É uma condição necessária, embora não suficiente para tal, visto que esses eventos são “abertos”. Portanto, qualquer um, seja vizinho, amigo, desconhecido ou mesmo pesquisador pode “participar”; basta “os *orisás* permitirem que desça a [íngreme] escada”, como costumam dizer os *Omo Orisá* do terreiro. Isso não significa que esses “eventos” sejam menos importantes, justamente o contrário, significa que, para participar efetivamente (não somente assistir), é preciso *dançar* (*mover-se*). Como estratégia metodológica assumi a participação nas ações sociais, políticas e reflexivas caras à comunidade, e que são também ações cosmológicas. E, assim, estive lá a desenvolver minha inserção nos momentos rituais, entendendo que, como disse um *Omo Orisado terreiro*: *Só estando no Ilê para entender as sutilezas que acontecem no sirê.*

Nessa dissertação apresento a comunidade do *Ilê Asè Omi Olodô* e sua forma de habitar (entre) dois ou mais mundos, a partir da perspectiva “metodológica” da matriz africana na criação de ambientes e corpos de *asé*. Ênfase não a descrição dos fatos, mas a relação, o que implica deslocar o foco da narrativa a fim de perceber os pontos de encontro (e desencontro) entre o que foi vivenciado por mim e os interesses da comunidade. Buscarei fugir de uma forma de narrativa antropológica que considero egocentrada, aquela que narra tão somente agruras, sentimentos e percepções do pesquisador. Contudo, desta experiência, especificamente, se torna difícil não citar algumas descobertas do eu, na medida em que também me reconstruí enquanto pessoa na relação com a comunidade.

O presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira parte, “Subi o morro” para apresentar o terreiro *Ilê Asè Omi Olodô*, ao “entrar na casa” para a partir disso refletir sobre o que lhe faz terreiro, ou seja, sua *egbè*. *Egbè* é o nome em Iorubá que se refere à comunidade do *Ilê*. O lá e cá deste capítulo será ilustrar esses conceitos êmicos em paralelo à noção de localidade, que parte da reflexão pós-colonial de Homi Bhabha. A relação entre o conceito êmico e o acadêmico foi a forma que encontrei para narrar sobre o que é e o que não é a *Egbè* e o *Ilê Asè Omi Olodô*, para depois então dissertar sobre as características dessa *egbè*.

Na segunda parte, narro um dos momentos em que mais aprendi com essa comunidade, o *Ipade*, reunião retiro no qual a *egbé* propôs pensar a si mesma. O encontro teve como tema “o Ilê é o melhor lugar para pensar o Ilê”. A partir dele descrevo a “metodologia” da matriz africana ao apreender habilidades em sua forma de habitar o mundo.

Na última parte, passo aos “Preparativos da festa” de Iyemonja, principal evento do ano para a comunidade. Neste momento, a partir do trabalho, o ambiente da casa vai se transformando. Os materiais de asê entram em cena na produção de uma eco(cosmo)lógica. No Batuque, o ambiente começa no corpo e não está externo a pessoa. É na confluência de materiais, pessoas e narrativas que se desenvolvem potências, devires. Essa construção se faz pela participação nos preparativos para festa, e na própria festa, no engajamento de cada *omó* com o *Ilê*.”

Por fim, mas talvez menos a título de conclusão e mais abrindo novas possibilidades, as considerações finais retomam a discussão da formação de uma *egbè* para pensar como “um mais um é sempre mais que dois”, tendo essa preposição etnomatemática como ordenadora da uma cosmopolítica que parte de uma eco-lógica específica, vivida na experiência do Batuque.

### 3. SUBI O MORRO...

“Subi o morro”. Assim referia quando ia visitar minha avó no Bairro Alto Teresópolis, em Porto Alegre-RS. Usei essa referência mais duas vezes nessa mesma cidade, entrecruzada por morros graníticos. “Subia o morro” quando ia ao Quilombo dos Alpes, no Bairro da Glória, como bolsista de iniciação no projeto de elaboração do relatório técnico para identificação da área pelo INCRA. E mais recentemente “subi o morro” inúmeras vezes desde 2010 para ir em um dos terreiros de matriz africana na Vila São José, no Bairro Partenon. Conto aos leitores as vezes que usei tal expressão porque cada uma delas me lembra a outra e a principal semelhança começa ainda na planície, quando se entra no ônibus... Diferentemente das conduções coletivas que levam à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por exemplo, essas são mais simples (sem televisão e de bancos de plástico). Contudo, ainda não é isso que mais chama atenção, mas sim o fato de ser uma das poucas pessoas de tez branca em um ônibus, na capital gaúcha<sup>8</sup>.

No ônibus para casa de minha avó, para o Quilombo dos Alpes ou para a Vila São José<sup>9</sup>, é onde encontramos grande parte da população negra de uma cidade embranquecida pela narrativa identitária da colonização europeia. Portanto, nesses casos, “subir o morro” significa mais do que fazer uma incursão sobre um relevo. “Subir o morro”, nessa cidade, é encontrar outra história. Narrativas de pessoas que lá vivem, não porque do alto a vista da cidade é mais bela, mas porque seus ancestrais e gerações passadas lá estiveram, impedidos de frequentar o Centro da capital. Assim, “subir o morro”, para meus amigos, é encontrar-se com sua história, é ir para casa, uma casa que não é só sua. “Subir o morro” pode ser ir para casa mesmo que não se more lá.

As Vilas, como a São José, são espaços concretos em que transcorre a vida cotidiana, que envolve o sentimento de pertencimento a um dado lugar. Portanto, são locais que, além de agregar interesses em comum com os demais habitantes, quando se trata de melhorar a qualidade de vida local, significam o *locus* da sociabilidade diária da

---

<sup>8</sup> Estado brasileiro conhecido pela forte colonização europeia e que identitariamente se reconhece a partir desta (OLIVEN, 1999).

<sup>9</sup> Coincidentemente ou não, a Vila São José, no Bairro Partenon, se configurou como um dos pontos mais críticos em termos de vulnerabilidade socioeconômica no Relatório sobre indicadores de pobreza multidimensional e pobreza extrema para Porto Alegre (COMIM *et al.*, 2007, p. 113-116).

população. Conforme dados de 2008 do Observatório da Cidade de Porto Alegre (ObservaPOA), o Bairro Partenon, onde fica a Vila, é o segundo em população negra (42,55%), perdendo somente para o Bom Jesus (47,75%) e seguido pelo Bairro Restinga (40,84%). O histórico do bairro Partenon se liga ao do bairro Restinga, especialmente quando atentamos para o que nos diz o antropólogo Iosvaldyr Bittencourt Júnior sobre territórios negros no livro “Negro em Preto e Branco História Fotográfica da População Negra de Porto Alegre”:

“Os negros constituíram os segmentos populacionais que caracterizariam os denominados pioneiros do solo urbano, já que seguiriam ocupando as áreas menos nobres da cidade, sem a mínima ou com precárias condições de infraestrutura urbana ou, então, distantes e de difícil acesso viário. Consolidaram, assim, inúmeros territórios negros urbanos, a exemplo da Colônia Africana, da comunidade da Luiz Guaranha, no Areal da Baronesa, além de ocuparem os seguintes espaços urbanos: Navegantes, Santana, Partenon, Ilhota, Vila Santa Luzia, Vila Maria da Conceição, Vila dos Marítimos, Vila Jardim, Vila Mirim, Rubem Berta, Vila Grande Cruzeiro, Vila Grande Pinheiro, Cohab Cavahada, Jardim Dona Leopoldina, Vila Restinga Velha e Vila Nova Restinga” (BITTENCOURT JÚNIOR, 2005, p. 37).

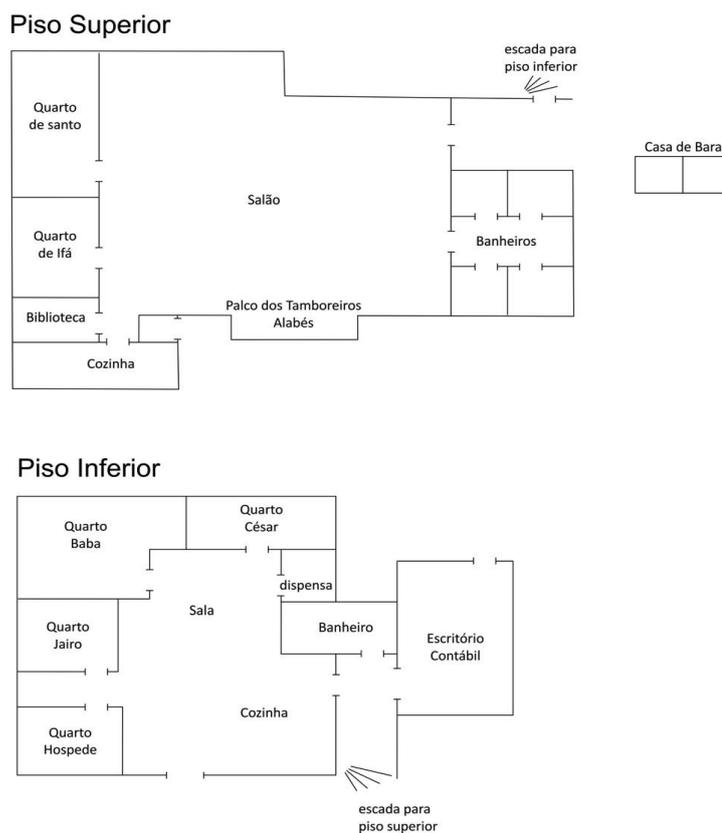
O Bairro Partenon apresenta grandes contrastes em suas áreas constituintes, devido, em parte, à sua grande área, que perfaz 470 hectares. Entre as diferenças marcantes, tem-se como exemplo a Intercap e a Vila São José: enquanto a primeira apresenta boas condições de urbanização e residências construídas em alvenaria, a segunda possui construções realizadas de acordo com a topografia do morro, feitas em madeira e bastante precárias do ponto de vista da estrutura e das condições materiais (FRANCO, 1992). Na Vila, há intensa movimentação de pessoas nas ruas que se observa, em especial, nas madrugadas de sábado. São grupos de pessoas vestidas de branco indo de uma casa a outra, além de diferentes (mas semelhantes) toares de tambores. Mesmo quem não mora mais lá, nesses dias, sobe o morro para ir para casa.

Passei a ser uma dessas pessoas: subi em diversos momentos, diurnos ou noturnos, para ir para casa do Valmir, o Baba Diba de *Iyemonja* e de toda a comunidade do *Ilê Aṣṣè Omi Olodô*. A história de Valmir se confunde com a história do terreiro, como podemos perceber na narrativa presente em seu *blog* (Anexo 1). O terreiro é essa casa coletiva que acolhe a memória ancestral do povo negro, do povo de matriz africana. O *Ilê Aṣṣè Omi Olodô* fica na casa do Baba Diba, ele divide sua residência em diferentes espaços e com várias pessoas<sup>10</sup>. A parte principal da casa é o salão onde se reúne a “família” do Batuque, onde acontecem os rituais e se recebem convidados. Junto ao salão ficam uma grande cozinha, dois banheiros (recentemente construídos), a sala de *Ifá*, com os búzios do Baba, o *quarto de santo* e o *Congá* da Umbanda, um conjunto de prateleiras com as imagens. Na parte de baixo da casa, reside o *Pai de Santo*, e ainda há um espaço para seu escritório contábil, onde exerce sua profissão.

---

10

Bastide, ao comentar a organização espacial de um terreiro, já observava que “O ‘quarto de balé’ (*ilê-seim*) parece ter desaparecido em Porto Alegre, talvez devido ao caráter mais proletário da religião, o que impede o sacerdote de comprar terreno suficientemente vasto para compreender mais de uma habitação” (BASTIDE, 2001, p.79). Pude observar essa relação ao visitar dois dos terreiros tombados em Salvador.



**Figura 1. Croqui da Casa**

Talvez o leitor ainda não esteja familiarizado com algumas expressões como *quarto de santo*, mas como no Batuque se aprende participando, e *só se pode saber o que se pode saber*, aqui seguirei a mesma metodologia e no decorrer na experiência narrada vamos aprendendo. O importante agora é saber que uma pessoa divide sua casa com muitos para manter sua memória ancestral viva, para cultuar os *orişàs* e cultivar sua forma de vida. Baba Diba é o pai desta comunidade de terreira, é um sacerdote, uma liderança. *Pais e Mães de Santos*, como expressaram uma vez durante um encontro<sup>11</sup>, não gostam da denominação sacerdote, se sentem mais como pai e mãe, ou em Iorubá, *Baba* e *Iyá*. Sacerdote denota outro tipo de hierarquia, mais eclesiástica. E neste *Ilê*, assim como em outras terreiras, há uma hierarquia mais fluída. A hierarquia no *Ilê* é estabelecida pelo conhecimento (geralmente aliado ao tempo) e, principalmente, pelo fazer, pela participação, pelo cuidado com essa casa que é de todos.

<sup>11</sup> Durante o segundo Dida Arà, pais e mães de santo, do Batuque, Candomblé e Tambor de Minas negaram a expressão sacerdote para designar sua função, reafirmando fazer mais sentido as designações pais e mães.

Somente de pés descalços é possível entrar e conhecer um terreiro de Batuque. O terreiro é um local ritual, mas é também um local de produção de conhecimento, como definiram os *omós orisà* (os filhos de santo) do *Ilê*<sup>12</sup>. Esse grupo, diferentemente da maioria dos terreiros, se denomina mais como comunidade (*egbé*), do que como *família de santo*, embora ainda se chamem de *irmãos*. É uma característica forte dessa *egbé* a tentativa de fugir do estigma folclorizante. Desde a primeira vez que fui dialogar sobre a possibilidade de realizar a presente pesquisa passei por uma “banca”, uma espécie de comissão formada por *Baba Diba* e alguns *omós orisà*. Nessa ocasião, me cobraram o mesmo desempenho que eu teria com o curso de mestrado - e ressalto isso neste texto - tanto o quanto me foi frisado no cotidiano de vivência na casa, visto que o terreiro não é um local para ser olhado, pesquisado, observado, mas um espaço para ser vivenciado. Há uma indignação pela facilidade com que teóricos, pesquisadores e, em especial, antropólogos produzem e produziram uma série de conhecimento sobre as comunidades de matriz africana, mas não com as comunidades de matriz africana e, muito menos, a partir (desde dentro) da matriz africana.

O *Ilê* é uma casa que abriga uma família extensa que se reconhece como comunidade. O *Ilê* é onde se produz e reproduz o conhecimento da *matriz civilizatória africana*. Uma comunidade que vive a partir de *prerrogativas mítico-sociais de matriz africana*. Da porta para dentro do terreiro deixa-se de vivenciar o mundo a partir de uma “matriz civilizatória ocidental” e a passa-se a vivenciá-lo a partir de outros conceitos, outros valores, tais como a ancestralidade, a oralidade, a circularidade, a complementariedade e a *orisalidade*, questões que desenvolverei a seguir. Assim, o *Ilê* é, ao mesmo tempo, um local e uma comunidade. Algumas vezes, usa-se o termo como sinônimo de terreiro, de casa, outras, como sinônimo da própria comunidade. O *Ilê* é o local de uma civilização inteira. Homi Bhabha, autor pós-colonial, afirma que seria necessário “um outro tempo de escrita que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência ‘moderna’ da nação ocidental” (2007, p.201). Até aqui falei muito mais do *Ilê* em sua acepção espacial, justo por não ter encontrado ainda essa escrita à qual se refere o autor, pois, embora no terreiro seja vivenciada outra *matriz civilizatória*, ainda

---

<sup>12</sup> *Ilê*, palavra de origem iorubá, é mais comumente traduzida pelos vivenciadores da matriz africana por “casa”.

assim esta está inserida numa narrativa “ocidental”.

Bhabha evidencia toda a maticidade e a disseminação da construção de uma narrativa “moderno-ocidental”. A partir de sua experiência de migração, passa a perceber como as culturas permanecem, mesmo em diferentes nações, assim como elas também se transformam. A preocupação do autor é demonstrar como o conceito de nacionalismo (e todo o seu sentido iluminista e homogeneizante), imbuído de certeza e estabilidade histórica, não comporta a forma de viver da “nação moderna”, percebendo-a muito mais híbrida e movente. Há tão somente disseminações nas pretensas “nações modernas”. A reflexão de Bhabha parte da investigação de narrativas dominantes, como a narrativa moderna ou nacionalista, e ao problematizar tais narrativas, traz à tona a noção de localidade:

“O discurso do nacionalismo não é meu interesse principal. De certa forma é em oposição à certeza histórica e à natureza estável desse termo que procuro escrever sobre a nação ocidental como uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura. Essa localidade está mais em torno da temporalidade do que sobre a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que a “comunidade”, mais simbólica que a “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *pátria*, mais retórica que a razão do Estado, mais mitologia que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que o sujeito, mais psíquica do que civilidade, mais híbrida na articulação das diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social” (2007, p.199).

Tomarei emprestada essa noção, pois acredito que ela ajuda a descrever o *Ilê*. O *Ilê* é um local não lugar, o *Ilê* são pessoas e não-pessoas, humanos e não-humanos, o visível e o invisível; é um território e ao mesmo tempo uma comunidade, é um local-grupo-mítico-ancestral. Embora para Bhabha o conceito de localidade seja um artifício para deslocar narrativas hegemônicas sobre o ocidente, aqui tomo-o para dar dimensão de como esse “local”, uma casa no alto do morro, na Vila São José, em Porto Alegre,

pode ser algo tão complexo quanto uma civilização.

Mas se o *Ilê* pode ser descrito como localidade, o que seria uma *egbè*? Embora geralmente usado só pelos *omós* mais velhos, esse termo é traduzido como sociedade ou comunidade e designa, no universo do Batuque, a sociedade de um *Ilê*. Essa comunidade se entende como *um conjunto de complementares, com suas singularidades*. Ou seja, a *egbè do Ilê Asè Omi Olodo* é a comunidade ou sociedade dessa localidade.

A “confusão” entre estas noções ocidentais de sociedade e comunidade na definição de *egbè* é um indicativo de movimento entre uma e outra. Steil (2003), em seu estudo sobre turismo e peregrinação, ressalta *societas*, como definido por Norbert Elias e *communitas* na definição de Turner e Turner, como tipos ideais, no sentido weberiano. Trago essa contribuição para pensar sociedade e comunidade, aqui, também, como tipos ideais. Assim, por vezes, *egbè* é sociedade ao se equiparar o terreiro (o *Ilê*), enquanto *civilização de matriz africana*, com a “civilização ocidental”. Em outros momentos, é comunidade, em seu sentido mais puro de “congregação”, “modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa” (STEIL, 2003, p.251), e por que não, familiar. Essa “confusão” ou metaforização denota um pouco do sentido de si que a comunidade de terreiro tem em relação ao todo social (*ocidental capitalista*). Contudo, na prática, *egbè* refere-se ao conjunto de pessoas que habitam a localidade (do *Ilê*).

Essa localidade é uma comunidade negra. Ao tirar os calçados e entrar no salão do terreiro lê-se a frase em uma faixa estendida no alto do forro: *Onde houver um negro, haverá trabalho*. A matriz africana está ancorada na memória ancestral dos negros que foram trazidos para o Brasil, dos negros que permaneceram na África, dos negros que foram levados para diferentes partes do globo. A diáspora negra é viva na localidade do terreiro. As pessoas se reconhecem pela cor de pele, pelo formato do nariz, pelo tipo de cabelo, pela ginga, mas principalmente pelo *trabalho* e por uma perspectiva política. No *Ilê Asè Omi Olodô* todos os *omós* são de alguma forma negros ou negras, mesmo os de pela branca. Vovô Cipriano de Angola, *preto velho*, entidade de Umbanda, quando chega no *ayiè* (terra), cumprimenta a todos os presentes no salão do terreiro: *Saravá, Nêgo? Saravá, Nêga? Saravá Nêgo, Nêgo, Nêgo? Saravá, Nêga?*

Muitas vezes, ouvi Opa Fola, uma *egbomi* (irmã mais velha) no *Ilê*, dizer que

“não é fácil ser negro, assim como não é fácil ser do Batuque”. Opa Fola me explicava que, para ser negro, não bastava ser negro, isto é, ter pele preta, ainda que tendo pele preta, de qualquer forma, o indivíduo seja identificado como negro, e das duas formas se sofra preconceito. Então, pessoas de pele preta, sendo negras ou não, sempre se reconhecem, se identificam, pois sofrem o mesmo preconceito. O ideal da perspectiva do *Ilê* é que todo preto seja negro, se reconheça esteticamente, ideologicamente, civilizatoriamente como tal. Ser negro é uma condição (cosmo)política. “Ser negro” é mais uma questão ancestral do que racial. Quando se trata dessas questões, Opa Fola sempre utiliza anáforas: “Para ser negro, tem que ser negro”, “Para ser batuqueiro, tem que ser batuqueiro”. Com isso ela queria dizer que “para ser”, é preciso “fazer ser”, é preciso viver, vivenciar, experimentar e trabalhar (muito) para isso.

Desde a perspectiva do *Ilê*, o que não quer dizer que seja uma constante no Batuque, todo batuqueiro é negro, é *oricentrado*<sup>13</sup>. No terreiro, local de produção de conhecimento, busca-se negar perspectivas eurocentradas e seus valores, seus nomes, suas definições, etc. Vivencia-se a afrocentricidade, que consiste no reconhecimento da diáspora negro-africana. Alguma antropologia facilmente poderia classificar tal perspectiva “racial” de essencialista, ou seja, como busca por uma essência negro-africana. Contudo, nesse contexto, trata-se mais de uma postura política perante o *outro* do que de uma procura por uma essência.

Trago como uma grande referência de inspiração, mas principalmente para o diálogo comparativo, a dissertação de mestrado “No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira” de José Carlos Gomes dos Anjos (publicada em 2006), tendo em vista que, embora com objetivos e em períodos distantes, convivemos com a perspectiva (religiosidade, para o autor) de matriz africana em Porto Alegre. Anjos pergunta-se, justamente: seria possível “um corpo social constituir-se sem a convicção de uma identidade essencial e ainda assim ser capaz de reivindicar autonomia e direitos?” (p. 108). O autor sugere que há um “jogo identitário nômade” na religiosidade de matriz africana. A política na modernidade ocidental exige uma racionalidade e uma postura que separa, no caso estudado pelo autor, “o fora e o dentro do ritual”. No caso

---

<sup>13</sup> Termo êmico que indica a centralidade do *ori*, geralmente traduzido por “cabeça”, mas indica também a pessoa conectada com seu duplo. Na cosmovisão de matriz africana, para todo eu no *ayiê* há um duplo em *orun*.

do *Ilê*, essa separação não ocorre em relação ao ritual, mas em relação a dentro e fora do *Ilê*. Ou seja, a posição discursiva (a identidade) assumida depende de quem é o interlocutor. Esse jogo identitário nômade proposto por Anjos é uma das estratégias que permite uma civilização (a de matriz africana) produzir e reproduzir-se dentro (e fora) de outra (a ocidental).

