

RAFAEL DEROIS SANTOS

**ORIXÁS, CABOCLOS E EXUS EM PORTO ALEGRE:
ESTUDO (FOTO) ETNOGRÁFICO DA PAISAGEM URBANA RELIGIOSA
E DOS RITUAIS EM TERREIROS AFRO-RIOGRANDENSES NA CAPITAL GAÚCHA**

Monografia apresentada como requisito para a obtenção do grau de Bacharel, pelo Curso de Ciências Sociais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre

2009

RAFAEL DEROIS SANTOS

**ORIXÁS, CABOCLOS E EXUS EM PORTO ALEGRE:
ESTUDO (FOTO) ETNOGRÁFICO DA PAISAGEM URBANA RELIGIOSA
E DOS RITUAIS EM TERREIROS AFRO-RIOGRANDENSES NA CAPITAL GAÚCHA**

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ari Pedro Oro (UFRGS) – Orientador

Ms. Daniel Francisco de Bem (UFRGS) – Examinador

Ms. Mauro Meirelles (UFRGS) – Examinador

Porto Alegre

2009

Ebêo maiô, ebêo maiô, acareuáia Xangô maiô, acareuáia
godô maiô



*Ebêo maiô, ebêo maiô, acareuáia Xangô maiô, acareuáia
godô maiô*

Caô Cabecile!

(...)
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz.



Avante, filhos de fé
Com a nossa Lei não há
Levamos ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá!

Eu vi a lua clareando a rua,
Levava uma garrafa de marafo
Pro senhor Bará tomar.



Passou um homem, olhou e viu
Tirou o chapéu e me cumprimentou
Será macumba, macumbá
Ou mandinga de amor.

AGRADECIMENTOS

O texto que surge logo a diante, independente do contexto formal em que emerge, tem uma grande importância para mim, representando, no plano do pensamento objetivado, uma experiência que me envolveu durante os últimos anos: ser aluno do curso de Ciências Sociais, enveredado pela antropologia social com tons de imagens, buscando penetrar, paulatinamente, neste fascinante universo das religiões afro-riograndenses. Nesta história particular, várias pessoas apareceram pelo meu caminho. Pelas encruzilhadas, algumas tomaram outra direção (mantendo-se sempre vivas na memória), outras continuam ao meu lado. Agora, pouco importa. Todas são aquelas que me levantam(ram), e são estas que devo agradecer.

Agradeço aos colegas da Graduação, em especial a Falange do Carlitos “Pub”, parceiros na descoberta de uma nova maneira de pensar o mundo. Se não cito os nomes, é porque são vários.

Em família, jamais posso esquecer-me de prestar homenagem ao meu irmão Cristian, patrocinador, na quase totalidade, das imagens que completam esta pesquisa. A ele, adiciono minha cunhada Priscila, meus manos temporões Paulinho e Ana Maria, minha mãe Olga e o avô Saturno, sempre tão pronto a dizer o que deve ser feito...

Por mais de dois anos, minha trajetória acadêmica esteve atrelada ao BIEV/UFRGS, que se tornou (em diversos sentidos!), a experiência antropológica mais impactante. Agradeço a todas as boas orientações, ao estímulo pela reflexão e as amizades desenvolvidas, onde devo destacar a amizade que ficou da Vanessa (Valeska) e, por extensão, João Loguércio.

Seguindo pelos caminhos do IFCH, e mudando de prédio, agradeço muito ao pessoal do NER, simplesmente essenciais na minha imersão nestes terreiros de Porto Alegre. Em especial, ao orientador deste trabalho Prof. Ari Oro, a vizinha Rosi, Cíntia, Mauro e Daniel de Bem, estes últimos parceiros na hora do batuque.

Já bem mais recente, agradeço ao pessoal que forma o DEDS, dividindo esta nova experiência em minha vida.

Por fim, o meu mais profundo reconhecimento a todos os religiosos que abriram suas casas a minha entrada, revelando parte de suas próprias vidas. Fico honrado de em tantas oportunidades ter recebido tamanha confiança, e espero que este trabalho possa ser visto como um simples tributo a esta fé que encanta o mundo. Bia, Rose e Leoni, com todo o povo que lhes acompanha, obrigado por me deixarem de pé.

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso, inserido no campo da antropologia da religião e visual, tem como propósito apresentar um estudo de cunho etnográfico no universo das religiões afro-brasileiras praticadas na cidade de Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul. O objetivo será construir, através da escrita etnográfica constituída pela intertextualidade da palavra escrita e imagética, o panorama destas modalidades religiosas que, devido suas especificidades locais, serão apreendidas através do conceito *religiões afro-riograndenses*. Parte-se do pressuposto que estas expressões do sagrado têm como uma das características em comum o fato de serem religiões encantadas, ou seja, sacralizam as pessoas e o mundo objetivo, presentificando, a todo o momento, o sagrado no profano. Dessa forma, procura-se investigar tanto o mundo objetivo e o sujeito fiel em suas dimensões consagradas, que refletem os valores cosmológicos, através da abordagem nos locais de referência simbólica *da* e *na* cidade de Porto Alegre e nos rituais de possessão, momento da máxima experiência religiosa, onde os símbolos da religiosidade afro-riograndense são ratificados e corporificados.

PALAVRAS-CHAVE: Religião afro-brasileira – Religiões afro-riograndenses – Paisagem urbana – Ritual – Porto Alegre.

RESUMÉN

Este Trabajo de Finalización de Curso, integrado en el campo de la antropología visual y de la religión, tiene como propósito presentar uno estudio de tipo etnográfico dentro del universo de las religiones afro-brasileñas practicadas en la ciudad de Porto Alegre, capital del Rio Grande do Sul, Brasil. El objetivo será construir, a través de la escrita etnográfica constituida por la juxtaposición de la palabra escrita e imágenes, el panorama de estas modalidades religiosas que, por sus especificaciones locales, serán comprendidas a través del concepto de religiones *afro-riograndenses*. Teniendo en cuenta que estas expresiones de lo sagrado tienen como una de sus características el hecho de ser religiones encantadas es decir, tornan sacras a las personas e al sagrado en lo profano. De este modo, pretendemos investigar tanto el mundo objetivo como el sujeto practicante en sus dimensiones consagradas, que reflejan los valores cosmológicos, a través de trabajo de campo en los locales de representación simbólica “de la” ciudad y “en la” ciudad de Porto Alegre y en los ritos de posesión, momento de máxima experiencia religiosa, cuando los símbolos de la religiosidad afro-riograndense son ratificados y encarnados.

PALABRAS-CLAVE: Religión afro-brasileña – Religiones afro-riograndense – Paisaje urbano – Ritual – Porto Alegre.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES¹

- Figura 1 - Montagem a partir de imagem obtida no site www.diadia.pr.gov.br. Página 20.
- Figura 2 - Reprodução de obra de J. B. Debret, obtida no site www.commons.wikimedia.org. Página 22.
- Figura 3 - Reprodução de imagem obtida no blog www.guebala.blogspot.com/2009. Página 25.
- Figura 4 - Reprodução a partir de imagens obtidas de In: SANTOS, Irene (org.). Negro em Preto e Branco – História Fotográfica da População Negra de Porto Alegre. Porto Alegre, Do Autor, 2005. P 37 e 111. Página 27.
- Figura 5 - *Ibdem*. Página 28.
- Figura 6 - *Ibdem*. Página 29.
- Figura 7 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Página 31.
- Figura 8 – Festa Pomba-gira Cigana de Mãe Bia de Iemanjá, em 24.11.2007. Página 32.
- Figuras 9 e 10 - Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Páginas 32 e 34.
- Figura 11 – Terreiro Mãe Tereza de Ogum, em 29.12.2007. Página 34.
- Figura 12 – Terreiro Mãe Bia de Iemanjá, em 31.12.2008. Página 34.
- Figura 13 – Casa de religião no bairro Jardim Botânico, em 07.11.2009. Página 36.
- Figura 14 – Residência particular de religiosa na Ilha da Pintada, 23.09.2009. Página 37.
- Figura 15 – Terreiro de Mãe Bia de Iemanjá, Ilha da Pintada, em 23.09.2009. Página 37.
- Figura 16 – Av. Oscar Pereira, próximo dos Cemitérios da Santa Casa e São Miguel e Almas, em 29.11.2007. Página 39.
- Figura 17 – Beira do Rio Guaíba, próximo da Usina do Gasômetro, em 31.12.2008. Página 39.
- Figura 18 – Próximo Cruzamento Av. Augusto de Carvalho e Loureiro da Silva, em 10.11.2009. Página 39.
- Figura 19 – Rua Fernando Machado, em 10.11.2009. Página 39
- Figura 20 – Terreiro Mãe Mana de Iansã, em 04.08.2007. Página 41.
- Figura 21 – Festa a Iemanjá, próximo à Usina do Gasômetro, em 02.02.2007. Página 42.
- Figura 22 – Montagem a partir de fotografia feita em 19.11.2009. Página 43.
- Figura 23 – Igreja do Rosário, Rua Vigário José Inácio, em 04.11.2009. Página 44.

¹ Excluindo as imagens presentes no Capítulo 1 – Uma expressão religiosa de origem africana, todas as fotografias foram realizadas pelo autor com o uso de máquina fotográfica digital, na cidade de Porto Alegre (com exceções das figuras 50 e 79 – na Praia de Nova Tramandaí –, e 81,82 e 83 – obtida através de captação em gravação em vídeo).

Figura 24 – Igreja São Jorge, Av. Bento Gonçalves, em 07.11.2009. Página 44.

Figura 25 – Santuário N. S. Aparecida, Ilha Grande dos Marinheiros, em 12.10.2007. Pág. 45.

Figura 26 – Mercado Público de Porto Alegre (externa), em 08.12.2009. Página 46.

Figuras 27 e 28 – Mercado Público de Porto Alegre (interna), em 08.12.2009. Página 47.

Figura 29 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Página 48.

Figura 30 – Av. Borges de Medeiros, em 04.11.2009. Página 51.

Figuras 31, 32 e 33 – Mercado Público de Porto Alegre, em 04.11.2009. Página 52.

Figura 34 e 35 – Detalhes de flora no Mercado Público, em 04.11.2009. Página 53.

Figura 36 – Loja de Axós, Av. João Pessoa, em 07.11.2009. Página 55.

Figuras 37, 38, 39, 40 e 41 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Páginas 57 à 60.

Figuras 42 e 43 – Santuário N. S. Aparecida, Ilha dos Marinheiros, em 12.10.2007. Página 61.

Figura 44 – Pai Luis Antônio de Agandju, em carreta na Av. Osvaldo Aranha, em 15.11.2007. Página 62.

Figura 45 – Mãe Ieda do Ogum e Pai Luis Antônio de Agandju, Largo Glênio Peres, 15.11.2007. Página 62.

Figura 46 – Palco 14ª Semana Afro-umbandista, Largo Glênio Peres, em 15.11.2007. Pág. 62.

Figura 47 – Marcha Dia Nacional da Consciência Negra, Av. Borges de Medeiros, em 20.11.2007. Página 63.

Figura 48 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Página 66.

Figura 49 – Festa Pomba-gira Cigana de Mãe Bia de Iemanjá, em 24.11.2007. Página 66.

Figura 50 – Praia de Nova Tramandaí, em 17.02.2008. Página 66.

Figura 51 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Página 67.

Figura 52 – Festa do Exu Tranca-ruas das Almas de Pai Leandro de Xangô, realizada na Praça da Saudade, em 29.11.2007. Página 67.

Figura 53 – Terreiro Mãe Ieda do Ogum, em 15.11.2007. Página 67.

Figuras 54 e 55 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Páginas 71 e 72.

Figura 56 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Página 75.

Figuras 57, 58 e 59 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Páginas 77 e 78.

Figura 60 – Mercado Público de Porto Alegre (interna), em 08.12.2009. Página 78.

Figuras 61 e 62 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Página 80.

Figura 63 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Página 80.

Figura 64 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Página 81.

Figura 65 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Página 81.

Figura 66 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Página 81.

Figuras 67 e 68 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Páginas 81 e 82.

Figuras 69 e 70 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Páginas 82 e 83.

Figura 71 – Festa de Oxum, Praia de Ipanema, 08.12.2009. Página 83.

Figura 72 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Página 85.

Figuras 73, 74, 75, 76 e 77 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 15.12.2007. Páginas 85 e 86.

Figura 78 – Terreiro Pai Luis Antônio, em 24.05.2008. Página 88.

Figura 79 – Praia de Nova Tramandaí, em 17.02.2008. Página 91.

Figura 80 – Festa Pomba-gira Cigana, de Mãe Bia de Iemanjá, em 24.11.2007. Página 91.

Figuras 81, 82 e 83 – Still image de gravação de vídeo, terreiro de Mãe Bia de Iemanjá, em 2009. Página 92.

Figuras 84 a 88 – Festa a Iemanjá, próximo à Usina do Gasômetro, em 02.02.2007. Páginas 93 à 96.

Figuras 89 a 103 - Festa a Iemanjá, próximo à Usina do Gasômetro, em 02.02.2007. Páginas 98 à 104.

Figura 104 – Curimba Exu-Rei das Sete Encruzilhadas, de Pai Tony de Oxalá, no Centro Vida, Av. Baltazar de Oliveira Garcia, em 26.08.2006. Página 107.

Figura 105 – Festa do Exu Tranca-ruas das Almas de Pai Leandro de Xangô, realizada na Praça da Saudade, em 29.11.2007. Página 110.

Figuras 106 e 107 – Curimba Exu-Rei das Sete Encruzilhadas, de Pai Tony de Oxalá, no Centro Vida, Av. Baltazar de Oliveira Garcia, em 26.08.2006. Páginas 110 e 111.

Figuras 108, 109 e 110 – Festa do Exu Tranca-ruas das Almas de Pai Leandro de Xangô, realizada na Praça da Saudade, em 29.11.2007. Páginas 112 e 113.

Figura 111 – Festa Pomba-gira Cigana, de Mãe Bia de Iemanjá, em 24.11.2007. Página 114.

Figura 112 – Festa do Exu Tranca-ruas das Almas de Pai Leandro de Xangô, realizada na Praça da Saudade, em 29.11.2007. Página. 114.

Figuras 113 e 114 – Festa Pomba-gira Cigana, de Mãe Bia de Iemanjá, em 24.11.2007. Páginas 114 e 115.

Figura 115 – Obrigação Exu Bello, de Pai Neco de Oxalá, em 23.03.2007. Página 117.

Figuras 116 e 117 – Festa do Exu Tranca-ruas das Almas de Pai Leandro de Xangô, realizada na Praça da Saudade, em 29.11.2007. Páginas 119 e 120.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA DE ORIGEM AFRICANA.....	19
1.1. Africanos no Novo Mundo.....	19
1.2. Percursos do Negro no Rio Grande do Sul.....	23
1.3. Territórios Negros em Porto Alegre.....	26
2. UMA PORTO ALEGRE DE QUEM FAZ A RELIGIÃO.....	30
2.1. Do terreiro aos lugares da rua.....	31
2.2. Passeio por uma Porto Alegre afro-religiosa.....	38
2.3. Para além do mercado profano: um comércio sacralizado.....	48
2.4. Quando a <i>religião</i> está para todos.....	56
3. AS TRÊS MODALIDADES RITUAIS.....	65
3.1. Ritual e Performance.....	68
3.2. O Batuque.....	70
3.2.1. Toque aos orixás – A Festa de Batuque.....	76
3.3. A Umbanda.....	89
3.3.1. Um ritual umbandista – Homenagem a Iemanjá.....	93
3.4. A Quimbanda.....	104
3.4.1. Magia de Exu – As sessões e festas de Quimbanda.....	108
CONCLUSÃO.....	121
REFERÊNCIAS.....	124

INTRODUÇÃO

(voltar ao Sumário)

Este trabalho de conclusão propõe um estudo etnográfico das religiões afro-brasileiras praticadas em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Considerando as especificidades que as religiosidades afro-brasileiras apresentam no quadro geral da cultura brasileira, onde destaco a histórica regionalização de suas práticas, organizarei as três modalidades religiosas presentes em Porto Alegre dentro do conceito de *religiões afro-riograndenses*. Esta opção não pretende segregar a religiosidade de matriz africana presente no Estado do Rio Grande do Sul das demais regiões brasileiras. Ao invés disso, é justamente a apreciação através das especificidades locais que se amplia as possibilidades de reflexão da interação entre o fenômeno religioso e a sociedade na qual este se desenvolve, ao mesmo tempo em que traz a relevo aqueles elementos estruturais comuns a todas as religiões de matriz africana praticadas no Brasil. Assim, viso um estudo do ponto de vista cultural, entendendo por religiosidade afro-brasileira, e por consequência afro-riograndense, a definição exposta por Renzo Pi Hugarte:

Del punto de vista de la dinámica cultural, tales modalidades religiosas no son tanto expresiones de la transferencia y supervivência de rasgos y complejos culturales procedentes de Africa, sino creaciones originales surgidas de las circunstancias sociales americanas a partir de diversas tradiciones que a su vez experimentaron reelaboraciones y reinterpretaciones (Pi Hugarte, 1998a: 9).

Por religiões afro-riograndenses, compreendo um conjunto de modalidades religiosas que deve ser apreendido não de maneira isolada, mas enquanto um *continuum religioso* (Corrêa, 1992 e 1994 e Oro, 1993 e 2002). Isto é, expressões religiosas que mantêm, em suas respectivas cosmologias, elementos simbólicos comuns ou negociáveis, possibilitando o fluxo de comunicação entre as concepções sagradas. Dessa maneira, aos adeptos, constituem percepções do sagrado que não se excluem mutuamente. Pelo contrário, possibilitam *passagens* a permitirem o trânsito entre diferentes instâncias da experiência místico-religiosa.

As três modalidades que irei considerar dentro do conceito de religiões afro-riograndenses são: 1) o *Batuque*, também denominado pelos adeptos por *Nação*; 2) a *Umbanda*; e, por fim, 3) a *Quimbanda*. Nas duas primeiras encontraremos, em Porto Alegre,

templos que realizam cultos exclusivos. Entretanto, como Ari Pedro Oro (2002) e Norton Corrêa (1994) divulgam com base em suas pesquisas, cerca de 80% dos templos de religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul associam duas ou mais modalidades religiosas, formalizando o conceito de *Linha Cruzada*. Os rituais de Quimbanda, dedicados ao culto de exus e pombas-gira serão efetuados no âmago da Linha Cruzada. Portanto, não estarei tratando o conceito de Linha Cruzada como sinônimo de culto aos espíritos de exus e pombas-gira, e, isto sim, enquanto toda aquela comunidade religiosa que desenvolve duas ou mais modalidades de religiões de matriz africana.

Importante destacar que a idéia de *continuun* religioso se expõe, acima de tudo, precisamente neste fenômeno que possibilita, na vida religiosa dos adeptos, a experiência em diferentes instâncias do sagrado, como, por exemplo, os cultos aos orixás africanos do Batuque e os espíritos caboclos da Umbanda. Entretanto, no Rio Grande do Sul, estes cultos serão realizados sempre em separado, sendo o processo ritual o elemento que organizará o tempo e o espaço que estabelecerá qual categoria de divindade será abordada.

Dentro dos elementos comuns a estas três expressões religiosas, faz-se necessário, neste momento, discuti-los. A primeira característica presente nas modalidades afro-riograndeses e que torna possível associá-las em um *continuun* religioso, tanto para o ponto de vista do pesquisador quanto aos próprios adeptos que as praticam, é percebê-las como cultos de possessão. Outra vez me apoio nas palavras de Renzo Pi Rugarte:

Lo que los cultos considerados tienen en común, es la creencia de que seres de naturaleza espiritual pueden ser evocados para que se manifiesten através de personas que les sirven de vehículos (Pi Hugarte, 1998a: 9).

A manifestação de orixás africanos no Batuque e a incorporação de espíritos na Umbanda e Quimbanda caracterizam a mais importante experiência litúrgica nos rituais afro-riograndenses. Isto faz do processo de iniciação e preparação uma etapa crucial na vida religiosa do fiel, caracterizando-las como religiões profundamente iniciáticas, onde a relação entre tutor e pupilo, melhor expresso nos termos êmicos *mãe* ou *pai-de-santo* e *filho-de-santo*, assume um papel fundamental, em detrimento ao conhecimento autodidático.

Ari Pedro Oro, ao se referir sobre “*as marcas diferenciadas das religiões afro-brasileiras*” (Oro, 1995: 75), lança luzes para se refletir a cerca de outras especificidades presen-

tes no *ethos* das religiões afro-riograndenses. O autor enumera sete aspectos, que podem ser resumidos da seguinte maneira:

I. *Religiões tolerantes e permissivas*: não exigem uma identidade exclusiva, o que não significa que, ao longo do tempo, deixem de criar no adepto um novo modo de ser e viver;

II. *Religiões emocionais*: pelas práticas rituais permitem a expressividade emocional para além do espaço privado;

III. *Religiões da aflição*: oferecem recursos e bens simbólicos que aliviam os problemas do cotidiano;

IV. *Religiões da sedução*: cultiva o mistério, o sagrado, o ritual, os símbolos e a magia, o que constituem elementos, por excelência, de atração e fascinação;

V. *Religiões coletivistas e individualistas*: favorecem a construção simultânea de identidades sociais e pessoais;

VI. *Religiões encantadas*: através da representação sacralizada dos homens e do mundo objetivo, o que alcança o mundo físico, os fenômenos atmosféricos e etc.;

VII. *Religiões carismáticas*: com a legitimação pelo conhecimento do líder e sua capacidade de agregar pessoas.

Considerando os elementos até então anunciados, as religiões afro-riograndenses, enquanto ritos de possessão, devem ser percebidas não em sua dimensão teológica ou na precisão de idéias sobre os elementos escatológicos, mas como *religiosidade popular*.