A perspectiva afrocentrada toma como ícone a tradição ancestral de matriz africana, e não o atual continente africano, entendendo que mesmo nessa tradição há grande diversidade. Não há negação da diversidade africana, mas a união dessa diferença pela condição diaspórica. Para a *egbè* do *Ilê*, a “questão racial” está intimamente relacionada com a questão ancestral e, portanto, com a “questão religiosa”. Na linha cruzada, segundo Anjos, “a territorialidade religiosa não se sobrepõe à dimensão racial, cruzam-se, mas não se diluem” (2006, p. 37). Na comunidade do *Ilê*, essas dimensões se cruzam, mas há um deslocamento da “territorialidade religiosa”. O religioso não está mais em jogo enquanto “perspectiva espiritual” de diálogo com o transcendente (mesmo que na imanência), pois o que está em jogo é uma territorialidade ancestral, é a vivência de um passado que se faz e se refaz no presente.

Discursivamente, o Batuque só é trazido como religião em momentos externos ao terreiro, ou seja, em diálogos políticos, principalmente com o Estado. Nos outros momentos, é trazido como Batuque simplesmente, ou como *prerrogativas mítico-sociais de matriz africana*. Assim, o Batuque já foi descrito como uma **tradição** de matriz africana, uma **religião** de matriz africana e agora se apresenta também compondo a **civilização** de matriz africana. Quando a referência é a tradição, a narrativa está ligada à noção de “raiz”, à continuidade de linhagens que foram deslocadas da África e se rearranjaram no Brasil. Entretanto, não se trata de um conjunto de práticas estáticas, pois as práticas de hoje não são como as práticas de outrora, no entanto carregam o mesmo movimento. Tradição seria a ação de trazer o que está atrás, no passado. Contudo, o passado sempre está presente na matriz africana, ele não está atrás (voltarei a discutir sobre esse movimento). Posteriormente essa tradição foi considerada como religião pela tentativa do outro (branco) de compreender e classificar as práticas do negro no Brasil. Para manter-se atuante e na tentativa de fugir de perseguições que perduram até os dias de hoje, assumir a conceituação do colonizador (ao menos em aparência) pareceu ser a melhor das alternativas. Tais deslocamentos discursivos e tal

postura perante o Estado são perceptíveis nos momentos de ação política como a Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa, que embora publicamente tenha esse título, os participantes e organizadores costumam chamar de Marcha contra a intolerância religiosa (doravante Marcha).

### 3.1 Batuque em Marcha

Em Porto Alegre, a Marcha tem sido organizada exclusivamente por religiosos de matriz africana, e nos últimos anos encabeçada pela Comunidade de Terreira *Ilê Asê Omi Olodô*<sup>14</sup>. No entanto, também são convidados para o evento algumas representatividades de outras religiões. Essas reivindicações surgem em um cenário de crescimento da bancada evangélica, que percebeu no legislativo a possibilidade de responder às demandas e implementar a moral evangélica (MARIANO, 2006), que sabidamente apresenta extrema intolerância para com o exercício das práticas afro-religiosas. Sabe-se ainda da característica “catolaica” do Estado brasileiro, ou seja, da íntima relação entre este e a Igreja Católica (GIUBELLI, 2008; EMIL, 2009; STEIL e HERRERA, 2010), que compõe esse cenário.

Os grupos religiosos afro-brasileiros, na busca por reconhecimento perante o Estado, viram a necessidade de organização por representações. Assim, criaram associações ou federações que promovem o diálogo com as instituições estatais. Contudo, essa forma de organização (associações e federações) tem sido de difícil incorporação para esse grupo (sobre o assunto ver Bem *et all*, 2006), visto que no Batuque sempre é dito que *cada casa é uma casa* (verificado também por Barbosa Neto, 2012), e todos os *Pais e Mães de Santo* são, por excelência, lideranças de suas comunidades. Nesse contexto, deixando de lado a organização federativa, essas lideranças unem-se a partir do seu local (*Ilê*, terreiro, casa de Umbanda) para reivindicar direitos e visibilidades, notando como mais eficaz uma outra forma de mobilização, a ação na rua, a partir da caminhada que acontece todo dia 21 do mês de janeiro.

Cerca de duas mil pessoas mobilizaram-se em 2009 na 1ª Marcha em Porto

---

<sup>14</sup> Aponto isso porque a metade dos participantes da Comissão Organizadora da Marcha em 2012 tinha algum vínculo com o *Ilê*.

Alegre, que culminou na entrega de um documento ao Governo do Estado reivindicando a implementação da Delegacia Contra a Intolerância Religiosa e o Racismo. No mesmo ano, foi protocolada uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) contra a Lei 13085/08, conhecida como “Lei da Mordaça Religiosa”, que limitava as emissões sonoras nos “templos religiosos”, fator que gera maior mobilização entre *batuqueiros*. No ano seguinte (2010), a Marcha integrou a programação do Fórum Social Mundial – 10 anos, e foi marcada pela campanha nacional “*Quem é de axé, diz que é!*” (ver Figura 5, Anexo 2), que preparava os adeptos das religiões afro-descendentes para o Censo Brasileiro.

Nos anos que seguiram, a Marcha tomou dimensões mais municipais que estaduais, considerando as pautas reivindicatórias. Em 2011, reivindicou-se que fosse vinculada uma comissão inter-religiosa ao Gabinete Municipal do Povo Negro, “*para dar conta de toda a demanda relacionada à intolerância religiosa e da construção e implementação de políticas públicas para terreiros*”. No ano de 2012, a Marcha foi precedida por um seminário em que se discutiu o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa e o Estatuto Estadual da Igualdade Racial, contando com a presença da Secretaria Especial dos Direitos Humanos do Governo Federal. A pauta religiosa é acoplada à pauta étnico-racial; negros e *batuqueiros* reivindicam a igualdade perante a lei.

Em todas as Marchas, foram pautadas ações bastante concretas, no sentido de propor encaminhamentos para a política pública. Também a “laicidade” compunha o discurso do povo de terreiro. Contudo, é em 2012, na IV Marcha (ver Figuras 9 e 10, Anexo 02), da qual participei como membro da comissão organizadora, que o argumento em relação à laicidade do Estado toma maiores dimensões. A “laicidade”, as alianças estabelecidas e os objetivos do evento foram pauta das discussões do grupo durante as reuniões de organização do evento. Laicidade, nesse contexto, passa a ganhar um significado um pouco mais específico. Não significa a ausência do religioso, mas a busca por oportunidades e espaços equivalentes para todas as religiões no Estado, garantindo uma certa proteção. Em uma das reuniões Baba Diba discursa:

*Vocês viram mais uma ação violenta de intolerância*

*[referindo-se à agressão a uma Mãe de Santo no interior do Estado]. Isso é guerra. Nós estamos em guerra, só não percebe quem não quer. Eles [evangélicos] estão na mídia e no Estado. E nós? Temos que nos unir, somos diferentes sim, temos compreensões de como agir diferentes. Eu, por exemplo, não acredito que alguém possa representar o povo de terreiro (no Congresso ou na Assembleia), assim... Falar por todos, unir todos, eu não consigo, eu não sou essa pessoa. Há quem assuma a estratégia de disputar cargos políticos, como Pai Paulinho de Odé e Mãe Vera de Oyá. Acho que são formas de ações políticas diferentes e são válidas, desde que estejam comprometidas com a causa maior, com o povo de terreiro e não com causas apenas político partidárias. Os católicos fazem política, tá lá a CNBB em Brasília, os evangélicos fazem política, nós também, mas a partir do nosso jeito. Quem diz que política e religião não tem nada a ver está enganado. O que fazemos é política, da nossa forma, do nosso entendimento de mundo de matriz africana. O Batuque é política para o nosso povo (anotado no diário de campo de 9 de janeiro de 2012).*

O Batuque como política é algo que esteve presente em todo o período de trabalho de campo<sup>15</sup>.

### 3.2 Cosmopolítica

Em suas etnografias, Goldman (2006) e Anjos (2006) ressaltam a relação entre a esfera do político e a religiosidade de matriz africana. De diferentes formas, os autores conectam, cruzam ou apenas evidenciam o diálogo entre a política e a religiosidade. Sabemos que esfera do político e política podem receber sentidos distintos, entretanto, na forma como vivenciei em campo, elas se entrelaçam. A política de matriz africana é

<sup>15</sup> Essa definição não foi só dada por Baba Diba em relação ao Batuque, no período em que estive no Rio de Janeiro. Na intenção de “ver no Candomblé o que não era o Batuque”, acabei encontrando semelhanças “ideológicas” e dessemelhanças rituais. Em entrevista, Mãe Beata de *Iyemonja*, considerada uma das matriarcas do Candomblé, assim que liguei o gravador, começou a falar: “Esta história de separar política e religião, de que não se discute política e religião, isso é uma bobagem, isso é coisa de quem não conhece o Candomblé. O Candomblé é política.”

também o caminho para compreensão e posicionamento na esfera do político.

Anjos (*op. cit.*) trabalha com a ideia de cosmopolítica para pensar os sentidos cosmológicos subjacentes às ações na esfera do político a partir da etnografia do despejo de terreiros e casas na Vila Mirim, em Porto Alegre. O termo cosmopolítica foi também desenvolvido conceitualmente pela autora belga Isabelle Stengers<sup>16</sup> (2007). A autora traz à tona a personagem do Idiota (referência a Dostoiévski), na tentativa de demonstrar quão ridícula é a pretensão de conhecimento da totalidade do cosmos concedido de forma singularizada. O cosmos, para a filósofa belga, designaria “o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes e as combinações das quais eles poderiam ser capazes” (STENGERS, 2007, p. 49). A proposição cosmopolítica de Stengers permite a escuta de múltiplas vozes políticas, colocando em igualdade agentes, discursos, práticas e objetos que protagonizam as disputas.

Goldman ainda observou, quanto aos “cultos afro-brasileiros”, que as relações a partir dessas práticas funcionariam “como lentes que fornecem aos membros do grupo uma via de acesso específica para realidade ‘exterior’, influenciando, portanto, de modo decisivo na percepção social e na experiência e na experiência vivida por essas pessoas”. (GOLDMAN, 1984, p. 118). Neste sentido, pode-se entender a relação cosmos e política desde as relações do Ilê. Não poucas vezes, em especial em momentos em que havia a necessidade do diálogo com políticas públicas, o “exterior” (*ocidental capitalista*) é vivenciado como um (mundo) distinto, mas em relação. Em um dos dias que estive no morro, um *omó* estava cumprindo uma obrigação em função de saúde. No diálogo em sua saída, o Prof. Olorodê (Jayro) comenta a dificuldade *que deve ser, e que é vivenciar o mundo de lá e o mundo do terreiro. Imagina, é como se tivéssemos que ter um botãozinho que liga a lógica de lá e depois a lógica de cá. Não pode ser assim*, diz ele.

Assim, falar em uma cosmopolítica de matriz africana implica a percepção dessa forma outra de habitar o mundo, bem como o reconhecimento da capacidade inventiva disso que é não só um modo de vida, mas também produção de conhecimento sobre o mundo (seu e do outro). Essa percepção outra do mundo tem metodologia e produção

---

<sup>16</sup> Márcio Goldman fez referência à autora em palestra ministrada no PPGAS em 2012.

teórica, pois atualmente a matriz africana reivindica a afrocentricidade como postura política e epistemológica.

### 3.3 Afrocentricidade

O Projeto Sankofa, coordenado por Elisa Larkin Nascimento (diretora do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros – IPEAFRO), promoveu uma série de seminários entre 1991 e 1993 sobre o afrocentricidade. Os seminários culminaram na publicação da coleção Sankofa, pelo Selo Negro Edições. O quarto volume é dedicado à noção de afrocentricidade enquanto “uma abordagem epistemológica inovadora” (NASCIMENTO, 2009). Neste volume, os autores fazem um apanhado de uma série de pesquisadores e pensadores negros que foram inviabilizados (politicamente) pelo campo científico. Segundo Ama Mazama (2009), a afrocentricidade surgiu no início da década de 80, com a publicação do livro homônimo de Molefi K. Asante (em 1980) e tem como cerne:

“A afirmativa de que nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora. Cada vez mais controlamos nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva” (MAZAMA, 2009, p.111).

Reafirma-se, assim, a necessidade do método ser “desde dentro” (ALVES, 2012). A afrocentricidade vai para além do campo científico. Mazama afirma ainda que:

“Ao colocar os “valores e ideais da África” no centro da vida africana, a afrocentricidade esposa a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana. Karenga (2003) identifica como centrais entre as características culturais africanas as seguintes orientações compartilhadas: 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com

a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser” (MAZAMA, 2009, p.117).

Considerando esta perspectiva, a presente pesquisa não poderia de todo ser considerada afrocêntrica. Vale considerar que o estudo e a busca pela afrocentricidade, nesses termos, são recentes mesmo no *Ilê*. A última Festa do Vovô Cipriano da Angola, *R’Gongo*, em maio de 2013, teve como tema justamente a afrocentricidade. No *Ilê* ela é trazida como uma perspectiva epistemológica que não se restringe ao campo acadêmico. *Temos que viver afrocentradamente*, diz *Opa Fola* comentando o evento. Para o *Ilê*, o paradigma afrocêntrico é trazido como uma necessidade de “vigilância epistêmica” constante dos valores a partir dos quais nos relacionamos e os quais transmitimos para novas gerações. Assim, embora a presente pesquisa não seja afrocêntrica para o campo científico – tendo em vista que não me apropriei do cabedal teórico africano – talvez ela o seja para a *egdé* do *Ilê*, que me ensinou uma nova postura perante o mundo e nos mundos, a partir da minha condição liminar, de ser ao mesmo tempo “de dentro e de fora”.

No *Ilê* tiramos os calçados porque estamos adentrando em um espaço sagrado, mas também por ser esta uma localidade onde se produz e se reproduz conhecimento e, para aprender, é necessário ter a humildade do desconhecer. Pés descalçados indicam humildade de uma perspectiva (epistêmica) que assume a existência de inúmeras combinações e possibilidades no vivido, que “aprende” e “ensina” no mundo pelo corpo. Compreende que o conhecimento, como já referia Bastide (1990), obedece “aos princípios de inclusão, complementaridade, integração”. Queria poder conhecer também uma ciência de pés descalços, uma ciência que considerasse os múltiplos outros. Até aqui apenas tiramos os calçados, para assim nos permitirmos conhecer um pouco do cotidiano dessa localidade cosmopolítica afrocentrada.

#### 4 O MELHOR LUGAR PARA PENSAR O ILÊ É NO ILÊ

Com esse tema, *O melhor lugar para pensar o Ilê é no Ilê*, foi realizada em outubro de 2011 uma reunião de autorreflexão da comunidade. Esse foi um dos momentos em que mais aprendi sobre a forma de habitar o mundo da *matriz africana*. Durante os três dias de *Ipade* (encontro, reunião) da comunidade, acompanhei as discussões do *Ilê* sobre a percepção de si, sobre seus princípios e suas regras. Acompanhei os dois últimos dias do encontro da *egbé*. Por apresentar grande quantidade de participantes, o evento foi realizado no espaço de treinamento da Companhia de Estadual de Energia Elétrica (CEEE-RS), situado na Av. Bento Gonçalves, em Porto Alegre. Nesses dias o *Ilê* foi transferido da Vila São José para Bairro Agronomia.

O *Ipade* foi organizado por uma comissão da comunidade, que apresentou como objetivo geral *repensar a terreira com base em pressupostos civilizatórios negro-africano* e como objetivos específicos *conceituar as bases do coletivo a partir da filosofia Ubuntu; proporcionar momentos de reflexão e de avaliação das relações interpessoais no terreiro; proporcionar momentos de reflexão sobre o papel de cada sujeito no coletivo, facilitada pela construção de Orikis; avaliar e reestruturar as ações sociais e políticas do terreiro; construir diretrizes que orientem as práticas político-pedagógicas do terreiro e avaliar as relações interpessoais no coletivo.*<sup>17</sup> A partir desses objetivos sentiu-se a necessidade de uma imersão maior da comunidade, por isso a ideia de uma reunião na forma de retiro. Nem todos os *omós* participaram, por motivos diversos que vai do desinteresse à impossibilidade, contudo o encontro conseguiu reunir mais de cinquenta pessoas, entre adultos, jovens e crianças (segundo Baba Diba, na última vez que perguntei, ele tem 150 *filhos de santo*, mas esse número é difícil de precisar).

A participação nesse momento de “intimidade” da comunidade me fez pensar sobre como o Batuque estabelece suas dinâmicas sociais e organizacionais, em um constante processo de se pensar, se refazer e renovar. A condição de luto, período

---

<sup>17</sup> Informações retiradas do material de divulgação do I *Ipade* (Anexo 4).

singular e próprio à reflexão, somado a situações de conflitualidades internas impulsionaram essa iniciativa. Esse processo de pensar-se buscou enfatizar várias dimensões da vida do *Ilê* (comunitária, mítica, ancestral).

O evento foi pensado para ter atividades de forma intensiva (ver programação completa no Anexo 04), de modo que todos os presentes estavam alojados no mesmo local, com isso priorizando o convívio como forma de trabalho e prática pedagógica. No refeitório, durante o café da manhã de sábado, foi perceptível que as pessoas ali já tinham uma relação, embora não acordassem juntas todas as manhãs. A conformação das mesas no momento da refeição deflagrava as relações de proximidade e afeição, em especial entre famílias consanguíneas. Após o café, todos foram levados à antessala dos alojamentos, com o objetivo de fazer comunicados importantes. Foi então solicitado a todos que pegassem seus pertences nos quartos e que estivessem tão breve fosse possível no outro prédio, onde ocorreriam as atividades pedagógicas e de debate. A maior parte do grupo realizou junto esse deslocamento, cantando e tocando instrumentos, rompendo com o silêncio daquela manhã. Em um cortejo de pessoas vestidas de branco, a música narrava a alegria do estar junto. Nunca havia visto um branco tão colorido.

#### 4.1 Circularidade e Complementariedade

Chegando ao prédio, buscamos por uma sala que pudesse acomodar nossa primeira atividade. Tal busca foi exemplificadora, segundo constatação do próprio grupo, da diferença organizativa da perspectiva de *matriz africana* e da *ocidental capitalista*. O Centro de Formação da CEEE-RS não foi pensado para eventos onde a circularidade e a oralidade são princípios metodológicos fundamentais, visto que nele a sala mais ampla é o auditório (com cadeiras fixas e enfileiradas); assim, embora fosse maior e comportasse a todos com conforto, esse espaço não foi utilizado. O grupo preferiu buscar cadeiras e ordená-las em círculo no saguão que antecede o auditório (ver Figuras 12 e 13, Anexo 4). Esta situação fez com que o cronograma previsto atrasasse<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cabe notar que em todos eventos em que participei o cronograma nunca foi uma base rígida. Opa Fola e Baba Diba conversavam durante a RIO +20 que *o tempo não é regido por nós, mas é ele uma entidade própria*. De fato, no Candomblé, há uma entidade denominada Tempo, mas não necessariamente

Acomodados num grande círculo de cadeiras, instrumentos, brinquedos, crianças, jovens, papéis, canetas, idosos, computadores, adultos, visíveis e invisíveis iniciamos. Tudo poderia estar ali, mas não abalaria a concentração. O círculo constituía um microcosmos onde olhar e ouvir eram o veículo da energia. A circularidade, contudo, não representava a ausência de hierarquia. Quem primeiro anda, quem primeiro fala, quem primeiro canta, enfim, a hierarquia, no Batuque, se faz *por quem veio primeiro*, pela *ancestralidade*. Contudo, não significa uma hierarquia etária, pois não está relacionada à vinda ao *aiyé* (este plano de vivência), mas à compreensão do fluxo *aiyé-orun*.

Antes mesmo de iniciar as falas para introduzir a atividade, Baba Diba de *Iyemonja* cantou e saudou aos *orisás*. Esta abertura foi cantada e musicada a partir de palmas, tambor e *agogô* (ver Figura 14 no Anexo 4), Todos cantaram de forma dedicada, festiva e alegre. A exceção dos observadores<sup>19</sup> e de algumas poucas crianças, as pessoas estavam caracterizadas com pelo menos uma peça de vestimenta ritual e com suas guias apresentadas orgulhosamente sobre as blusas (ver Figura 15 no Anexo 4). Após esta abertura, Prof. Olorodê (Prof. Jayro), assessor pedagógico do terreiro, e Olori Obá explicaram a dinâmica a ser seguida. Do livro “Kitábu - O Livro do Saber e do Espírito Negro-Africanos” de Nei Lopes, foram selecionados alguns excertos, e cada pessoa ganhou um desses excertos em um papelete (excertos no Anexo 04). A proposta era que cada *omó* deveria ler e comentar o excerto sorteado para o grande grupo, depois todos podiam comentar a referida citação. Todos os excertos retirados do livro são do texto “Moyo: Universo Visível e Invisível” e tem como foco algum dos aspectos que caracterizaria a visão de mundo de matriz africana. A leitura foi feita seguida de opiniões e pensamentos que se relacionavam com a prática no terreiro, o que acontece ou o que deveria acontecer lá. Timidamente Badê, um dos jovens da *egbé*, leu o primeiro papelete: *Se a pessoa está em uma situação em que precisa optar entre proteger e salvaguardar a riqueza ou preservar a vida humana, ela deve então optar*

---

a isso se referiam. No Dida Ará, outro evento em Porto Alegre, as *mães de santo* comentavam que *o tempo da matriz africana é outro* por ocasião da quebra do cronograma. *Nós temos o nosso tempo, para ouvir, conversar, pensar, falar e voltar a ouvir. A metodologia da oralidade necessita de tempo* (Fala de Kota Mulanji-Regina Nogueira - durante o segundo Dida Ará, nota do diário de campo).

<sup>19</sup> Como eu, havia mais três pessoas que foram convidadas para observar e ajudar com a relatoria do evento.

*pela preservação da vida humana (Ethos do Ubuntu por Dirk Louw).* Em seguida ele foi estimulado a dar sua interpretação ou comentar a citação. Badê lembrou então que essa necessidade não se refere só à vida humana, mas também a outras formas de vida, ressaltando a *importância dos animais para manutenção da nossa [humana, batuqueira] própria vida.*

Baba Diba de *Iyemonja* completou o pensamento do jovem, atentando para a atitude de *não coisificação do outro nessas relações*, para a percepção do outro sem cristalizá-lo em um estereótipo. Ele relacionou isso com a situação da política de salvaguarda da cultura de terreiros:

*temos que ter em mente que essa cultura tem uma dinâmica própria de mudança, sendo impossível manter tal “cultura” igual, homogênea e intacta do início ao fim. As políticas de salvaguarda são importantes desde que não cristalizem nossa forma de ser. Elas podem ser entendidas como algo momentâneo, necessário em algumas ocasiões.*

A reflexão de Baba Diba vai ao encontro do que Dos Santos (2002) apresentou a respeito da tradição:

“ (...) quando falo de tradição não me refiro a algo congelado, estático, que aponta apenas à anterioridade ou antiguidade, mas aos princípios míticos inaugurais constitutivos e condutores de identidades, de memória, capazes de transmitir de geração à geração continuidade essencial e, ao mesmo tempo, reelaborar-se nas diversas circunstâncias históricas, incorporando informação estéticas que permitem renovar a experiência, fortalecendo seus próprios valores” (Santos, 2002, p. 112).