Religiosidade popular, neste trabalho, não será considerada como a devoção realizada pelos setores menos favorecidos economicamente, e sim como contraponto a denominada religiosidade oficial, focada nas concepções teológicas e apoiada nos grandes milagres e personalidades do passado. Para a religiosidade popular, estas questões assumem pouca importância, sendo que os pequenos milagres do dia-a-dia, geralmente referidos aos campos da saúde, laboral e afetivo, têm maior valor. Como argumenta Renzo Pi Hugarte:

Lo realmente importante en la religiosidade popular, es la práctica, la acción; y respecto de ella, cuidar la forma exacta e inexcusable en que se deben llevar a cabo las ceremonias o la obtención de favores concretos (Pi Hugarte, 1998b: 13).

Quanto à caracterização das religiões afro-riograndenses, finalizo destacando

aquela especificidade que Ari Pedro Oro (1995) denominou como *religiões encantadas*. Através da crença na manifestação dos seres sobrenaturais, os rituais afro-gaúchos divinizam o corpo humano, a tempo que estimula a humanização das divindades. Em tese, este processo se torna possível pela concepção religiosa que atravessa todo o *continuum*, de não excluir dos deuses cultuados as características do mundo. Percebo uma relação de dupla troca envolvendo as tradicionais categorias sagrado e profano. Ou seja, pensar estes cultos como religiões encantadas, faz pensar a presentificação do sagrado do mundo profano, seja entre os adeptos que presenciam a atuação das divindades, seja no próprio mundo objetivo. Este será o principal argumento que dará as bases para a construção desse trabalho etnográfico.

Partindo desta pressuposição, onde o divino se faz presente no mundano e, por conseqüência, podemos descobrir as características mundanas no divino, fenômeno que me referirei enquanto *presentificação do sagrado no profano*, o objetivo geral deste estudo será abordar e realizar uma descrição de cunho etnográfico da presença das religiões afro-riograndenses em Porto Alegre. Em síntese, trata-se de uma forma de anunciar o panorama das religiões de matriz africana em Porto Alegre.

Desdobrando-se desse objetivo inicial, que considera a presentificação do patrimônio simbólico das religiões afro-riograndeses em duas instâncias distintas, porém complementares, os homens e o mundo objetivo que os cercam, esta pesquisa se especificará em dois objetivos: a apreensão dos símbolos da religiosidade em debate na cidade de Porto Alegre, o que leva a considerar uma noção de apropriação da cidade pelos adeptos, e, o momento em que estes símbolos são experienciados em seu grau máximo, ou seja, durante os rituais de possessão.

Para isto, dedicarei um primeiro capítulo com ares historiográficos, na qual busco percorrer os caminhos das concepções africanas através dos grupos negros. Se por um lado tem o caráter de revisão histórica, o que considero central é visualizar a espacialidade que estas concepções simbólicas, que deram as bases para os cultos de matrizes africanas, seguiram. Trazidos da África durante o período do tráfico negreiro, os negros, com suas culturas, se espalharam pelo vasto território americano. Presentes nas mais diferentes regiões do Brasil, houve intensa troca cultural com o novo ambiente para onde vieram

sobreviver e, principalmente, entre outras etnias africanas. A religiosidade surge como estratégia de preservação da identidade negra num mundo hostil, ao mesmo tempo em que apontou como *lócus* de resistência simbólica à escravidão e à marginalização. No Rio Grande do Sul estas populações foram decisivas na constituição do Estado, principalmente durante o período do Ciclo do Charque, que agitou a antiga província, estimulando um desenvolvimento nunca antes visto. Com o declínio das charqueadas, situadas na Região Sul do Estado, a maior parte dessa mão-de-obra foi dispensada para outros estados, enquanto uma grande população negro-brasileira se estabeleceu nas maiores cidades, caso de Porto Alegre. Basicamente, percorrendo parte dos caminhos entre a África e Porto Alegre, minha intenção neste capítulo será contextualizar historicamente as religiões abordadas neste estudo, valorizando o prefixo “afro”, que as distinguem.

Feita esta contextualização, o segundo capítulo se desdobrará *nesta* cidade de Porto Alegre vivenciada pelos adeptos das religiões afro-riograndenses. Parto do pressuposto que as metrópoles contemporâneas, caso em que se inscreve a capital gaúcha, são palcos para a formação e o convívio de diferentes grupos sociais, que a todo o momento se apropriam dos espaços urbanos, tornando-os territórios. Assim, os adeptos das religiões afro-riograndeses, tendo por base as suas próprias cosmologias, ocupam a cidade, atribuindo-lhe diversos significados concomitantes às suas visões de mundo. Dessa maneira, um típico cruzamento de ruas na cidade transcende seu valor objetivo, tornando-se domínio e morada de seres sobrenaturais. Farei uso do conceito de *paisagem urbana* dos grupos adeptos das religiões afro-riograndenses para refletir as diferentes formas desta cidade, que é compartilhada entre o grupo religioso em destaque, bem como sua apropriação.

Se o segundo capítulo recai sobre a cidade, o terceiro e último capítulo estará centralizado na pessoa do adepto, através da abordagem dos rituais coletivos praticados. Será esta a oportunidade para melhor explorar as diferenças e similitudes entre as três modalidades religiosas, sendo dedicado um tópico a cada, além de uma descrição genérica dos rituais de possessão. Os conceitos norteadores acionados neste momento do estudo serão os de *ritual* e *performance*, no intuito de refletir como se constrói, para estes grupos religiosos, um tempo-espaço que possibilita a sacralização do mundo profano através da presença de divindades. Aqui se destaca uma característica marcante dos cultos afro-riograndenses: o encontro com o divino, preocupação comum a todas as doutrinas religiosas, não se direciona necessariamente na busca pelo sagrado através de um modelo abstrato e

individual, e sim por uma experiência concreta, corporal e coletiva, sem que isso impossibilite a constituição de individualidades.

De fato, a formulação destes dois últimos capítulos, de inspiração etnográfica, reflete a experiência de campo desenvolvida nos últimos anos. Enquanto aluno do curso de Ciências Sociais, a partir do ano de 2006 passei a realizar as primeiras investidas no universo das religiões afro-brasileiras, em Porto Alegre. Foi no ano de 2007 que me voltei definitivamente a estas expressões religiosas como temática de estudo, através do incentivo e co-parceria com membros do Núcleo de Estudos da Religião (NER)¹, do Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A partir de meados de 2007 ao início do ano de 2008 intensifiquei o trabalho de campo, tendo por base o método etnográfico, fazendo uso, principalmente, da observação-participante. Neste período ampliei minha relação com diversos adeptos das religiões afro-riograndeses, tendo a oportunidade de observar inúmeros rituais, realizar entrevistas e, o que provavelmente mais contribuiu na apreensão do fenômeno religioso e das concepções desse grupo, pude dividir o convívio cotidiano com alguns membros, de maneira que, para mim, torna-se impossível qualificá-los enquanto informantes de campo. Neste caso, em especial, devo considerar a relação construída com a família-de-religião coordenada por Mãe Bia de Iemanjá, da Ilha da Pintada. Inicialmente uma relação mediada pelo estudo etnográfico, com o tempo se constituiu numa relação afetiva, tendo continuidade para além do trabalho de campo, o que acabou por me revelar uma das mais belas facetas do trabalho de campo na antropologia social.

Quanto ao método de pesquisa de campo, devo informar a importância que o uso de equipamentos audiovisuais teve desde o início. Ainda que na maior parte das oportunidades em que estive inserido em campo não tenha levado a máquina fotográfica ou a filmadora, estes recursos foram fundamentais na inserção a campo e na elaboração da pesquisa. Ao mesmo tempo em que contribuíram na constituição do papel por mim desempenhado em campo, o uso do vídeo e, principalmente, da fotografia foram os instrumentos por excelência na interação com os adeptos que me recebiam em suas casas e rituais, bem como na própria reflexão antropológica. Mais do que imagens descritivas, busquei

¹ Mais precisamente com um dos coordenadores do NER, professor Ari Pedro Oro, que assina a orientação e os atuais doutorandos em antropologia social Daniel Francisco de Bem e Mauro Meirelles.

por conceituar o universo religioso afro-rio-grandense através das imagens.

Esses dois fatos que marcaram a metodologia de campo, a observação-participante acompanhada do uso dos recursos audiovisuais, caracterizarão o texto etnográfico que apresento a seguir. Justamente pelo convívio no cotidiano do grupo como, por exemplo, participando de comemorações familiares de natal, de fim de ano, aniversários ou acompanhando na compra de artigos religiosos, e a participação em rituais diversos com posterior discussão, a escrita etnográfica que apresento não se legitimará através de trechos de entrevistas e a identificação dos informantes. Ao invés disso, optei por reproduzir os dados etnográficos através da afirmação, recorrendo eventualmente à evocação deste ou daquele adepto.

Por outro lado, a escrita etnográfica deverá ser apreendida através da articulação entre o texto propriamente dito e as imagens presentes ao longo do trabalho. Chamo a atenção que estas fotografias não são alegorias anexas à escrita tradicional. Utilizo a imagem fotográfica enquanto textos visuais que descrevem e conceitualizam, cujo sentido será construído quando associado com a escrita. A título de exemplo, recorro às possíveis descrições de adeptos da Quimbanda durante o transe. Importante na etnografia que a descrição seja densa (Geertz, 1989), ou seja, não fique restrita a forma objetiva. Faz-se necessário pormenorizar aquilo que os sentidos captam, porém é necessário ampliar o conteúdo da descrição com o conteúdo que vai além, que se aproxima do símbolo vivido. Assim, mais do que descrever o vestido de uma pomba-gira, suas risadas e a peculiar maneira de falar, considero fundamental abordar o discurso que se anuncia pelo corpo mediúnico, levando em consideração a “atmosfera” em que interage. Neste sentido, as fotografias foram fundamentais, densificando a descrição que ofereço.

Entretanto, desde o início me esforcei para que o uso dos recursos audiovisuais não violentasse os preceitos religiosos, como fotografar os adeptos manifestando os orixás no Batuque, o maior tabu existente no meio afro-religioso. Para isso contei com a colaboração de diversos religiosos, que sempre me orientaram neste sentido. Ainda que, durante o trabalho de campo, não tenha encontrado de maneira objetiva o que se poderia e o que não se poderia fotografar, o que na verdade acabou dependendo das relações desenvolvidas com cada grupo, a experiência de campo me permitiu constituir um bom senso daquilo que apresento em forma de imagem. O mesmo ocorre quanto alguns segredos da religião, que propositalmente não anuncio.

Alerto que na construção do texto etnográfico utilizei alguns recursos estéticos. Ao longo do trabalho me apropriarei de diversos termos êmicos, que constituem parte do vocabulário religioso. Independente da origem etimológica, estes termos ou expressões comuns e usados entre os adeptos das religiões afro-riograndenses, serão sempre apresentados em itálico, sendo que a primeira vez que aparecer terá seu significado discutido no próprio corpo do texto ou, quando necessário, em nota de rodapé. Em diversos momentos estes termos serão usados enquanto conceito, sendo que a maior recorrência será da palavra “*religião*” (em itálico), para se referir àquilo ou àquele que é próprio das religiões afro-riograndenses. Por fim, ainda por uma orientação estética, antecedo as denominações dos sacerdotes-chefes através dos termos “Mãe” ou “Pai”, pois se trata do título recebido por àquele que ascende ao patamar máximo da hierarquia afro-religiosa. Além disso, complemento o nome próprio com o do orixá a quem o religioso pertence, preservando a tradicional forma de compor a identificação dos adeptos da religião. Assim busco oferecer um texto que traga parte da riqueza daqueles que vivem as concepções das religiões afro-riograndenses, que passarão a ser tratadas agora.

1. UMA EXPRESSÃO RELIGIOSA DE ORIGEM AFRICANA

(voltar ao Sumário)

Ainda que a discussão das religiões afro-gaúchas leve em consideração uma complexa construção sócio-histórica, onde vozes de diferentes horizontes étnico-raciais agiram, ao longo do tempo e do espaço, na elaboração deste *continuun* religioso, é fundamental estabelecer a centralidade da cultura negra neste processo. Não em vão que o adjetivo “afro” antecede e define estas expressões religiosas que têm como marco inicial (ou *fundamento*, utilizando um conceito caro ao *povo de religião*), as práticas mágico-religiosas realizadas pelos antigos escravos africanos que para aqui, no Brasil, vieram habitar a partir da diáspora africana.

Com o correr do tempo tais práticas, que muito mais do que uma reiteração de gestos estetizavam toda uma maneira de ser, sentir e conceber o mundo, foram transmitidas aos seus descendentes nascidos no Novo Mundo. Brasileiros que dividiram de uma mesma condição: a de ser negro e escravo numa sociedade escravagista. A matriz religiosa africana, restituindo um universo particular a remontar símbolos da ancestralidade africana, foi um dos possíveis *lócus* de resistência étnico-raciais desenvolvidos em solo americano (Corrêa, 1989).

Estruturando-se a partir da interação entre os distintos grupos negros que compuseram a sociedade brasileira e o próprio ambiente físico e simbólico, percorrer as origens das religiões afro-gaúchas exige partir da história do negro no Rio Grande do Sul. É neste sentido que se desenvolverá os três próximos sub-tópicos, apresentado os principais grupos étnicos que constituíram a população afro-descendente no estado sul-rio-grandense, suas localizações e seus movimentos no espaço e no tempo.

1.1. Africanos no Novo Mundo

(voltar ao Sumário)

Tendo como fio condutor o trabalho de revisão histórica feito por Norton Corrêa, retomado mais tarde por Reginaldo Braga¹, a tradição negra no Rio Grande do Sul foi

1 Refiro às obras: CORRÊA, Norton Figueiredo. O batuque no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Editora da Universidade – UFRGS, 1992; Panorama das Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In ORO, Ari Pedro (org.). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Editora da Universidade – UFRGS. 1994 p. 9-46.; e BRAGA, Reginaldo Gil. Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A Música no Culto dos Orixás. Porto Alegre, FUMPROARTE, SMC – Porto Alegre, 1998.

marcada, inicialmente, pela presença de dois grandes grupos com especificidades sócio-culturais: os bantos, sendo esta uma classificação baseada no critério lingüístico, e os sudaneses, tendo estes o viés geográfico maior importância na delimitação conceitual².

A entrada destas populações no Brasil se estendeu ao longo de todo o período da chamada diáspora africana, que teve como momento de maior intensidade³ o período entre as primeiras décadas do século XVII e a metade do século XIX, quando novas concepções passaram a estimular alterações na estrutura econômica, interrompendo o tráfico negreiro⁴.

Estima-se que este processo tenha deslocado milhões de pessoas da África para as Américas. No Brasil, os principais portos de entrada de africanos escravizados, no período do tráfico negreiro, foram os de Recife, São Luís, Salvador, Rio de Janeiro e São Vicente. Destes centros portuários eram redistribuídos pelo restante do território brasileiro através da cabotagem em embarcações de menor porte ou cruzando as novas paisagens americanas, em marchas que seguiam os principais interesses econômicos em voga.

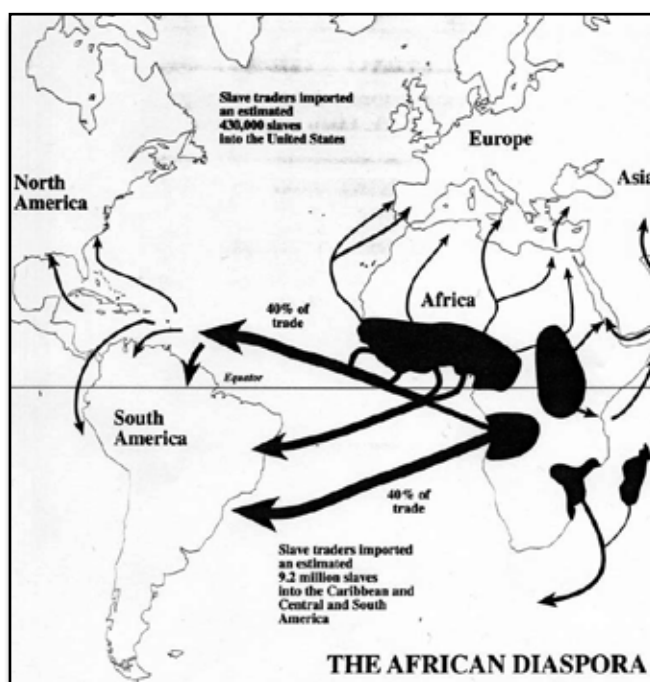


Figura 1 - Mapa indica as principais rotas do tráfico de escravos, durante o período da diáspora africana (voltar ao Índice).

Neste próspero negócio estabelecido entre colonos europeus e algumas casas reais africanas, diferentes culturas africanas foram transplantadas para o continente ame-

2 Tendo por referência Arthur Ramos, (apud BRAGA, 1998: 26), as culturas negras remanescentes no Brasil podem ser divididas em três grandes grupos: os Bantos, do antigo Congo, Angola e Moçambique (Contra-Costa); os sudaneses, formados pelos povos iorubá da Nigéria (nagô, ijexá, eubá ou egbá, ketu, ibadan, yebu ou ijebu, entre outros), os daomeianos (jêje, ewe, fon, e outros menores), pelos fanti-ashanti da Costa do Ouro e grupos da Gâmbia, Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim e etc; e, finalmente, pelos guineano-sudaneses islamizados, ao que se saiba poucos presentes no Brasil e inexistentes no Rio Grande do Sul.

3 O comércio de escravos negros entre europeus e casas reais africanas não teve início a partir do processo de ocupação do continente americano. Com base em Mário Maestri Filho, Braga (1998) aponta que estas relações têm início logo da chegada dos navegadores ibéricos, em especial portugueses, às costas africanas do Atlântico, substituindo um tradicional comércio de ouro com as caravanas muçulmanas do norte da África pelo homem escravizado.

4 Refiro-me, basicamente, ao processo que torna as Américas potenciais mercados consumidores de manufaturas européias, deixando de caracterizar terras de colonização (América Anglica) ou exploração (América Latina).

ricano. Inicialmente como parte dos bens dos próprios colonos exploradores e mais tarde como mercadoria diretamente importada da África, indispensável ao desenvolvimento da economia agrícola e mineral de base escravocrata, estas etnias, ou *nações*, foram imprimindo paulatinamente suas marcas na nascente sociedade brasileira.

A intensidade da presença da África no Brasil pode ser admirada objetivamente quando defrontamos com dados demográficos, como os números do censo de 2000 do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico (IBGE), órgão oficial do Estado, que anuncia 44,66% da população se auto-declarando negra ou parda no país. Entretanto, a origem africana da população brasileira, para além dos números e estimativas, pode ser percebida em diferentes manifestações culturais da sociedade brasileira, mostrando a preservação e a influência das culturas de origem.

Quanto à distribuição espaço-temporal destas etnias africanas, primeiramente houve um intenso tráfico de grupos de origem banto, enquanto a introdução dos sudaneses foi realizada no final do século XVII e início do século XVIII em diante (Corrêa, 1994). Nesta relação que articula territórios africanos (a Costa dos Escravos, em especial), e brasileiros com o passar do tempo, é elucidativo acompanhar o estudo de Juana Elbein dos Santos (1984), realizado entre as décadas de 1960 e 1970:

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados de do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os Jeje do Daomé e os Nàgô, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife. O comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os Nàgô do Brasil em contato permanente com suas terras de origem (Santos, 1982: 31).



Figura 2 - As obras do pintor e ilustrador francês Jean Baptiste Debret (1768 – 1848), que permaneceu no Brasil entre os anos de 1816 e 1831, oferecem uma interessante perspectiva do cotidiano do período imperial brasileiro. Radicado no Rio de Janeiro, muitas de suas obras representam o ambiente urbano nacional na primeira metade do século XIX, onde o negro, em geral como coadjuvante nas telas, está presente na paisagem (voltar ao Índice).

Interessante notar que, apesar da maior quantidade de africanos de origem banta e de suas indiscutíveis contribuições para a formação da sociedade brasileira, a religiosidade afro-brasileira apresenta supremacia das culturas sudanesas⁵.

Norton Corrêa (1994), ao expor o predomínio de elementos das culturas sudanesas na formação do Batuque no Rio Grande do Sul, percebe que estas apresentavam uma estrutura religiosa bastante definida, baseado no culto comunitário de divindades impessoais, que para além da narrativa histórica e mítica, anunciam suas expressões no mundo material, como, por exemplo, nos fenômenos e acidentes da natureza ou nas atividades humanas. Quanto aos bantos, suas expressões religiosas, predominantemente, concentravam-se na ritualística destinada aos ancestrais.

Seguindo esta linha de raciocínio, é coerente afirmar que, estando o negro em um ambiente hostil e distante da referência de pertencimento, neste caso a África onde os negros eram maioria e podiam ser livres, independente da origem étnica, encontraram na

5 Por outro lado, em outros campos da cultura brasileira, existe flagrante supremacia da origem banta. É o caso da Língua Portuguesa desenvolvida no Brasil, cujas contribuições lingüísticas bantas são extensas e ampliadas ao uso universal da sociedade, enquanto as palavras derivadas dos sudaneses são em menor quantidade e, em geral, restritas às referências religiosas.

religião um espaço de resistência, que reconstruía simbolicamente o ideal da Terra Africana. Não por acaso as primeiras expressões religiosas afro-brasileiras, centradas na organização ritual africana, tomam forma a partir da primeira metade do século XIX, período de florescimento dos centros urbanos e conseqüente aproximação e comunicação entre negros de diferentes origens. Se o culto personalizado de inspiração banto foi dificultado pelos deslocamentos territoriais e separações dos membros de mesmos grupos étnicos, uma atitude tomada pelos senhores de escravos a fim de evitar possíveis rebeliões, a bem estruturada religião sudanesa serviu como elemento unificador dessas culturas. Como observa Dante de Laytano, quando se refere à religiosidade de matriz africana em solo gaúcho:

Mas o que precisa ficar assinalado é que as culturas sudanesas se impuseram sobre as demais, ao ponto delas desaparecerem do Rio Grande do Sul, pelo menos em Porto Alegre que as 71 casas de culto africano existentes acusaram, no sistema, o avassalador domínio sudanês através das culturas daomeanas e nagôs com oió que lhe pertence (Laytano, apud Braga, 1998: 33)⁶.

Parecendo aos olhos da sociedade escravagista como inofensivas distrações de negros saudosistas de uma África distante, os batuques estimularam o que havia de comum a estas culturas, expressando uma identidade negro-brasileira através da (re)construção dos símbolos do continente de origem no Brasil.

1.2. Percursos do negro no Rio Grande do Sul

(voltar ao Sumário)

A presença do negro no Rio Grande do Sul retoma a própria constituição do Estado. No caso rio-grandense, o primeiro núcleo populacional na província capaz de possibilitar a entrada massiva de escravos, através de embarcações de maior porte, foi o porto de Rio Grande. Paralelo a este tráfico, outra possibilidade que se estendeu durante décadas foi o câmbio por terra. Como alerta Braga (1998), outros pontos no Estado, como o Porto de Tramandaí, devido à insuficiência de infra-estrutura, teriam tido um uso clandestino, possibilitando o:

(...) desembarque ilegal de escravos na barra do rio Tramandaí (no município de

⁶ Falar em desaparecimento das culturas não sudanesas é exagero, uma vez que suas contribuições serão encontradas em diferentes áreas da cultura riograndense, e mesmo na religiosidade, como é o caso do Maçambique. Entrementes a citação indica a intensidade da influência da cultura sudanesa na organização do Batuque, em especial em Porto Alegre.

mesmo nome, litoral norte do estado), quando a partir de 1850 o governo brasileiro começa efetivamente a reprimir o tráfico negreiro por pressões do governo inglês (Braga, 1998: 25).

Tal como sucedido no restante do país, pessoas de origem banta foram as primeiras a povoarem a região sulista, sendo, posteriormente, verificada a entrada de escravos oriundos de nações sudanesas. Segundo Corrêa (2005: 111), “da mesma forma como ocorreu em todo o País, cerca de 70% dos cativos eram bantos (do antigo Congo, Angola e Moçambique), e 30% sudaneses (Nigéria e Benin)”. Destaco, nestes movimentos populacionais, que os negros aqui forçados provinham de outros centros do Brasil, principalmente Rio de Janeiro (Corrêa, 1992), o que, entretanto, não descartou a entrada de negros nascidos na África, os quais eram, com freqüência, denominados por *minas* nos livros de registros de batismos⁷.

A respeito desses livros de registros lavrados pela Igreja Católica, podemos apresentar parte do resultado de pesquisa de João Machado Ferraz, referenciado por Corrêa (1992 e 1994) e, posteriormente, por Braga (1998). A partir do primeiro livro de batismos de Rio Grande, primeiro núcleo populacional estável na província, o pesquisador percebeu em um período de 15 anos (1738 a 1753), que dos 977 registros, 200 pessoas traziam ancestralidade africana.

Ligados a economia agrícola, tanto de consumo interno quanto das tropas militares estabelecidas no sul do país, os negros passaram a dividir com o colono europeu, principalmente açoriano, o papel de principais etnias formadoras do Rio Grande do Sul. Em fins dos anos de 1700, com a instalação das charqueadas na Região Sul da província, a mão de obra escrava tornou-se indispensável para atender os interesses da elite branca. Iniciado o Ciclo do Charque, pela primeira vez aconteceu no Estado um salto econômico capaz de definir uma classe senhorial e uma demanda pelo contingente negro jamais superado na história do Rio Grande do Sul. Corrêa (1992 e 2005), baseado em minucioso estudo, calcula que por este período de prosperidade da Região Sul, com destaque para as cidades de Rio Grande e Pelotas, a população de descendência africana no Rio Grande do Sul tenha representado quase um terço da população total (285 mil habitantes). Neste contexto de prosperidade econômica (e relativa urbanização, por conseqüência), e massiva presença

7 A partir do famoso episódio em que o então Ministro Rui Barbosa mandou queimar todos os registros públicos referentes aos negros no Brasil, estes livros de registros da Igreja Católica surgem como importantes documentos da história das populações de origem africana.

de uma população afro-descendente, encontraremos a origem do Batuque⁸.

A partir do declínio da economia baseada na produção do charque, devido a con-



Figura 3 – Antiga fotografia que representa uma típica estância produtora de charque no Rio Grande do Sul, no fim do século XIX (voltar ao Índice).

corrência dos Países do Prata, e o estabelecimento de novas relações de trabalho que introduziram colonos alemães e, posteriormente, italianos, a percentagem do negro no Rio Grande do Sul diminuiu de forma considerável. Em 1850,

“com a proibição definitiva de escravos vindos diretamente da África, aliada ao crescimento acelerado das economias cafeeiras” (Braga, 1998: 29), no sudeste brasileiro, houve um intenso movimento de vendas de escravos para esta região. Neste momento da história do Rio Grande do Sul houve início a uma mudança no perfil étnico-racial do Estado, sendo que o censo de 1950 apontou uma população negra estimada em 10,65% do total.

Em resposta a esta mudança no perfil étnico-racial surge uma valorização, na história oficial, do elemento branco-europeu na construção social do Estado, negligenciando a importância das etnias negras na formação do Rio Grande do Sul. Nestes termos é interessante reproduzir, mais uma vez, as palavras de Corrêa:

Algo diretamente relacionado a esta explosão de riqueza, mas muito dificilmente mencionado na historiografia, é o fato de que o Rio Grande do Sul deve à mão-de-obra escrava, no mínimo, as bases de sua infra-estrutura econômica. Não custa lembrar, quando os primeiros imigrantes europeus chegaram, já nos anos de 1820, encontraram uma economia regional em franco andamento, governo, estradas, cidades (Corrêa, 2005: 112).

Curiosamente é neste Estado, com fama nacional de ser o mais europeu do Brasil, que se descobre o maior índice de adeptos declarados das religiões afro-brasileiras. Porto Alegre, abrigando uma crescente população afro-brasileira, foi ao longo do século XX

⁸ Sem dados concretos para comprovar, Corrêa (1992, 1994 e 2005) supõe que o primeiro templo de Batuque teria sido fundado em Rio Grande, outros, depois, em Pelotas e, finalmente, em Porto Alegre. Esta conclusão está embasada no estudo da trajetória do negro no Rio Grande do Sul e nas referências de antigos religiosos que estabelecem nestas duas cidades suas origens. De qualquer maneira destaque que, segundo o censo do IBGE/2000, estas cidades apresentaram o maior índice de adeptos das religiões de matriz africana em todo o País.

um dos principais pólos irradiadores das religiões de matriz africana do País, tendo exercido sua influência mesmo fora das fronteiras nacionais⁹.

1.3. Territórios negros em Porto Alegre

(voltar ao Sumário)

Com o declínio da indústria do charque por volta de 1850 e a demanda por braços trabalhadores em outras regiões do Brasil, em especial nos estados do sudeste impulsionados pela produção do café, os grupos negros presentes no Rio Grande do Sul passaram por novos processos de movimentação territorial. Enquanto os principais centros econômicos da Região Sul (Pelotas e Rio Grande) começaram a dispensar esta população alicerce do sistema escravagista para outros estados, o crescimento das cidades, e entre elas Porto Alegre, apresentaram um novo mercado com características urbanas, distintos daqueles agropastoris, provocando o deslocamento de escravos. Como esclarece Norton Corrêa:

A vida de muitos escravos urbanos era bem diferente dos das charqueadas ou fazendas. Pelo fato de exercerem suas atividades na rua, não podiam ser tão controlados como os outros, sumiam mais facilmente da vista do senhor, além de conseguirem juntar dinheiro com serviços extras, o que muitas vezes resultava em alforria (Corrêa, 2005: 112).

Nesta nova paisagem, a partir da própria resistência do negro em se submeter à fiscalização senhorial, passa a haver, sistematicamente, a desagregação do sistema escravocrata vigente. Em constante interação com outros grupos sociais no espaço público, freqüentando e apropriando-se de áreas urbanas, podemos encontrar elementos catalisadores para a constituição de uma identidade negro-brasileira. É nessa época que surgem as melhores condições para a fundação dos primeiros núcleos religiosos afro-brasileiros, como o Batuque no sul do Brasil, intimamente ligados aos territórios negros urbanos. Por territórios negros urbanos tomo a definição proposta por Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Jr., que consiste:

9 Refiro-me ao fenômeno de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, ocorrido, principalmente, a partir de 1950. Ari Pedro Oro (1993 e 2002), que pesquisou esse tema, atenta para as peculiaridades desse processo que relaciona a tríplice fronteira (Brasil – Argentina – Uruguai) em complexas redes fundamentadas na filiação religiosa. Segundo o autor, sacerdotes gaúchos, principalmente àqueles radicados em Porto Alegre, foram fundamentais na estruturação das religiões africanas nos países do Prata, tendo sido freqüente as viagens destes ao exterior no intuito de realizar iniciações religiosas, obrigações diversas e atender a clientela estrangeira.

(...) como um espaço de construção de singularidades socioculturais de matriz afro-brasileira e que, ao mesmo tempo, é um objeto histórico de exclusão social, em razão da expropriação estrutural dos direitos sociais, civis e específicos fundamentais dos negros brasileiros (Bittencourt Jr., 2005: 36).

Em Porto Alegre, historicamente, esta experiência foi marcada pela mobilidade



Figura 4 - Vista de pássaro da região que, atualmente, corresponde ao bairro Cidade Baixa, década 1920 (voltar ao Índice).

territorial e ampla exclusão social. Logo na pós-abolição, a população ex-escrava passou a ocupar as áreas periféricas da cidade, ausentes de qualquer infra-estrutura básica.

A princípio, as famílias negras se concentraram numa área denominada Várzea, ou campo da Redenção, onde atualmente existe o Parque Farroupilha, bairro Bom Fim. Periférico ao centro da capital gaúcha, onde a maior parte deste contingente buscava seu sustento do dia a dia, teve origem uma territorialidade conhecida por Colônia Africana, que se estendeu por uma área ampla, atualmente compreendida pelos bairros Bom Fim e Rio Branco. Além destes territórios, merece destaque as comunidades negras que se estabeleceram em outras cercanias da Cidade, como no Areal da Baronesa, hoje parte do bairro Cidade Baixa. Durante muitas décadas do século XX esta região da cidade foi referência de território negro urbano, com forte presença de cidadãos afro-brasileiros e seus estilos de vidas, anunciados publicamente através de diversas manifestações sócio-culturais, tais como os blocos carnavalescos, bailes regidos pelos conjuntos de *Jazz*, ou mesmo na

organização domiciliar baseada em *avenidas*, isto é, “conjuntos de famílias negras ocupavam um mesmo espaço e valia-se de serviços sanitários e de fornecimento de água coletivos” (Bittencourt Jr., 2005: 36 e 37). Até hoje essas características podem ser contempladas nesta região, como atesta os movimentos político-sociais da Comunidade da Avenida Luiz Guaranha.

Seguindo a lógica de mobilidade territorial de exclusão, onde as famílias negras deixavam de habitar um território com pouca infraestrutura para deslocarem para outros, mais distantes do centro da cidade e com nenhuma infraestrutura para a dignidade da vida contemporânea, este grupo étnico-racial assumiu o papel de *pioneiros do solo urbano*. Assim, após a Colônia Africana e as primeiras comunidades das cercanias da cidade, surgiram a Bacia (atualmente os valorizados bairros Auxiliadora e Mont’ Serrat),

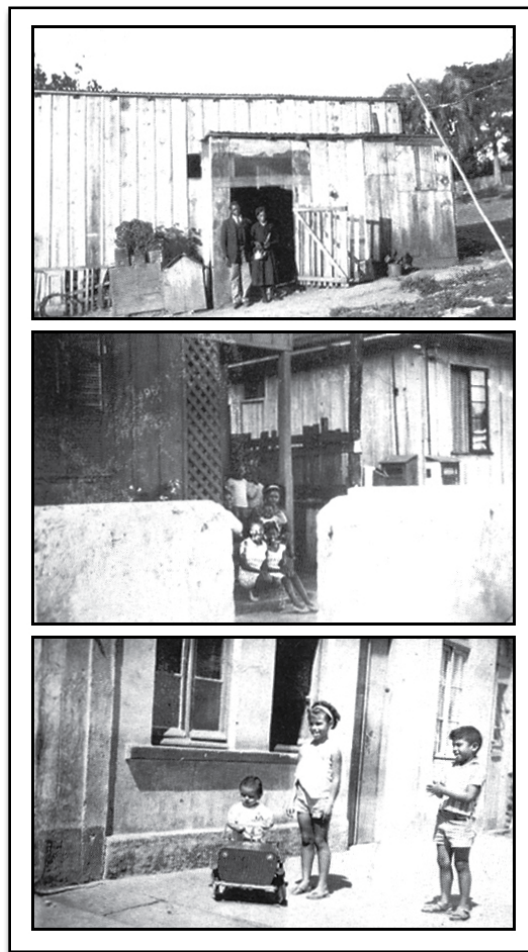


Figura 5 – Antigas fotografias de moradores do Mont’ Serrat, nos anos de 1950 (voltar ao Índice).

(...) 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 Cavallhada, Jardim Leopoldina, Vila Restinga Velha e Vila Nova Restinga (Bittencourt Jr., 2005: 37).

Ainda que não seja o propósito deste capítulo adentrar nas minúcias dos percursos do negro em Porto Alegre, destaco que a breve citação dos territórios acima indica, na geografia da cidade, um movimento de distanciamento da zona central, atestando o modelo pioneiro no qual ao segmento afro-brasileiro foi imposto.

Ao longo desse processo de modelagem da malha urbana da capital gaúcha, a população negra porto-alegrense foi imprimindo suas características culturais. Com a ampliação do solo urbano, uma complexa rede de relações sociais foi sendo tecida. Não restritos as áreas periféricas, os grupos negros sempre se mantiveram presentes na paisagem da ci-



Figura 6 - Mãe Rita, mãe-de-santo do mais antigo templo que se tem notícias, em Porto Alegre (voltar ao Índice).

dade, ocupando espaços de sociabilidade pública. Entre diversas manifestações desta apropriação, destaco a emergência das redes político-sociais da religiosidade.

Se é possível encontrar na figura legendária do Príncipe Custódio¹⁰ um ícone histórico, as relações, emergentes de uma memória afro-brasileira, são constantemente ratificadas nas redes religiosas que ampliam sua existência para novos horizontes, estimulando que outros grupos étnico-raciais possam vivenciar uma paisagem urbana inspirada nos valores simbólicos próprios da cosmologia afro-brasileira. É desta Porto

Alegre vivida pelos adeptos das religiões de matriz africana que nos ocuparemos no próximo tópico.

¹⁰ Entre todos os chefes religiosos, destaca-se a figura de um príncipe nigeriano. Custódio Joaquim de Almeida, ou Príncipe Custódio, descendeu de família real africana. Tendo sido exilado pelos colonizadores ingleses, instalou-se em Porto Alegre no início do século, vivendo a partir de uma generosa pensão em um casarão no atual bairro Cidade Baixa. Apaixonado por cavalos, freqüentador dos círculos da elite política da época, sua figura provocou, e ainda provoca, a memória afro-porto-alegrense. Entre suas façanhas, teria sido responsável pelo *assentamento* do Bará no Mercado Público, que trataremos mais adiante.

2. UMA PORTO ALEGRE DE QUEM FAZ A RELIGIÃO

(voltar ao Sumário)

Como conceituado por Massimo Canevacci (1997), a cidade no mundo contemporâneo é uma polifonia. Isto é, um espaço físico onde emergem diferentes signos que, a partir de seus habitantes, apresentam significados distintos que estão a todo o momento interagindo. Como escrito pelo mencionado autor:

(...) significa que a cidade em geral e a comunicação urbana em particular comparam-se a um coro que canta com uma multiplicidade de vozes autônomas que se cruzam, relacionam-se, sobrepõem-se umas às outras, isolam-se ou se contrastam; e também designa uma determinada escolha metodológica de 'dar vozes', experimentando assim um enfoque polifônico com o qual se pode representar o mesmo objeto – justamente a comunicação urbana. A polifonia está no objeto e no método (Canavacci, 1997: 17 e 18).

Como pressuposto, a antropologia urbana tem demonstrado que o meio urbano é marcado pela heterogeneidade cultural, onde muitos grupos sociais, negociando entre si, atuam permanentemente, apropriando-se simbolicamente dos elementos urbanos, constituindo territórios de referência, embasando os projetos sociais de seus membros. Tornam públicas suas identidades sociais.

Neste sentido, Gilberto Velho (1985), alerta que uma das principais características das sociedades complexas é a “coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo” (Velho, 1985: 14). Mesmo na metrópole, espaço de construção do anonimato e individualismo, encontra-se manifestações que formam grupos com uma ação coletiva organizada, sustentados em crenças e valores compartilhados. Emerge uma linguagem comum, remetendo ao que na antropologia social costuma ser conceituado pela expressão *redes de significados* (Geertz, 1989).

Avançando neste sentido, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) concebe o conceito de identidade social em sua dimensão política, já que esta construção sugere o reconhecimento do contraste e a constante negociação entre as concepções de mundo dos grupos que dividem um mesmo território. Assim, encontraremos no meio urbano um espaço por excelência para a construção de identidades sociais, na medida em que a experiência cidadina possibilita esse encontro e a comunicação entre distintos.

A cidade, enquanto um fenômeno social, será apreendida nesta parte do estu-

do valorizando a experiência, a percepção e o simbolismo dos habitantes que lhe dão vida. Para isto terei como fio condutor o conceito de *paisagem*. Através das considerações de Georg Simmel (1996), concebo paisagem não como uma totalidade externa ao indivíduo, existente na natureza, aguardando o exato momento de ser apreendida. Paisagem é uma construção mental, onde os indivíduos com suas bagagens culturais estão aptos a organizar os elementos materiais que seus sentidos físicos captam, atribuindo a esta organização um sentido. Poeticamente, paisagem seria esta sensação (sentido) feita de corpo (órgãos sensoriais) e alma (simbolismo cultural).

Seguindo as instruções de Yi-Fu Tuan (apud. Barros, 1998), a constituição de uma paisagem urbana deve considerar as múltiplas maneiras pelas quais as pessoas sentem e pensam o lugar. Chamo a atenção para a distinção que o autor faz entre lugar e espaço: o lugar é a segurança, enquanto o espaço é a liberdade. Se por um lado estamos intimamente ligados ao primeiro, desejamos o segundo. Como escreve Barros, “pelos experiências humanas e suas culturas, os homens atribuem valores aos espaços indiferenciados, transformando-os em lugares” (Barros, 2000: 165).

Dessa maneira, compreendo que a cidade de Porto Alegre, sendo composta por diferentes experiências sociais, pode ser refletida através de distintas paisagens urbanas. Seguindo a temática proposta para este estudo, escreverei sobre lugares de referência simbólica daqueles que vivem as religiões de matriz africana, no intuito de oferecer uma interpretação dessa paisagem religiosa afro-riograndense.

2.1. Do terreiro aos lugares da rua

(voltar ao Sumário)

O primeiro elemento na paisagem urbana a referir à ordem sagrada da concepção afro-riograndense é a casa de religião, ou simplesmente terreiro. O templo religioso das religiões de matriz africana pode ser fundado em uma construção comum, que muitas vezes serve de domicílio à mãe ou pai-de-santo, contanto que apresente as instala-



Figura 7 – Frente da casa de religião do pai-de-santo Luís Antônio de Agandju, no bairro Partenon, Porto Alegre (voltar ao Índice).

ções e os objetos necessários a conceberem a sacralidade dos cultos afro-riograndenses.

Adentrar nestes templos é penetrar num receptuário onde o patrimônio simbólico das religiões afro-riograndenses se materializam em formas, cores, odores, relações míticas. A organização espacial de um terreiro se estrutura a partir das concepções do cosmos e, como lhe é característico, permite o desenvolvimento de diferentes expressões religiosas a seguirem um *continuun* religioso. Neste sentido, uma comunidade religiosa ao adotar a Linha Cruzada, que estabelece o culto de duas ou mais modalidades rituais, pode ser exemplar quanto à descrição básica do espaço do terreiro.



Figura 8 – Perspectiva de um salão improvisado para a celebração de uma festa umbandista em homenagem a Pomba-gira Cigana, na Ilha da Pintada (voltar ao Índice).