Aqui, fica evidenciada a importância da salvaguarda da cultura (tradição), contudo, de forma a assegurar seu movimento próprio de mudança, de transformação na experiência do próprio existir. “Salvaguardar” aqui significa “deixar (r)existir”, ou seja, a garantia dos meios de vida (*livelihood* para Ingold) no habitar da *matriz africana*. Está intimamente relacionados, nessa perspectiva, o cuidado com a vida e o cuidado com a cultura, em especial com a garantia de sua (re)produção. Essa (não) forma de ser, isso

é, essa constante mudança e necessidade de se refazer, remete ao princípio da circularidade (espiralada) trazido como uma das características do saber de matriz africana. A circularidade é expressa também da ideia do *Ubuntu*, um princípio filosófico que é comumente traduzido como *eu sou porque nós somos*. A compreensão da pessoa *batuqueira* só faz sentido se inserida no coletivo da *egbè*, que compreende todos os seres que habitam a localidade do *Ilê*. Juana E. dos Santos (1977) em sua descrição dos ritos *nagô*, já apontava ao fato de que, no processo ritual (em especial da possessão), há uma dramatização de uma experiência individual que converte-se em experiência comunitária. Assim, circularidade e complementaridade seriam características da lógica subjacente a esse modo de vida, a essa eco-lógica (lógica doméstica) que organiza a casa, o *Ilê*. A complementariedade refere-se tanto à condição na *egdé* quando à do próprio indivíduo no Batuque. Assim, a circularidade não é somente uma metodologia de ocupar espaço, mas uma forma de estar e compreender o mundo em sua dinâmica temporal (como apontarei mais adiante).

#### 4.2 Oralidade e Ancestralidade

A dinâmica continuou, e a cada papelete a complexidade desse universo de práticas e ideias se apresentava. Uma das *omós* leu a seguinte citação: *A palavra humana é como o fogo, pode criar a paz, assim como pode destruí-la. Uma só palavra inoportuna pode fazer estourar uma guerra, assim como uma simples fagulha pode provocar um incêndio* (LOPES, 2005, p. 31). Comentou que achava que o excerto queria dizer que deveríamos ter cuidado com o que dizemos, principalmente com o que dizemos para o outro. Imediatamente outros tomaram a palavra para replicar que *é preferível que se fale ao outro, principalmente quando sentimos que há algo errado*. Nem todos e não com todas as citações os *omós* concordaram. A partir da discussão sobre a importância da palavra, foi ressaltado que a *oralidade* é por excelência a metodologia da *matriz africana*. Toda a tradição, os mitos dos *orisás* e os cantos foram passados pela palavra falada. O grupo reconheceu a importância da palavra pelo poder que ela tem de manter viva a tradição e por sua capacidade resolutiva.

Depois de uma eufórica discussão, decidiram então usar da palavra para resolver

um conflito ali mesmo. Alguns irmãos estavam incomodados porque Bambose não parava de entrar e sair da sala, seu telefone já havia tocado uma série de vezes. O incômodo foi então expresso em palavra para ele, que se justificou afirmando que a única possibilidade de ele estar ali era deixando seu celular ligado e atendendo-o, pois estava de plantão no trabalho e a qualquer momento poderia ser requisitado. Depois de explicitada a razão do incômodo, o grupo acolheu a situação. Bambose permaneceu participando da atividade com suas idas e vindas, e ninguém mais pareceu se incomodar, visto que agora todos sabiam que não se tratava de um descaso. O poder da palavra e sua capacidade resolutiva foram demonstrados ali mesmo. *Assim, com diálogo, deveria ser a relação entre os omós no terreiro*, concluiu Baba Diba, referindo-se aos recentes conflitos.

A palavra é importante também no diálogo com a ancestralidade. As palavras ditas e cantadas aos *oriṣás* têm poderes e são fundamentais principalmente quando ditas pelo sacerdote em momentos iniciáticos. Pela palavra também se comunicam as divindades ancestrais. Por isso, uma das irmãs trouxe uma importante lembrança: a *oralidade enquanto metodologia só tem sentido se além de falarmos, soubermos ouvir. Acredito que não à toa temos dois ouvidos e uma só boca*. A escuta, tanto quanto a fala, é fundamental nas relações interpessoais da *egbé* e na relação com a ancestralidade. A partir dos *valores civilizatórios de africanos* há três formas de ouvir: ouvir o outro, ouvir a nós mesmos e ouvir os *oriṣás* e a ancestralidade. Algumas questões se aprende na experiência, ouvindo o “silêncio”. Ouvir a dimensão invisível é ter a capacidade de ouvir o silêncio, de ouvir o que vem de dentro. Cabe aqui ressaltar que, na concepção do Batuque, a divindade não está do lado de fora, não está em outro lugar, mas está dentro de cada corpo (retomarei essa questão a seguir).

*Quanto mais velho se fica, menos você fala*, diz o Professor Olorodê, *pois já aprendeu o poder da palavra e principalmente o poder da escuta*. Tudo fala: a folha que cai, o vento, a chuva. Todas as coisas teriam essa capacidade comunicativa. A fala é dada, então, não apenas pela palavra dita, mas pelos silêncios, pelos não ditos, por ações e diferentes linguagens. O oral é também gestual e, por que não, corporal<sup>20</sup>. A

<sup>20</sup> Em artigo sobre o “corpo batuqueiro”, Jaqueline Brito Pólvora reforça que as religiões de matriz africana no Brasil “tem, em sua herança, o compromisso de transmitir sua tradição tanto de forma oral quanto, e principalmente, de forma corporal” (PÓLVORA, 1995, p.123).

metodologia da oralidade se converteria então na metodologia da corporalidade. A fala aos *oriṣás* se dá com o corpo, em canto e dança, na vibração do toque do tambor. Segundo o texto estudado pelos *omós*, a palavra teria três dons sagrados: do pensamento, da fala e da ação. Podendo ser, então, corpórea. Onifadê faz a ressalva: *Quem falta com a palavra mata o seu eu*. A palavra é corpórea e compõe a (in)dividualidade das pessoas. Faltar com a palavra é agir contra seus gestos e seu próprio corpo.

A palavra carrega tanto poder que seu uso, embora não seja restrito, deve ser cauteloso. Num dos papeletes leu-se:

*Qualquer pessoa pode manter contato com as divindades mediante orações, oferendas e sacrifícios, desde que o fim, particular e restrito, não comprometa o equilíbrio social. Mas, quando essas ações objetivam resultados de alcance mais amplo, elas devem ser realizadas por especialistas. Assim falou Mulago e disse Buakasa (LOPES, 2005, p. 29).*

Divindades e ancestrais por vezes se confundem. Além desse momento da leitura do texto, foram poucos os momentos que ouvi falar em divindades e não em *oriṣás* ou ancestrais. Embora os *oriṣás* sejam também considerados ancestrais, quando, no *Ilê*, utilizam essa expressão, geralmente estão referindo-se a *pretos-velhos*, *caboclos*, enfim, aos que já realizaram a passagem. Os *oriṣás* não fizeram a passagem do *aiyé* à *orun*: ouve uma época que *aiyé* e *orun* eram juntos, e na separação eles teriam ficado lá e nós aqui.

A importância da ancestralidade refere-se justamente a essa dinâmica do refazer-se, próprio da *matriz africana*, a partir de uma compreensão temporal não linear. Esse princípio é a possibilidade da “tradição” se (re)inventar no presente. No Batuque, as dimensões temporais presente, passado e futuro são espiraladas, do presente se vai ao passado e se refaz o futuro, que volta ao passado, que remonta ao presente.

Assim, o presente se fez, mais uma vez, retomando o passado com o uso da

palavra cantada. Ao final da dinâmica, discutia-se a importância da solidariedade a partir da ideologia do *asé*: a solidariedade dá poder, e esse retorna. Quando alguém diz: *O poder do abraço é importante, pois quando tu vai abraçar tu vai de braços vazios e retorna com os braços cheios*. E neste momento, já cansados e famintos, espontaneamente todos começaram a cantar juntos a música “Sorriso Negro”, que diz assim: *“Um sorriso negro, um abraço negro/Traz...felicidade/Negro sem emprego, fica sem sossego/Negro é a raiz da liberdade”*. E mais importante que o canto, foi a forma do canto, a beleza do canto, o corpo do canto.

### 4.3 Orixalidade

Agora no saguão do prédio do refeitório, sofás, poltronas e cadeiras são organizadas em círculo, depois do almoço e do futebol. Todos se preparam para discutir a vivência cotidiana no terreiro, o que precisa ser melhorado e as combinações futuras. O grupo foi dividido em nove grupos de três pessoas, que deveriam discutir a convivência dentro da comunidade, o que fazem e o que não fazem, o que dizem e o que não é dito dentro de uma perspectiva de responsabilidade de cada um para o andamento do processo no terreiro e a manutenção do *equilíbrio*. Pensar sobre regras para conviver no terreiro implica pensar em suas próprias atitudes diante do coletivo. Os grupos acabaram discutindo diferentes questões; no meu, inicialmente foi narrada a importância do terreiro para a vida de cada um, com ênfase nos aspectos positivos da comunidade. Ressaltaram, principalmente, o quanto aprenderam no terreiro, sobre política, sociedade, saúde desde a perspectiva afrocêntrica. Esse conhecimento é motivo de orgulho e empoderamento. Depois dos relatos começaram a pensar em qual deveria ser a postura dos *omós* perante a *egbé*. Foram pontuadas desde questões relativas a certa ritualidade, como *bater a cabeça* e cumprimentar sempre o Baba, antes de cumprimentar os irmãos, quando se chega no terreiro, até questões mais práticas sobre quem fica até mais tarde para lavar a louça, ou sobre como, às vezes, parece que alguns decidem em detrimento de outros. Isso tudo foi explicitado, demonstrando grande maturidade do coletivo. Depois dessa atividade, as relações passaram até a ficar mais leves. Os ruídos que poderia haver entre uns e outros, na medida em que foram explicitados, tornaram-

se, no refeitório, foco de jocosidades leves, o que entendo como forma de processar e dissipar a conflitualidade existente.

Uma opinião geral, no grande grupo, foi quanto à necessidade de focar na juventude, relacionando o princípio da ancestralidade com a da circularidade. Se é importante respeitar e aprender com a trajetória dos mais velhos, é também importante respeitar os mais novos, pois eles serão ou foram também, um dia, antepassados. A estratégia acordada para aproximar a juventude foi a do acolhimento, da escuta, do abraço. Os jovens, por sua vez, comprometeram-se a colaborar com atividades práticas do terreiro, por exemplo, afazeres domésticos.

Feitos os acordos, que seriam agora levados como regras para o *Ilê*, iniciou-se o momento mais esperado de todo o evento, a construção dos *orikis*. A ansiedade era, em verdade, vontade de apresentar-se à comunidade de uma outra forma; não só por causa de seu nome (*orukó*), que já carrega bastante significativo, mas também por como é entendido a partir de sua *orisàlidade*, de seu *odú*, de seu caminho, e como, a partir de tudo isso, se situa em relação ao projeto mítico-social de *matriz africana* e ao próprio *Ilê*. *Orikis* são saudações; os cantos, geralmente em *Iorubá*, entoados durante as festas são também chamadas desta forma. Mas a proposta dessa vez era a construção, por cada um, de um *oriki* com base em sua *orisalidade*, no seu *orukó* e no seu *odu*. No *Ilê* todos tem um nome em *Iorubá* de “batismo” do terreiro. Este nome tem relação com a sua *orisalidade*, sua *mãe* e seu *pai* que orientam sua cabeça e corpo. Eu mesma, um ano depois do *Ipade*, recebi um nome. O *orukó* me foi dado em um momento ritual a partir da realização de oferendas. Me chamo Oiyá Gbemi, literalmente, levada à *Oiyá*, ou *aquela que está com Oiyá*. O *orukó* é um dos pontos de partida para o entendimento da *orisalidade*, mas é pela mitologia que a *orixalidade* de faz habilidade e potência em cada um.

As narrativas mitológicas não são como pepitas que ficam intactas embaixo da terra e que guardam, cristalizado, o passado. A dimensão de construção tempo e espaço é fundamental para percebemos a “dinâmica dessas histórias”, utilizando uma expressão de Sahlins (2008). Esse autor nos diz que o estruturalismo é fundado a partir de uma oposição binária que privilegia a sincronia em detrimento da diacronia, forjando uma oposição radical entre estrutura e história. O exercício de colocar a estrutura na história

é justamente focar a dinâmica das relações, nas narrativas. Nesse sentido, é impossível pensar a mitopraxis dos *orisás* sem pensar sua condição hifenizada de ser de lá e de cá. Essas construções míticas comportam uma dinâmica espacial (*Aiyé-Orun*) e contemplam a historicidade desse deslocamento. Esse contexto, embora não seja necessariamente narrado, compõe o imaginário mítico.

Segundo Miriam Alves (2012), Olori Obá, “diferente do pensamento ocidental, o pensamento tradicional africano não vivenciou a ruptura entre *mý thuse logus*”, ou seja, operaria desde uma mitológica. Tal interpretação, contudo, retoma uma oposição iluminista, para a qual o *logus* seria tudo que se refere ao pensamento racional (as luzes) e o *mythus* a tudo aquilo que é obscuro. Essa oposição, assim como outras propostas pelo pensamento iluminista, tais como mente e corpo, natureza e cultura, indivíduo e sociedade norteiam o pensamento e o ensino de filosofia (ocidental) até os tempos atuais, contudo não necessariamente se expressam na dinâmica da “quase moderna” sociedade em rede (LATOUR, 1994). Pensar na indissociação entre *mythus* e *logus* para interpretar a lógica da *matriz civilizatória africana* é ainda usar dos conceitos dos outros (ocidente, iluminista) para narrar-se. Assim, entendo que é menos importante a diferença entre o pensamento ocidental e o de matriz africana do que sua forma de habitar o mundo. Os mitos são fundamentais na construção (percepção) das habilidades que *orientam* esse habitar.

A noção de habilidade (*skill*), proposta por Ingold (2002), aponta para a superação do dualismo mente/corpo pelo postulado de que há um contínuo entre a cultura e a natureza. Para o autor, a cultura não se constitui na acumulação de representações, mas no desenvolvimento de modos particulares de interação nas práticas que os sujeitos se engajam. As habilidades, portanto, emergem do engajamento da pessoa (organismo) em uma coletividade inclusiva. À medida que as pessoas vivenciam o *Ilê*, passam a “adquirir” habilidades, de ouvir, de cantar, de dançar, de relacionar-se com o invisível. Mas é na relação com os mitos que o *batuqueiro* desenvolve potências, que não “só suas”, mas se relacionam com o contexto mítico de seu *orisà*. Os *orikis* expressam uma percepção de si desde a *orisalidade* (pertencimento mítico), na qual essa potência é evidenciada. O “ser”, desde essa perspectiva, implica na incorporação de um tempo social mítico (presente-passado) cotidiano. Não só nos momentos rituais se revive a mitológica, mas no cotidiano e na compreensão de si se faz latente a potência

dos *oriṣás*.

*Sou filho de Bará com Osun*, é com força e orgulho que os *omós* trouxeram seu pertencimento mítico na construção dos *orikis*. Algumas saudações formataram-se mais como narrativas<sup>21</sup>, trouxeram a memória de “*como cheguei onde cheguei*” e os caminhos (com pedras ou não) trilhados até então. Assim, por vezes, trazem uma dimensão de superação, questões superadas ou ainda por superar no meu (no nosso) caminho. Esse foi um momento bonito e de uma profusão de emoções, expressa em lágrimas, sorrisos e tímidos avermelhar de bochechas. Os *orikis* provocaram a força das potencialidades da *oriṣalidade* de cada um dos presentes, sendo essas potencialidades por cada um colocadas a serviço da comunidade na construção desse projeto coletivo, que é habitar da *matriz africana*.

#### 4.4 Movimento mítico

Quando me foi explicado *que tipo de pessoa é Oiyá*, ainda antes de saber minha relação com esse *oriṣá*, a narrativa mitológica foi acessada: é no diálogo entre cada mito que percebemos a trajetória de descobertas desse ser. Na ocasião não estava num terreiro, mas em uma conversa no Africanamente (Escola de Capoeira Angola), local considerado extensão do terreiro visto que é coordenado pelo Contramestre Guto Obafemi, Baba ebé (Pai Pequeno) do *Ilê*. Na escola, o piso de madeira remete à ritualidade do terreiro e é referenciado como espaço sagrado. Nas paredes dessa escola estão pintadas várias personalidade símbolos da resistência negra ou da liberdade do negro: Mandela, Steve Biko, Bob Marley... E noutra parede do espaço estão desenhados alguns *oriṣás*; na ocasião, explicavam quem eram aqueles e ainda outros. Oiyá foi então apresentada como guerreira, uma das três esposas de *Xangô*.

Sempre pergunto para as pessoas de *Asè* em Porto Alegre se poderiam me contar uma história de *orixás* e, nessas oportunidades, a história sobre *Xangô* e suas três esposas é uma das mais recorrentes. *Xangô* era rei de *Oyó* e tinha três esposas. A última delas foi *Iansã* (apelido de *Oiyá*, mãe de 9), contudo uma das mais queridas pelo Rei.

---

<sup>21</sup> Como fiz na Carta a *Egbé* na abertura da escrita, por exemplo.

Há quem coloque o gosto de *Xangô* em uma escala hierárquica, primeiro *Oxum*, seguida por *Iansã* e depois *Obá*. *Iansã* teria sido “roubada” por *Xangô* que se apaixonou pela esposa do ferreiro, *Ogum*. Contudo há inúmeras narrativas de relações amorosas de *Iansã* com vários *orişás*; conta-se que ela seria uma mulher de espírito livre, embora devota aos maridos quando com eles. *Iansã* está relacionada com a sensualidade e o movimento. Algumas narrativas ouvi no próprio *Ilê*, outras durante os eventos do povo de terreiro; outras, ainda, eu li.

Um dos momentos em que as narrativas míticas vieram à tona foi durante a construção dos *Orikis* no *Ipade*. Antes da dinâmica de construção dessa saudação, cada *orişà* foi apresentado a partir de suas *prerrogativas mítico civilizatórias* resgatadas das histórias dos *orişàs* (ver apresentação no Anexo 4). Quando falávamos sobre *Oiyá*, duas mulheres, mais velhas, falaram que por vezes o povo falta com o respeito com essa divindade. *As pessoas não entendem, relacionam Oiyá com mulher da vida, e não é isso, não tem nada a ver. Ela é uma mulher forte, é dona de si*, afirmava Korodê.

Quando falam dos *orişàs*, as pessoas veem em si as habilidades conquistadas por eles nos mitos. Muitas das narrativas míticas ouvi de Onã Abisase (nascido no caminho do *Asè*), *alabê* do terreiro. Ele é *de Bará*, e por vezes em brincadeiras jocosas ele é o próprio: *Bará é a boca que tudo come*, diz ele justificando seu segundo ou terceiro prato de almoço. Ele aponta que tem o dom de abrir os caminhos e às vezes esses caminhos se abrem pela palavra. Cada *filho e filha de santo* recebe ou desenvolve dons que servem para fora e para dentro do ritual do Batuque e estão relacionados com seu *orişá* de cabeça. Alguns têm o dom da palavra, outros, o dom do toque ou o dom do corte, dentre outros. Onã tem o dom da palavra e do toque do tambor. Ele conta muita coisa sobre *Bará*. Um dia, na ocasião de uma festa com o pessoal do terreiro, uma festa não ritual, não de *orişàs*<sup>22</sup>, Onã começou a me contar histórias de *Oiyá*. Naquela noite, ventava muito e do vento partia as palavras.

- *Esse vento é de Oiyá, Iansã, começa a falar Onã. As mulheres de Iansã dançam e produzem vento. Minha ex-esposa é de*

<sup>22</sup> É difícil definir como uma festa religiosa ou não, pois sendo a festa realizada pela comunidade, seus cantos e danças estiveram presentes.

*Iansã, são mulheres fortes, guerreiras, não é a toa que Oiyá é grande o bastante para carregar o chifre do búfalo.*

*- Como? Pergunto eu.*

*- Assim, é que um dos mitos diz que Oiyá vestia uma pele de búfalo, ela era um búfalo que se transformava em mulher. Foi assim que ela conheceu Ogum. Ogum é caçador. Ele estava na floresta quando viu o búfalo, ficou na espreita pensando em matá-lo. Mas quando viu da pele do búfalo saiu uma mulher. Ela nem percebeu que tava olhando, escondeu sua pele de búfalo e caminhou para o mercado. Ogum, então, saiu da espreita e roubou a pele, escondeu a pele de Oiyá em sua casa. Também foi para o mercado e pediu sua mão em casamento. Ela não respondeu e voltou para floresta atrás de sua pele, chegando lá, nada encontrou e voltou ao mercado. Oiyá então aceitou o pedido de Ogum, já não tinha sua pele de búfalo. Ela desconfiava dele, mas ele a agradara. Ela foi viver com Ogum em sua casa, mas pediu que ninguém soubesse do seu segredo, ninguém poderia falar do seu lado animal. Tinha outras restrições também... Ogum aceitou e combinou com sua família, para a chegada de Oiyá.*

*Aí então como esposa de Ogum que Oiyá se torna Iansã, ela que antes não podia ter filho se torna mãe de nove, isso que significa Iansã, mãe de nove. Mas ela nunca deixou de procurar sua pele de búfalo. Na época dos Orixás eles viviam em poligamia, tinham mais de uma esposa. As outras esposas de Ogum começaram a ter ciúmes da atenção que Oiyá recebia, eles [os maridos] tinham que dar atenção igual para manter a paz. Com ciúmes as mulheres descobriram o segredo da origem de Iansã. Uma delas indagou Ogum para que ele contasse o segredo. E na ausência do marido começaram a fazer piadas sobre o lado animal de Iansã, e sobre o esconderijo de sua pele.*

*Depois de receber várias pistas, Iansã um dia achou sua pele, vestiu e raivosa saiu bufando. Ela estava brava, foi embora produzindo o vento, deixou seus nove filhos. Mas antes de ir deu seu par de chifres a eles, para que no momento de perigo eles pudessem chamá-la, para isso bastava esfregar os chifres.*

*E essa é só uma das histórias* (trecho de diário do campo do dia 20 de maio de 2011).