Figura 9 – Filhos-de-santo reclusos aguardam o início da festa de Batuque, enquanto os tambores descansam, no terreiro de Pai Luiz Antônio de Agandju (voltar ao Índice).

Como comentado anteriormente, um terreiro de Linha Cruzada pode ser uma singela residência. Nos dias de rituais, em geral nas sessões ou nas festas em homenagem às divindades da casa, os móveis da sala deverão ser retirados, afim de que haja o espaço necessário para que a *roda de santo*¹ ou a *corrente*² sejam formados. Neste tipo de terreiro costuma-se reservar uma peça para receber os objetos consagrados, como as imagens da Umbanda que são preparadas ritualmente, as *quartinhas*³ que materializam o vínculo religioso do iniciado, ou mesmo os *assentamentos*⁴ do Batuque, estes sempre bem protegidos

1 *Roda de Santo* é a mais popular denominação para a organização espacial dos adeptos durante um ritual batuqueiro. Quando o toque (ritual de Batuque que conta com execução musical) é dedicado aos orixás, realiza-se um círculo com os participantes que se movimenta em sentido anti-horário, enquanto as pessoas performatizam danças a evocar os gestos e as passagens míticas da divindade celebrada.

2 *Corrente* é a organização espacial dos participantes de um ritual umbandista ou de quimbanda. Existe a formação de um semicírculo, frontal ao congá (espécie de altar que sustenta as imagens). Diferente do batuque, não há o deslocamento entre os membros e não se dança. Em algumas casas de religião é comum separar homens de mulheres.

3 Tipo de bojo de barro com a porção inferior larga e boca estreita. Deposita-se água, que deve ser renovada periodicamente, e é pintada com as cores simbólicas da divindade a quem é dedicada.

4 A iniciação no Batuque compreende um complexo ritual que visa “despertar” o orixá do neófito, já existente anteriormente. Ainda que existam casos particulares em que o orixá manifesta-se sem a preparação ritual, esse “despertar”, em geral, ocorre de maneira irreversível a partir do ritual do *bori*, onde há o contato entre a cabeça do iniciado (lugar em que habita o orixá principal) com o sangue de animais imolados.

devido sua estreita relação com o adepto. Em síntese, estas moradias são constituídas de maneira que resguarde uma parte interna a guardar os objetos preparados ritualmente e possibilite a devida adaptação espacial para a execução ritual.

Porém, mais comum é que no terreno onde está a casa de religião haja uma separação entre o domicílio e o terreiro propriamente dito. Dando continuidade ao exemplo de um terreiro de Linha Cruzada, existe um salão cujo centro é mantido vazio. Na parede junto à porta é comum haver cadeiras ou bancos, visando acomodar os visitantes do ritual, que formam a chamada *assistência*. Em uma das laterais é posto um assento composto de dois degraus, destinados aos tamboreiros. Frontal ao acesso principal, e tendo maior destaque, encontra-se o *peji*, ou quarto de santo⁵. Este é o espaço de maior importância sacra de um terreiro. Não pelas imagens que representam os orixás, em sua maioria feitas através da concepção sincrética com os santos da religião católica. Apesar de essas imagens serem respeitadas, já que evocam ao fiel as divindades, o epicentro do poder místico está atrás delas, nas diversas prateleiras, ocultadas por uma cortina ou porta, que sustentam os assentamentos, principal fonte do *axé*⁶. É no *peji* que se realiza os sacrifícios, arria-se as oferendas, coloca-se os pedidos e agradecimentos diversos. Sempre descalço ao adentrar no salão, é obrigação de qualquer iniciado saudar o orixá da casa em frente ao quarto de santo, *batendo cabeça*⁷.

Ainda no salão, podendo estar ao lado do *peji* e em menor destaque ou mesmo ocupando algum outro recanto, existe o *congá*⁸. Assim como a Umbanda articula diversas entidades, representadas por falanges que se inter-relacionam, o *congá* é organizado a partir destas relações. Nas porções centrais, ou superiores se houver mais de uma prateleira, estará à imagem de Jesus Cristo, representando o orixá Oxalá, pai de todos os outros e dos homens. Ao seu redor outras imagens irão se referir aos demais orixás da Umbanda. Abaixo, e respeitando a hierarquia, haverá imagens de índios (caboclos), preto-velhos (ex-escravos) e da falange de Cosme e Damião (espíritos de crianças). Entre estas imagens,

Deste mesmo sangue (*axorô*, na denominação êmica) lava-se um mineral que irá variar conforme o orixá em questão (*ocutá*). Este mineral junto com outros objetos que pertencem ao orixá será acomodado numa vasilha, constituindo o *assentamento*. Interessante que o mineral não representa o orixá, mas este está nele, assim como na cabeça do iniciado.

5 Tenho por base o modelo generalista, uma vez que estou consciente que diversos terreiros o quarto de santo não está disposto frontalmente à porta de entrada.

6 Neste contexto, refere-se ao poder místico.

7 Saudação realizada na *religião* que expressa respeito ao princípio hierárquico. O iniciado deve deitar-se no chão de bruços, encostando a cabeça no chão.

8 Nos terreiros exclusivos de Umbanda, o *congá* será o principal elemento sagrado da casa, ocupando posição de destaque.

diversos objetos característicos das entidades são depositados. Atrás do congá são guardadas as *quartinhas*.



Figuras 10, 11 e 12 – Parte frontal do *peji* no terreiro de Pai Luís Antônio de Agandju, detalhe do quarto dos exus na casa de Mãe Tereza do Ogum, na Ilha da Pintada. Abaixo, na mesma ilha, *congá* e mesa de fim de ano no Centro de Umbanda Reino de Oxóssi e Iemanjá. Cada categoria de divindade é ordenada no espaço do terreiro (voltar ao Índice).

Não necessariamente pode haver um terceiro local, reservado aos exus e *pombas-gira*. Decorados com cores apropriadas, como o vermelho, o branco e o preto, além das imagens dessas entidades e objetos próprios, bebidas, cigarros, chapéus e outros acessórios costumam ser ali guardados. Entretanto isto não é uma regra fixa, sendo que a própria existência de um exclusivo quarto de exus dependerá da orientação dado pelo sacerdote chefe. Desta mesma maneira, algumas comunidades de *religião* cultuam ciganos junto com

exus e pomba-giras, enquanto outras reservaram um espaço e ritual próprio a esta categoria. Nestes templos outras instalações estão presentes, como o *balé* destinado aos cultos dos ancestrais no Batuque (eguns), ou o quartinho das almas, estes existentes em diversos terreiros que trabalham com a Quimbanda.

A partir de uma análise da estrutura simbólica existe clara continuidade entre as diferentes modalidades de cultos afro-riograndenses, que pode ser vista na forma e na função dessas instalações. Na medida em que um mesmo salão costuma ser usado para todas as modalidades, sendo o procedimento ritual o elemento que estabelece a ordem, cada categoria de divindade deve possuir um local consagrado, com semelhanças entre si. A representação das potências sobrenaturais a partir de imagens e o uso de objetos característicos no processo de vinculação entre iniciados e divindades são apenas dois exemplos que expõem esta continuidade, que será mais bem percebida adiante, quando abordarei a ritualística afro-gaúcha.

Por hora chamo a atenção que a organização do terreiro restitui esteticamente os referentes simbólicos dessas formas religiosas, tornando nítidas as posições, as aproximações, os distanciamentos e as inter-relações possíveis entre os deuses, os homens e os mortos.

Junto a estes locais, outras instalações desempenharam papéis diferenciados num terreiro. Como a cozinha, em geral equipada com fogões industriais e *freezers* para atender as extensas necessidades rituais; a mesa para consultas diversas, como o jogo de búzios ou de cartas (tarô); hortas que fornecem plantas rituais e pequenos currais para manter os animais às vésperas da *matança*⁹. A própria casa de religião conta com uma logística apta ao recebimento e circulação de diversas pessoas, uma vez que se apresenta como espaço semi-público, com ampla frequência cotidiana e, durante os períodos de iniciação ou de reafirmação do vínculo religioso, mantém enclausurado por dias os adeptos que compõem a família-de-santo. E é no espaço do terreiro que encontraremos mais um elemento essencial que, tal como a importante imagem da encruzilhada nas religiões afro-riograndenses, delimita o limiar ponto de contato entre duas posições distintas. A casa do Bará, ou do Povo da Rua, situa-se entre a casa de religião e o mundo externo, estabelecendo não a separação, mas a continuidade entre estes dois espaços.

9 Matança ou serão são denominações que se referem ao fazer ritual que envolve o sacrifício de animais.



Figura 13 – Tal como um muro separa objetivamente a casa e a rua, a casa do Bará, em posição liminar, organiza e comunica o espaço sagrado do templo e o mundo externo (voltar ao Índice).

Marco inicial a anunciar a toda cidade que ali existe um templo dedicado aos cultos afro-riograndeses, a casa das divindades da rua são pequenas construções, em madeira ou alvenaria, localizada no espaço frontal dos templos. Semelhantes a casinhas de cachorro, aos menos avisados, sempre serão decoradas com a cor vermelha, na íntegra ou ao menos parcialmente. Como o nome se refere diretamente, estas casinholas são dedicadas às divindades da rua. No Batuque serão assentados, neste local, os orixás da rua Bará Lodé e Ogum Avagã.

Em algumas casas de religião, seguindo uma tradição não universal entre os adeptos do Batuque, ali também será entronizado Legbá. Em uma oportunidade perguntei a um religioso próximo quem era Legbá? Inocentemente esperava por uma passagem mítica ou algo semelhante, na medida em que esta é uma maneira habitual de transmissão dos valores tradicionais batuqueiros. Para minha surpresa este religioso deu um constrangido sorriso, para logo em seguida mostrar punho cerrado com os dedos indicativo e minguinho levantados, numa clara alusão a imagem do satanás cristão. No mesmo instante recordei um trecho do livro de Norton Corrêa (1992) que reproduz a mesma situação. Perguntando a uma antiga mãe-de-santo sobre esta divindade, ela faz a mesma referência ao antropólogo, não com o punho, mas com os dedos sobre a testa.

Entretanto não somente a religião do Batuque exige esta construção no limiar entre a casa e a rua. Comunidades religiosas que cultuam exus e pombas-gira, o chamado Povo da Rua, também edificam estas pequenas casas em área externa as demais dependências do templo, raramente em posição não frontal, ou como os adeptos da religião se referem, *na entrada*. Quando a casa de religião trabalha com as duas modalidades religiosas, Batuque e Quimbanda, ao menos duas casinhas serão montadas, havendo nítida preferência para os assentamentos pela Nação¹⁰.

10 Na Linha Cruzada, acionando ritualmente duas ou mais modalidades religiosas, é bastante perceptível uma lógica hierárquica entre as divindades cultuadas. Orixás são os deuses supremos, sendo que ao

Em comum, todas as divindades representadas pelos assentamentos da casa da rua estão estabelecendo o elo que relaciona a ordem profana e a sagrada. Ou em outras palavras: a casa (terreiro – local sagrado) e a rua (mundo – espaço profano) são relacionadas através da ambígua casa da rua (terreiro e mundo – sagrado e profano), lugar dedicado às entidades responsáveis pela comunicação entre os homens e os deuses.



Figura 14 – Casa do Povo da Rua (voltar ao Índice).



Figura 15 – Ciganos também perpassam a Quimbanda, recebendo, tal como os exus, uma casinhola na rua (voltar ao Índice).

Neste momento atento para a presença dos templos religiosos nas paisagens citadinas, uma vez que, historicamente, o templo aparece como atributo forte na conexão entre o urbano e o sagrado:

(...) as cidades estão à semelhança do cosmos – elas são uma cópia do universo. Assim, os espaços sagrados em ambientes urbanos se vêem transformados em “centros”, onde se encontra a fonte de toda a realidade e, portanto, da energia da vida. Por se situarem no centro do cosmos, os templos tornam-se o ponto de ligação entre o céu e a terra e desta forma revelam uma realidade sagrada como nenhuma outra. (Barros, 2000: 167)

De fato, os templos, independentes da orientação religiosa, surgem no horizonte humano como “uma fonte inesgotável de força e sacralidade” (Elíade, 1993: 296). Desta mesma maneira devem ser compreendidos os terreiros das religiões de matriz africana, sendo comum entre os adeptos e pessoas simpatizantes se referirem enquanto um local de *axé*, a energia vital presente nas pessoas e objetos do mundo. Entretanto a cosmovisão afro-religiosa não restringe a atuação do sobrenatural ao espaço consagrado do templo. Este surge como marco inicial de uma comunidade de sentido, porém sua territorialidade

orixá da mãe ou pai-de-santo é dedicado o terreiro. Abaixo dos orixás serão percebidas as demais entidades, variando de terreiro para terreiro a ordem hierárquica. De maneira geral, tendo por critério a poder sobrenatural de influenciar a vida humana, é comum encontramos a ordem: Orixás, exus e pomba-giras, caboclos e preto-velhos e, por fim, cosmes (espíritos de crianças).

ultrapassará os limites físicos da casa de religião.

As divindades, além de suas passagens míticas e históricas, estão manifestadas em objetos, fenômenos atmosféricos, acidentes geográficos, cores, comidas, plantas, dias e horários da semana, pessoas, rezas, entre outros elementos que compõem a estética religiosa¹¹. Enfim, as possíveis distinções entre os pólos natureza e cultura ganham novas matizes sobre a ótica das religiões afro-riograndenses. Dessa maneira, para além dos muros e cercas dos diversos terreiros existentes em Porto Alegre, muitos são os lugares ou elementos urbanos impregnados de significados particulares para quem é de *religião*. Assim, possuidores dos códigos simbólicos próprios da religiosidade em debate, os adeptos interpretam as formas da cidade, experimentando no cotidiano isso que defino por *paisagem religiosa afro-riograndense*.

2.2. Passeio por uma Porto Alegre afro-religiosa

(voltar ao Sumário)

É no lugar do terreiro que emerge a materialização dos símbolos que dão o embasamento estético do fazer afro-religioso. Porém, como inicialmente comentado no final do tópico anterior, os templos, nas religiões afro-gaúchas, não são os limites do espaço sacralizado. Estes devem ser vistos enquanto centros donde se irradiam as concepções da *religião*, cujos limites físicos se entendem para muito além da edificação. Assim como o terreiro manifesta em sua organização a cosmovisão religiosa, estabelecendo lugares próprios para os vivos, os deuses e os mortos e, conseqüentemente, suas inter-relações, o mundo externo também é carregado destes símbolos e significados. Sem a pretensão de esgotar as possibilidades, percorrerei por uma Porto Alegre comum ao *povo de religião*, anunciando locais impregnados de significados das religiões afro-riograndenses, apresentando um pouco dessa paisagem sagrado-profana.

Deslocando-se pelas vias porto-alegrenses, provavelmente a primeira manifestação que chama a atenção da apropriação do espaço urbano pelos adeptos das religiões afro-riograndenses são as inúmeras oferendas entregues a céu aberto. Se ao cidadão leigo estes oferecimentos soam de maneira homogênea, bem caracterizada pela expressão preconceituosa “coisas de batuqueiros” ou mesmo “de macumbeiros”, esta última representando uma concepção do senso comum apropriada de outras regiões do Brasil, ao adepto

da religião é fácil distinguir as diferentes oferendas, bem como suas correspondências cosmológicas.

Religiões populares, de forte apelo à resolução dos problemas mundanos, tais como os relacionados ao tríptico conjunto saúde, afetividade e laboral, o acervo ritual, na concepção religiosa, permite a manipulação da vida ordinária através da comunicação e negociação com o sobrenatural. Basicamente, o religioso é detentor dos códigos que tornam possível o exercício do sobrenatural no cotidiano através do fazer ritual. Este fazer, em geral, é efetivado pela reciprocidade entre as pessoas e as divindades, sendo o principal meio de obtenção da efetiva participação do sagrado a produção da “dádiva”. O arranjo material de elementos que correspondem à divindade acionada, uma vez que cada necessidade poderá corresponder a uma categoria específica, caracteriza estas oferendas tão presentes na paisagem porto-alegrense.



Figuras 16, 17, 18 e 19 – As encruzilhadas na “Rua da Lomba”, alguma beira do Rio Guaíba, pedras e praças diversas são típicos espaços urbanos apropriados pelos adeptos das religiões afro-riograndenses para a entrega de oferendas e serviços místicos. A escolha será influenciada pela divindade em questão. Por respeito às orientações recebidas por religiosos, não fotografei as dádivas a céu aberto. (voltar ao Índice)

Até então usei o conceito de oferenda de forma ampla. Ao especificar os saberes religiosos, interessará alguns pormenores destas dádivas¹², que correspondem dire-

12 Como a entrega desses pratos ou objetos específicos partem de diversas motivações, o que corresponderá a denominações específicas, usarei, a partir da inspiração de Marcel Mauss, o termo dádiva como

tamente a leitura da paisagem urbana pelos adeptos, tornando publica a relação entre a cosmologia e o mundo da vida.

Como pude descobrir ao longo do tempo em que estive próximo a alguns grupos *de religião*, existem basicamente dois tipos de dádivas: a oferenda, ou *obrigação*, que tem o caráter de agradecimento, e o *serviço*, que é realizado para obtenção de determinado préstimo por parte das divindades. Ambos podem ser realizados no lugar do terreiro, uma vez que sua organização expressa tanto o mundo físico quanto o sobrenatural. Entretanto, para certas situações, faz-se necessário o ato mágico-religioso *na rua*, ou seja, no espaço externo ao terreiro. Segundo os adeptos isso se deve a *resposta*¹³ mais imediata das entidades evocadas, que para determinadas condições exigem a entrega no local em que *respondem*. Refletindo a partir da explicação êmica, percebo que a realização de rituais religiosos em locais que correspondem às divindades em questão amplia o conteúdo estético da atuação performática, uma vez que são símbolos por excelência, tendo, por consequência, a maximização da eficácia simbólica do ato.

Manipular a paisagem é alterar a experiência de vida. Dessa maneira encontramos diferentes tipos de dádivas espalhadas pela cidade. A mais comum são os *ebós* para o Povo da Rua, vistas com tanta freqüência nas encruzilhadas de Porto Alegre. Dedicados aos exus e pomba-giras de cruzeiros, essas dádivas são em geral caracterizadas pela entrega de um prato decorado com papéis e velas nas cores vermelha e preto. Ao agrado dessas divindades de grande poder místico no mundo urbano contemporâneo, são dedicadas bebidas alcoólicas, cigarros ou charutos, pipocas e batatas assadas. Entretanto, quando o *serviço* realizado corresponde a uma *demanda*, que significa um ataque místico com o objetivo de influenciar negativamente a vida de outra pessoa, é muito comum a imolação de animais, sendo um galináceo o principal instrumento de feitiçaria¹⁴. “*Estourar uma galinha*” é expressão comum nesta modalidade de prática mística.

Afora as encruzilhadas da cidade, distintas paisagens são apropriadas pelos

conceito generalista. Considero não apenas a materialidade dos objetos utilizados, mas o processo de entrega de objetos simbólicos, como alimentos, bebidas, cigarros ou perfumes, de maneira ritualizada com uma finalidade específica.

13 Termo utilizado pelos adeptos que se refere a atuação pragmática do sobrenatural, mediante realização de ato ritual que determina o objetivo a ser alcançado.

14 Entretanto devo recordar que a presença de animais sacrificados em serviços religiosos não se resume ao ataque místico a desafetos através da evocação dos exus e pomba-giras. Muitos são as imolações dedicadas a outras entidades e por motivos outros. Exemplo são os trabalhos de “troca de vida”, realizados no meio batuqueiro, que visa à saúde do paciente. Resumidamente, trata-se de um ritual em que constatado como causa de determinada enfermidade a influência de um *egun* (espírito dos mortos), realiza-se uma troca entre a vida do animal, como se fosse uma pessoa, e a do enfermo. Acredita-se que, apesar de poderoso, o é muito ingênuo, sendo alvo fácil desse tipo de trapaça.

adeptos na produção da dádiva. Como estrutura, encontraremos a relação entre os elementos urbanos e as características das divindades. Descobrimos um mundo encantado, na qual os deuses e outras entidades *respondem* em certos locais. São esses seus domínios.

Se os cantos das encruzilhadas são domínios do orixá Bará, para os adeptos do Batuque, ou ali respondem exus e pomba-giras de cruzeiro quando nos deslocamos pelo *continuun* religioso e nos aproximamos da Quimbanda, o ponto central entre duas vias será dedicado ao orixá Ogum. Aliás, cabe ressaltar que este popular orixá no Rio Grande do Sul, como indica José Carlos dos Anjos (2006), é provavelmente o mais plástico na concepção religiosa afro-riograndese, expressando não a individualidade, mas a multiplicidade inerente a estas formas religiosas, sintetizando o *continuun* religioso intensamente. Ogum, que é orixá na Nação, também se apresenta na Umbanda, nomeando a mais presente falange de caboclos. Entretanto, Ogum transcende por todo *continuun*, apresentando-se na Quimbanda enquanto Ogum Megê ou Ogum das Sete Encruzilhadas.



Figura 20 – Representações de Ogum Megê e Pomba-gira Maria Padilha, consagradas na Quimbanda (voltar ao Índice).