As mulheres dançavam e o vento permanecia. Posteriormente, fui pesquisar a mitologia das demais *oriṣàs* que são representadas por mulheres, e até onde encontrei, a animalidade é exclusiva de *Oiyá*. O interesse nas histórias dessa *oriṣà* se desenvolveu justamente ao perceber que ela tem uma circulação grande. Ela se move por diferentes mundos e adquire habilidades. Ingold (2000, p.244) afirma que as habilidades humanas (biólogico-culturais) se relacionam com a paisagem da qual participa o organismo-pessoa. *Oiyá*, conta-se, assim como as outras, nasceu num reino de África, era filha de um rei. Duvidando da paternidade, o pai deixou a menina, ainda criança, nas margens de um rio. *Oiyá* cresceu órfã aos cuidados de *Oṣum* e ainda muito jovem foi procurando seu lugar, que não era o rio, mas o movimento do ar, os ventos.

*Oiyá* tem a mesma habilidade dos “xamãs”: ela anda por vários mundos, e a cada relação que estabelece com o outro adquire, conquista, rouba uma nova habilidade. O lado animal de *Oiyá* expressa justamente a dubiedade (ou multiplicidade) de sua natureza, que como os ventos pode, de repente, mudar de rumo. Aqui, penso que habilidade e potência se diferem. A habilidade não é fruto de uma aprendizagem cognitiva, mas de relações com o ambiente e com os outros que o compõem. As habilidades estão ligadas ao saber fazer em seu sentido mais amplo. A potência, no entanto, não está necessariamente ligada ao saber fazer, ainda que não seja menos prática. Em Deleuze e Guattari (1997), potência é um “vir a ser inconsciente”, ligado às pulsões, um devir. Seria a possibilidade de um “eu qualquer”, no sentido que essa potencialidade pode estar relacionada a quaisquer ações ou formas de estar no mundo.

Na mitologia afro-brasileira, ou mais especificamente na mitologia dos *oriṣás*, temos a informação de diferentes potências, de possibilidades de “vir a ser” ou de habitar que são expressas por cada um dos orixás. Suas habilidades (dos *oriṣás*) não são passadas aos seus filhos (cavalos de santo, na falta de expressão melhor), mas os *omós* levam consigo a potência de seu *oriṣá*. A habilidade dos batuqueiros é conquistada no *Ilê*, a partir da participação (como narro a seguir) e conforme as potencialidades de cada um. Assim, Onã tem a potência de *Bará*, em sua fala, e pelo toque do tambor, tem a

potência de abrir caminhos.

Para melhor exemplificar: a potência de *Oiyá* é justamente o mover-se como o vento, e as habilidades são os conhecimentos que vai recolhendo durante a caminhada. Todo *oriṣá* tem objetos a ele relacionados, objetos de seu uso. *Iansã* carrega uma espada que teria ganhado de *Ogum* e carrega o *Eruexim*, rabo de cavalo que ganhou de *Oxossi*. *Oiyá* se afasta das demais *oriṣás* femininas e se aproxima do universo masculino por carregar esses instrumentos de guerra – entretanto, está nesse espaço enquanto feminino. Ela se move no universo masculino, sendo a única a participar dos cultos a *egun*. Com sua potência movente, ela vai adquirindo habilidades. Quando se referem às irmãs filhas de *Oiyá*, no *Ilê*, chamam-nas de borboletas, pois as borboletas têm a capacidade da transformação e são seres que estão sempre ao vento.

Os mitos, quando narrados em diferentes ocasiões, ganham sentidos diferentes de quando lidos. Mas é certo que as pessoas os contam quando querem nos dizer algo, um conselho, geralmente. Trazendo o mito para o tempo narrado, ou seja, para o terreiro onde os mitos são contados e vividos. As filhas de *Oiyá* carregam consigo a potência de *Oiyá*, sendo a principal delas o movimento. E a partir desse devir, conquistam habilidades e agem no mundo. Não são poucas as vezes que ouvimos do povo de *Asê*: “sou assim porque sou filho de ...”; tal como Onã me disse: ter o dom de abrir caminhos por ser filho de *Bará*. Potência expressa no mito, esse vir a ser torna-se mito narrado, poder, potência consciente. As habilidades de *Oiyá* contadas nos mitos estão relacionadas à forma de estar no mundo dessa personagem e com as paisagens que ela encontra em sua mobilidade. Essa *oriṣà* tem a capacidade de carregar o chifre de búfalo, sua mobilidade se expressa na sua parte animal, informando um movimento não somente espacial, mas por perspectivas outras. A relação que estabelece com substância masculina (o que é do mundo masculino, a força masculina) também é fruto de sua potência movente. Assim, as filhas de *Oiyá* tem em si o devir do vento (movimento).

A potência, como entendemos, é a possibilidade de um vir a ser, inconsciente, como uma pulsão. Assim é narrado o movimento, a postura guerreira de *Oiyá* como uma “ação própria a ela”, é o que a “move” no mundo. Para Deleuze (1976), a vontade de potência remete às forças que não podem ser controladas (por isso pulsão); quando conscientes, as forças tornam-se poderes e força de ação. No mito narrado-vivido no

terreiro, as forças ganham consciência em cada um daqueles que se identifica com um *orixá*. A potência movente de *Iansá* torna-se o poder de se mover em relação a suas filhas (cavalos de santo). Trago como reflexão a ideia de que a relação do mito ao mito narrado resulta na tomada para si de poderes ali expressos por cada orixá, de modo que:

$$F(\text{MITO}) = \text{POTÊNCIA}$$

E

$$F(\text{MITO NARRADO}) = \text{PODER.}$$

O que muda? O tempo e a consciência de si que se dá pela identificação com esse outro-*orixá*. A consciência da potência mítica traz/transforma o poder fazer ao mundo vivido e compõe o cotidiano do terreiro. Da realidade mítica passamos para a construção histórica. Sahlins (200\*8) afirma que é no nível da “parole” (da fala) que a história é feita. Para o autor:

“Os signos estão dispostos em relações variadas e contingentes de acordo com os propósitos instrumentais das pessoas – propósitos que com certeza são socialmente construídos, mesmo que possam ser individualmente variáveis. Os signos, portanto, assumem valores funcionais e implicativos num projeto de ação; não meramente determinações mútuas de um estado sincrônico. Eles estão sujeitos a análises e recombinações, das quais emergem formas e significados sem precedentes (metáforas, por exemplo)” (SAHLINS, 2008, p.23).

O poder, nesse sentido, pode ser entendido como uma metáfora (transposição) da potência no tempo histórico (da narrativa).

Sendo vivida, a mitopraxis afro-brasileira compõe a paisagem do terreiro, a paisagem habitada pelos pessoas que atuam por esses poderes. A paisagem mítica e a paisagem habitada constituem a mesma atmosfera (INGOLD, 2000). Essa paisagem reflete o lá e cá, o caráter hifenizado dessa forma afro-brasileira de estar no mundo. No mito se está em *Orun*, no terreiro se está no *aiyé*, na relação com *orun*. Dos Anjos

descreveu a paisagem do terreiro:

“Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alteram. Raças que percorrem raças. Esse é o mundo dos terreiros. No sentido que Viveiros de Castro (2002) retoma Latour, poderíamos falar aqui de um multinaturalismo que em lugar de multiplicar as culturas, multiplica as perspectivas no interior dos corpos.” ( ANJOS, 2006, p.75).

Essa condição múltipla e diaspórica configura uma ambiência-corpo, como veremos, a partir do qual humanos, não-humanos e humanos-outros, ou ex-humanos, objetos e potências.

O movimento de *Oiyá* é a potência para suas filhas, mas movimento é também uma das prerrogativas metodológicas da matriz africana. Assim como a oralidade, a circularidade, a *orisã*lidade, o movimento faz parte do habitar do Batuque. Lembro-me de uma de minhas primeiras impressões quando em contado com o povo de terreiro, ainda antes de iniciar esta pesquisa. Participei dos seminários estaduais “AIDS e Religiões” e “AIDS e Religiões de Matriz Africana”. A diferença do *estar* nesses dois eventos me chamou a atenção, uma vez que, no primeiro, as pessoas assistiam às palestras sentadas. No segundo, as pessoas, com muitas cores, se moviam a todo momento, assistiam à palestra, mas conversavam, levantavam, circulavam, pareciam fazer tudo ao mesmo tempo. Essa movimentação do povo do Batuque foi algo difícil de entender, até perceber que não é necessário “entender”, mas sim acompanhar. No momento da festa no *Ilê*, a dança expressa esse movimento. Para Santos (2002), “a dança religiosa no seu comportamento ritualístico enfatiza a disciplina, a coesão e a identidade do grupo, o sentimento e a dignidade” (2002, p.5). Entendo que circularidade, oralidade, *orisã*lidade e movimento, isto é, a “metodologia” da matriz africana é materializada na roda, com todos cantando e dançando, com as cores do seu *orisã*.

Em recente artigo Ingold traz a intenção da obra de Paul Klee para pensar a diferença entre objetos e coisas. Para o artista “a forma é o fim, a morte”, portanto, a

arte não (in)forma, mas dá forma, e “dar forma é ação e movimento”. Essa relação com a forma problematizei ao estudar o acolhimento católico a pessoas que vivem com HIV/AIDS (EMIL, 2009), pois este seria o processo de (in)formação de pessoas + HIV. No Batuque, na matriz africana, é como a arte de Paul Klee, não há forma, só fluxos e movimento. O constante movimento dos *batuqueiros* é uma constante criação (processo criativo) de pessoas, de coisas, do ambiente, enfim, do habitar. Ingold afirma ainda que o modelo de criação arraigado ao pensamento ocidental é hilemórfico, a partir da ideia de que para criar algo é necessário juntar forma e matéria. O modelo de criação desde a matriz africana, contudo, estaria mais para *Ilêmórfico*, ou seja, a criação se faz desde a localidade, “desde dentro para fora”, à “forma” do *Ilê*. Aos materiais não é dada forma, mas vida, em um incessante “dar forma” (ação e movimento).

## 5 PREPARATIVOS PARA FESTA

Semanas antes da festa de *Iyemonja*, numa quarta-feira no início da tarde, subi o morro sob pretexto de estudar no terreiro, visto que minhas aulas na pós-graduação já haviam terminado. Pretendia estudar a tese que Olori Obá defendeu no início de 2012, no Departamento de Psicologia da PUCRS. Olori Obá, *omó oriṣá* do *Ilê*, construiu um belo trabalho com a comunidade a partir do qual desenvolveu o Projeto *Ori Inu Ere* (cabeça de dentro das crianças). A intenção principal era de que as crianças do terreiro pudessem reagir às diretrizes coloniais que ainda imperam na escola formal. O projeto foi elaborado no sentido de desenvolver valores mítico-sociais, a identidade (*orisalidade*) e a estética de matriz africana com os pequenos. A tese de Olori Obá contribuiu também para o desenvolvimento das discussões entorno da percepção de saúde a partir da matriz africana.

Entretanto, desde a minha chegada, cadernos e livros passaram longe. Estranhei que houvesse tanta gente no salão (seis pessoas, inicialmente) naquele dia e horário. Temilayo, *egbomi* do *Ilê*, esbravejava: *Todo ano é a mesma coisa, todo mundo tem cabeça aqui, todo mundo tem quartinha, tem santo, mas é sempre os mesmos que vêm limpar o que é de todos*. Foi então que me explicaram que antes de cada festa é feito o *omiosé*, nada mais do que a “lavagem” dos *boris* e *okutá* e de todo o *quarto de santo*. Assim como no mês de maio, quando, antes da Festa do Vovô Cipriano de Angola (o *R'Gongo*), é feita a limpeza do *congá* da Umbanda.

O *Ilê* se reconhece como uma casa de Batuque, embora lá tenha culto não só do *lado dos oriṣàs*, mas também de *caboclos*, *preto-velhos* e *exus*. Em Porto Alegre, tal característica recebe o nome de Linha Cruzada (ORO, 2008; ANJOS, 2006; BEM, 2007; BARBOSA NETO, 2012), no entanto não ouvi tal expressão em campo. Barbosa Neto (*op cit.*), em sua tese de doutorado sobre religião afro-brasileira em Pelotas, também afirma não ter registro desse termo em nenhum de seus diários. Nunca questionei sobre afinal qual seria o *lado* do *Ilê*, pois isso sempre esteve muito explícito: trata-se de uma casa de Batuque. Em momentos de reuniões, que geralmente antecedem as festas e têm por objetivo justamente a organização delas, boa parte dos *omós*

comparecem ao terreiro e é feita uma grande roda com cadeiras. Baba Diba então comenta que ele não tem *filho só do Batuque, ou só da Umbanda*, salvo exceções<sup>23</sup>, explica que um complementa o outro. A Umbanda geralmente é a forma pela qual o *Ilê* dialoga com a comunidade de seu entorno (os vizinhos da Vila São José), pois é pela Umbanda que as pessoas vão freqüentar, *receber um asê*. Geralmente, principalmente quando mais jovens, os filhos de santo se iniciam antes pela Umbanda. Isso não configura uma regra de interdição, segundo Baba Diba, é só o que geralmente acontece.

Baba Diba já ameaçou acabar com a Umbanda em sua casa se seus filhos não a cuidassem, quando notava pouca participação. Nestes momentos, registra-se uma relação de afeição com as entidades e o ritual da Umbanda, parecendo ser uma afeição menos comprometida e temerosa do que a com os *orisàs*. Manter a Umbanda é um compromisso “social” com entorno e com a ancestralidade que nela se apresenta, como *Vovô Cipriano de Angola, Cacique Tupinambá, Exu Tiriri* (para citar os principais). Houve ainda momentos de descontração, quando almoçávamos e contávamos piadas, em que o *pai de santo* falava jocosamente do culto a *exu* como uma necessidade nos dias de hoje. Visto que essa potencialidade de ir e vir, levar e trazer, é útil *quando se lida com as ‘disputas de beleza’ que, infelizmente, ocorrem entre pais e mães de santo*. A compreensão que se tem, desde o *Ilê*, é que tudo - *caboclos, preto-velhos, exus* - faz parte da mesma matriz africana e compõe, de forma mítico-social, o “estar no mundo” afrocentradamente.

A Festa de *Iyemonja* acontece durante 16 dias no mês de julho. Nos três sábados a festa é aberta à comunidade e a convidados, quando Mãe *Iyemonja* recebe presentes. Durante todos esses dias o grupo que está *no chão*<sup>24</sup>, alimentando o *ori*, fica em recolhimento no terreiro, e o tambor é tocado a cada dia. O mês que antecede a festa é tão importante quanto a festa. Durante esse período todos os que farão alguma *obrigação* reúnem-se com o Baba Diba, geralmente aos sábados, para se prepararem. É como se fosse um curso preparatório, no qual o *pai de santo* ensina o significado de

<sup>23</sup> Há o caso de um menino iniciado na nação em outra casa, cujo pai de santo indicou que ele fosse também se iniciar na Umbanda, indicando a *Ilê de Baba Diba* para isso.

<sup>24</sup> “Fazer chão”, “ir para o chão” são algumas das formas usadas no Rio Grande do Sul para referir ao ato de fazer *obrigação*, ou seja, realizar uma etapa importante do processo iniciativo. Sobre o assunto, o Teólogo de Matriz Africana, Jayro Pereira de Jesus (Ògiyán Kalafò Olorode) escreveu “O ‘chão’ e seu significado teológico no batuque”, disponível em <http://escolaolodumare.com.br>.

cada “tipo” de *obrigação*, tira dúvida dos *omòs*, trabalha o significado da reza de cada um, dentre outras questões que são abordadas. Esses encontros têm como objetivo a qualificação dos *omós* na matriz africana, bem como a integração dessas pessoas que passaram 16 dias em intensa relação. É nesse momento que explicitam algumas regras de convivência e acordam como farão para custear o seu *fazer chão*.

Para preparar uma festa como esta, é preciso pensar em estocar comida e produtos de higiene para as pessoas que ficaram recolhidas, organizar a limpeza e a decoração do salão, o que implica escolher tecido e confeccionar cortinas, *asós* e *alás*<sup>25</sup>. Além disso, há as costuras dos *asós e alás* das pessoas que pedem novos, a organização dos insumos para preparação do *ebós* (oferendas), que não são poucos e que envolvem a contagem de animais - entre galinhas, pombos e carneiros. É necessário organizar o recolhimento da contribuição, preparar os sacos e embalagens para mercadinho<sup>26</sup>, encomendar os bolos, comprar doces, organizar quem fará doce. Cito algumas atividades que pude observar, além daquelas que são necessárias, mas que nem percebemos.

No sábado, combinamos de comprar tecido no bairro Sarandi<sup>27</sup>. Marcamos de sair às nove da manhã. Fomos eu, Pele (esposa do Baba Diba), Temilayo (uma das filhas mais antigas do Baba), Onã Abyase (*Alabe* do terreiro) e sua companheira Oiyá Goyè. No Sarandi, era necessário escolher tecido para arrumar o salão e para fazer as roupas de alguns *omòs*. Lá encontramos a *omó orisà* Olori Obá. Todos tinham de escolher tecido, assim, entre o café cortesia de uma loja e outra, passamos divertidamente a manhã inteira. Depois de “pernear” pelo Sarandi, compramos dois frangos assados e voltamos ao terreiro. Em clima de descontração, comemos. A sala e cozinha da casa do Baba Diba era um misto de dispensa de alimentos e depósito de costura. Nas semanas que antecederam a Festa de *Iyemonja*, em 2012, Baba Diba estava viajando, o que segundo Pele, permitiu a *organização das costuras com menos pressão*. Nos dias que antecedem e durante a realização de festas, o quarto de César (filho de Pele), abriga

<sup>25</sup> Roupas usadas pela imagem do *orisà* no quarto de santo, e são também as roupas (saião ou túnica e pano para a cabeça) usadas pelas pessoas durante a festa.

<sup>26</sup> Mercadinho é uma embalagem com comida. fruta, frango, acarajé, dentre outras coisas, que é oferecido para que os participantes levem para casa ao final da festa.

<sup>27</sup> Local em Porto Alegre onde há lojas especializadas em tecidos.

tecidos, máquina de costura, sacolas, mochilas e mulheres que conversam e costuram. Deve ser difícil morar numa casa-terreiro, pois afinal nunca se está sozinho, e é uma casa, como já referido, em que muitos se *sentem em casa*.

### 5.1 Materiais de *Aṣé*

Feita a busca pelos tecidos, após o almoço recomeçou a limpeza do *quarto de santo*. *Conquistei o direito* de ajudar no *omiosé* dos *boris* e *okutás*. No terreiro se *conquista o direito de varrer o salão, de depenar as aves, de encher quatinhos, de bater a sineta*. Isso foi dito repetidas vezes pelo Baba Diba e é repetido pelos seus *omós*.

O *bori* é a representação da “individualidade”, ou melhor, da “dividualidade integral” da pessoa *batuqueira*. *Bori* significa dar de comer à cabeça (*ori*). O professor Olorode, teólogo de matriz africana que atualmente vive no terreiro e é uma espécie de “consultor” da comunidade, nos momentos de diálogo que antecedem o ritual, explica que o *bori* é o estabelecimento da relação com o duplo no *Orun*. O *Orun* é um mundo paralelo ao *aiyé*, nele coexistem todos os conteúdos deste, tudo que há no *orun* há no *aiyè* de alguma forma. A comunicação entre esses mundos, *orun* e *aiyè*, é o que acontece nos momentos rituais. Em outro momento me explicaram que, quando a pessoa nasce no *aiyè*, esquece da sua relação no *orun*, e o *bori* seria a possibilidade de restabelecer essa ligação. *Okutá*<sup>28</sup>, por sua vez, é a relação da pessoa com o *esá*<sup>29</sup> que *rege* seu *ori*. O *okutá* é uma pedra cujo tipo ou formato é específico para cada *orisà*. O *orisà*, no momento da *feitura*, é composto a partir dessa pedra, contudo a ela integram-se outros materiais fundamentais.

Na entrada do *quarto de santo*, colocamos dois bancos compridos para neles

---

<sup>28</sup> Sobre o *bori* e o *okutá* (a pedra) no Candomblé, Bastide (2001) nota a seguinte distinção ritual: “Tanto na lavagem de contas quanto no *bori*, por meio do banho de ervas ou pelo sangue, era a cabeça colocada em comunicação com a pedra da divindade, mas esta era uma pedra do *peji*, uma pedra já “feita”. Na iniciação, ao contrário, é preciso preparar a nova pedra que será pedra particular da iniciada, aquela de que terá de cuidar durante o restante da vida e à qual dará de comer” (p.47).

<sup>29</sup> Como foi nos explicado por Baba Diba, na reunião preparatória para o chão, *Eṣà* é a divindade e *orisà* é a divindade no *ori* (cabeça); contudo, no Brasil, se usa *orisà* para se referir à divindade, portanto, assim me refiro no presente texto.

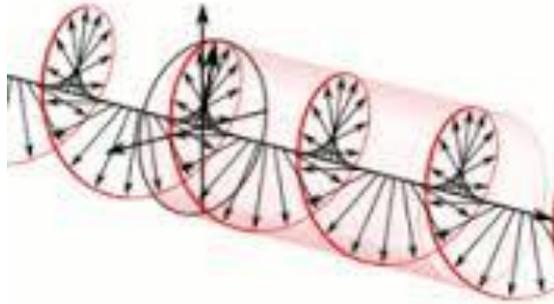
dispormos *boris* e *okutás*. Em hipótese alguma eles podem ser dispostos no chão, pois só *levantam com a oferenda de quatro pés*. *Boris* e *Okutás* estão relacionados à cabeça das pessoas, portanto há que se ter cuidado com as *cabeças* e não dispô-las no chão. Tal infração poderia acarretar o desequilíbrio de algum irmão/irmã. À medida que abríamos as panelas, os alguidares de barro ou louça, um pequeno universo se apresentava. Os *boris* e *okutás* são constituídos pela junção de alguns materiais que permitem a relação *aiyè-orun*. A esse pequeno universo de materiais míticos do *asè* somava-se, em alguns casos, um pequeno bolor de fungos produzido pelo tempo. *Oyn*, *epô*, *omi*, *emi*, ferro, porcelana, algodão, algumas vezes palha, são todos materiais<sup>30</sup> de *asè*. Todos compõe a energia, a força, todos têm em si a potência da conexão *aiyè-orun*, assim, como o *okutá* não é a representação do *orisà* (BASTIDE, 2001), mas sim o próprio. Esses elementos sob agência conjunta não são outra coisa se não eles mesmos. Esses materiais compõem o cosmos da matriz africana, não só no arranjo de *boris* e *okutás*, mas no cotidiano a partir do pertencimento mítico, como aqui descrevi.

Enquanto limpávamos as *quartinhas* e refazíamos os *boris*, tendo já passado muitas mãos nessa tarefa, ouvi uma interpretação de uma *omó* que me pareceu bastante interessante, por usar metáforas da eletrofísica. Os elementos usados como *omi* (água, que sempre está presente em cada *quartinha*), *oyin* (mel) e *epó* (azeite de dendê) talvez atuassem como os *condutores* (de energia) entre *orun* e *aiyè*, ao passo que a pedra e o tipo de panela poderiam ser os receptores de um *circuito repleto de conexão*. Mais de uma vez ouvi referirem-se aos elementos *omi*, *oyin*, *epó* (dentre outros) como condutores. Contudo, outra referência constante relaciona-se à relação entre a energia e o lugar: *a energia já está no lugar, ela não é conduzida, em todo lugar tem energia*. Para a ciência física, condutores “são materiais nos quais as cargas elétricas se deslocam de maneira relativamente livre. Quando tais materiais são carregados em alguma região pequena, a carga distribui-se prontamente sobre toda a superfície do material” (SERWAY, 2008). Receptor, por sua vez, é tudo o que transforma energia elétrica em qualquer outra energia (que não, exclusivamente, a energia térmica). Pesquisando sobre

---

<sup>30</sup> A relação entre esses materiais é muito próximo da afirmada pelos “filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari [quando] argumentam que, em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais* e *forças*. Trata-se do modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são avivados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas” (INGOLD, 2012, p.26).

receptores, condutores e circuitos elétricos me deparei com a imagem a seguir, que representa “o vetor campo elétrico de uma onda eletromagnética circularmente polarizada”.



**Figura 2. Vetor campo elétrico de uma onda eletromagnética**

Apesar de não compreender de todo o vetor ilustrado acima, essa imagem me remete ao movimento espiralado da compressão de matriz africana que vivencia o presente desde sua ancestralidade (passado). Esse vetor (ou vetores) poderia(m) representar também o movimento do *asè*. Nesse movimento de fluxos de energia, a pedra (*okutá*) transformaria a energia recebida a partir dos condutores (*omi, oyn, epó*). Da mesma forma, funcionaria o corpo (*ará*) nesse “circuito”, transformando energias. Contudo, se é verdade que há diferentes potências energéticas no Batuque, não sei dizer se há diferentes qualidades (tipos) de energia (*Asè*). É nesse sentido que a figura do sacerdote é fundamental principalmente na manipulação das forças, que se expressa também na feitura de *ebós, boris*, cuidando do equilíbrio das forças. O sacerdote, para a matriz africana, *é o acumulador dessas forças, pela história, pela memória, é o acúmulo de asè que está com ele.*

Embora essas metáforas eletrofísicas sejam utilizadas para descrever o caminho do *asè*, a partir dos materiais, acredito que não compreendem toda sua fluidez. O fluxo de materiais e de *asè* é “tecido” na medida em que se constroem corpos (*ará*), à semelhança do que Ingold descreve ao criticar a teoria do ator-rede:

“Diferente das redes de comunicação, por exemplo, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. Eles

são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, e são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, eles são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente. Eles são as linhas ao logo das quais a aranha vive, e conduzem sua percepção e ação no mundo” (INGOLD, 2008, p. 210-211).

No artigo “Trazendo coisas de volta a vida”, Ingold (2012) argumenta que o “foco nos processos vitais exige que abordemos não a materialidade enquanto tal, mas os fluxos de *materiais*” (p. 25). Para o autor, no mundo estão “coisas vivas”, ou avivadas por sua própria ação e interação com outros materiais e seres, humanos e não humanos. Assim, “[n]o próprio processo de juntar musgo, a pedra em repouso torna-se uma coisa; por outro lado, a pedra que rola – como um seixo na correnteza de um rio – torna-se uma coisa no ato mesmo de rolar.” (INGOLD, 2012, p.29). Essas “coisas” as quais objetificamos (mas que não são em si objetos) carregam vida e ação. O *okutá* seria, nesse sentido, menos um objeto e pedra e mais uma “coisa” com vida na relação com humanos e não-humanos. O *okutá*, como já afirmei, não é só feito de pedra, mas de sua interação com *omi*, *oyin*, *epô* e as *ferramentas* de cada *orisà*. O *okutá* é o *bori* assim em sua completude de partes que não são partes, mas elementos de um todo múltiplo e integral. Esses materiais estariam todos em relação nesse movimento espiralado de fluxos. São coisas que estão no mundo habitado pela matriz civilizatória africana – e constituem-no. Seguir o fluxo desses materiais é seguir o fluxo do *asè*<sup>31</sup> que passa pelo corpo, seja pela comensalidade ou pelo toque do tambor.

## 5.2 Ambiente-Arà

Nos momentos de festa, estes materiais compõem a construção do ambiente-corpo do *batuqueiro*. Desde ainda na barriga de suas mães, as crianças no Batuque

---

<sup>31</sup> Muitas palavras do Iorubá talvez não tivessem uma tradução literal, mas aqui traduzi pelo usual no terreiro; contudo, *asè* é uma palavra que, se traduzida, perde sua potência.

participam da mesa de *Ibeji*, onde lhes é oferecido uma sopa, muitos doces, *atã*<sup>32</sup> e ao final os *orișàs* lhes dão de beber do *omi* das *quartinhas* e lhes dão *oyñ* na boca. Os *orișàs* no *aiyè* também comem *oyñ* e *epô* e bebem o *omi* das *quartinhas*. Assim, esses materiais atuam no corpo (*ará*), na cabeça (*ori*) e também no *orișà* (ou no *esà*) compondo a integralidade do *ará* e do cosmo na matriz africana. A pessoa do Batuque é um “ser compósito”. Um ser composto, mas que não por isso perde sua inteireza.

Viveiros de Castro, ao discutir a perspectiva ocidental em relação à ameríndia, afirma que:

“O corpo é o maior integrador: ele nos conecta ao resto das entidades vivas unidas por um substrato universal (DNA, carbono químico) que nos liga com a natureza último de todos os corpos materiais” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* WAGNER, 1991, p.31).

Tal conceituação pode ser contraposta também à noção de *arà* como trazida por *pais e mães de santo* do Batuque e do Candomblé, durante a segunda edição do evento *Dida Arà*<sup>33</sup>, realizado em Porto Alegre. Primeiramente, em especial Kota Mulanji (Dra Regina Nogueira), do Candomblé Angola de São Paulo, afirmava que *se o DNA do branco é feito de “carbono químico”, o corpo e o DNA do povo de matriz africana são feitos de mel, epô, água, terra, ar...*<sup>34</sup> Mas, o fato de ser compósito não significa que o *arà* é em partes, pois a inteireza é uma prerrogativa importante na matriz africana. Lembro que, durante os almoços na casa do Baba Diba, ele explicava que era melhor nem ter um conjunto de pratos, senão teria de usar sempre todo o conjunto, assim como deveria ser impensável para uma pessoa da matriz africana alimentar-se em um prato lascado ou beber em uma xícara cuja a alça foi quebrada. A completude, ser pleno, é o jeito de ser do *batuqueiro*. Assim, o *arà* (corpo), bem como a própria pessoa do

<sup>32</sup> Bebida feita de frutas e gengibre, oferecida durante a festa, em especial, aos *Alabes*.

<sup>33</sup> *Dida Ara*, termo empregado para nominar o referido evento, é traduzido por integralidade do corpo.

<sup>34</sup> Ver no Anexo 3 um dos slides apresentados por Kota Mulanji durante o seminário.

*batuqueiro* (e sua comunidade) são um (divíduo) múltiplo, um ser compósito integral. Há tão somente todo, um todo conectado com elementos que não são partes, mas o compõem. Assim o *ará* não seria o “maior integrador”, mas seria ele mesmo integral. Esse corpo (*ará*) também está ligado (conectado) à natureza última de tudo que compõe o habitar no Batuque, aos materiais de *asé* e a seu fluxo.

Nos dias anteriores à festa, há preparações importantes, como a *limpeza dos corpos*, de todos que participarão, mas principalmente do *serão*. Para limpeza do *ará* são acionadas uma série de coisas (materiais) e palavras. A esses materiais em contato com o corpo e agenciados de determinada maneira é atribuída a capacidade de retirar o indevido, o que ali não deve estar. Galinha, vara de marmelo, palavras, folhas, velas, palavras, tecidos, todos os materiais já reconhecidos pela maioria dos corpos que neste dia por eles passam. É no ritual que se constrói o ambiente-*ará*. Nele fica evidente que o ambiente na matriz civilizatória africana não é externo ao corpo, mas parte dele, na medida em que interno e externo são constantemente construídos nesse movimento de “dar forma” a composição do todo. *Omi, emi, axorô, epô, oyn...* Assim na construção mítica-social no *Ilê*, entre visível e invisível, na experiência do Batuque, o ambiente inicia dentro da pessoa e não fora dela, ele é interno e externo ao mesmo tempo. Tal percepção vai de encontro ao “paradoxo mais geral que repousa no coração do pensamento ocidental”, como indicado por Ingold (2003), que traz o fato de que neste não há “forma de compreender os seres humanos no mundo, exceto por tirá-los fora dele” (2003, p. 186). Na matriz africana, o fluxo do *asé* que compõe o cosmo compõe o corpo do *batuqueiro*, que é seu ambiente habitado. Se no ritual esse ambiente-*ará* é conformado, é nas ações cotidianas, pela compreensão mítica no devir de sua *orisalidade*, que ele é mantido.

*O corpo é própria conexão interagindo com a totalidade da vida e da energia.* Desse modo, o cuidado com o corpo é essencial para a visão de mundo africana. O corpo faz parte do todo, é relacional e, principalmente, é a morada dos *orisàs*. Isso fica claro, por exemplo, no momento da iniciação onde a Ia ou o Baba fazem referência ao corpo ao iniciarem o Ori. Neste sentido, o embelezamento do corpo não é só uma relação estética para mostrar, mas é uma relação com o meio, uma relação com as divindades, sendo também diferente as significações de beleza a partir da visão africana (assim, como a riqueza vista anteriormente). Segundo Lopes (2005, p. 27), “o corpo

humano é um objeto cheio, por causa dos órgãos e substâncias que contém e dos quais representa o conjunto. A constante interação das partes duras, moles ou fluidas localizadas no interior corpo é que gera a energia produtora da vida”.

Pensando a partir da matriz civilizatória africana, *o ser humano nasce, cresce e cuida da terra*, de forma que ele não foi feito para dominá-la, mas para *guardar o equilíbrio das forças*. Esse entendimento do papel do humano no mundo simetriza as relações na medida em que o humano não domina, mas guarda, cuida. Isso é estendido para as relações no cosmos da *egbé*: o objetivo de cada um não é dominar o outro, mas cuidar. *Na comunidade não existem grandes e pequenos, todos têm seu papel*. E o papel de cada um na comunidade é pensado e praticado a partir de *relações corretas com as divindades*. *Essa relação se concretizará por intermédio do desenvolvimento das atividades cotidianas, em harmonia com elas e com os ancestrais* (LOPES, 2005, p. 26).

### 5.3 Habitar participativo

Ainda na semana que acontece a festa, voltei ao terreiro. O salão, até então, estava em obras, porque antes da realização da festa se decidiu mudar os banheiros de lugar e aumentar a cozinha. Faltando uma semana para o início do *chão*, a obra lá no andar de cima ainda não estava finalizada e, embaixo, a casa do Baba estava transformada em uma atelier de costura. Na semana seguinte, *a vida segue e tem serviço*, dizia Temilayo. *Serviço* ou *trabalho* é tudo aquilo que necessita ser feito para que a festa aconteça, na casa do Baba ou no salão. Costurar, fazer guias, limpar o salão, estender roupas para a Pele, fazer comida para quem está trabalhando, terminar o *omiosè* e colocar as *quartinhas* no lugar; tudo é *serviço*.

Entre uma ajuda e outra com o *trabalho*, aproveitava para conversar com Pele e Temilayo sobre a dinâmica da casa nesse momento especial pré-festa e sobre a necessidade de organização. Demorei bastante para entender a forma organizativa do terreiro, e ainda não acredito que a tenha compreendido de todo. Não há um planejamento prévio, uma distribuição de tarefas, a regra é chegar lá e *fazer*. Contudo nem todos *conquistaram o direito de fazer certas coisas*. Mas como saber o que posso

fazer? Por isso, a organização, de certa forma, é centralizada nos *omós* mais velhos. Temilayo e Pele<sup>35</sup>, por estarem sempre a *serviço* do terreiro (não que não tenham outros serviços fora dele) sabem o que cada um tem no *ori*, sabem a frequência e o comprometimento de cada um. A divisão das atividades passa, na maioria das vezes, por elas. Baba Diba mesmo diz nas reuniões, quando chama atenção de todos: - *Quer ajudar? É só chegar e falar com a Pele e com a Temi e perguntar o que tem para ser feito*. Pele e Temilayo organizam mais do que as atividades da casa, mas praticamente a vida das pessoas. Há muito respeito em relação a Temilayo, a qual todos chamam de senhora. Ela confirma que quando ligam desesperados sem saber o que fazer com as *contas*, com os *búzios*, com as *quartinhas*, ela diz: *Vem pra cá, faz aqui e calma!* Além do preparativo do salão, há o preparativo dos materiais de cada pessoa que ficará recolhida, e o *Ilê* é o local para isso.

Sábado, dia 14 de julho de 2012, começa a Festa de Iyemonja, mas não por isso diminuem os *trabalhos*; *para os da casa* ocorre justamente o contrário. Roupas prontas, corpo limpo. Há a preparação do *ajeum* na cozinha. O salão agora está muito mais cheio, mais de trinta crianças e adultos circulam para lá e pra cá, lá em cima e lá embaixo. O que mais se ouve é *pergunta pra Pele onde está isso, pergunta pra Temi como é pra fazer aquilo. Quem pode passar meu alá?* O salão é organizado pelas pessoas que não estão no *chão*, já que essas de lá não podem sair. Suas roupas, malas, colchões são todos guardados. Na casa do Baba, a mesa da cozinha transforma-se em mesa de passar. O quarto do César agora é vestiário e a dispensa vira chapelaria. Alguns ficam com a função de subir e descer e perguntar para a Pele ou para Temi, acredito que os mais novos (não tanto de idade, mas mais novos na casa), de modo que essa passou a ser minha função em um determinado momento: pegar roupa de cima para passar lá embaixo, perguntar lá em baixo onde estão as cortinas a serem usadas lá em cima. Embora perguntem sempre para Pele e Temilayo algumas coisas sobre como fazer, sobre onde está, todos parecem de alguma forma assumir um posto e saber o que fazer. As perguntas referem-se a detalhes e são realizadas geralmente para confirmação. Meu sentimento, nesse momento, era um misto de euforia e ansiedade, pois parece que não vai dar tempo de fazer tudo que é necessário.

35

---

Embora não seja *filha de santo* do Baba, dedica-se ao *Ilê*, pois lá é também sua *casa*.

Tudo e todos começam expressar uma grande agitação. As coisas vão tomando lugares, as pessoas outra roupagem, até que às 20 horas a sineta começa a tocar. Ao som da sineta, os que estão *lá embaixo* se apressam ainda mais, os que estão no salão formam o círculo. *Alabes* tomam seus acentos e o tambor começa a *falar*. A sineta *fala* ainda mais freneticamente na entrada do *quarto-de-santo*, pois cada vez mais pessoas chegam. E, por fim, tudo está no seu lugar ou momentaneamente fora dele. Um grupo passa a noite de festa na cozinha dando apoio. Muitas vezes vi Dona Oiyá Sola e Okanele guiando essa atividade. Parece haver um acordo organizativo não dito. Pele e Temilayo ficam atentas no salão, requisitando Oiyá Sola e Okanele na cozinha, enquanto o povo dança, toca e canta no salão.

A festa, o momento ritual, é por excelência o momento da participação, estando longe de ser o da representação. Bastide (2001) define três princípios que operariam na religiosidade afro-brasileira, sobre os quais não cabe dissertar aqui (ver sobre eles em PEIXOTO, 2000), sendo um deles o princípio da participação que se estabelece entre humanos, materiais, plantas, não-humanos:

“A participação não se opera em qualquer direção, é orientada, segue linhas, e o que chamamos de religião é o conjunto de representações coletivas ou dos ritos que designam linhas de força dentro das quais ela se pode processar. [...] a **participação** pressupõe toda uma manipulação sagrada” (BASTIDE, 2001, p. 256, *grifo meu*).

A afirmação de Bastide tem como pano de fundo a concepção da matriz africana interpretada a partir de um dos seus aspectos, o religioso. Contudo, desde a perspectiva do *Ilê*, como já desenvolvi anteriormente, a matriz africana é uma *prerrogativa civilizatória*, uma forma de “habitar”, noção que Ingold retoma da fenomenologia de Merleau-Ponty e compreende como “juntar-se ao processo” (2012, p.31). A lei da participação que Bastide atribui à religiosidade afro-brasileira é concedida a partir da ideia de “representação” que implica na distinção corpo e mente. Toma o ritual como a representação da mitologia, e não como a vivência dessa perspectiva mítico-social que se (re)faz num presente sempre relacionado à

ancestralidade. O passado ancestrálico se faz vivo no presente do ritual e no cotidiano a partir da *orisalidade*. O *asé* é mantido pelo movimento entre passado e presente, do movimento de materiais e corpos. Os materiais agenciam e participam nas construções mítico-sociais de matriz africana, tanto quanto os humanos. A lei da participação é a proposição de uma lei ecológica, ou seja, de uma lógica doméstica de habitar o mundo.

No Batuque, a ecologia é composta desde a prática cosmológica. Essa ecologia pouco se relaciona com imagens de mata, selva; ela é a forma de construção do espaço do *Ilê* e da *egbé*. O conjunto de práticas vivenciadas no terreiro está relacionado aos ecossistema e compõe o ambiente a partir das potências da *orisalidade*. Este termo êmico, como vimos, implica uma estética, além de posições e ações no mundo, no fazer cotidiano, dos *trabalhos*, dos *serviços*, do *estar na casa* que se constitui a lógica doméstica (eco-lógica) do terreiro; implica as formas de manutenção desse espaço físico e cosmológico que se relacionam ao visível e ao invisível.

A proposta de Ingold aponta para a superação do dualismo mente/corpo pelo postulado de que há um contínuo entre a cultura e a natureza, a partir da noção de experiência e engajamento no mundo (INGOLD, 2002). A mente constrói, conecta-se ao mundo, uma vez que não somente no nível das ideias a relação de pensamentos produz sentidos na vida. A partir disso, Ingold vai pensar numa antropologia da vida e dos fluxos. A cultura, na formulação ingoldiana, é no mundo, pois ela é uma tecitura (a exemplo do que produzem os *Weaving Birds* com o cipó), é uma forma de aprendizado no/do mundo. Para o autor “a história, compreendida como o movimento pelo qual as pessoas criam os seus ambientes e, portanto, a si mesmas, não é mais do que uma continuação do processo evolucionário” (INGOLD, 2010, p.17). Ingold concebe as características do organismo não como expressas, mas geradas no curso do desenvolvimento, surgindo como propriedades emergentes dos campos de relacionamento estabelecidos por sua presença e atividade em um ambiente particular. Isso ajuda Ingold a sustentar o ponto de vista do organismo-pessoa crescendo e se desenvolvendo em um ambiente propiciado pelo trabalho, pela atividade e pela presença dos outros. No Batuque, as pessoas criam a si mesmas e, portanto, criam seu ambiente.

Esse “si” pode ser, portanto, não somente um indivíduo, mas uma comunidade, uma localidade, uma civilização. Habitar é, nesse contexto, a ação conjunta (participativa) de criar corpos-ambiente (ambiente-*ará*).

## 6. HABITAR (ENTRE) DOIS

Por fim, mas talvez menos a título de conclusão e mais abrindo novas possibilidades, as considerações finais retomam a discussão da formação de uma *egbè* para pensar como “*um mais um é sempre mais que dois*”, tendo essa preposição etnomatemática como ordenadora da uma cosmopolítica que parte de uma eco-lógica específica, vívida, figurada e refigurada na experiência de habitar desde o Batuque.

Ao vivenciar o *Ilê* e ter a experiência da comunidade, se evidencia a condição de ter de caminhar e partilhar de dois mundos: 1) o “mundo do *asè*”, expresso aqui por uma condição de complementariedade entre os membros da comunidade, sendo eles “viventes”, *orisás*, ancestrais ou mesmo não humanos, como a água, o vento, as plantas, etc, de forma que a confluência de energias compõe um todo que tende ao equilíbrio; e 2) o mundo *ocidental capitalista*, que coloca a cada um como indivíduo, ou seja, não divisível, como se cada pessoa fosse em si uma totalidade pronta e completa e esses indivíduos agissem no sentido de dominar humanos e não-humanos. A condição de estar entre esses “mundos” implica um processo constante de traduções que devem ser sempre cuidadosas e (re)pensadas. Exemplo disso seriam as noções de beleza, riqueza, saúde, corpo, morte (ou mesmo religião). Como afirma Professor Olorodê, sempre que traduzimos, perdemos a qualidade filosófica e mítica africana. Há palavras na língua tradicional que não têm um equivalente em português.

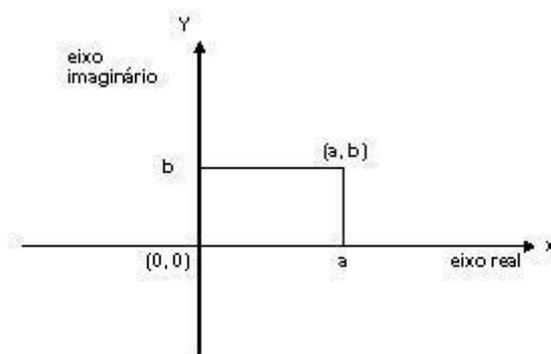
Esse outro mundo, ou esta outra visão de mundo, a ocidental-capitalista, por processos históricos e por perceber a si mesma como única forma de construir realidades, acaba por tentar definir o local que o povo do *Asè* ocupará em sua organização. Esse lugar tem sido historicamente relacionado aos estereótipos negativos relacionados à pobreza e à doença (MONTERO, 1985). A cidadania que estão pensando para nós, de terreiro, é uma *cidadania da armadilha*, afirma o Prof. Olorodê ao acentuar a importância da Rede Afro-brasileira de Terreiros e Saúde (RENAFRO) como agente de tensionamento dos projetos Estado-nacionais pensados a partir da lógica *ocidental capitalista* (moderno iluminista).

Habitar (entre) dois mundos é a condição de existência do Batuque nesse contexto diaspórico que mantém ações colonialistas perante alguns povos. Vivenciar a

matriz civilizatória africana sobre a hegemonia normativa doméstica (economia) do *ocidente capitalista* implica uma série de estratégias. Uma delas é a manutenção de uma “identidade [coletiva] nômade”, como percebeu Dos Anjos (2006). Ou seja, entre tradição, religião, cultura negra, permanece o modo de vida da matriz civilizatória africana. A manutenção dessa estratégia se faz desde uma ação cosmopolítica, ou seja, orientada por sua visão de mundo, mas considerando-a como uma das combinações possíveis (implicada desse desconhecido que é o cosmos).

Essa condição cosmopolítica foi traduzida por meio de um projeto epistêmico, a afrocentricidade. Dessa proposição emerge a disputa por espaços discursivos de poder, como o acadêmico, que sabemos ter a capacidade de fazer surgir sujeitos sociais. A afrocentricidade é, contudo, vivenciada, desde o *Ilê*, como um horizonte imaginativo a partir do qual se orientam as práticas e escolhas no cotidiano. Para habitar entre foi necessário produzir um novo horizonte que reflete numa forma de entendimento das coisas, ao passo que viver outra perspectiva sendo perpassada e interpretada por uma lógica epistêmica ocidental gera um quê de incompletude, de desencaxe (o qual foi lido pela ciência colonizadora como esquizofrenia, ver Rodrigues, 2006).