Se as encruzilhadas são extensões do terreiro, outro local bastante apropriado pelos religiosos de matriz africana é o cemitério, comumente denominado por *lomba* ou *calunga*¹⁵. É onde domina outra categoria de exus e pomba-giras, especificados pelo complemento adnominal “da lomba” ou “das almas”. Diferentes do povo da encruzilhada, estas entidades não caracterizam necessariamente o perfil marginal e matreiro do exu de cruzeiro. No processo de inversão simbólica efetuada pelas modalidades religiosas que cultuam exus, o Povo das Almas carrega consigo o poder associado ao perigo e à impu-

¹⁵ Lomba, provavelmente, deva-se a uma interpretação local. Este termo, comum no vocabulário porto-alegrense, significa ladeira. Na capital gaúcha encontramos a Avenida Oscar Pereira, caracterizada por situar diversos cemitérios, entre eles os famosos Cemitério da Santa Casa, construído nos arrabaldes da cidade em meados do século XIX e o Cemitério São Miguel e Almas. Chamo a atenção que em Porto Alegre, o orixá Xangô, diferente de outras regiões do Brasil, é associado ao Arcanjo Miguel, no batuque. Nas passagens míticas encontraremos diversas relações deste orixá com os mortos.

Quanto ao termo calunga, muito presente em pontos de exu, penso que tenha sua associação feita com o cemitério devido seu significado: mar (espécie de homenagem feita à memória de todos africanos que não completaram a travessia entre África e América).

reza. Seres liminares, atuantes na estreita fronteira entre a vida e a morte, caracterizam uma redefinição dos significados daquilo que é mórbido. É deste poder interdito pelos padrões sociais mais amplos que os adeptos bebem quando realizam seus atos mágico-religiosos dentro ou nas proximidades dos cemitérios. Além do mais, tal como ocorrido nas encruzilhadas, diversos ritos aos *eguns*¹⁶, são realizados nos campos santos. Todavia registro que o cemitério, no meio batuqueiro, é visto como tabu e portador do perigo por si só. A necessidade de entrar num cemitério é motivo que desencadeia diversos temores e, conseqüentemente, atos rituais, como a identificação de uma proteção (objetos dedicados aos orixás carregados de *axé*, são capazes de defender quem os carregam), e uma limpeza ritual antes de entrar em casa, geralmente feita através do sopro de jatos de água por cima de ambos os ombros da pessoa.



Figura 21 – Preparação de um prato de canjica branca para a orixá Iemanjá, durante uma festividade em espaço público em Porto Alegre, 2007 (voltar ao índice).

Até então me restringi a comentar acerca dos locais para a entrega de oferendas e de serviços em áreas urbanas, segundo as concepções religiosas afro-gaúchas, havendo destaque para as categorias de exus e *eguns*. Ainda que a modalidade religiosa de culto aos exus tenha experimentado intenso crescimento a partir da década de 1960 e estejam intimamente relacionadas com o fenômeno urbano contemporâneo, gostaria de privilegiar agora outra categoria de divindades: os orixás. Curioso

é perceber que este estudo esteja centrado

no elemento urbano, e os orixás são deuses que correspondem acima de tudo à natureza. Entendo que a noção de natureza não deva ser constituída através de categorias abstratas oriundas do saber acadêmico. Se a cidade é uma segunda natureza, distinta da idéia do meio ambiente imaculado, ela apresenta em seu âmago os elementos referidos pela tradição das religiões afro-riograndenses. Assim a cidade comportará os lugares pertinentes a expressão dos símbolos religiosos em debate. Nesta direção, um terreno baldio, coberto

16 Numa complexa relação, percebo que os adeptos da linha cruzada distinguem exus e *eguns*. Por outro lado, àqueles religiosos que cultuam apenas o Batuque, existe certa concordância em considerar exus, pomba-giras e mesmo caboclos e preto-velhos como *eguns*.

por vegetação diversa, será suficiente para receber os despachos decorrentes de rituais religiosos¹⁷.

Conforme as passagens míticas dos orixás, que trazem as características dos mesmos, são identificados os locais na cidade. A beira do Rio Guaíba, que banha a cidade de Porto Alegre, é depósito de todo tipo de pedidos e agradecimentos às orixás Oxum e Iemanjá. Alguns matagais que surgem nos vazios urbanos são excelentes para a entrega a diferentes orixás, como Ogum, Odé e Ossanha.

Por outro lado, grandes pedras presentes nas ruas ou praças são o necessário para efetivar uma entrega a Xangô, que responde na pedreira. Entretanto, não estamos lidando com uma estrutura fixa. A religiosidade afro-riograndense permite inovações e adaptações. É o caso narrado por um pai-de-santo no qual tive a oportunidade de conhecer. Dizia ele que estava tendo grande dificuldade em solucionar certo problema de um cliente. Havia realizado o trabalho místico tal como ditado pela tradição. Após consultar os búzios, descobriu o causa da falta de

efetividade. O orixá destinatário do serviço, o seu próprio Xangô, anunciou através do jogo adivinhatório que desejava receber em um lixão. Segundo o sacerdote foi “arriar o serviço e pronto”. Percebo que este simples exemplo pode ilustrar o quanto é possível adaptar as concepções religiosas às novas paisagens que compõem a cidade¹⁸.



Figura 22 – Amalá, comida dedicada ao Orixá Xangô. Além de ser feita para distribuir às pessoas presentes em um ritual, caso do prato da imagem acima, é comum preparar a iguaria para entregar ao orixá, no peji ou em locais externos ao terreiro (voltar ao Índice).

Mas não apenas de entregas se realiza a apropriação dos espaços externos ao terreiro. Definidos numa religiosidade que se caracteriza, entre outros fatores, pelo curto grau de verticalização das posições hierárquicas formais, onde a mãe ou pai-de-santo é a posição máxima, tendo sua influência muitas vezes restrita à família de religião, essas di-

17 Vários rituais estabelecem a necessidade do uso de ingredientes próprios. Após a realização do ato, estes elementos não devem ser guardados e muito menos jogados ao lixo comum. Para tanto são despachados, geralmente em locais que trazem a idéia de natureza, como verdes (porções de vegetação), ou no rio.

18 Entretanto acredito que estas adaptações não são aleatórias por completo. É bem provável que outro orixá não receberia num lixão. Entendo que isto foi possível a Xangô, uma vez que traz uma passagem mística estruturalmente semelhante. Orixá com expressão de realeza, também se diz que “manda nos mortos”, já que fora obrigado a comer numa gamela junto com eles.

versas comunidades dividem símbolos em comum. Ainda que os procedimentos religiosos possam variar de casa para casa de religião, dependendo da tradição particular e possíveis adaptações realizadas, é perceptível a concordância e o compartilhamento de estruturas diversas. Aponto que, se por um lado cabe a comunidade do terreiro estabelecer seus locais próprios para certas providências religiosas, como a definição das encruzilhadas, matas ou praias para a entrega das dádivas, ou os locais para a realização de obrigações do calendário religioso¹⁹, por outro, algumas instâncias são comuns aos adeptos da *religião*. São estas as referências simbólicas das religiões afro-gaúchas em Porto Alegre.



Figuras 23 e 24 – Igrejas Nossa Senhora do Rosário e São Jorge, em Porto Alegre (voltar ao Índice).

Partindo da tradição sincrética que estas modalidades religiosas estão estruturadas, algumas igrejas católicas de Porto Alegre serão portadoras de significados especiais ao povo de *religião*. Destas, a mais popular entres os grupos afro-religiosos é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, situada do Centro da cidade. Como veremos mais adiante, este templo é passagem obrigatória durante o *passeio*²⁰, sendo comum encontrarmos nos sábados pela manhã grupos vestindo *axós*²¹, realizando suas orações. Além desta igreja, existem outras que merecem destaque no panorama sincrético de Porto Alegre. A Igreja Nossa Senhora dos Navegantes atrai diversos adeptos das religiões afro-riograndenses, principalmente durante as festividades de 02 de fevereiro, dedicado a esta santa que é padroeira de Porto Alegre. O mesmo fenômeno pode ser constatado em 23 de abril, data que se homenageia São Jorge. A Paróquia

19 Algumas festividades rituais são realizadas em ambiente externo ao terreiro. Geralmente são realizadas para homenagear determinada divindade. Provavelmente a mais popular obrigação externa seja a de praia, realizada entre janeiro e fevereiro. Nesta ocasião os terreiros organizam excursões ao litoral gaúcho, realizando seus rituais na beira da praia. Segue uma lógica comum à sociedade porto-alegrense de apropriar, durante o verão, das praias gaúchas. Por outro lado, para diversos grupos populares é oportunidade única de visitar o litoral.

20 Momento ritual onde o iniciado no Batuque, após período de reclusão, é apresentado ao mundo em sua nova condição.

21 Vestimentas típicas usadas durante os rituais de Batuque.

de São Jorge, localizada no bairro Partenon, recebe tanto religiosos católicos quanto da matriz africana. No ano de 2008 acompanhei uma das missas realizadas nesta data, onde tive a atenção voltada para os inúmeros ambulantes que se situavam ao redor da igreja para vender velas e objetos diversos nas cores verde e vermelho, próprios de Ogum, além das tradicionais folhas de uma planta denominada Espada de São Jorge, sempre presente nos terreiros devido à crença em sua força mística. Tive a oportunidade de testemunhar algumas pessoas que respondiam aos apelos do sacerdote católico através da expressão “Ogunhe!”, saudação habitual dedicada ao orixá Ogum. Talvez por coincidência das cores predominantes na clássica representação do cavaleiro capadócio (guerreiro de capa vermelha montado num alazão branco, desferindo a lançada fatal sobre o dragão verde), o letreiro da paróquia está inscrito com as cores verde e vermelho, como as usadas a Ogum. Ou quem sabe seja mesmo uma silenciosa homenagem ao *povo de religião*, por parte dos fiéis católicos.

Por fim, outro local católico comumente apropriado pelas religiões afro-rio-grandenses é o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, localizado na Ilha Grande dos Marinheiros. Mesmo não sendo freqüentado de maneira ampla pelos adeptos de Porto Alegre, chamo atenção que é um local de referência para as comunidades habitantes das ilhas da cidade, sendo muito comum no santuário a presença de velas amarelas, em referência a Oxum, entre pedidos gerais.



Figura 25 – Velário no Santuário das Águas, onde se destacam as velas amarelas e azuis (voltar ao Índice).

Apesar da importância dessas igrejas no viver religioso do povo da religião, é outra a construção que pode ser considerada como mais importante: o Mercado Público de Porto Alegre. Profundamente enraizado na memória afro-religiosa, trata-se de uma construção centenária, situada no coração da cidade. Com suas diversificadas lojas e inúmeros bares, o Mercado Público é ponto de passagem e sociabilidade para muitos grupos sociais da capital gaúcha. Formado por um prédio quadrangular de dois pavimentos com quatro entradas principais, suas lojas estão distribuídas ao longo de vias internas que formam um cruzeiro central.



Figura 26 – Fachada do velho Mercado Público, no Centro de Porto Alegre (voltar ao Índice).

Mercado Público, local de passagem e comunicação, é passagem obrigatória aos adeptos das religiões afro-gaúchas. Como anteriormente comentado, é o primeiro local de visitação durante o *passeio*. É necessário a todo neófito, ou àquele que reforça seu vínculo religioso, comprar alimentos no mercado (depois serão lançados nas águas do Rio Guaíba, para que sempre haja fartura) e jogar moedas no centro do Mercado, próximo de onde, segundo a tradição, foi *assentado* um Bará. Existe muita discussão sobre quem teria sido o responsável pelo *assentamento* do Bará do Mercado. Alguns religiosos afirmam que foi o Príncipe Custódio, uma posição que sugere a confirmação dos valores afro-religiosos a partir do reconhecimento público de um autêntico representante liminar entre a história e o mito. Outros adeptos acreditam que o *assentamento* não foi realizado por uma pessoa. Teria sido iniciativa de negros vinculados a religiosidade africana, ainda vivendo sobre os ares da sociedade escravagista.

Independente das possíveis versões, existe unanimidade quanto ao *assentamento*, situado exatamente no ponto central do Mercado Público. Esta é uma tradição

compartilhada pelos diferentes grupos que constituem a população adepta das religiões afro-riograndenses em Porto Alegre, indicando que o antigo prédio é um dos mais importantes locais de referência simbólica na memória desses grupos, surgindo no horizonte do *povo de religião* enquanto um ponto irradiador de poder místico por excelência, tornando-se, ao longo da história, em importante elemento na construção da identidade afro-religiosa em Porto Alegre.



Figura 27 – Cruzeiro interno, no Mercado Público (voltar ao Índice).



Figura 28 – Apropriação do Mercado por religiosos (voltar ao Índice).

Nestes termos, recorro a declaração de uma mãe-de-santo, moradora do bairro Lomba do Pinheiro. Contou-me que, em certa ocasião, participou de um evento com características rituais no Mercado Público. Havia de ser feito um *toque* acompanhado de uma *roda de santo*, exatamente no centro do mercado. Relata a religiosa que em determinado momento sentiu como se estivesse parada, enquanto o mundo girava. O meio da *roda*, local do *assentamento*, afundava-se, tal como um redemoinho. Afirma que neste momento certificou-se da existência do *assentamento* do Bará do Mercado.

Por fim, devo mencionar a Praia de Ipanema, situada na Zona Sul de Porto Alegre. Banhada pelas turvas águas do complexo do Delta do Jacuí, a capital gaúcha apresenta diversas enseadas e praias de rio. Esta característica geográfica estimulou a percepção que, pela tradição afro-religiosa, a padroeira da cidade é a Orixá Oxum, senhora das águas doces. De todas as praias, a de Ipanema foi escolhida para receber a escultura da Mãe Oxum. Como veremos mais adiante, é na noite de 08 de dezembro, dia dedicado a homenagear Nossa Senhora da Conceição, que a praia fica lotada de adeptos e simpatizantes, oportunidade que se realiza, com o patrocínio da Prefeitura Municipal, uma grande festividade em homenagem aos orixás. Paralelo a este evento oficial, nesta mesma data inúmeros terreiros porto-alegrenses, geralmente de Umbanda, realizam suas obrigações externas

madrugada a fora. Entretanto, independente da data, o fato é que, em qualquer época do ano, a bela imagem da orixá recebe os mais variados presentes, cada qual contendo seus pedidos, anseios ou agradecimentos pelas bênçãos recebidas.



Figura 29 – Devotos da orixá Oxum no dia da festa dedicada a deusa, na Praia de Ipanema (voltar ao Índice).

2.3. Para além de um mercado profano: um comércio sacralizado

(voltar ao Sumário)

“É religião de pobre, mas custa muito caro!” Apontamentos como este são encontrados em trabalhos acadêmicos²² ou durante uma observação participante com adeptos das religiões afro-riograndenses. Normalmente são opiniões dos próprios religiosos ao constatarem o contraste entre a posição econômica majoritária²³ dos adeptos e os altíssimos custos rituais, do ponto de vista financeiro. Desta relação emerge uma complexa configuração econômica, que estará permeando as relações entre os religiosos (sacerdotes,

22 Refiro-me mais precisamente ao livro *O Batuque no Rio Grande do Sul*, de Norton Corrêa (1992).

23 Ainda que, como constado por Ari Pedro Oro (2002), trate de modalidades religiosas atualmente universalistas e multiétnicas, dos seguimentos menos favorecidos economicamente surgem o maior contingente de adeptos das religiões afro-riograndenses.

iniciados ou *assistência*²⁴, *clientes*²⁵ e, paralelos a estes dois pólos, diversos fornecedores que não necessariamente possuem vínculos iniciáticos na religião.

Ainda que a discussão sobre a economia interna de uma casa de religião consista em apaixonante assunto, quando centrado no ponto de vista da profissionalização do fazer religioso, das estratégias de captação de recursos através da formação de redes de influência na sociedade mais ampla, ou mesmo na negociação local entre membros da família de santo, desejo me concentrar na presença disto que denomino por *rede de fornecedores religiosos*, uma vez que sua presença está diretamente refletida na paisagem urbana, remontando aos símbolos do universo religioso afro-gaúcho.

Como exposto por Ari Pedro Oro (1993 e 2002) e Norton Corrêa (1992 e 1994), as três formas rituais que constituem o mosaico das modalidades afro-religiosas no Rio Grande do Sul podem ser pensadas a partir das mudanças da sociedade local. O Batuque estrutura-se numa sociedade predominantemente agro-pastoril, cujo patriarcalismo característico podia ser bem vivenciado no bojo do culto aos orixás, divindades que estabelecem uma relação pessoal com o iniciado. Além disso, nesta forma ritual que exige longos períodos de reclusão durante a iniciação e demanda de animais e plantas específicas para diversos afazeres místicos, as relações de trabalho desta época (a partir da segunda metade do século XIX) e a organização predominantemente rural favoreceram o seu desenvolvimento.

Com o processo de urbanização, industrialização e o desenvolvimento do projeto nacionalista, a partir da década de 1930, a Umbanda ganhará espaço e adeptos. Combinando os símbolos africanos (fragmentos bantos e sudaneses), europeus (catolicismo e kardecismo) e indígenas (em geral pela imagem do bom selvagem, consagrado pela nossa literatura romântica), adaptou-se ao contexto sócio-econômico em voga, apresentando-se enquanto uma religião brasileira. A simplificação dos rituais, tanto nas iniciações quanto nas sessões, atende a principal necessidade nesta nascente sociedade capitalista: a racio-

24 Corpo de pessoas que orbitam os rituais e o cotidiano do terreiro, sem a necessidade de serem iniciados na religião. Ainda que possam, com certa frequência, acionar os serviços mágico-religiosos do terreiro são distintos dos clientes, na medida em que apresentam maior envolvimento com as concepções religiosas e com o próprio cotidiano da casa de religião. Durante as sessões ou festas públicas, define-se por assistência o conjunto de pessoas que comparecem ao ritual com o objetivo de assistir.

25 O conceito êmico de *cliente* é freqüente nas referências dos religiosos, entretanto nunca recebeu na literatura acadêmica a devida atenção. Segundo algumas informações de sacerdotes afro-umbandistas, entre eles destaque Pai Luiz Antônio de Agandjú, clientes são aquelas pessoas que recorrem aos serviços mágico-religiosos do terreiro, sem terem nenhum vínculo com o mesmo. Tal como uma transação comercial, negocia-se um valor para se realizar a prestação do serviço. No ponto de vista econômico, são fundamentais para a existência dos terreiros, custeando boa parte das altas despesas.

nalização e maximização do tempo.

Foi a partir da década de 1960 que a categoria de exus e pomba-giras passou a receber maior atenção. Ainda que presentes historicamente nos rituais de inspiração africana, no seio da Umbanda suas evocações ficavam restritas ao final do ritual, para realização da *limpeza*²⁶. Dessa emergência formalizou-se a chamada Quimbanda e, paralelamente, o estabelecimento da Linha Cruzada como principal opção na religiosidade de matriz africana. Como argumenta Ari Pedro Oro:

Por seu turno, a Linha-Cruzada surgiu a partir da década de 1960 numa fase de consolidação do capitalismo com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças e frustrações. Neste contexto, a Linha-Cruzada torna-se uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializou nas soluções dos problemas do homem moderno (Oro, 2008: 131).

Interagindo com a sociedade na qual faz parte, os grupos religiosos de vertente afro-gaúcha estão inseridos em redes de naturezas variadas. Chamo a atenção, com a finalidade de adicionar mais um elemento à paisagem urbana e seus referentes de cunho afro-religioso, o complexo econômico que surge em virtude dos saberes e fazeres do *povo de religião*. Este complexo, formado por distintos estabelecimentos comerciais e/ou profissionais, é de extrema importância no cotidiano religioso, na medida em que, a partir de sua especificação, contribuem no fornecimento dos insumos indispensáveis à tradição ritual, inacessíveis ao modo de vida da metrópole.

Neste sentido, considero como mais explícito tipo de estabelecimento comercial as inúmeras *floras* de Porto Alegre. Seja em plena galeria central do Mercado Público, seja nas ruas principais de diferentes bairros da cidade, estas lojas estão espalhadas por toda malha urbana, tornando-se indício do fato de que os terreiros não estão concentrados em uma determinada região, ainda que, geograficamente, podemos encontrar forte concentração em certos territórios, como é o caso da Zona Leste de Porto Alegre²⁷.

26 Momento em que as entidades realizam procedimento ritual que visa a retirada das “energias negativas”, estabelecendo a ordem no sujeito/objeto alvo.

27 Ao longo do ano de 2005 foi iniciado um censo sobre as casas de religiões afro-brasileiras, com financiamento da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Entretanto o projeto não foi concluído conforme idealizado. Em comunicação pessoal com dois recenseadores que trabalharam no projeto pude conhecer parte da metodologia e de dados preliminares não oficiais. Chamou-me a atenção para o destaque que a Zona Leste, centralizada pelo Bairro Partenon, recebeu da equipe de pesquisa. Neste mesmo ano prestei serviços fotográficos a um jornal especializado em divulgar festas de cunho afro-religioso, mediante contratação por parte do terreiro festeiro. Acompanhando e convivendo com a equipe do Jornal Alujá, pude me adentrar em diversas redes de religiosos, comprovando outra vez que o bairro anteriormente mencionado é referência em termos de templos das religiões afro-riograndenses.

Floras, como são popularmente conhecidas, são lojas especializadas na comercialização de artigos pertinentes à religião. Ao longo de suas prateleiras são encontrados desde imagens de divindades e instrumentos litúrgicos ao compact disk (CD) contendo a gravação de cantigas e rezas sagradas, um interessante meio de transmissão do conhecimento ritual. Listar todos os itens encontrados em uma típica flora porto-alegrense é tarefa árdua, fugindo das pretensões deste trabalho. Entretanto, realizo alguns apontamentos.