Viver a pretensa modernidade iluminista do ocidente com sua série de classificações e partições talvez soe esquizofrênico. A modernidade ocidental desde uma proposição cartesiana cindiu o universo das coisas, entre natureza e cultura, corpo e mente, indivíduo e sociedade, conferindo a cada parte a totalidade. Assim, o um (1) passa ser ele um inteiro no plano cartesiano, inteiro, objetificado e pontual.



**Figura 3. Plano Cartesiano**

Essa forma de contar e apreender o mundo vai de encontro com a prática epistêmica vivenciada pela matriz africana no Ilê Asè Omi Olodô. Não há no *Ilê* natureza e cultura, se percebe tão somente a vida em um emaranhar de materiais, pessoas e corpos. No *Ilê* somos habitantes de um ambiente composto (ambiente-ará) que está em constante movimento de “dar forma” as coisas. Esse ambiente-ará é um composto integral, sendo que sua inteireza é expressa justamente em sua condição de complementariedade e de necessidade de plenitude. O ambiente são vários inteiros compostos que não se reduzem a totalidade.

Da mesma forma a *egbé* não se faz pelo conjunto de indivíduos, mas pela interação entre pessoas (humanas e não humanas). Assim, desde a *egbé*, dessa localidade cosmopolítica que é o *Ilê*, *um mais um é sempre mais que dois*. Ouvi tal afirmativa em diversos momentos sempre para indicar a complexidade ou não racionalidade de coisas e ações. Um mais um é sempre mais que dois quando tento entender porque nem sempre *ebós* são feitos da mesma forma. Essas multiplicidades expressam também que as potências *orisálicas* nunca são sozinhas, mas somam, se entrelaçam na configuração de um grande poder energético que é o *asè*.

Sobrepondo a percepção dividida múltipla do *Ilê* ao plano cartesiano, me vem a seguinte imagem:

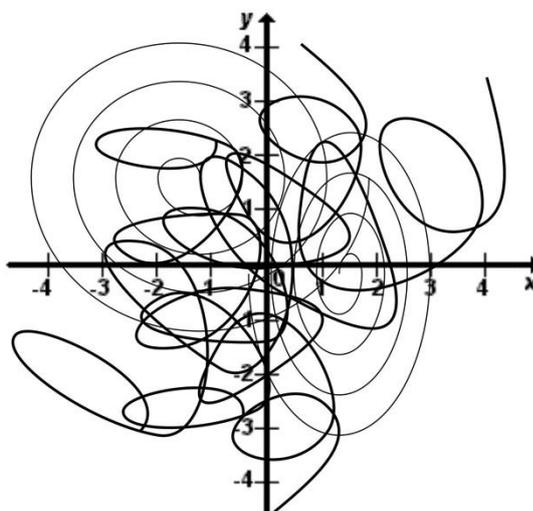


Figura 4. Sobreposição da perspectiva de matriz africana à cartesiana.

É um emaranhado onde cada ponto é uma multiplicidade, assim como o tempo na matriz africana também não é pontual. É, como vimos, o tempo da ancestralidade e da oralidade.

Nesta casa, na periferia de Porto Alegre, se engendram esforços autorreflexivos concomitantemente às suas práticas sociais e rituais. No *Ilê* foram criados alguns projetos com a preocupação de pensar sua cosmologia e a relação ético-racial a partir da ancestralidade. Desse ímpeto, em 2001, nasceu a ONG Africanamente, criada “com o objetivo de pesquisar, preservar e divulgar os valores éticos, estéticos, cosmológicos e filosóficos contidos nas manifestações culturais afrodescendentes, como instrumentos políticos de educação étnico-social” (AFRICANAMENTE, 2012). A partir desse instrumento de ação social foram desenvolvidos projetos. O primeiro deles foca na geração de renda para a comunidade e na promoção do “protagonismo das mulheres da comunidade tradicional de Terreiro *Ilê Asè Iyemonjá Omi Olodô* por meio da produção de roupas e acessórios em estilo africano”. Em 2003, é iniciado o projeto *Ori Inu Erê*, que recebeu o Prêmio Ludicidade do Ministério da Cultura. Ele é voltado à educação étnico-social de crianças, adolescentes e jovens a partir da valorização da identidade étnico-racial e com um formato de transmissão de conhecimento que parte dos princípios cosmológicos de matriz-africana.

O *Ilê* é então o lugar onde a *egbé* se pensa e vive (é) a partir da sua matriz civilizatória, a africana, e, cada vez mais, é a partir dessa entende que *egbé* deve se colocar para esse outro mundo em relação (*ocidente capitalista*). É o locus de (re)produção e desenvolvimento de modo de vida ancestral. Uma localidade de produção de um conhecimento complexo sobre sua relação no mundo. Nessa casa, cumpre-se com um eco(cosmo)lógica na qual as pessoas cantam, ouvem, dançam para apreender habilidades de subsistência no mundo.

Esse habitar (entre) dois é evidenciado também pelos olhares na planície, ao descermos o morro no despertar da manhã ainda de *asós*, de saia de armação e pano na cabeça.

**REFERÊNCIAS**

ANJOS, José Carlos dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Editora da UFRGS, Porto Alegre. 2006.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

BASTIDE, Roger. Brasil: Terra de Contrastes. São Paulo: Difel, 1990.

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo, Nacional, 2001.

BEM, Daniel F. de. Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento – RS. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS. 2007

BEM, Daniel F. ;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** (UFRGS), v. 7, p. 39-50, 2006.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. BeloHorizonte, Ed. UFMG, 2007.

BITTENCOURT JÚNIOR, Ioswaldyr. Territórios Negros. In: SANTOS, I. (Org.). Negro em Preto e Branco: história fotográfica da população negra de Porto Alegre RS. Porto Alegre, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do Antropólogo*. Editora Unesp - Paralelo 15. São Paulo, SP. 2000.

COMIM, F. V. *et alii*. Relatório sobre indicadores de pobreza multidimensional e pobrezaextrema para Porto Alegre. Porto Alegre: UFRGS, PUCRS e PMPA. 2007. 121 p.

CORREA, Norton. O Batuque no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Ed. da Universidade/Ufrgs, 1992.

DA MATTA, Roberto. Relativizando: Uma Introdução à Antropologia. Social. Petrópolis: Vozes. 1983.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 4. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. 1ª Edição, 1997.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e a filosofia. 1ª edição brasileira: tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976.

DOS SANTOS, Juana E. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

EMIL, Luana Rosado. Esse problema que a gente tem que aprender a conviver : Estudo etnográfico do ritual de acolhida numa casa católica de atenção às pessoas vivendo com HIV/AIDS em Porto Alegre, RS. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais, UFRGS, 2009.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande, Rio de Janeiro: Zahar.[1937]. 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. 69-78.

FRANCO, Sérgio da Costa. Porto Alegre: Guia histórico. 2ª edição. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro, Sete Letras, 368 pp. 2006.

IBGE, 1991. Censo Demográfico de 2010. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em [www.ibge.gov.br/catálogos/indicadores](http://www.ibge.gov.br/catálogos/indicadores). Acesso em 3 de agosto de 2013.

INGOLD, Tim. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C. (Org.). **Evolução: sociedade, ciência e universo**. Bauru: Edusc, 2003. p. 107-131.

INGOLD, Tim. *Being Alive. Essays On Movement, Knowledge And Description*. Editor: Taylor & Francis LTDA. 2011. 288p.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos* [online]. 2012, vol.18, n.37, pp. 25-44. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>. Acessado em 2 de agosto de 2013.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

JESUS, Jayro Pereira de. “O ‘chão’ e seu significado teológico no batuque”. 2012. Artigo publicado pela Biblioteca da Escola Teologia e Filosofia Afrocentrada (ESTAF) disponível em <http://escolaolodumare.com.br>, acesso em 01 de agosto de 2013.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34. 1994.

LAYTANO, Dante de. *Folclore do Rio Grande do Sul*. (2º ed.). Porto Alegre, Ed. Nova Dimensão/EST. 1987.

LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africano*. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.

MARIANO, Ricardo. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 6 (2), 2006.

MAZANA, Ama. A afrocentralidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Afrocentralidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa, no. 4. São Paulo Selo Negro, 2009. p. 111-127.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a cura mágica na Umbanda*. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. v. 1. 274 p.

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Afrocentralidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa, no. 4. São Paulo Selo Negro, 2009.

OLIVEN, Ruben. *Nación y Modernidad: La identidad gaucha en Brasil*. 1. ed. Argentina: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1999. v. 1. 150p .

ORO, Ari Pedro. *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente*. *Estud. afro-asiát.* 2002, vol.24, n.2, pp. 345-384.

PEIRANO, Mariza. A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro, Relume. 1995.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: EDUSP. 2000.

PÓLVORA, Jaqueline Brito. O corpo batuqueiro. in: FACHEL LEAL Ondina, *Corpo e Significado*, UFRGS, 1995.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. 2006

SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

SERWAY, Raymond A.; JEWETT, Jr.; John, W. Princípios de Física: Eletromagnetismo. São Paulo, Cengage Learning, p. 679. vol. 3. 2008.

STEIL, C. A.; HERRERA, S. E. R. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias (UFRGS)*, v. 12, p. 354-393, 2010.

STEIL, Carlos. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, out. 2003.

STENGERS, Isabelle, “*La proposition cosmopolitique*”, in: *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2007.

THEODORO, Helena. Iansá: Rainha dos Ventos e das Tempestades, Editora Pallas, 2010, p.114.

VELHO, Otávio. Mais Realista do que o Rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac &Naify. 552 pp.2002.

WAGNER, Roy. "The fractal person". In: Maurice Godelier & Marilyn Strathern (eds.). *Big men and great men: persofinications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173. 1991.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. PP.253.

## APÊNDICES

### APÊNDICE 1 - Eventos acompanhados durante o campo

Mês/Ano	Atividade	Informação
Maio/2010	Primeira visita ao terreiro durante o R'Gongo	Anterior ao início da pesquisa.
Janeiro/2011	Marcha pela Vida e pela Liberdade Religiosa "Unidos Somos Fortes"	Participação como integrante do grupo de capoeira da AngolaAfricanamente.
Maio/2011	<i>R'Gongo</i> - Festa do Vovô Cipriano de Angola	Momento de apresentação da proposta de pesquisa.
Junho e Agosto/2011	Viagem à Salvador e ao Rio de Janeiro - Candomblé (que não é Batuque!)	Momento importante de entrevista com a Mãe Beata de Iyemanjá.

Setembro/ 2011	<i>Dida Ará</i> - Evento Nacional da Rede Afro-Brasileira de Terreiros e Saúde-Organizado pela RENARFRO-RS	Momento de estudo sobre os sentidos de saúde para a Cosmologia de matriz africana, importante para observação das relações e alianças políticas.
Outubro/2011	I Ipade - Reunião da Comunidade <i>Ilê</i> com o tema: “ <i>Ilê</i> : O melhor lugar para pensar o <i>Ilê</i> ”	Retiro de três dias com a comunidade, em que a comunidade pensa suas relações internas e discute sobre as prerrogativas da matriz africana.
Janeiro/2012	Marcha pela Vida e pela Liberdade Religiosa “Unidos somos fortes”	Participação como membro da comissão organizadora, acompanhando todas as reuniões que antecederam a marcha.
Maio/2012	<i>R’Gongo</i> - Festa do Vovô Cipriano de Angola	Participação de todas as reuniões de organização e da semana de atividades.

Junho/2012	Preparativos e Festa da <i>Mãe Iyemonja</i>	Participação do mês inteiro e preparativos e organização da festa. Nas semanas que antecederam Baba Diba estava em viagem para África em um evento sobre saúde.
Outubro/2012	Preparativos e Festa de <i>Oṣun</i>	Participação dos preparativos para a Festa.

**APÊNDICE 2 - Glossário de termos em Iorubá aprendidos no contexto dessa  
etnografia**

<i>Agô</i> - Licença	<i>Ibeji</i> - Divindade
<i>Aiyé</i> - Onde vivemos, Terra	<i>Ilê</i> - Localidade do Batuque
<i>Alabês</i> - Detentores do saber relativo ao toque do tambor	<i>Ipade</i> - Encontro
<i>Alás</i> - Pano de cabeça	<i>Iyás</i> - Mães
<i>Alupo</i> - Saudação à Bará	<i>Odó-Iyá</i> - Saudação a Iemanjá
<i>Ará</i> - Corpo	<i>Odu</i> - Caminho
<i>Asè</i> - traduzido como energia, força	<i>Oke Bambo</i> - Saudação à Odé
<i>Asós</i> - Veste ritual	<i>Okutá</i> - Pedra
<i>Atã</i> - Bebida ritual	<i>Omi</i> - Água
<i>Ará</i> - Corpo	<i>Omiosé</i> - Limpeza
<i>Axorô</i> - Sangue	<i>Omo orisá</i> - Filho de santo
<i>Baba</i> - Pai	<i>Okutá</i> - Pedra
<i>Boris</i> - Dar de comer a cabeça	<i>Ori</i> - Cabeça
<i>Congá</i> - Local das imagens da Umbanda	<i>Oriki</i> - Saudação , oração
<i>Didá</i> – Integralidade	<i>Oriás</i> - Divindade da cabeça
<i>Egbé</i> - Comunidade ou sociedade	<i>Orun</i> - Local onde habitam os oriás
<i>Egbomi</i> - Irmã mais velha	<i>Oyn</i> - Mel
<i>Emi</i> - Sopros	<i>Saravá</i> - Saudação do Vovó Cipriano de Angola
<i>Ere</i> - Criança	<i>Ubuntu</i> - Eu sou porque nós somos
<i>Epahei</i> - Saudação a Oiyá	
<i>Epô</i> - Azeite de dende	
<i>Esà</i> - Divindades	
<i>Exus</i> - Entidade do culto de Gira	

## ANEXOS

### ANEXO 1 - A História do Terreiro, na narrativa de Baba Diba

#### HISTÓRIA DO TERREIRO



6:09 PM



BábàDiba de Iyemonjà

Em 1880, nasce no interior do Rio Grande do Sul Dona Julia Lara de Vasconcellos. Mestiça de brancos, negros e índios. Após seu segundo casamento e já com dois filhos, veio para Porto Alegre e se instalou com sua família no Areal da Baronesa por volta de 1930, onde foi iniciada como filha de Iyemonja pelo Babalorisá Alfredo Sarará de Sangó, um grande líder religioso com quem Dona Júlia teve o primeiro contato com a Matriz Africana e pode conhecer, cultuar e preservar sua ancestralidade, da qual falava com orgulho aos netos e bisnetos. Naquele mesmo tempo, Dona Júlia interessou-se pelo culto da Umbanda, que se organizava no Brasil e que valorizava a ancestralidade indígena principalmente, onde Ela incorporava a Cabocla Lara. Na Umbanda se cultuava caboclos, caboclas e pretos velhos. Quando Baba Alfredo Sarará retorna para casa (morre), Dona Júlia passa aos cuidados de Pai Alcebíades de Sangó, com quem conclui seus assentamentos e após alguns anos torna-se Iyalorisa e abre seu terreiro no Areal da Baronesa mesmo. Sua única filha mulher, Maria Erotildes Lara de Vasconcellos era de Iansã e cedo, com 14 anos manifestou seu Orisá, porém ela nunca se sentiu atraída pela Umbanda. Uma das características históricas do Rio Grande do Sul, é que os Pobres e negros cada vez são expulsos para mais longe dos grandes centros, e o Areal da Baronesa tornou-se um destes grandes centros sendo atingido pela especulação Imobiliária, este fato, fez com que Iyá Júlia e sua família saíssem de lá e mudasse para o Bairro Gloria, Bairro também conhecido como reduto de famílias negras, mais precisamente na Rua Barão do Amazonas. Sua filha, Maria Erotildes de Iansã casou-se e teve quatro filhos, que foram criados na companhia da Avó que os incentivava e ensinava a Religião dos Orixás e da Umbanda no convívio do Terreiro, onde as manifestações faziam parte do cotidiano e eram comuns na família.

Em 1942, Vovô Castelhana, como era conhecido o marido de Iyá Júlia, adquire a propriedade na Rua Condor, cujo trecho onde se localiza o Ile, mais tarde passa a ser Rua Nunes Costa na Vila São José no Bairro Partenon, outra Colonia Africana da Cidade e de muitos religiosos do Batuque, característico como zona rural, onde se criavam bovinos, eqüinos e suínos, comercializando leite e derivados. A este endereço, se avizinhava o Babalorisá Jose Airton Vasconcellos, Zé da Saia do Sobo, como era conhecido, filho de santo de Joaôzinho do BaráEsúBiyi da Nação Jeje. Seu José criou proximidade com a Família de Dona Julia e Dona Mana e após a passagem de Baba Alcebíades, ele é escolhido para a ser o Zelador de Orisa de ambas. O espaço na Rua Condor, foi agregando famílias, netos foram crescendo e casando-se e se aglomerando em seu entorno, configurando-se como quilombo, roça ou terreiro. Começam a nascer os bisnetos ainda sob proteção da matriarca. Em outubro de 1963, Iyá Júlia faz sua passagem, acometida de um infarto, desencadeando um novo ciclo na comunidade religiosa e familiar. Então, Iyá Mana de Iansã, com seu aô, herda a ancestralidade de Iyá Júlia e assume o Terreiro, porém apenas o culto do Batuque não dando continuidade ao culto da Umbanda. Viúva ainda jovem, Iyá Mana dedicou sua vida aos quatro filhos, todos iniciados e ao seu Papel de Iyalorisa. Era muito respeitada, séria e apaziguadora da família e da comunidade. Iyá Mana tinha muito respeito à ancestralidade, ao Babalorixá e aos filhos e netos carnis. Com o tempo, as filhas foram crescendo, casaram-se e cada uma pegou seu rumo. Em 1974, sua filha mais nova Dona Helena, separa-se do marido e retorna para a Vila São José com nove de seus onze filhos para morar com Dona Mana. Como o Terreiro era pequeno, não cabiam todos, Dona Helena Colocou Dois filhos e uma filha em um colégio interno, e se estabeleceu ali com cinco filhas e com o filho mais moço Diba, que na época tinha 10 anos de idade, este em seguida foi morar com Dona Edilia de Sango que residia em Viamão, sua tia que mais adiante acaba tornando-se sua Iyalorixá.

Em 17 de agosto de 1980, morre Iyá Mana de Iansã e Iansã, deixa sua filha mais velha Dona Edília – Iyá Otília de Sango, como sua guardiã. Iyá Otília leva Iansão para seu Terreiro na Cidade de Viamão. Dona Helena de Osun, única filha a não ter sua casa própria fica morando no terreiro com suas filhas. Alguns meses depois em Outubro de 1980 Diba, o filho mais moço então com 16 anos, volta para morar com a mãe. Em Dezembro de 1980 Diba inicia-se nas mãos de Iyá Otília de Sango - Obá Oluajé e seu Ori é de Iyemonjá como de sua Bisavó. Em 1982 faz o Borí e em 1983, no dia 16 de julho faz os assentamento de Iyemonjá e demais Orixás. Em 1985 em sonho, Iyemonjá pede a Ele que a traga para o Terreiro, onde ele terá um papel importante na continuidade da comunidade religiosa deixada pela sua Bisa e Sua Avó. Iyá Otília resiste, pois Diba tinha somente 21 anos de idade e 5 anos de iniciado, mas o oráculo confirma e ela acaba cedendo. Em 04 de dezembro de 1985, Iyemonjá e demais Orumalés de Diba são levados para o Terreiro, momento em que ele assume a continuidade herdada, inicialmente com Batuque. Em 1992, após ser coroado na Umbanda pela Cacique Erondina de Ogum Supremo da Montanha abre os trabalhos e as portas do Terreiro também para Umbanda completando-se o ciclo. A pessoa jurídica Comunidade Terreiro Ilê AséIyemonjáOmiOlodô e Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá liderada pelo BabalorixáDiba de Iyemonjá é constituída em 1997. Hoje a comunidade agrega em torno de 150 omós Orixás e um grande número de simpatizantes. Nestes quase 15 anos, de personalidade jurídica e 25 de atividades religiosas, a Comunidade Terreira se transformou num espaço plural agregando temas pertinentes à Religião de Matriz Africana e seus adeptos tais quais: Teologia de Matriz Africana e Umbanda, através de cursos; desenvolveu e implantou na comunidade o Programa OriInú que tem cunho cultural, artístico e social, que engloba a Mostra de Cultura Negra; R'Gongo já na 13ª edição, projeto Orukó (nomes africanos nos iniciados), o projeto OriInúErê (com crianças do terreiro), projeto Ilú Bata (preservação de toques sagrados de tambor), o projeto Ajeunbó (segurança alimentar), projeto OriInúOmode (juventude de terreiro). Além destes, são protagonistas da RENAFRO SAÚDE RS – Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde – Núcleo Rio Grande do Sul, promovendo ações diversas sobre religiões de matriz africana e saúde de níveis municipais, estaduais e nacionais e também a comunidade atua acirradamente contra a Intolerância Religiosa e atuação em prol da comunidade negra e Direitos Humanos, através do Controle Social (participação em conselhos municipais e estaduais); Educação – bolsas e cotas universitárias; direitos civis – atendimento, acompanhamento e denúncias de racismo, intolerância, xenofobia, sexismo, violência e tantos outros direitos dos vivenciadores das religiões de matriz africana e umbanda. Neste contexto, a comunidade se entende como um espaço de acolhida, de igualdade, de saúde integral, de espiritualidade e estruturalmente do bem individual, mas por princípio coletivo, tais quais os princípios da filosofia afro, valores preservados e cultivados pela matriarca Iyá Júlia de Iyemonjá, seguido por Iyá Mana de Iansã e hoje por Baba Diba de Iyemonjá.

Fonte: <http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html> acesso em 24.06.2013

## ANEXO 2 - Marchas pela Vida e pela Liberdade Religiosa



**Figura 4-** Cartaz da Primeira Marcha, realizada em 2009



No censo de 2010 afirma sua identidade africana, quem é de Axé

Segundo o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 0,3% da população geral do país (525 mil pessoas) se autodeclarou de religiões de matriz africana. Além delas, o candomblé, a umbanda, o tambor de mina, o batuque entre outros elementos que formam o grande mosaico da religiosidade brasileira que se origina no continente africano. É interessante observar, que festas como as de Yemanjá, tanto no Rio quanto em Salvador, as bailes que se realizam em milhares de pontos em todo o país, os rituais e cerimônias populares, a literatura e a tv, entre tantas outras manifestações brasileiras incorporam não só a religiosidade de matriz africana como, também, mobilizam milhares de pessoas em torno de um festival, da entrega de oferendas, do culto ao orixá ou de outras atividades.