Figura 30 – Fachada externa em flora do Centro de Porto Alegre (voltar ao Índice).

Em primeiro lugar, gostaria de voltar à atenção para o fato de que estes estabelecimentos comerciais materializam as concepções religiosas afro-riograndenses, tornando públicos estes símbolos. Através da própria placa ou do luminoso que identifica o nome da loja, sempre composto a partir de alguma referência de apelo religioso, da organização da vitrine, ou das essências aromáticas de defumações e ervas que são expelidas pela porta de acesso, as religiões afro-gaúchas são externalizadas ao mundo profano, dividindo com outras fachadas comerciais parte da paisagem urbana na qual estão inseridas. Se para os adeptos da religião as floras são essenciais no fornecimento dos inúmeros objetos rituais que necessitam e não dispõem dos meios para produção, aos leigos dos cultos de matriz africana soam a mistério (muitas vezes ao perigo), não sendo raro lançarem, para o interior, um furtivo olhar curioso.

Outro fato que não pode ser ignorado a esta sucinta descrição das floras é que sua organização espacial interior não escapa aos padrões religiosos. Sendo modalidades

religiosas marcadas pela amplitude do panteão de divindades e serem fortemente significadas em objetos físicos, o arranjo espacial de objetos e práticas rituais é uma das maneiras que permite o estabelecimento da ordem. Tal como no cosmos, cada divindade possui um local ou posição própria, sem a necessidade da usurpação dos espaços alheios. A crença difundida entre os adeptos das religiões afro-riograndenses repousa na idéia de que cada divindade se mantém atuante onde lhe é de direito. É comum ouvir desses religiosos referências a indicarem que, independente do poder de cada divindade, “*elas se respeitam*”.

Esta concepção pode ser encontrada num terreiro, que reserva e distingue os locais dedicados a cada categoria de divindade ou prática ritual, no quarto-de-santo ou no congá que representam a hierarquia tanto entre os deuses como entre estes e os vivos, ou, por fim, na organização espacial de uma flora que segue o modelo religioso em debate. Como exemplo, cito as imagens expostas nestas lojas. São mercadorias, porém não comuns. Ainda que lhes faltem os procedimentos rituais de consagração, sua mera forma física evoca os símbolos da cosmologia religiosa, obrigando os proprietários da loja (muitas vezes sem nenhum vínculo religioso), a posicionar estas imagens adequadamente nas prateleiras, de maneira que as relações sagradas não sejam violadas.



Figuras 31, 32 e 33 – Fachada de flora no Mercado Público; detalhe da disposição das mercadorias no interior de uma flora; e, religioso decidindo-se pela maneira de ofertar à Oxum (voltar ao índice).

Apesar de serem estabelecimentos que comercializam artigos em sua maioria industrializados, as floras guardam em si parte deste sentido do sagrado afro-riograndense, fazendo com que muitas pessoas adentrem em seu interior não para comprar algo, mas para simplesmente deixar uma moeda, uma cédula de baixo valor monetário ou mesmo um cigarro junto aos pés das típicas imagens de preto-velhos ou exus, que costumam estar logo na entrada.



Figura 34 – Agês, defumadores, guias e imagens são exemplos típicos de produtos rituais (voltar ao Índice).



Figura 35 – Assim como outros elementos, as cores das velas evocam diretamente os símbolos da religião (voltar ao Índice).

Em menor quantidade que as floras e localizados em regiões periféricas ao centro da cidade, outro tipo de estabelecimento comercial que compõe a rede de fornecedores para os religiosos são os chamados *aviários*. Ampliando a denominação, estas lojas comercializam diversas espécies de animais para sacrifícios, além das aves que emprestam o nome ao estabelecimento. Ainda que não estejam tão restritos ao mercado afro-religioso como as floras, já que muitas famílias porto-alegrenses conservam o hábito de preparar banquetes com animais recém-abatidos, como galinhadas e ovelhas ou porcos assados, a apreciação dos animais vendidos permite deduzir esta íntima relação. Galos e galinhas de diversas cores, pombos, cabritos, cabras e ovelhas são alguns dos exemplos de animais oferecidos. Em certa oportunidade, entrevistando o proprietário de um desses aviários, localizado na Avenida Protásio Alves, fui informado que, se necessário, podia-se encomendar terneiros e mesmo “tartarugas”, provavelmente se referindo a alguma espécie de cágado, animal oferecido ao orixá Ossanha, no Batuque.

Se diferente das floras, não encontramos nos aviários estas referências diretas dos conceitos religiosos afro-riograndeses, estes não estão ausentes. Exemplo que anuncia isto é a discriminação dos animais negociados. Além de atenderem as inúmeras exigências do *povo de religião*, como espécies e características fenotípicas, os proprietários

demonstram amplo domínio do assunto no momento de estabelecer os valores. Animais que apresentam características físicas mais adequadas para o trato ritual, o que leva em consideração a coloração do pêlo, idade, peso, tamanho e forma das asas e assim por diante, podem ter seus preços altamente elevados em comparação com outros, que não correspondem às expectativas dos religiosos.

Os aviários da cidade preenchem um dos mais difíceis aspectos das religiões afro-riograndeses: o fornecimento de diferentes espécies de animais em pleno contexto urbano. Com a especialização da cidade em termos de serviços, o distanciamento do cinturão verde que abastece o mercado interno com produtos de origem agro-pecuário e a ocupação e valorização do solo urbano ao longo das décadas, tem se tornado cada vez mais difícil a criação de animais. Se em certas regiões da cidade, como o bairro Lomba do Pinheiro, ainda podemos encontrar terreiros que conservam galinheiros e pequenos currais para manter alguns animais de médio porte, em outras partes da cidade, com menor acento rural, é praticamente impossível este tipo de prática, tanto pela escassez de espaço físico quanto pelo próprio desinteresse de muitas comunidades religiosas, plenamente inseridas no modo de vida urbano.

Devo recordar que estes dois tipos de estabelecimentos comerciais não são as únicas opções disponíveis para o fornecimento de insumos religiosos. Destaquei-os devido à importância que assumem na construção de uma paisagem urbana que remete diretamente aos valores intrínsecos às religiões afro-religiosas. Entretanto não ignoro que os adeptos possuem diversas outras estratégias para obterem os elementos necessários ao culto, que muitas vezes passam despercebidas a quem circula pelas ruas da cidade. Em época de grandes festividades é comum que os membros da família de santo se dividam para providenciar as necessidades. Como os rituais envolvem grandes despesas e fartura, principalmente de alimentos, costumam comprar em atacados ou no próprio CEASA. Além disso, no cotidiano, inúmeros fornecedores não constituem empresa, todavia se tornam referências em determinadas redes religiosas. Neste caso encontramos doceiras; artesãos diversos que constroem imagens, guias, tambores, gamelas, entre outros objetos; herbáceos ambulantes que vendem todo tipo de plantas, e, para restringir a lista, costureiras.

Esta última categoria profissional merece atenção, na medida em que o vestuário é importante elemento na constituição da pessoa de religião. Se considerarmos a realidade de um terreiro de Linha Cruzada, é comum que seus membros possuam, no mínimo,

três conjuntos de roupas rituais, cada qual com especificidades a exigir o labor de quem entenda do assunto: o *axó* do Batuque, o *uniforme* da Umbanda e o *traje* de Exu.

Exatamente como acontece na sociedade mais ampla, o vestuário tem grande importância na distinção de quem o veste, geralmente se dedicando as melhores peças nos rituais de celebração que envolvam o contato com outros terreiros. Inclusive tem-se desenvolvido um mercado especializado neste ramo, a ponto de existirem boutiques pela cidade oferecendo roupas religiosas assinadas por estilistas que reivindicam renome no meio afro-religioso.



Figura 36 – Imagem interna de uma loja especializada na venda de *axós* (voltar ao Índice).

A partir da construção dessas redes formais e informais de fornecedores podemos perceber uma das maneiras que se dá a presentificação das religiões afro-riograndenses em Porto Alegre. Bem verdade que estas redes são complexas, envolvendo em seu âmago distintos atores sociais e instituições com variadas finalidades. Como o intuito deste tópico esteve limitado à apreciação de elementos presentes na paisagem urbana, privilegiei a abordagem, a título de exemplo, de duas formas: as floras e os aviários presentes no dia a dia da cidade. Entretanto, compreendo que o aprofundamento da questão das redes de fornecedores de préstimos religiosos deva levar em consideração a atuação de outras categorias, que não raro estimula a profissionalização do fazer religioso de matriz africana. Exemplo disso é a existência da categoria de tamboreiros profissionais, os veículos de comunicação especializados na divulgação de acontecimentos religiosos, ou mesmo a constituição de instituições de tentativa de controle, tais como as inúmeras federações. Porém estes temas escapam do alcance deste trabalho. Para complementar o objetivo inicial, a construção de uma paisagem afro-religiosa em Porto Alegre, explorarei outro aspecto: a publicização dos referentes religiosos através de eventos na cidade.

2.4. Quando a religião está para todos

(voltar ao Sumário)

Até então versei sobre duas maneiras nas quais as visões de mundo pertinentes as religiões afro-gaúchas se anunciam à paisagem urbana: através da apropriação dos elementos citadinos pelos adeptos, num interessante processo de sacralização do espaço profano externo ao templo, e, no tópico posterior, pela constituição de redes de fornecedores de insumos religiosos que, em determinadas oportunidades, manifestam-se em estabelecimentos de natureza comerciais organizados em torno das concepções cosmológicas da religião.

Pensando numa linha simmeliana, onde a cidade se anuncia enquanto espaço de conflito e negociação entre diferentes perspectivas, percebo que a apropriada apreensão do primeiro caso está restrito aos adeptos ou conhecedores dos símbolos religiosos. Ou seja, uma pessoa leiga frente a uma oferenda em alguma encruzilhada estará em contato com a apropriação territorial dos atores sociais vinculados as religiões afro-riograndenses, entretanto não possui o idioma necessário para a devida interpretação do texto que surge frente aos seus olhos. Como ocorre com frequência, pode se limitar a interpretar a oferenda com “coisa de macumbeiro”, ligado a concepções “primitivas” ou hereges. No segundo caso, através da ampliação da paisagem religiosa via a apropriação de elementos no sistema econômico urbano, os símbolos religiosos são difundidos de outra maneira, uma vez que são apresentados através de uma estrutura comum a todos os membros da cidade, isto é, por via de espaços comerciais. Aqui, os conceitos religiosos se ampliam para além dos adeptos, sendo absorvidos pelas redes de fornecedores e, pela exposição em meio legítimo (o estabelecimento comercial), são divulgados a toda gente da cidade, contribuindo na consolidação de um imaginário sobre as religiões afro-riograndeses.

Neste momento abordarei sobre uma terceira maneira de apropriação dos espaços externos ao terreiro pelos membros das religiões afro-gaúchas. Refiro-me as manifestações de cunho religiosas realizadas em espaço público, oficiais ou não, que estimulam a publicidade destas modalidades religiosas à sociedade mais ampla. Estas manifestações possuem, em sua maioria, caráter sagrado. Porém deve ser destacado o perfil político dessas ações, uma vez que são momentos de intensa divulgação da identidade religiosa afro-riograndense, fato essencial na busca de legitimidade do fazer religioso.

O principal evento dedicado as religiões afro-riograndenses é a Festa de Oxum, realizada na Praia de Ipanema, no dia 08 de dezembro. Às margens do Guaíba, no início da noite, é realizada uma grande *roda de santo* em homenagem aos orixás e, em especial, a Oxum. Esta festividade está no calendário oficial da cidade Porto Alegre, sendo organizada pela Secretaria da Cultura. Contando com a participação de influentes sacerdotes locais e outras personalidades interessadas em promover as religiões de matriz africana, ou simplesmente para aparecerem a um grande público, após os habituais discursos iniciais, um conjunto de tamboreiros, auxiliados por equipamentos de sonorização, tiram os *axés* dedicados aos deuses, na mesma seqüência básica executada durante os rituais internos. Com o andamento da festa, que é sinônimo de ritual religioso, milhares de pessoas circundam o espaço dedicado a *roda de santo*, muitas vezes se exaltando ao ver a manifestações dos orixás que vão ocupando o centro da *roda*, dando brilho e beleza com suas danças e gestos míticos.



Figura 37 – Sacerdotes fazem a abertura ritual da Festa da Oxum, em Porto Alegre, na Praia de Ipanema (voltar ao Índice).

Ao meio do público geral pude perceber que era a oportunidade para que muitos porto-alegrenses entrassem em contato pela primeira vez com o culto dos orixás. Desse desconhecimento surgem alguns constrangimentos, tal como relatado por uma adepta que participa todos os anos. Como tabu no Batuque, estabelece-se que a pessoa jamais tem conhecimento se manifesta ou não seu orixá pessoal. Devido a isto é estritamente proibido o registro audiovisual dos rituais onde estão presentes no mundo orixás, para evitar a possibilidade do *cavalo de santo*²⁸ vir a ver-se incorporado, o que pode estimular desordens na vida. Então, desconhecedoras desse tabu, muitas pessoas buscam registrar essa homenagem, sendo praticamente impossível controlar essa iniciativa frente a um universo tão exótico e fascinante aos habitantes da metrópole.



Figuras 38 e 39 – Momentos da Festa de Oxum (voltar ao Índice).

Nessa noite especial à religião, é entregue uma grande *mesa*²⁹ dedicada à orixá das águas doces, contendo todo tipo de presentes e pedidos. Sobre uma lona amarela, todas as oferendas postas aos pés da estatua de Oxum são realocadas. Em momento oportuno as atenções são dirigidas à mesa, que será entregue às águas. Correlacionando as concepções afro-religiosas com a questão ecológica, uma analogia bastante realizada nestes eventos públicos, faz-se questão de retirar das oferendas materiais que degradem o meio ambiente, tais como o plástico das embalagens e vidros de perfume, cujo conteúdo é derramado sobre a mesa.

Importante registrar que a grande *roda de santo* e a infra-estrutura concomitante, instituídas com o auxílio do poder oficial local, são destinadas apenas aos orixás do

28 Termo que se usa no Batuque para se referir ao adepto que manifesta seu orixá pessoal durante rituais.

29 *Mesa* é a denominação quando se realiza diversas oferendas a uma ou mais entidades, podendo ser uma forma de agradecimento ou algum tipo de serviços. Apesar do nome, uma *mesa* é composta pelo arranjo das oferendas no chão, geralmente sobre algum tecido.

Batuque, divindades que gozam do maior prestígio entre o vasto panteão das modalidades religiosas afro-riograndenses. Recordo que nas três oportunidades que pude acompanhar a festividade, um religioso encarregado como mestre-cerimônia anunciou incisivamente ao microfone que a grande *roda de santo* só poderia ser ocupada por “*orixás de nação*”, sendo vetada a presença de caboclos e, principalmente, exus.



Figura 40 – Filhas de Oxum arrumam a mesa de oferendas dedicada a orixá das águas doce (voltar ao Índice).

Entrementes, em vários pontos da Praia de Ipanema são organizados eventos paralelos, em sua franca maioria dedicados à Umbanda. Estas iniciativas partem de comunidades religiosas distintas da cidade, tratando-se das chamadas *obrigações*. A partir do conceito de caridade, absorvido fundamentalmente do kardecismo, é comum nestes rituais o préstimos de serviços mágico-religiosos, como a aplicação de passes pelas entidades incorporadas nos médiuns. Junto ao evento de 08 de dezembro, aproveita-se a data simbólica (este dia, no calendário festivo católico, é dedicado a Nossa Senhora da Conceição, uma das santas associadas a Oxum), e a presença de um grande número de pessoas. Enquanto



Figura 41 – Fiéis orando a Oxum, na Praia de Ipanema (voltar ao Índice).

caboclos dançam os pontos sagrados da Umbanda, outros se posicionam dentro da corrente de médiuns não incorporados, aguardando a chegada das pessoas que buscam pela terapia mística. Do lado de fora da corrente, *cambonos*³⁰ organizam os interessados em filas, para que o *trabalho*³¹ possa ser desenvolvido.

Outro evento que conta com o apoio direto do poder público e envolve a divulgação do patrimônio simbólico afro-riograndense é a Romaria das Águas. Realizada em 12 de outubro, feriado nacional dedicado a Nossa Senhora Aparecida, também associada localmente a Oxum. Este evento tem caráter ecumênico, com destaque às religiões afro-riograndenses. Associando as diferentes premissas religiosas presentes com a questão ambiental, através de criação do Ritual das Águas, a intenção é unir diferentes orientações religiosas em prol da sensibilização de preservação dos recursos hídricos.

Nesta oportunidade não encontramos a execução ritual tradicional, com a intervenção de divindades como acontece na Festa a Oxum, em 08 de dezembro. A Romaria das

30 *Cambono* é a denominação as pessoas filiadas ao terreiro, iniciadas ou não, que auxiliam na execução ritual.

31 Ainda que nas festas de Batuque seja destinado intervalo na seqüência de rezas para que os orixás possam administrar limpezas místicas nos vivos, assim como a qualquer momento um orixá possa fazê-lo, nestas festividades prevalece a idéia de reverência dos vivos aos deuses que se manifestam no mundo. Na Umbanda também encontraremos esta posição de reverenciamento dos vivos frente às entidades nos rituais, entretanto destaca-se o conceito de que as entidades vêm ao mundo com uma missão de auxiliar aos vivos. Os adeptos se referem a este objetivo através do conceito êmico *trabalho/traballar*.

Águas envolve diversas atividades, como discursos em palanques de líderes religiosos, políticos e membros de movimentos sociais, apresentações artístico-culturais e etc. Após procissão fluvial, que traz a imagem de Nossa Senhora Aparecida do Santuário das Águas, da Ilha Grande dos Marinheiros ao palco que fica ao lado do Centro Cultural da Usina do Gasômetro, diversas garrafas contendo as águas recolhidas nas nascentes dos rios que compõem o Delta do Jacuí são misturadas. Uma sacerdotisa é responsável pela entrega da vasilha contendo todas as águas nas margens da prainha que fica ao lado do palco. Segundo Mãe Ana de Oxum, responsável pela entrega anualmente, a mistura simboliza a união de diferentes partes em torno de um objetivo comum: a preservação de nossas águas. Essa simbologia também pode ser encontrada na participação de distintos sacerdotes religiosos que, após prelação, abençoam, cada qual a seu modo, as águas que novamente retornaram ao leito do rio.



Figuras 42 e 43 – Dois momentos na Romaria das Águas de 2007. Exposição das águas das nascentes do Delta do Jacuí, através da participação de religiosos de diferentes expressões; e procissão terrestre entre o Santuário das Águas e o palco do evento (voltar ao Índice).

No mês de novembro, paralelo ao dia 20 de novembro, data oficial pela Consciência Negra, é realizado a Semana Afro-umbandista de Porto Alegre. Tem como marco inicial uma carreata que leva o fogo simbólico da Umbanda num caminhão dos bombeiros de um terreiro anteriormente escolhido até o palco montado no Largo Glênio Peres, ao lado do Mercado Público. Após o término do evento uma tocha, que é acesa na pira localizada no centro do palco, será levada até o terreiro de outro sacerdote, que a trará novamente no ano seguinte. Durante a Semana Afro-umbandista são realizadas diversas atividades abordando a temática afro-religiosa, como palestras, debates, concursos entre corais afro-

religiosos e de roupas rituais e apresentações de dança. É um período de intensa divulgação pública das religiões de matriz africana, onde o apelo pelo direito constitucional pela liberdade religiosa ganha destaque. Além desse aspecto, acentua-se o fortalecimento da identidade religiosa afro-riograndense através a ratificação de suas origens, reforçando os valores pertinentes à negritude. Neste sentido, a escolha da Rainha de Ébano, concurso de beleza realizado entre garotas afro-descendentes representantes de terreiros, é um bom exemplo.



Figura 44 – Pai Luís Antônio de Agandju, levando a Chama da Umbanda pelas ruas de Porto Alegre, em 2007 (voltar ao Índice).



Figura 45 – Chegada da Chama ao palco do evento, nas mãos de Mãe Ieda do Ogum (voltar ao Índice).



Figura 46 – Público acompanhando o evento, realizado no Centro de Porto Alegre, ao lado do Mercado Público (voltar ao Índice).

Além desses eventos financiados diretamente pelo poder público e presentes no calendário oficial de Porto Alegre, inúmeros são aqueles realizados durante o ano inteiro a partir da iniciativa de instituições de natureza jurídica privada ou pelos próprios terreiros, com ou sem a co-participação do Estado.

Assim como é comum entre as comunidades religiosas em debate a identificação com a origem africana, os movimentos sociais negros mantêm estreita relação com a religiosidade afro-gaúcha, uma vez que os terreiros são percebidos enquanto locais de resistência e guardiões de parte da memória étnico-racial negra. Existe unanimidade entre os representantes destes movimentos sociais que a temática religiosa deva ser abordada em sala de aula, a partir da publicação da Lei 10639/03 que estabelece a obrigatoriedade da inclusão da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar. Neste sentido, veremos que os símbolos religiosos transcendem a prática religiosa, sendo evocados como elementos pertinentes a construção da identidade negro-brasileira. Conseqüentemente, nos diversos eventos promovidos por esses movimentos, em prol da igualdade étnico-racial, estes símbolos são explicitamente anunciados a toda a cidade, como acontece nas atividades realizadas no Largo Zumbi dos Palmares, em 20 de novembro.