É perceptível que o temor da discriminação, a vergonha por praticar uma religião considerada primitiva ou casta de "negros e indígenas" e a falta de elementos faz com que milhares de pessoas não assumam sua religiosidade e não se orgulhem de sua prática de fé ou, como diz mãe Stella do Caxexó, "te pensas se a pessoa tem algum problema, já que tem cargo de liderança, mas para fora vai dizer que é católico", por medo de sofrer a auto-estigma da prática de religião de matriz africana.

Para resolver os números de praticantes em todo o país, a Comissão Nacional das Entidades Negras (CEN) lançou em 2009 o Projeto de Censo da Religião de Matriz Africana em 23 de novembro de 2010, em Salvador, Bahia, com o apoio de várias organizações sociais do Movimento Negro e a campanha "Quem é de Axé diz que é".

Stella Stella do Caxexó  
Igreja de Axé Oyemba Ode Ode  
Salvador de Axé - BA



Figura 6- Parte esquerda do folder da Campanha Local “Quem é de Axé diz que é”- 2010

Esta campanha, cujo mote é "Nesta Casa, dedarei meu amor ao meu Deus do Santo, diga que é do Gungu, diga que é do Axé! Quem é de Urubano de Candeias não pode ter orgulho, tem que dizer que é!". Busca-se falar com cada uma das vertentes religiosas do nosso país, bem como fazer religião, buscando afirmar a identidade religiosa de cada homem, mulher e criança que pratica a religião.

O CEN acredita que esta campanha possibilitará uma alteração substancial nos do Censo e, ao mesmo tempo, dará elementos para que novas políticas sejam criadas especificamente para o povo de santo, uma vez que, haverá impressão sobre a totalidade de praticantes no país, se todos elementos à serem e aplicar estas novas políticas.

Para o CEN, a campanha "Quem é de Axé diz que é" está um passo importante também para o combate à intolerância religiosa uma vez que ao afirmar sua fé, sua profissão, tendo sua auto-estima elevada, o foforá cada vez mais nos vivemos desta afirmação de identidade e, ao mesmo tempo, constrangem que fazem da intolerância ou do desrespeito religioso uma ação cotidiana.

**Maria Elizabeth M. Guiberto**  
 Coordenadora Nacional de Políticas Institucionais do  
 Conselho de Entidades Regras - CEN  
[www.cenbrasil.org.br](http://www.cenbrasil.org.br)

**Mãe Francisca de Yemanjá**  
 Mãe de Axé Mãe de Axé  
 Rio de Janeiro

Figura 7 - Parte direita do folder da Campanha Local "Quem é de Axé diz que é"- 2010

**IV MARCHA ESTADUAL  
PELA VIDA E LIBERDADE  
RELIGIOSA DO RS**

**UNIDOS SEREMOS FORTES**

**PORTO ALEGRE - 21 DE JANEIRO DE 2012**

**PROGRAMAÇÃO:**

**DIA 20/01/12**  
SEMINÁRIO: DEMOCRACIA, PAZ E RELIGIÃO: RESPEITE!  
“Reconhecer as diferenças, superar a intolerância e promover a diversidade.”

**HORÁRIO 08h30min**  
**LOCAL: Teatro Dante Barone - Assembléia Legislativa**

**DIA 21/01/12**  
14h - Concentração Marcha - Largo Glênio Peres - Porto Alegre  
16h - Saída em direção Largo Zumbi dos Palmares  
18h - Entrega do presente aos Orixás das Águas

**Comissão Organizadora**

**Apoio**

**Figura 8** - Cartaz da IV Marcha, realizada em 2012



**Figura 9** – Foto da IV Marcha, realizada em 2012

Fonte: Júlia Flores (GHC)



**Figura 10** – Foto da V Marcha, realizada em 2013

Fonte: acervo pessoal da autora

## ANEXO 3 - Dida Ará



## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

- ◉ A **idéia** de “evolução” surgiu no contexto da civilização judaico-cristã e desenvolveu-se principalmente com a Revolução Científica do século XVII, o Iluminismo do século XVIII e a Revolução Industrial que ainda permanece. Desde então, o crescimento econômico tornou-se – para melhor ou para pior – a base da esperança de todas as sociedades para o futuro



## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

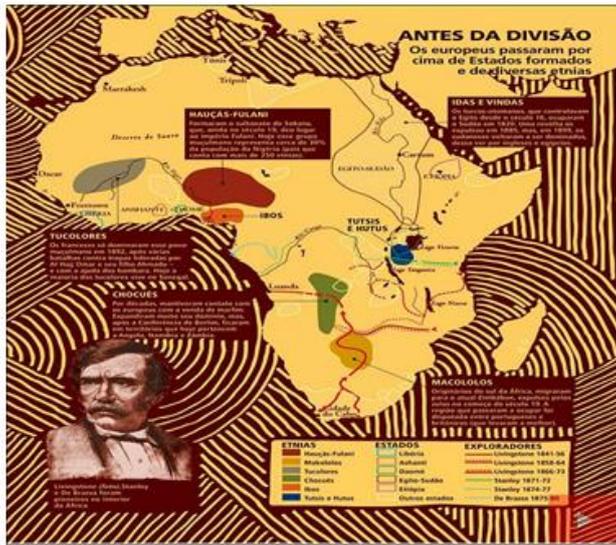
- ⊙ Assim como a simbologia do comer a carne e beber o sangue
- ⊙ Assim como o cruzamento duas retas
- ⊙ Assim como a indicação dos caminhos
- ⊙ Assim como a combinação binária dos computadores, assim como Exu e o DNA



## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

- ⊙ Já rezamos o pai nosso, já colocamos imagens e na atual conjuntura escrevemos projetos, cartilhas buscamos leitinho para os mais velhos que chamamos de idosos, resumimos a natureza a macumbodromos, nossa alimentação perfeita no enfrentamento da hipertensão, da diabete virou ritual.
- ⊙ PODE ENTÃO SERVIR USAR BIOÉTICA?
- ⊙ O NOSSO SISTEMA É COMPOSTO DE UM CÓDICO PRÓPRIO DENOMINADO PROJETO MITICO SOCIAL OU DUM



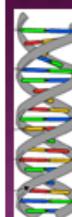


**Linha do tempo**

Tempo	Evento / Descoberta
cerca de 20000 a.C.	O objeto matemático mais antigo é o bastão de Ishango, osso com registros de dois sistemas de numeração. Ele foi encontrado no Congo em 1950 e é 10 mil anos mais antigo do que a matemática grega.
3000 a.C.	O médico negro Imhotep é o verdadeiro pai da medicina: ele viveu 25 séculos antes de Hipócrates e já aplicava no Egito conhecimentos de fisiologia, anatomia e drogas curativas em seus pacientes.
2000 a.C.	O povo haya (da região da atual Tanzânia) produzia aço a 400 graus Celsius — temperatura superior a dos ferros europeus do século 19. Uma faca datada de 900 a.C., feita no Egito, é o objeto de ferro mais antigo.
1650 a.C.	O papiro de Rhind indica que os egípcios sabiam o valor da constante geométrica pi muito antes de Arquimedes (250 a.C.) e as propriedades do triângulo retângulo antes de Pitágoras (v.c. 6 a.C.).
Século 12	Muros de pedra de 10 metros de altura foram erguidos na região do Zimbábue. As ruínas revelam saberes avançados também dos povos sabaunianos em construção civil.
1879	O médico inglês R. W. Fellin aprendeu com os banoro técnicas da cesariana. O procedimento já envolvia assepsia, anestesia e cauterização do corte, que era vertical.

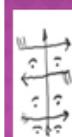
## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

- ◉ Não existe ação, enquanto fenômeno natural ou social, sem certa quantidade de **conhecimento racional empírico** do mundo físico, vivo e social. (NKOSI)
- ◉ No entanto, foi nas sociedades industriais modernas que a ciência e a tecnologia tornaram-se **fator crítico** no processo de crescimento econômico e desenvolvimento a longo prazo. (ciência tecnológica)



## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

- ◉ Ciência e tecnologia somente existem através de seres humanos agindo em certos contextos, e, como tal, não podem ser inteiramente neutras e isentas de valores" (ICSPS, 1992).

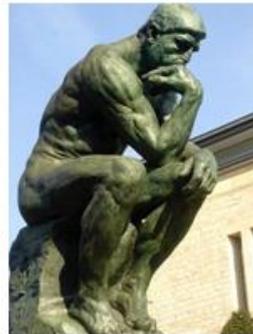


## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA

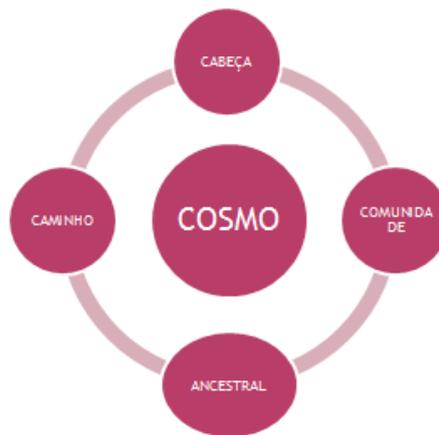
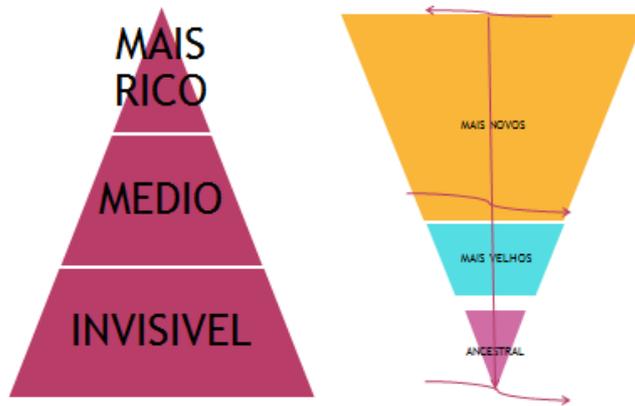
- ◉ Visão judaico cristã
- ◉ Penso portanto existo
- ◉ Pirâmide
- ◉ Especialidades
- ◉ Autonomia- Livre Arbitrio
- ◉ Visão Africana
- ◉ Sou porque somos
- ◉ Círculo
- ◉ Integralidade
- ◉ Autonomia pelo coletivo



## BIOÉTICA E AFROBIOÉTICA



# BIOETICA E AFROBIOETICA



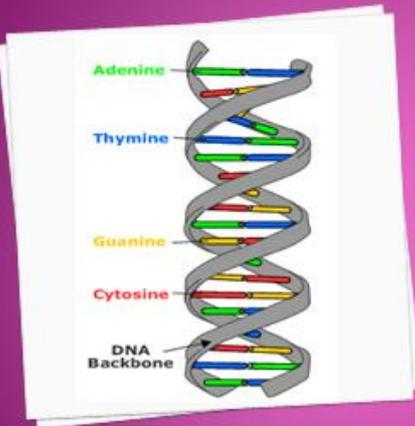


Aiye - Mungongo

Duiilo (Huilo) - Orum

**A TRADIÇÃO É O EIXO QUE MOVE A RODA -**

Portanto, é atual, constante lenta, poderosa e sofre um constante desgaste e a necessidade de constante alimentação levando em conta as características da conjuntura



Adenine

Thymine

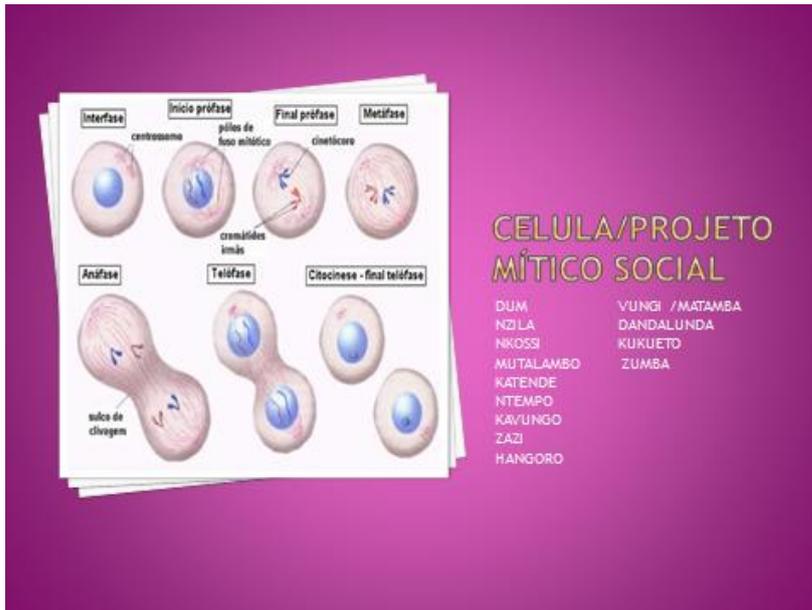
Guanine

Cytosine

DNA Backbone

**O CORPO/ PROJETO MÍTICO SOCIAL**

DNA-  
Célula  
Terra  
Fogo  
Água  
AR



## BOETICA E AFROBIOETICA

- ◉ O mundo de incertezas em que vivemos tem muitas dimensões: situação política rapidamente alterável, mudanças nos padrões da interdependência econômica mundial, crescimento e diversificação das demandas sociais, emergência da preocupação com o meio-ambiente, e profundas transformações no panorama cultural.



## CONCLUSÃO

- ◉ Escolha a pílula azul a que nos faz descendentes de escravos e concorda com os pressupostos da sociedade capitalista e judaica cristãs. Buscando justificativas e referendando espaços e negociações com a tradição?
- ◉ Escolho a pílula vermelha que nos faz descendentes da matriz africana e que rompe com os roubos epistemológicos apontados, que nos leva uma disputa de sistema e resistência



### Imagem do filme Matrix

## CONCLUSÃO

- ◉ Nesta batalha muitos já escolheram , viveram e morreram
- ◉ Compartilharam a maternidade e paternidade com aqueles que não conseguiram
- ◉ Deram morte digna a seres vivos e alimentaram a tudo e todos tendo nítido a importância de cada ser destes para o cosmos.
- ◉ Transplantaram-se para a manutenção e o projeto mítico social coletivo



### Imagem do filme Avatar

## CONCLUSÃO

- ⦿ Sacrificaram e sacrificaram-se pelo coletivo.
- ⦿ Porque com Sacrifício não precisa remédio.
- ⦿ Se não me prestar a sedução de IKU, individualmente e coletivamente receberemos IKU com festa.



**Figura 11-** Apresentação de Kota Mulanji (Dr. Regina Nogueira), Dida Ará, 2012

ANEXO 4 - *Ipade***I Ipade ti awonomoOrisa ti Ile Ase IyemonjaOmiOlodo****Seminário Interno – Dias 30/09, 01 e 02/10 de 2011****“O melhor lugar para pensar o Ilê é no Ilê”****OBJETIVO GERAL**

Repensar a Comunidade Terreira Ilê AsélyemonjáOmiOlodô com base em pressupostos civilizatórios negro-africanos.

**OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Conceituar as bases do coletivo à partir da filosofia Ubuntu;
- Proporcionar momentos de reflexão e de avaliação das relações interpessoais no terreiro;
- Proporcionar momentos de reflexão sobre o papel de cada sujeito no coletivo, facilitada pela construção de Orikis;
- Avaliar e reestruturar as ações sociais e políticas do terreiro;
- Construir diretrizes que orientem as práticas político-pedagógicas do terreiro;
- Avaliar as relações interpessoais no coletivo;

**PROGRAMAÇÃO****Dia 30/09 – Sexta (noite)**

19h	Chegada e Acolhida de Boas Vindas no Ilê
20h	Ritual de Abertura e Informações sobre o Alojamento
20h30min	Jantar
21h30min	Saída para o Alojamento
22h	Chegada no Alojamento e Decoração dos Espaços (atividade coletiva)
23h30min	Ritualística nas Águas
24h	Acomodação

**Dia 01/10 – Sábado (manhã – tarde – noite)**

7h30min	Café da Manhã
---------	---------------

8h30min	Abertura Religiosa
9h	Atividade Integrativa KITABU
10h30min	Intervalo
11h	Eu sou porque nós somos (combinações)
12h	Almoço
13h30min	Orixás (apresentação)
15h30min	Reflexão sobre a relação Pessoa-Orixá-Coletividade (dinâmica em trios)
17h	Café com Afoxé
17h30min	Apresentação dos trios
19h	Orikis (trabalho em pequenos grupos)
20h30min	Jantar
21h	Dramatização dos Oríkis
22h30min	Acomodação

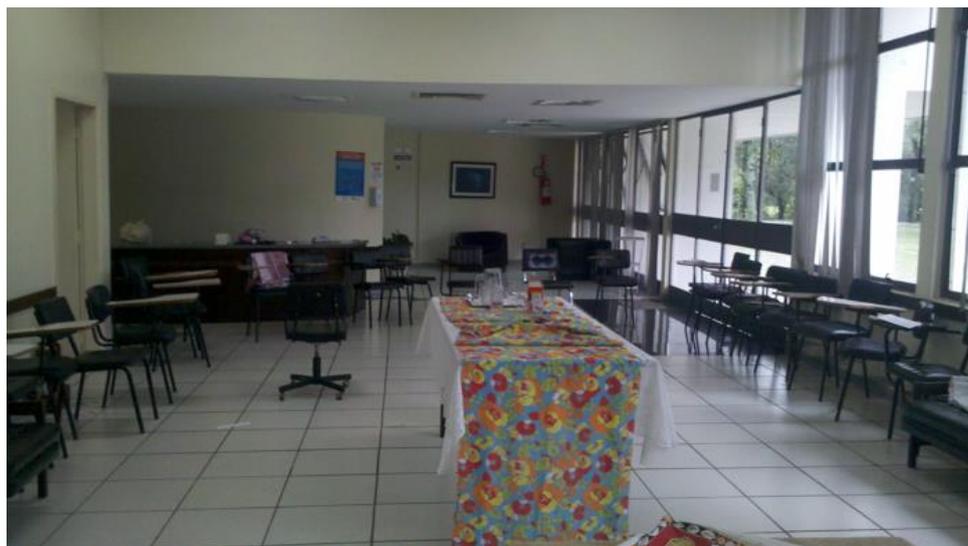
**Dia 02/10 – Domingo (manhã – tarde)**

7h30min	Café da Manhã
8h30min	Reflexão: KITABU e Filosofia Ubuntu (texto, pequenos grupos, apresentação criativa)
10h15min	Intervalo
10h30min	Construção de Estratégias de aplicação da Filosofia Ubuntu no Terreiro (pequenos grupos)
12h	Almoço
13h30min	Apresentação das Estratégias de aplicação da Filosofia Ubuntu no Terreiro
15h30min	Intervalo
16h	Avaliação do processo de construção do Ipadê e encaminhamentos
17h30min	Fechamento Ritualístico
18h	Retorno



**Figura 12** - Auditório do disponível e não utilizado pelos participantes do I *Ipade*, 2011

Fonte: acervo pessoal da autora



**Figura 13** - Saguão utilizado durante a primeira parte do I *Ipade*, 2011

Fonte: acervo pessoal da autora



**Figura 14** – Participantes dançando na roda do I *Ipade*, 2011

Fonte: acervo pessoal da autora



**Figura 15** - Iniciados no *Ipade* realizado no Centro de Treinamento da CEEE, 2011

Fonte: acervo pessoal da autora

TEMAS OU LEMAS AFROSACERDOTAIS TRABALHADOS  
NA DINÂMICA DOS PAPELETES

01

Se a pessoa está em uma situação em que precisa optar entre proteger e salvaguardar a riqueza ou preservar a vida humana, ela deve então optar pela preservação da vida humana (Ethos do Ubuntu por DirkLouw).

02

O universo visível é a camada externa e concreta de um universo invisível e vivo constituído por forças em perpétuo movimento. No interior desta vasta unidade cósmica, tudo está ligado, tudo é solidário. E o comportamento do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca é objeto de regras extremamente precisas. A violação dessas regras pode romper o equilíbrio das forças do Universo. Esse desequilíbrio vai se manifestar por meio de diversos tipos de distúrbios (p. 24).

03

A restauração do equilíbrio só se dará mediante a conveniente e correta manipulação das forças. Somente assim, será possível restabelecer a harmonia, da qual o ser humano é o guardião, por designação do Ser Supremo. Assim disseram Hampaté Bâ e outros sábios africanos (p. 24).

04

No universo não existe “grande” nem “pequeno” e, sim, a harmonia entre coisas de tamanhos diferentes. As relações de grandeza não têm nenhum sentido porque não acrescentam nem diminui nada (p. 24).

05

O ser humano deve manter uma relação correta com as divindades. Essa relação se concretizará por intermédio do desenvolvimento das atividades cotidianas em harmonia com elas e, principalmente, com seus ancestrais (p. 26).

06

A vida é um diálogo constante com o sagrado, e cada momento exige suprema devoção às forças espirituais do Alto e às mensagens religiosas proferidas por seus lábios invisíveis. É esse diálogo constante com o mundo espiritual que permite ao ser humano entender o seu papel como eixo central da Criação (p. 26).

07

Uma pessoa não pode separar-se da religião do seu grupo, pois, se proceder assim, estará divorciada de suas raízes, de seus fundamentos, de seu contexto de segurança, de suas relações de parentesco e de todo o seu grupo, de sua existência, enfim (p. 27).

08

O ser humano existe para sua comunidade: ninguém dança sozinho, mas com a sua comunidade ou na presença dela (p. 27).

09

Todo ser humano tem a centelha do Ser Supremo, que é seu Criador e seu sustentáculo (p. 27).

10

Cada ser humano, vivendo em comunidade, tem seu valor assegurado do nascimento até a morte. E, mesmo depois da morte, esse valor é respeitado, porque o morto continua a viver na comunidade dos ancestrais (p.27).

11

O ser humano é a força que liga todos os seres do Universo visível às altas forças espirituais. Por isso, ele é, ao mesmo tempo, manipulador e alvo do poder espiritual (p. 27).

12

O fator que explica e justifica a solidariedade humana é a vida derivada e recebida da fonte de “pode”, que retorna a esse poder, é possuída por ele e dele se apossa (p. 27).

13

Cada ato e cada gesto do ser humano põem em jogo as forças invisíveis da vida, que representam os múltiplos aspectos do poder de realização que, por sua vez, é, em si mesmo, um aspecto do Ser Supremo. Assim disseram Mbiti, Kagame e Obenga (p. 27).

14

O corpo humano é um objeto cheio, por causa dos órgãos e substâncias que contém e dos quais representa o conjunto. A constante interação das partes duras, moles ou fluidas localizadas no interior corpo é que gera a energia produtora da vida (p. 27).

## 15

No corpo humano, os pés representam as raízes, o fundamento ancestral, o poder que emana da ação de um chefe, porque ficam em contato permanente com a terra, morada dos antepassados, que são depositários do saber e guardiões do bom funcionamento da sociedade (p. 28) .

## 16

A cabeça, sede da inteligência, é a reprodução da pessoa em corpo e alma e também o instrumento que lhe permite vincular-se ao cosmo (p. 28).

## 17

Todos os seres do Universo têm sua própria força vital, e esta é o valor supremo da existência. Possuir a maior força vital é a única forma de felicidade e bem-estar (p. 28).

## 18

Todos os seres, segundo a qualidade de sua força vital, integram-se numa hierarquia. Acima de tudo está o Ser Supremo, que é a Força por si mesma e a origem de toda a energia vital (p. 28).

## 19

Todo ser humano constitui um elo vivo, ativo e passivo, na cadeia das forças vitais, ligado, acima, aos vínculos de sua linhagem ascendente e sustentado abaixo de si a linhagem de sua descendência (p. 28).

## 20

Para se proteger contra a perda ou diminuição de energia vital por ação direta ou indireta de outros seres, a pessoa deve recorrer a forças que possam revigorar sua própria força individual. Tais forças são as energias das divindades e dos espíritos dos antepassados. Chega-se a elas por meio de culto ou ritual destinado a propiciar as graças do Ser Supremo (p. 29).

## 21

As práticas de todo o culto ou ritual encerram o conhecimento da interação das forças naturais, tais como foram criadas pelo Ser Supremo e postas a serviço do ser humano (p. 29).

## 22

O intercambio de força vital entre o ser humano e o mundo invisível é conseguido por meio de oferendas e sacrifícios animais (p. 30).

23

Qualquer pessoa pode manter contato com as divindades mediante orações, oferendas e sacrifícios, desde que o fim, particular e restrito, não comprometa o equilíbrio social. Mas, quando essas ações objetivam resultados de alcance mais amplo, elas devem ser realizadas por especialistas. Assim falou Mulago e disse Buakasa (p. 29).

24

A morte é um estado de diminuição do ser. Mas a vida não é destruída pela morte, embora esta a submeta a uma mudança de condição. Por isso, a vida é a existência na comunidade, é a participação na vida dos ancestrais e um prolongamento da existência deles, além de uma preparação da nossa própria vida para que ela se perpetue em nossos descendentes (p. 29).

25

A boa magia, dos iniciados e mestres, visa à purificação dos seres, para recolocar as forças em ordem e evitar a morte. Assim expôs Mbite (p. 30).

26

A palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas (p. 30).

27

A tradição oral é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recriação. Baseado na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar a sua alma (p. 30).

28

O conhecimento, ligado ao comportamento humano e da comunidade, não é uma matéria abstrata que possa ser isolada da vida. Ele deve implicar uma visão particular de mundo e uma presença particular nesse mundo concebido como um todo, em que todas as coisas se ligam e interagem (p. 30-31).

29

A palavra humana é como o fogo, pode criar a paz, assim como pode destruí-la. Uma só palavra inoportuna pode fazer estourar uma guerra, assim como uma simples fagulha pode provocar um incêndio (p. 31).

## 30

A palavra é a marca distintiva da superioridade espiritual do ser humano sobre os elementos não-humanos do Universo e sua senha diante das portas do reino invisível do Ser Supremo. E a linguagem não é apenas meio de expressão e comunicação – ela é ação. Assim, um objeto não significa o que representa, mas o que ele sugere, o que ele cria (p. 31).

## 31

A palavra é divinamente exata, e o homem deve ser exato com ela. Falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza. Sendo agente mágico por excelência e grande transmissor de força, a palavra não pode ser usada levemente (p. 31).

## 32

A mentira, por sua vez, é uma lepra, uma tara moral. Quem falta à própria palavra mata seu eu e se afasta da sociedade. A língua que falseia a palavra vicia o sangue daquele que mente. Quando se pensa uma coisa e se diz outra, rompe-se consigo mesmo – quebra-se a união sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando assim a desarmonia dentro e em torno de si (p. 31).

## 33

A palavra é sopro animado e que anima aquilo que expressa. Ela possui a virtude mágica de realizar a lei da participação. Por sua virtude intrínseca, a palavra cria aquilo a que dá nome. Ela tem, além de poder criador, a função de preservar e destruir. É uma força fundamental que emana do próprio Ente Supremo. O que Ele diz é. Assim falou HampatéBa; e disse Senghor (p. 32).

## 34

A palavra é força. O Verbo é a expressão por excelência da força do ser em sua plenitude (p. 31).

## 35

Quando adquire o poder de agir sobre as forças espirituais, a palavra torna-se oração. Mediante a oração busca-se evitar o perigo, reparar ofensas, impedir a desagregação, garantir solidariedade e ajudar na obtenção de saúde, paz e prosperidade (p. 32).

## 36

A vida não se divide em partes distintas, portanto o conhecimento não pode ser sempre aplicado ao uso prático. O que importa é a ciência da vida (p. 32).

37

Em todos os ramos do conhecimento, a cadeia de transmissão é importante. Se não há transmissão regular, o que se comunica é apenas conversa e não conhecimento. Quando emitido dentro dessa cadeia, o conhecimento torna-se uma força operante e sacramental (p. 32).

38

O ensinamento tradicional deve estar unido à experiência e integrado à vida, até porque há coisas que não podem ser explicadas, apenas experimentadas e vividas (p. 32).

39

As atividades humanas contêm sempre um caráter sagrado ou oculto, principalmente as que consistem em atuar sobre a matéria e transformá-la, pois cada coisa é um ser vivo (p. 32).

40

[...]. Ninguém se torna sábio sem sair de casa. O homem que viaja descobre e adquire novas informações, registra as diferenças e as semelhanças, e assim alarga o âmbito de sua compreensão. Perto dos lugares por onde passa, o viajante entra em contato com a história e as tradições locais, ouve relatos e sempre permanece algum tempo junto a um transmissor qualificado (p. 32).

41

O ancestral, pela presença de sua herança espiritual, assegura a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo e sua coesão no espaço. Isso explica a importância das máscaras e estátuas que representam os ancestrais (p. 35).

42

As estatuetas de antepassados e divindades devem ser objetos dotados de forte poder, e sua eficácia como tal depende tanto dos ritos de sua sacralização quanto da habilidade do escultor que as confeccionou (p. 36).

43

A música está presente na vida humana, do berço à sepultura, como parte viva de uma cultura que transcende e transforma a experiência cotidiana. No Universo, todas as coisas dançam uma mesma música cósmica, cujos ritmos e melodias traduzem as palavras das forças espirituais. Assim falou Mbabi-Katana (p.38).

44

A Terra é um corpo que abriga toda espécie de substâncias conhecidas e desconhecidas. Todas elas são importantes para a vida porque são partes do conteúdo de um corpo ao qual foi dada a vida. Tudo o que está oculto sob o solo é para a vida – isto é, para nós -, esteja em forç atangível ou intangível, como sólido, energia ou gás. É importante saber como tudo isso nos afeta e compreender a razão de ser dessas coisas. Essas formas e significados devem ser respeitados, pois são partes da vida na Terra (p.50).

45

Nzâmbi vê tudo e tudo comanda. Em última instância, Sua vontade é sempre cumprida e a ordem do mundoc ontinua sempre a se estabelecer segundo Seus desígnios (p. 51).

46

A Criação é o sistema de forças que manifesta e sustenta toda a vida. E nenhuma vida se perde, pois encontra um outro lugar no Universo, que está sempre em movimento (p.51).

Fonte: LOPES, Nei. **Kitábu**: o livro do saber e do espírito negro-africano. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.



## I IPADE TI AWON OMO ORISA TI ILE ASE IYEMONJA OMI OLODO

SEMINÁRIO INTERNO – DIAS 27,28 E 29/05/2011

“O MELHOR LUGAR PARA PENSAR O ILÊ É NO ILÊ”

APRESENTAÇÃO:

Olorode  
Obá Olori Obà  
Opa Fola



# ÈSÙ-BARA

BARA = OBA + ARA  
o rei do corpo



- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem como prerrogativa:
  - a circulação de asé que dinamiza o ciclo vital tanto individual quanto coletiva;
  - a manutenção da ordem cosmológica, de modo que toda ação e movimento depende da atuação de Esu;
  - a produção de vida, sendo responsável pela interação de princípios masculino e feminino;
  - a responsabilidade pelas vias de circulação do interior do corpo e suas cavidades – Esu Bara é o Esu do corpo;
  - a responsabilidade pela introjeção de substâncias necessárias ao desenvolvimento do feto e seu Ori, ligado à placenta. Esu realiza o processo capaz de engendrar a passagem e o nascimento de um ser do orun para o aiye e vice-versa.

(MARCO LUZ, 2000)



- Primeira protoforma existente = água + terra;
- Pai-ancestre (representação coletiva de todos os esús individuais);
- Senhor dos Ebós, pois é o encarregado e transportador de oferendas;
- Senhor do Erú (carrego), pois é ele quem mobiliza o cosmos para possibilitar as manifestações das divindades e manter a harmonia do cosmos;
- Senhor do Obé (faca);
- Interprete e explicitador de mensagens do oráculo divinatório;



## ÒGÚN

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem como prerrogativa:
  - abrir os caminhos para a civilização – Orisa asiwaju – o que vai a frente abrindo os caminhos em prol da coletividade socializando as relações e a alteridade com determinação;
- Está ligado ao princípio físico, químico e fenomenológico do ferro – ele caracteriza a passagem da civilização da pedra para a civilização dos metais;
- Está relacionado com os mistérios das árvores.  
(MARCO LUZ, 2000)



- Está relacionado com a tecnologia, o transporte, a mineralogia, a gricultura;
- Tem sua prerrogativa mítico-social resignificada na diáspora assumindo o papel de estrategista e guerreiro com importante presença nas mudanças sociais, políticas, tecnológicas e estruturais;
- Tem como prerrogativa a desacomodação e a luta incessante pelo bem comum e a justiça social –
- Dono de dois facões: com um colhe a horta e com o outro abre os caminhos, sempre no sentido do bem comum.



## OYA-YÁNSÀN

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana é o princípio feminino do fogo;
- Está ligada ao princípio físico e fenomenológico dos ventos, raios, ciclones, furacões, tufões, vendavais;
- Está ligada ao princípio físico e fenomenológico das águas – em África, na Nigéria, existe um rio chamado Odo Oya.



- Caracteriza-se como princípio de vida no aiyé – só é possível a continuidade da vida concreta através dos princípios de ancestralidade e descendência – imbricada biomiticamente com os Egungun (ancestrais e antepassados);
- Possui como prerrogativa a organização dos nove espaços do orun – Iya-mesan-orun;
- Relaciona-se com todos os elementos da natureza; (MARCO LUZ, 2000)
- Possui função socializadora;



# SÀNGÓ

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem a prerrogativa biomítica da justiça e na diáspora assume a função da justiça reparadora:
- Está ligado ao princípio físico e fenomenológico do fogo, dos rios e trovões:
- Está relacionado, também, com o mistério das árvores e possui função genitora masculina:  
(MARCO LUZ, 2000)



- Em África sua função é assegurar acorrente ininterrupta de vida no aiye o que oconstitui como Alaafin, título dos reis de Oyó, que têm por função assegurar a expansão de linhagem, a expansão do reino:

## ORIKI

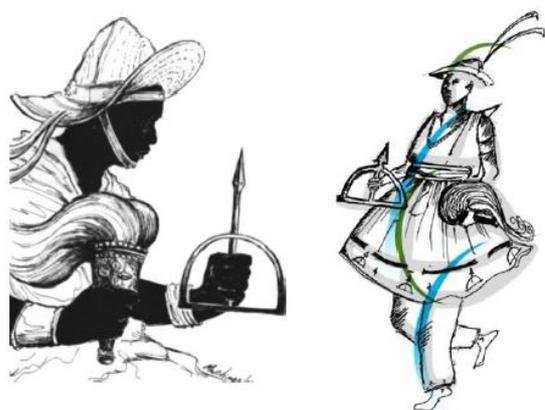
Que racha e lasca paredes  
 Ele fala com todo o corpo  
 Ele é o Rei, o mais poderoso  
 Aquele que briga com as pessoas sem ser condenado  
 porque nunca briga injustamente  
 É em ti que busco meu refúgio

Seu senso de justiça e o dever comunitário  
 supera até mesmo o apego a vida.

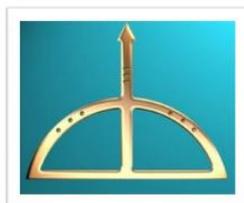


## ODE/OTIN

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem a função de:
  - cuidar da alimentação da comunidade para que não haja fome, desnutrição etc;
  - cuidar do equilíbrio não predatório das florestas, da mata virgem, da caça;
- Nas sociedades africanas, os caçadores detêm importante papel pois:
  - representam a abundância de alimento resultante da caça.
  - no mato aprendem o valor medicinal das folhas,
  - encontram os melhores sítios para instalação de uma nova roça ou duplicação da cidade;



- Astúcia, inteligência, discernimento e cautela são os atributos de Odé/Otin, pois, como revela a sua história, esse caçador possui uma única flecha, por tanto, não pode errar a presa, e jamais erra.
- Odé/Otin cumpre da melhor forma a sua função mítico-social, buscando o melhor e a perfeição para a coletividade.



## OBÀ

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana é o princípio arcaico do fogo;
- Está ligada ao princípio físico e fenomenológico das águas – em África, na Nigéria, existe um rio chamado Obà.
- Como símbolo genitor feminino pertence aos Irúnmalè do lado esquerdo; (JUANA ELBEIN S., 1988)
- Sua relação com o culto de ancestrais se caracteriza também pelo fato de que o título supremo das mulheres no culto Ègungun, Iyá Egbé, pertence originalmente a Obà. (MARCO LUZ, 2000)



- É a representação coletiva dos ancestrais femininos venerados na sociedade de E'léékò;
- Tem sua prerrogativa mítico-social resignificada na diáspora assumindo o papel de estrategista no conjunto das relações coletivas, pois em África comandou a sociedade secreta feminina E'léékò;
- A relação entre Obà e a sociedade secreta feminina está representado por uma cantiga onde é saudada:

Obà E'léékò

Àjà òsì

Àjàgbà E'léékó

Àjà òsì

Orò awo mogbo Obà

Àjàgbà E'lééko

Àjà òsì

Obà da sociedade E'léékò

Guardiã da esquerda

Anciã guardiã da sociedade E'léékó

Guardiã da esquerda

Ritual do mistério é entendido por Obà

Anciã guardiã da sociedade E'lééko

Guardiã da Esquerda



## ÒSAYÌN

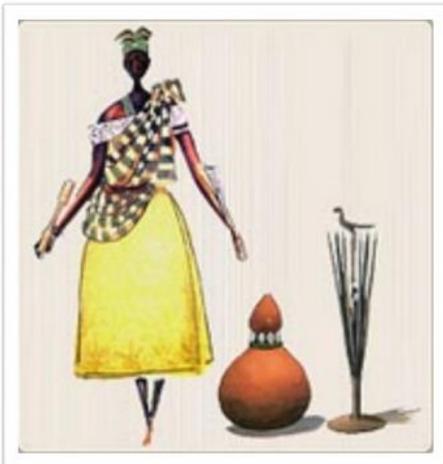
- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem a função de:
  - cuidar da vegetação, das folhas e de seus princípios ativos medicinais;
- Possui a prerrogativa cosmológica das várias possibilidades de utilização das para a saúde;

(JUANA ELBEIN S., 1988)



- “O ‘sangue’ das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos àse mais poderosos. Em combinações apropriadas, elas mobilizam qualquer ação ou ritual; daí a necessidade constante de seu uso”.

(JUANA ELBEIN S., 1988)



# SAPANÃ

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem a função de:
  - equilibrar o ciclo vital, promovendo o mistério do renascimento;
  - comandar os espíritos ancestrais;
  - cuidar das doenças epidêmicas provocadas pelo desequilíbrio ambiental produzido pelo ser humano;
  - preservar os valores da tradição da comunidade.
- Está vinculado a uma concepção geológica da existência – da Terra, sua composição, estrutura, propriedades físicas, camadas geológicas, história e processos que lhe dão formas diversas:  
(MARCO LUZ, 2000)



- Relacionado com os ancestrais detém a prerrogativa do princípio genitor masculino, que o associa aos orisas funfun e à estrutura ambiental através dos troncos e ramos de árvore;
- Sua relação com o projeto mítico-social está expresso também no uso abundante de búzios nos seus paramentos, que por sua vez está ligado à prosperidade, riqueza e equilíbrio do coletivo;
- Está vinculado ao sistema oracular divinatório, que tem a função de trazer a tona o projeto mítico social das pessoas e sua relação com a comunidade.  
(MARCO LUZ, 2000)



- O fato de Obálúaiyé cobrir-se de lko e ornar-se com cauris mostra claramente que nos encontramos em presença de um ebogra de poder extraordinário relacionado com a Iku:  
(JUANA ELBEIN S., 1988)



## OSUN

- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem a função de:
  - cuidar e proteger da gestação e do bebê até que ele desenvolva conhecimentos e linguagem;
- Detém os princípios femininos da existência, está relacionada às águas correntes, ao corrimento menstrual, à fertilidade e à riqueza enquanto bem coletivo;
- “É a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação e, nesse sentido, ela está associada à descendência no àiyé”.

(JUANA ELBEIN S., 1988)



## IYÉMONJÀ

- Ye omo eja – “Mãe cujos filhos são peixes”.
- Esses "peixes" são toda a humanidade, por isso, assim como Òsàálá, Iyémonjà é cuidadora de todos os Ori- Inu;
- Está ligada ao princípio físico e fenomenológico das águas – em África, na Nigéria, é cultuada sobre as margens do rio Ogun.

(JUANA ELBEIN S., 1988)



## IYÉMONJÀ

- Ye omo eja – “Mãe cujos filhos são peixes”.
- Esses "peixes" são toda a humanidade, por isso, assim como Òsàálá, Iyémonjà é cuidadora de todos os Ori- Inu;
- Está ligada ao princípio físico e fenomenológico das águas – em África, na Nigéria, é cultuada sobre as margens do rio Ogun.

(JUANA ELBEIN S., 1988)



- Na dinâmica social e cosmológica negro-africana tem como prerrogativa a conformação dos projetos-míticos sociais para que as pessoas dêem conta de seu compromisso com o coletivo – ela exacerba e potencializa o projeto mítico social:

- Tem sua prerrogativa mítico-social resignificada na diáspora assumindo o papel de mãe que orienta, que mostra os caminhos, que educa, que sabe explorar as potencialidades que estão dentro de cada um, pois é conhecedora do projeto mítico-social:

(JUANA ELBEIN S., 1988)



- A prerrogativa de ser a "Mãe cujos filhos são peixes" (ye omo eja), a coloca numa dimensão mais universal e por isso é considerada a mãe que não faz distinção dos seus filhos, tenham ou não saído do seu ventre, mantendo-se na defesa incondicional dos filhos;

- Mãe de quase todos os Orixás Yorubanos.

(JUANA ELBEIN S., 1988)

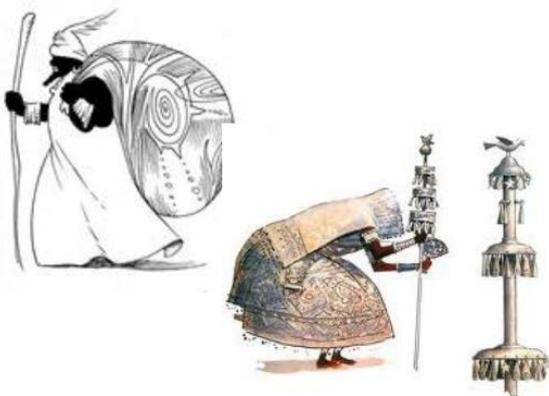


## ÒSÀLÁ

“Òrisàlá, Òrisànlá, Òsàlá ou Obátálá, simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água: um dos elementos que deram origem a novas formas de existência – à protoforma e à formação de todos os tipos de criaturas – no àiyé ou no órun”;

Primeiro Òrìṣà criado por *Olodumare*, portanto é o mais velho:

(JUANA ELBEIN S. 1988)



- Seu *àse* controla os dois planos da existência, os vivos, os antepassados e os ancestrais;

- Abriga os vivos, os antepassados e ancestrais embaixo de seu *àlà* estendido;

- “Desde Òsàlúfón até Òsàògìyán, passando por Òrisà-Okò, Olúorogbo, Òrisà Eteko etc, todos reconhecem em Obátálá seu representante supremo, Òrisànlá: o grande òrisà”.

(JUANA ELBEIN S., 1988)



<ul style="list-style-type: none"><li>○ Representa a massa de ar, as águas frias e imóveis do começo do mundo;</li><li>○ Representa coletiva e simbolicamente tanto o poder ancestral masculino quanto o feminino;</li><li>○ Por meio do <i>òpásóró</i> diferenciou o <i>òrun</i> do <i>àiyé</i>, estabelecendo os dois níveis de existência; (JUANA ELBEIN S., 1988)</li></ul> 	
---	---

**Figura 13-** Apresentação de ObáOlori Obá, Opa Fola e Olorodê no I *Ipade*, 2011

**Figura 13 -** Apresentação de ObáOlori Obá, Opa Fola e Olorodê no I *Ipade*, 2011



**14° R'Gongo**  
**Mutue Lembá**  
**Mostra de Cultura Negra e Festa do**  
**Vovô Cipriano da Angola**  
**De 08 a 12 de Maio de 2012**



**PROGRAMAÇÃO**

**Dia 08 – terça-feira**

Abertura, vídeo e bate papo sobre o Povo Bantu

**Dia 09 – quarta-feira**

Oficina de percussão e dança

**Dia 10 – quinta-feira**

Oficina de DSTs, HIV e AIDS

**Dia 11 – sexta-feira**

Capoeira Angola e Samba de Roda

**Dia 12 – sábado**

13h – Muqueca

16h –Intervenção Artística e Cultural – “O Povo Bantu”

18h – Sessão de Preto Velho

Comunidade Terreira Ile Ase Iyemonja Omi Olodo  
 RUANUNES COSTA, 1137 – VILA SÃO JOSÉ – PARTENON –  
 PORTOALEGRE/RS

**ENTRADA 1 LITRO DE LEITE**

Figura 14 - Cartaz do 14° R'Gongo, 2012



**Figura 15** - Seminário “Mulheres de Axé” realizado no auditório do IFSUL Pelotas, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 16** - Seminário “Mulheres de Axé” realizado no auditório do IFSUL Pelotas, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 17** - Seminário “Mulheres de Axé” realizado no auditório do IFSUL Pelotas, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 18** - Baba Diba na Cúpula dos Povos – Rio + 20, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 19** - Baba Diba e Mãe Beata de Iemanjá na Cúpula dos Povos – Rio + 20, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 20** - Roda da Tenda do Povo de Terreiro na Cúpula dos Povos – Rio + 20, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 21** - *Alabes* do Batuque e do Candomblé tocando juntos na Cúpula dos Povos, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 22** - Pés descalços na Roda de Batuque na Tenda do Terreiro, Cúpula dos Povos, 2012

Fonte: Acervo da autora



**Figura 23** - Embarque no retorno da Cúpula dos Povos – Rio + 20, 2012

Fonte: Acervo da autora