Figura 47 – Marcha no Dia da Nacional da Consciência Negra, em 2007. No primeiro plano, detalhe de ator caracterizado como o orixá Bará, regente daquele ano (voltar ao Índice).

Estes eventos públicos, independentes da natureza que os motiva, são fatos que publicam os referentes simbólicos das religiões afro-riograndenses, legitimando cada vez mais este fenômeno cultural no seio da sociedade porto-alegrense. Esta apropriação territorial da cidade contrasta com o passado religioso, na qual as práticas rituais foram agressivamente limitadas ao lugar do terreiro. Como referido por antigos adeptos, como Dona Leone, da Ilha da Pintada, “*fazer religião em casa podia desempregar o sujeito*”. Estigmatizados pela sociedade mais ampla, com a legitimação do Estado, durante muito tempo as práticas religiosas foram marcadas pela clandestinidade e restritas a casa de religião, que devia cumprir rígidas regras para funcionar e não ser alvo da Polícia de Costumes. Com o passar dos anos e os avanços legais, ademais as ações de outros grupos religiosos³², os adeptos das religiões afro-riograndenses têm legitimado suas crenças, ampliando, assim, a presença de seus símbolos na sociedade porto-alegrense. Entretanto o lugar do terreiro permanece como imperativo nas práticas rituais. E será este acervo de práticas rituais o pano de fundo do próximo capítulo.

32 Refiro-me, principalmente, a atuação das igrejas neo-pentecostais que estabelecem uma verdadeira guerra santa contra as religiões de matriz africana. Curioso que algumas delas, como a Igreja Universal do Reino de Deus, ao mesmo tempo em que agridem diretamente as práticas afro-religiosas, estruturam-se a partir de um movimento de usurpação do patrimônio simbólico afro-brasileiro, como constata Wagner Gonçalves da Silva (2005). Além dessa atuação agressiva, que não restrita ao espaço da igreja amplia-se a partir do uso dos meios de comunicação de grande massa, alguns grupos religiosos têm atuado através do poder público, transformando o capital religioso em político, formando as chamadas bancadas evangélicas. Foi a partir da mais polêmica medida de um representante evangélico, que propôs a proibição do sacrifício de animais em rituais religiosos, que organizou-se a CEDRAB, instituição pesquisada por Cíntia Aguiar Ávila, cujo resultados podem ser conferidos na dissertação de mestrado “**Na interface entre religião e política: Origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB/RS)**”. 2009. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, IFCH, UFRGS.

3. AS TRÊS MODALIDADES RITUAIS

(voltar ao Sumário)

Até então apresentei as religiões afro-riograndenses em sua origem sócio-histórica e através de sua presentificação na paisagem urbana porto-alegrense, seja através da apropriação territorial de espaços transformados em lugares de pertencimento simbólico, seja pela publicização dos símbolos de caráter religiosos na cidade, o que pôde ser percebido nas inter-relações dos conceitos afro-religiosos nas esferas econômicas e públicas. Nos dois capítulos precedentes estive em relevo a articulação da idéia de espaço para se explorar o panorama das religiões afro-gaúchas em Porto Alegre. Novamente aciono esta categoria, realizando uma abordagem dos rituais religiosos no lugar do terreiro, ou quando necessário, nas obrigações que reproduzem as mesmas práticas litúrgicas em áreas externas. Em certo sentido, a atenção recairá no *lugar* do ritual.

O principal objetivo deste capítulo será apresentar o *continuun* religioso afro-gaúcho, enfatizando que é o fazer ritual que estabelece a ordem nesta tradição religiosa, tornando possível que uma mesma comunidade religiosa cultue diferentes categorias de divindades. Longe de apresentar-se enquanto um paradoxo, estas modalidades, ainda que distintas, se enquadram no conceito de *continuun* justamente por apresentarem elementos simbólicos de continuidade e, acima de tudo, por se tratar de um fenômeno cultural que se estrutura a partir do agenciamento das similitudes. Neste sentido, aponto que a identidade religiosa afro-riograndense é uma identidade sincrética, que se apropriou historicamente de símbolos exógenos, conferindo-os novos significados.

Neste *continuun* religioso podemos, seguindo as instruções de Ari Pedro Oro (1993) e Norton Corrêa (1994), identificar em um extremo a Umbanda. Na outra extremidade identificamos o Batuque. Meio termo entre este dois pólos está a Quimbanda. Esta sucessão tem por critério de análise o maior grau de elementos ocidentais (presentes na Umbanda) e o maior grau da influência africana (encontrada no Batuque). Tais elementos e influências compõem a própria estrutura dessas religiões.

Como exemplo, posso citar a finalidade dos cultos em ambos os extremos do *continuun*. No Batuque, resgatando uma característica africana (sudanese), a finalidade dos cultos é louvar as divindades, através de festas privadas ou públicas nas quais os deuses se manifestam nos adeptos, em geral *aprontados*¹. Isto faz fortalecer os vínculos que

¹ Entre os adeptos, se diz *pronto* ou *aprontado* àquele que passou pelo processo de iniciação comple-

os unem, a tempo que potencializa o *axé* (energia mística), que protege e beneficia todo o terreiro. Pelo lado da Umbanda, cultivar as divindades tem por objetivo o desenvolvimento espiritual dos médiuns, que quando incorporam as entidades, geralmente o fazem para *trabalhar* receitando passes e prestando atendimento face a face com o público (Silva, 2000). Neste último caso estamos diante da influência ocidental, expressa a partir da estrutura religiosa do kardecismo, que é assimilado e re-elaborado no âmago umbandista.



Figuras 48, 49 e 50 – O *continuun* religioso formado pelo Batuque, Quimbanda e Umbanda perpassa e caracteriza os territórios da cidade, do terreiro e do próprio corpo do sujeito afro-religioso (voltar ao Índice).

A partir de diálogos e vivências junto com diversos adeptos das religiões em debate, considero que estas diferenças, que num primeiro momento pode remeter a *ethos* e visões de mundo específicos, são percebidas pelos grupos religiosos. Não de maneira racional e abstrata, mas a partir da própria experiência religiosa. Na Linha Cruzada, onde são realizados rituais de Umbanda e Batuque, tendo no culto aos exus e pombas-gira um elo em termos de práticas religiosas, as possíveis contradições decorrentes das diferenças ontológicas das divindades são ordenadas pela distinção do espaço e do tempo. Enquanto o espaço do terreiro estabelece as diferenças objetivamente, o ritual o faz no nível subjetivo. É “pelo” e “no” ritual, realizado em cenário previamente preparado para determinado momento, que os diferentes tipos de divindades e entidades são ordenados. Num só terreiro ta, que consiste em sacralizar seus orixás pessoais através do sacrifício de animais, preparação dos assentamentos e período de reclusão.

diferentes expressões do sagrado são concretizadas.

As palavras *linha* ou *lado*, pronunciadas pelos adeptos, bem atestam o quanto essas diferenças são percebidas e refletidas no interior das religiões afro-gaúchas. Assim, temos o *lado da Nação* (Batuque), a *linha dos preto-velhos* (culto aos espíritos dos antigos escravos negros), *linha do oriente* (geralmente remetida à atuação de espíritos de ciganos), e assim por diante. Cada linha se refere a uma ordem do sobrenatural, exigindo na forma um ritual específico. Independente da hierarquia de poder que existe entre as divindades e espíritos é fundamental que elas “*se respeitem*”, ou seja, cada uma deve ser celebrada em momento e local próprio.



Figuras 51, 52 e 53 – Assim como o corpo, os símbolos afro-religiosos se apresentam em objetos, como as imagens que representam as diferentes divindades que, a parte de suas distinções ontológicas, “*se respeitam*” (voltar ao Índice).

Se as concepções religiosas estão a todo instante anunciadas no mundo externo, de tal modo a permitir a delimitação de uma paisagem religiosa afro-riograndense pertinente aos adeptos e, em vários momentos, em negociação com a paisagem citadina da sociedade porto-alegrense, é no espaço do terreiro, durante os rituais performáticos, que estes símbolos serão ditados com força máxima. Explorar estes momentos de intensa experiência estética e emocional, onde as divindades se fazem corporificadas e presentes no mundo para os fiéis, é outra maneira de percorrer o panorama das religiões afro-riograndeses.

3.1. Ritual e Performance

(voltar ao Sumário)

O ritual, enquanto conceito caro à antropologia, tem seu desenvolvimento intimamente relacionado com as pesquisas que abordaram as expressões religiosas, principalmente em sociedades não ocidentais. Neste trabalho o conceito estará sendo trabalhado segundo a definição útil descrita por Martine Segalen (2002) que, após levantar os principais eixos teóricos que estabeleceram as diversas perspectivas conceituais, esclarece:

O rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo (Segalen, 2002: 31).

Esta definição compreende como as principais características do ritual o fato de serem conjuntos de condutas individuais ou coletivas possíveis de codificação; possuem suporte corporal, seja verbal, gestual, de postura ou todos ao mesmo tempo; têm um caráter repetitivo; e, por último, trazem uma forte carga simbólica para os atores envolvidos e àqueles que o testemunham. A partir destas características outra pode ser acrescentada. Através de sua dimensão simbólica “o rito é uma linguagem eficaz na medida em que atua na realidade social” (Segalen, 2002: 34).

Neste sentido, importa menos pensar na função social do ritual do que aquilo que expressa no plano simbólico. Se para alguns autores, como o pioneiro Émile Durkheim, o ritual tinha por finalidade ser o meio pelo qual determinado grupo se reafirma periodicamente, convém pensar no que diferencia um evento ordinário de um ritual, bem como no que ele realiza.

Arnold Van Gennep, a partir de suas reflexões sobre os ritos de iniciação, trouxe contribuições a esta temática. Antes de uma função pragmática de manter a continuidade social através dos laços que unem os diferentes membros, o ritual estabelece a idéia de *passagem*. A vida das pessoas são transformadas, alteradas e redefinidas através de um antes e um depois. Para Van Gennep, um ritual exige a criação de um cenário dramático, com um começo, meio e fim.

A abordagem de ritos, dessa forma, impôs o estudo da manifestação ritual em

sua totalidade decomposta em seqüências, o que possibilitou a categorização de três estados básicos: a separação (o ser é inicialmente separado do curso ordinários das coisas); a margem (passa a viver em uma existência marginal ou liminar); e a agregação (quando é finalmente reintegrado à vida normal, em um novo estado). Como escreve Segalen:

O rito exorciza o perigo, na medida em que separa o indivíduo de seu antigo estado durante algum tempo para em seguida fazê-lo entrar publicamente no quadro de uma nova condição (Segalen, 2002: 48).

Foi retomando estas idéias que Victor Turner se debruçou, dando especial atenção ao período da margem. É nesse período, rebatizados por Turner de *liminar*, que se instaura a anti-estrutura que transforma as hierarquias anteriormente estabelecidas. Algumas formas de liminaridade levam a uma anti-estrutura que o autor denominou por *communitas*.

It is a liminal phenomenon which combines the qualities of lowliness, sacredness, homogeneity, and comradeship. The distinction between structure and communitas is not the same as that between secular and sacred; communitas is a essential and generic human Bond.
The bounds of communitas are undifferentiated, egalitarian, direct, extant, non-rational, existential (...). Communitas is spontaneous, immediate, concrete, not abstract. It is parto f the “serious life” (Turner e Turner, 1998: 250).

Por outro lado, mais uma idéia aproxima Victor Turner a Van Gennep. É a valorização do processo, enquanto ato em movimento. Para ambos os autores, é necessário considerar o cenário “dramático” dos rituais, que desencadeiam emoções sociais. É a partir dessa premissa que poderemos desenvolver a idéia de *performance*, enquanto conceito presente neste trabalho.

Ao considerar o cenário dramático no qual o ritual estabelece, é oportuno levar em consideração o seu caráter performativo. Como ensina Paul Zumthor, mais do que saber-fazer, o performance se refere a um “saber-ser” (Zumthor, 2000). É a codificação de aspectos não verbais promovidos abertamente como fonte de eficácia discursiva. Para o mesmo autor, “(...) performance é reconhecimento. A performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade” (Zumthor: 36). Mais adiante, acrescenta:

A performance e o conhecimento daquilo que se transmite estão ligados, naquilo que a natureza da performance afeta o que é conhecido. A performance, de qualquer jeito, modifica o conhecimento. Ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando ela o marca.
(...) Cada performance nova coloca tudo em causa. A forma se percebe em performance, mas em cada performance ela se transmuda (Zumthor: 37 e 38).

Além dessas considerações, a performance não apenas se liga ao corpo daquele que age ou a sua percepção sensorial. Está, pelo corpo perceptivo, relacionado com o espaço. Esta noção levanta o aspecto da teatralidade do ritual performatizado. O corpo dos atores sociais não é critério absoluto para esta “teatralidade”; “o que mais conta é o reconhecimento de um espaço de ficção” (Zumthor, 2002: 47).

Enfim, percebo que as concepções de ritos de passagem foram largamente utilizadas por pesquisadores da área da antropologia da religião. Principalmente quando o foco de pesquisa recaiu sobre os processos de iniciação nas religiões afro-brasileiras, que apresentam plenamente a demarcação dos três momentos do rito de passagem. Ao abordar os atos rituais das três modalidades religiosas afro-riograndenses, usarei esta mesma lógica, uma vez que promovem uma separação dos adeptos, mantendo-os durante algum tempo numa posição liminar, onde as divindades se manifestam face a face, e, por fim, agrega-os ao mundo cotidiano em nova condição. Em síntese, um ritual de passagem do profano ao sagrado, com retorno ao profano. Passagem possível graças a um sem número de dispositivos culturais, tais como gestos, sons, odores e tantos outros, que são acionados e compartilhados, criando um tempo onde o corpo e o espaço se fundem, expressando um discurso a exaltar as concepções simbólicas da religiosidade afro-riograndense.

3.2. O Batuque

(voltar ao Sumário)

O Batuque é uma expressão religiosa que cultua os orixás africanos característica do Rio Grande do Sul. Sua origem remonta ao período da escravidão e, entre os mitos fundadores, pesquisadores apontam para duas versões possíveis: 1) teria sido trazida por uma escrava pernambucana, 2) teria se estruturado a partir de etnias africanas enquanto

espaço de resistência simbólica à escravidão (Oro, 2002). Ainda que as origens do Batuque seja um terreno incógnito, na qual a falta de documentos dificulta a pesquisa histórica, existe convicção entre os pesquisadores expoentes² desta religiosidade que sua estruturação se realizou de maneira autônoma, não sendo, pois, uma espécie de degradação do candomblé soteropolitano.

Por uma definição do Batuque, trago as palavras de Ari Pedro Oro:

Batuque é um termo genérico aplicado aos rituais produzidos à base da percussão por freqüentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos e ritualísticos são de origem africana (Oro, 2002: 352).



Figura 54 – Oxum, senhora dos rios e cachoeiras, é uma das orixás cultuadas no Batuque, muito prestigiada em Porto Alegre, cidade banhada pelo Rio Guaíba (voltar ao Índice).

No Batuque gaúcho são cultuados doze orixás, além dos espíritos dos ancestrais, denominados *eguns*. Cada um desses orixás compõe uma categoria de divindade, que será sub-dividida conforme as passagens míticas. Para exemplificar a questão, cito a orixá Oxum, que pode ser especificada em sua caracterização etária: como jovem (Oxum Pandá), de meia-idade (Oxum Dimúm), ou mesmo a anciã (Oxum Docô). Assim, operando diversos fatores através das passagens míticas, o panteão inicialmente composto por doze orixás amplia-se a muitas dezenas.

A estruturação do Batuque se realizou através de *nações*, que correspondem à herança de diferentes tradições jeje-nagôs

presentes no Estado. Cada *nação*, ou *lado*, corresponderá a determinadas especificidades do fazer religioso, ditando as maneiras de se proceder ritualmente às tradições de cada raiz ancestral, como no preparo e uso de ingredientes em alimentos sagrados, nos números correspondentes aos orixás, o ordenamento da execução dos *axés* (cantigas sagradas) e

² Refiro-me aos diversos trabalhos publicados por Ari Pedro Oro, Norton Corrêa e Reginaldo Gil Braga.

etc. As nações no Batuque do Rio Grande do Sul são: o Jejê (do atual Benin), o Ijexá e o Oió (dos povos Iorubás) e a Cabinda (de origem banta). Quanto ao atual quadro das nações, ensina Reginaldo Braga:

O Ijexá é atualmente a modalidade ritual predominante. O Jejê, praticamente extinto, encontra-se associado aos rituais das 'casas' Ijexá, através da inclusão de alguns 'axés' (cantigas rituais) Jejê 'tirados' durante as cerimônias e da contribuição de alguns orixás, ao que se saiba, vindos desta raiz africana: Bará, Ogum Avagã, Sapatá (manifestação do Xapanã jovem) e Nanã. Embora as 'casas' se auto-denominem do 'lado' Ijexá, a associação com os elementos culturais provindos da tradição Jejê ocasionaram uma fusão que hoje se expressa no binômio Batuque Jejê-Ijexá (Braga, 1998: 41).

Religião iniciática, carrega uma forte carga de mistério e encanto. Os conhecimentos mágico-religiosos, denominados *fundamentos* na linguagem êmica, são adquiridos ao longo de um longo processo de aprendizagem, onde a oralidade desempenha papel central. Neste sentido, nas oportunidades que tive de dialogar com diversos adeptos, pude perceber acentuado desprezo manifestado pelo saber livresco, em contraste pela valorização da aprendizagem a partir das orientações de uma mãe ou pai-de-santo com “*fundamento forte e raiz*”, ou seja, provinda de uma linhagem reconhecida no meio batuqueiro³.

Em verdade, a aprendizagem no Batuque inicia nos primeiros contatos com a religião e se estende ao longo de toda a vida do indivíduo batuqueiro. A própria necessidade de realizar periodicamente a *obrigação de cabeça*⁴, ainda que para isto haja intervalos de anos, é uma demonstração que nessa religião o adepto nunca pode ser considerado plenamente acabado.

Além disso, a aprendizagem dos conhecimentos religiosos não segue o modelo de acúmulo de um saber abstrato. Estes conhecimentos são revelados, ao longo da vida religiosa, con-



Figura 55 – Menina acompanhando pai em *roda de santo*, que ao contrário do que se pode pensar, é permitida à participação de pessoas não iniciadas, desde que se respeitem os preceitos religiosos, como estar descalço e trajando vestes brancas ou *axós* (voltar ao Índice).

3 O que não significa a total desvalorização. Indico apenas a supremacia do valor à tradição, a ponto de serem comuns, principalmente entre os mais antigos adeptos, inúmeras referências aos feitos do povo de religião do passado.

4 Ritual onde se lava a cabeça e o *ocutá* com sangue sacrificial, visando o fortalecimento do orixá homenageado. Neste sentido, se diz no meio batuqueiro que “*está dando de comer ao santo*”. O desrespeito a estas premissas, segundo os adeptos, pode levar a consequências drásticas, como a própria morte do indivíduo a partir da atuação de seu orixá pessoal.

forme o envolvimento e dedicação do indivíduo junto a sua família-de-santo. Somente com o tempo os mistérios religiosos irão ser descobertos, enquanto outra maneira de apreensão da simbologia batuqueira não se efetiva pelo intelecto, mas passa pelo próprio corpo do sujeito. Gestos, movimentos, expressões faciais e a pronúncia da língua litúrgica são alguns exemplos dos valores culturais que estão corporificados no indivíduo batuqueiro.

Nesta religião que a todo instante presentifica o sagrado no profano, permitindo que seus adeptos possam reverenciar suas divindades face a face, através da manifestação em pessoas previamente preparadas para este privilégio (de “*carregar o santo pelo mundo*”⁵) torna-se difícil pensar em um ritual religioso em separado. Ainda que o cotidiano do adepto do Batuque seja permeado por pequenos ritos, como o jogo de búzios para tomar uma decisão ordinária no curso da vida, os ritos batuqueiros envolvem diversos momentos, a ponto de ser legítimo se referir enquanto um ciclo ritual batuqueiro.

Estes ciclos rituais costumam ser realizados de duas a três vezes por ano, não sendo rara a execução de apenas um em casas menores (que envolvem, aproximadamente, 15 pessoas). Geralmente estes ciclos são realizados em datas especiais do terreiro, como o aniversário de *assentamento do orixá de cabeça*⁶ da sacerdotisa/sacerdote chefe. Uma festa ritual de Batuque envolve vários dias, divididos entre aqueles dedicados aos preparativos e os que são realizados rituais propriamente ditos. Nestes ciclos, além da homenagem aos orixás patronos, são feitos as iniciações e os reforços de cabeça, repetição do ritual de iniciação ao qual o adepto passa ao longo de sua estrada religiosa. Basicamente envolve:

1) as consultas no ifá (jogo de búzios), pela mãe ou pai-de-santo, que determinará se o filho deve fazer a *obrigação*, ou indicar a quais orixás dedicar um noviço;

2) definidos os que terão a cabeça lavada e negociados os pormenores, como os pagamentos pelo *axé* da mãe ou pai-de-santo e os préstimos a serem realizados pelos irmãos de santo ao longo do período de reclusão, em dia determinado é realizada a *matança*;

3) os adeptos que farão a obrigação religiosa, (*farão chão*)⁷ são *limpos* através

5 Daí a expressão *cavalo de santo*. O corpo é percebido enquanto um instrumento usado pelas divindades para expressarem-se no mundo. Outro termo semelhante, mais usado no círculo umbandista, para se referir ao corpo que se realiza na possessão é *aparelho*.

6 Orixá principal do indivíduo, sendo que é aquele que atribui as principais características físicas e psicológicas ao sujeito. Em caso de possessão, somente este orixá será manifestado durante a vida religiosa do adepto do Batuque.

7 *Fazer chão* é outro termo utilizado pelos religiosos para designar o ritual de iniciação ou a reiteração deste rito feito pelos já iniciados. No período entre a *Matança* e a *Levantação* (de quatro a cinco dias), o adepto em obrigação permanecerá em resguardo no interior do salão, sempre próximos ao *peji*, devendo dormir rente ao chão, em esteiras ou colchões. É importante que ao repousar a cabeça do indivíduo esteja à mesma

de ritos de purificação, com o uso de ervas e outro objetos sagrados. Os *assentamentos* são abaixados das prateleiras do *peji* e, tal como a cabeça dos indivíduos a fazerem obrigação, serão lavados com o *mieró* (mistura de ervas específicas em água);

4) realiza-se a *matança*, primeiro na frente do terreiro, para os orixás da rua, e, depois, aos de dentro da casa. Os sacrifícios serão realizados na mesma ordem mítica em que se executam as *rezas*⁸. Ainda que o modelo ideal seja sacrificar um quadrúpede (quatro patas) a cada orixá, além de quadro aves (galinhas ou galos) e um casal de pombos por pata, é comum que o sangue de um mesmo animal seja dividido entre dois ou mais orixás. Uma medida bastante econômica. Neste processo é lavada com *axorô* a cabeça e o *ocutá* dos indivíduos em *obrigação*, despertando, neste momento, a manifestação de vários orixás no mundo. Este momento ritual é chamado de Festa dos Orixás, pois é quando comem e festejam. Enquanto a *matança* prossegue, começa-se a organizar a limpeza das aves e o carnamento dos quatro patas;

5) Entre dois ou três dias após a *matança* (geralmente no primeiro sábado seguinte), é realizada a Festa de Batuque, que conta com a presença de inúmeros visitantes. Farta distribuição de alimentos e *axés*, é o momento dos orixás chegarem ao mundo para confirmarem a *matança*. Os *assentamentos* continuam arriados, enquanto esta festividade é momento para realizar diversos atos rituais, como a entrega de *axés*⁹ ou a *prova da fala*¹⁰;

6) Cerca de três dias após a Festa de Batuque, é organizado a Mesa dos Bêdji, com novos *toques* e presença de orixás no mundo. Esta divindade, que não é considerada como um orixá, é representada por um casal de crianças. Esta *mesa* será marcada pela presença de inúmeras guloseimas, contando para sua formação com a presença de inúmeras crianças (menores de 12 anos) próximas da comunidade religiosa. O número de crianças ao redor da *mesa* sempre será um múltiplo de seis, número que pertence a Xangô. Muitos

altura que o *ocutá*, que durante este período estará no chão.

8 Segundo a tradição Jeje-Ijexá, predominante no atual Batuque gaúcho, a ordem mítica é: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

9 Tendo realizado o *assentamento* de todos os doze orixás, além dos barás de rua (Lodê) e de dentro de casa (Ajelú), o adepto terá a permissão de sentar os orixás Ogum Avagã e Oxalá Urumilaia, o que lhe confere, por consequência, o direito ao recebimento dos *axés* de *ebó* e *ifá*, estando autorizado a realizar sacrifícios e jogar búzios. Estará apto a abrir uma casa de religião própria.

10 Espécie de teste realizado aos orixás que se manifestam no mundo, após diversos anos de atuação num terreiro. Para provar que se trata de uma manifestação legítima do orixá, são aplicados diversos testes em que, acreditam os adeptos, uma pessoa normal não seria capaz de suportar, como engolir bolotas de algodão em chamas, azeite de dendê fervendo ou insetos. Submetendo a estes desafios sem se abalar, confirma-se a autenticidade do orixá. Em troca, este recebe o direito de falar no mundo. Devido a esta prova da fala, todos os orixás que se manifestam no mundo e usam da fala têm seu status elevado reconhecido.

religiosos afirmam que os Bêdji são filhos de Xangô com Oxum, enquanto outros dizem se tratar do próprio Xangô Agandju (menino);



Figura 56 – Mesa de Bêdji realizada durante ciclo ritual do terreiro de Pai Luís Antônio de Agandju, em 2007 (voltar ao Índice).

7) No dia após a Mesa de Bêdji é realizada a Matança dos Peixes. Busca-se, em geral, estes animais vivos no Mercado Público. É importante que os peixes devam ser desprovidos de escamas. Com o sangue do peixe diz-se que o orixá acorda, pois estava dormindo após comer o sangue quente dos animais anteriormente sacrificados. Realiza-se a limpeza dos objetos presentes nos *assentamento* arriados, então cobertos de sangue coagulado e com outras partes dos animais imolados na Matança, não destinadas à alimentação dos vivos, como a cabeça e patas. Erguidos os *assentamentos*, quem esteve preso (de resguardo) é liberado;

8) No sábado seguinte, quase sempre uma semana após a Festa de Batuque, é realizado o *passeio* com os adeptos que fizeram a *obrigação*. Mesmo que muitos já estivessem dispensados de permanecer presos no terreiro, realizam o *passeio*, finalizando o ciclo ritual, ainda que sejam necessários mais alguns dias para estar totalmente liberados das obrigações (como evitar lavar a cabeça com xampu). De qualquer maneira, em breve estarão totalmente reintegrados à estrutura do mundo da vida, mas em nova condição

enquanto pessoa da *religião*.

Minha intenção, ao resumir em oito tópicos, limitou-se a anunciar parte da complexidade do ciclo ritual no Batuque. Como meu objetivo, nesta parte do trabalho, é refletir a cerca da ritualística afro-riograndense através dos conceitos de ritual e performance, a seguir ofereço uma descrição de um momento do ciclo batuqueiro, enfatizando os elementos que considero centrais na construção de um espaço-tempo em que o profano é substituído pelo sagrado, onde, segundo a crença em voga, torna-se possível a interação de vivos e deuses.

3.2.1. A Festa de Batuque – Toque aos Orixás¹¹

(voltar ao Sumário)

A Festa de Batuque, ou simplesmente *festa*, é a oportunidade pública de se reverenciar os deuses africanos. Como me foi explicado por uma adepta, quando tive a oportunidade de acompanhar todo o ciclo ritual, “*a festa para os orixás é na Matança, quando eles comem e dançam. A festa de sábado é para a gente, e se os orixás baixam é como um agradecimento*”¹².

De fato, o ritual da Matança conta apenas com a presença da família-de-santo e de pessoas mais próximas da mãe ou pai-de-santo dirigente. É um momento de fortalecimento dos laços do grupo social que compõe o terreiro, que se realiza a partir da execução ritual de intensa expressividade simbólica. Muitos dos segredos da religião são anunciados na noite do *serão*¹³, sendo permitida a presença apenas de pessoas de confiança do responsável. Quanto à Festa de Batuque, no sábado à noite, conta com a visita de diversas pessoas, ligadas ou não a casa. Ainda que haja certo controle no acesso do terreiro, para evitar que pessoas indesejadas¹⁴ ingressem, é tradição no Batuque que a casa deva receber a todos, sem discriminação. Assim, pouco antes do horário marcado para o início do toque¹⁵, as pessoas já vão chegando, constituindo grupos de conversas afins.

11 A descrição do ritual no Batuque tem como principais referências as observações de campo realizadas junto aos terreiros de Pai Luis Antônio de Agandjú, Mãe Ieda do Ogum, Lúcia de Oxum Docô e Pai Juarez do Bará, entre os anos de 2007 e 2008.

12 Transcrição livre, a partir de depoimento gravado de dona Lúcia, filha-de-santo de Luiz Antônio de Agandjú.

13 *Serão*, neste contexto, é sinônimo de imolação de animais.

14 “Pessoas indesejadas” são aquelas que estão em desacordo com as regras religiosas, como ébrios. Há de se destacar que, durante um ritual de Batuque destinado aos orixás, é expressamente proibida a ingestão de bebidas alcoólicas e outras substâncias entorpecentes.

15 Execução musical com base rítmica percussiva, onde, em linguagem ritual, se canta para os orixás.

Mas antes que os primeiros visitantes cheguem, diversas providências são tomadas. No plano sagrado, é realizado um ritual para Bará Lodê, *assentado* na frente do templo. Na calçada, em frente ao terreiro, *tiram-se* algumas rezas a este orixá, enquanto pipocas e azeite de dendê em água são lançadas ao chão. Uma *segurança*¹⁶ permanecerá ao lado da porta, dentro do terreno. Como nos mitos¹⁷, nada se faz sem a permissão e o contentamento de Bará. Orixá da comunicação, elo entre o mundo dos vivos e dos deuses, é quem possibilita a vinda dos deuses à festa, que logo mais iniciará.

Enquanto isso, o salão é decorado e a movimentação se estabelece em todos os recantos do terreiro. Alguns amarram balões nas cores do orixá a ser homenageado, enquanto outros ajeitam o *peji*, ornamentando-o com flores presenteadas. Grande também é a movimentação entre a cozinha e a dispensa. Algumas mulheres, de grande confiança no grupo, destacam-se na elaboração dos alimentos sagrados que serão distribuídos aos visitantes. Neste ínterim, trazem os bolos dedicados aos orixás, encomendados previamente junto a alguma confeitaria conhecida, que pode até mesmo fazer parte da congregação. Estes bolos costumam ser ofertados por pessoas ligadas ao terreiro, como agradecimento pela boa intervenção dos orixás no curso de suas vidas. Assim, contando com as diversas pessoas que fazem parte do terreiro, iniciadas ou não, todos acabam se envolvendo em algum momento nos preparativos da Festa de Batuque. Próximo do horário marcado para o início da cerimônia, os filhos que fazem a



Figuras 57 e 58 – A decoração e a preparação das comidas rituais são duas providências sempre presentes nas festas de Batuque (voltar ao Índice).

16 Trata-se de pote de barro com azeite de dendê e outras ervas que podem variar conforme a tradição da casa, semelhante às *quartinhas*, e algumas velas. Estes objetos possuem, entre os adeptos, o valor de talismã, guarnecendo a porta da casa contra forças sobrenaturais prejudiciais ao andamento da cerimônia.

17 Refiro-me ao mito em que estando Oxalá na incumbência de criar o mundo dos vivos, esqueceu de oferecer Bará. Este, por sua vez, vingou-se. Ofereceu o que comer a Oxalá, porém extremamente temperado. Mas adiante deixou potes de vinho de palmeira como se fosse água. Oxalá, com a garganta em brasas, tomou todo vinho como água, embebedando-se e dormindo. Quando acordou o mundo já havia sido criado, restando-lhe fazer os homens. Esta passagem mítica me foi contada por Pai Neco de Oxalá, sendo estruturalmente idêntica a um mito narrado por Pierre Fatumbi Verger, em *Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*.

obrigação (os únicos a não se ocuparem com nada) começam a se arrumar. É importante a boa apresentação, na medida em que outros religiosos irão prestigiar a festividade.



Figura 59 – Os filhos-de-santo que fazem *obrigação* (sempre com as cabeças protegidas) ficam interditados de se afastarem do salão e participarem da preparação da festa. Com a colaboração de outros irmãos-de-santo se arrumam com as vestimentas rituais, aguardando o início do toque (voltar ao Índice).

Nunca vi uma Festa de Batuque começar no horário estabelecido. Sempre atrasa. Talvez, prevendo isto, as pessoas acabam se atrasando voluntariamente, de maneira que no horário estipulado para o início do *toque*, habitualmente entre as 22 e 23 horas, a concentração ainda é fraca, tanto de visitantes quanto de religiosos convidados. O interes-



Figura 60 – Seja nos terreiros, seja em eventos públicos, o ethos religioso batuqueiro expressa-se fortemente pelo uso do corpo, anunciando uma concepção sagrada que libera o indivíduo à vida (voltar ao Índice).

sante é perceber o sentimento que estas pessoas expressam. Nesta religiosidade de intensa corporeidade, não há espaço para o típico silêncio monástico encontrado em alguns templos de outras religiões, onde o controle dos gestos é requisito para se comungar com o divino. Pelo contrário, sente-se a todo instante uma ambiência de descontração geral.

Pessoas conversam umas com as outras, contam causos de batuques passados, fazem brincadeiras entre si. O riso (e mesmo a gargalhada) é presente no sagrado batuqueiro. Mesmo durante o *toque*, na *roda de santo*, as pessoas trocam gestos, sorrisos cúmplices e pequenas frases, não sendo incomum saírem do *xirê*¹⁸ para irem fumar um cigarro ou beberem água, sempre fora do salão. Aliás, estas saídas são bastante típicas nos meses quentes, devido ao excessivo calor produzido no salão abarrotado de pessoas dançando em roda, acrescido do abafamento dos *axós*, que na versão feminina pode ter até três camadas de saias.

Constando a presença de seus filhos-de-santo e de alguns convidados que não se atrasaram muito, a mãe ou pai-de-santo chefe dá início à cerimônia. Ocupando a maior parte do salão em alinhamento circular, todos se voltam para a figura do dirigente espiritual, que estará ao lado do *peji*. Este faz algumas considerações gerais, sempre vinculadas com o momento religioso. Em seguida, ajoelhado e com o uso de uma sineta (*adjá*), passa a evocar os orixás, numa espécie de oração coletiva. Todos que estão no salão seguem a postura corporal da mãe ou pai-de-santo do terreiro. Finalizado esta etapa, todos levantam e se voltam para o centro do grande círculo. Basta um simples olhar da mãe ou pai-de-santo para que os tamboreiros iniciem a saudação a Bará, o primeiro orixá a ser homenageado pelos toques dos tambores. Saudando em língua litúrgica, de origem africana, a todo instante o nome Bará, pronunciado pelo *ogã*¹⁹, é festejado com a expressão *Alupô* e a execução do *adarúm*²⁰. O ritual, definitivamente, iniciou.

Temos o “palco” (salão decorado, *peji aberto* e etc.) e os “atores caracterizados” (religiosos com suas vestes rituais). O ritmo percussivo acompanhado de versos cantados e respondidos em um idioma diferente do tradicional português dará o toque essencial para a constituição do “cenário” que tornará possível a vinda dos deuses africanos. Toca-se para Bará um ritmo rápido e empolgante, enquanto as pessoas na *roda de santo* bailam os movimentos esperados. Técnica corporal adquirida ao longo do tempo. Aprendizagem que muitas vezes inicia-se na tenra infância.

18 Mesmo que *roda de santo*.

19 Costuma-se chamar de *ogã* ou *ogã-alabê* o tamboreiro que recitará os versos dos *axés*. A estes versos existe uma réplica, que deve ser respondida pelas demais pessoas presentes.

20 Salva de tambores.



Figuras 61, 62 e 63 – Com o anúncio dos religiosos responsáveis, a festa tem início (voltar ao Índice).



Figuras 64, 65, 66 e 67 – Ao início das saudações aos orixás, momento de concentração ao chamado sagrado (voltar ao Índice).



Figuras 68 e 69 – À solicitação do sacerdote dirigente, tambores e *agê* passam a ser executados. Os *axés* cantados chamarão os *orixás* (voltar ao Índice).



Figuras 70 e 71 – Cantado o axé inicial da noite, a Bará, o xirê ganha movimento. Em sentido anti-horário os corpos definirão o espaço, esperando o momento em que, naquele apto ao privilégio, manifeste-se o primeiro orixá (voltar ao Índice).

Enquanto os *axés* são *tirados*, convidados vão chegando. A mãe ou pai-de-santo que estavam no *xirê* estende a mão em direção ao chão para logo em seguida beijá-la. É o gesto de quem pede licença para se ausentar da *roda*, afinal, como bom anfitrião, deve receber os convidados. Primeiro estes devem *bater cabeça* junto ao *peji*, o que invariavelmente fará o círculo se espremer, em parte, para o centro. Após a saudação no quarto do santo, os convidados cumprimentarão o dono da festa. Em geral vêm acompanhados com seus filhos-de-santo, de modo que se organiza uma fila indiana para esta saudação. Os convidados iniciados devem *bater cabeça* à mãe ou pai-de-santo que os recebe em sua casa, todavia o bom-senso religioso estabelece que esse ato formal de respeito à hierarquia não deva ser recebido por parte de um religioso mais antigo, portador de prestígio.

O *toque* segue seu curso até que o momento mais aguardado acontece. Subitamente alguém no *xirê* tem espécie de espasmo, fazendo com que deixe a antiga movimentação. O ato costuma vir acompanhado de um grito robusto, que anuncia ao mundo a chegada do primeiro orixá da noite. Neste mesmo instante todas as atenções são concentradas ao orixá recém-chegado. Quem está do lado de fora do salão se esgueira na porta²¹ para visualizar o interior do salão. O corpo do adepto transforma-se, desenhando no semblante e nos gestos o orixá a quem pertence. O orixá²² ganha o centro do salão sobre aplausos e saudações rituais. Entre a *roda de santo*, e nas pessoas que a cercam, surgem sorrisos. Àqueles familiarizados com o *cavalo de santo* não escondem o contentamento em estar próximos, mais uma vez, de tão elevada manifestação.

Sucessivamente há orixás sendo manifestados. Saúdam o *pejí*, a porta de acesso, a mãe e o pai-de-santo dono da casa e os tamboreiros. Entre seus performances costumam saudarem-se entre si e outras pessoas presentes no salão. Seus movimentos são indicativos de suas naturezas divinas. Assim, por exemplo, Ogum dançará com movimentos áusteros, enquanto um das mãos a todo o momento corta o ar, anunciando um guerreiro que luta com sua espada. Iansã, dona dos ventos, apresentará gestos lépidos e postura audaciosa, pois esta é uma das principais características desta orixá guerreira. Quanto às

21 Lembro que há interdição de se ficar na porta do salão, assim como a entrada no mesmo deve sempre ser feita descalço nos dias de ritual.

22 Como minha intenção é abordar as perspectivas desse grupo cultural, não me ocupo em debater se as divindades existem ou não. Porém, para a descrição do ritual, assumo o discurso nativo enquanto uma opção estética. Neste sentido, após manifestação ou incorporação, irei me referir à entidade como existente, uma vez que essa crença é verdadeira (e o que há de mais profundo) entre os adeptos. Assim, busco escapar da descrição etnográfica que a todo o momento se refere a “determinada pessoa dizendo-se ocupada” por tal entidade, uma maneira velada de se estabelecer uma verdade racional. Inúmeras vezes eu fui indagado se acreditava nas concepções religiosas compartilhadas entre os adeptos das religiões afro-riograndenses. Simplesmente acredito que eles realmente acreditam no que fazem e que isto possui um significado.

evoluções, os orixás no mundo tendem a realizá-las no interior da *roda de santo*. Em determinados momentos se direcionam à porta, onde, segundo os adeptos, descarregam as energias indesejadas presente entre todos, através de gritos e gestos específicos. Há, também, aqueles períodos em que o *xirê* pára e se abre na porção rente aos tamboreiros, pois os orixás passam a dançar para a *orquestra*, ou seja, frente aos músicos rituais.



Figura 72 – Quando a quantidade de participantes na roda de santo supera o espaço do salão, organiza-se um segundo círculo de pessoas. (voltar ao Índice).



Figuras 73 e 74 – Pai Luís Antônio de Agandju monta a corrente que formará a *balança* (voltar ao Índice).

Assim costuma transcorrer a Festa de Batuque, entre as rezas de Bará, Ogum e Iansã. No meio dos *toques* de Xangô, caso tenha havido sacrifício de quatro-patas no ciclo ritual, os tambores param de ruflar por ordem da mãe ou pai-de-santo dono do terreiro. É o momento em que se organiza a *balança*, ou *roda dos prontos*. Nesta instância ritual só participa pessoas prontas no Batuque, sendo que o líder religioso anfitrião determina quem estará na *balança*, não sendo facultativa a participação. É obrigação aceitar. Como é um dos momentos rituais mais intensos e perigosos, muitos filhos procuram se esconder das vistas da mãe e do pai-de-santo. Recordo uma vez que estava numa cozinha próxima ao salão, assistindo a preparação da *balança*. Um dos filhos-de-santo, com aproximadamente cinquenta anos, sentou-se ao fundo da peça, pedindo que eu lhe cobrisse. Disse, entre sorrisos constrangidos, que tinha pavor deste rito. Após a organização da *balança* e o reinício do *toque*, retornou ao salão satisfeito. O pai-de-santo, integrando a *balança*, percebeu sua presença e lhe deu um

sorriso em reconhecimento ao sucesso da estratégia. Bem provável que na próxima festa de Batuque este filho-de-santo viria a ser o primeiro a ser convocado...

Os religiosos que formam a *balança*, escolhidos pelo religioso dirigente, ficam lado a lado, de frente para o centro do salão, entrelaçando os dedos da mão entre si. Enquanto o toque recomeça, vai ganhando intensidade, em movimentos para frente e para trás. Conforme me foi explicado por Tiago, tamboreiro no terreiro do pai-de-santo Luiz Antônio de Agandjú, este é o próprio movimento da morte. Exemplificou a partir dos ritos fúnebres entre os batuqueiros, no qual o caixão deve ser levado através de movimentos para frente e para trás. A *balança* é a aceitação das obrigações, ou seja, é nela que os orixás irão responder se os rituais, até então realizados no ciclo, foram aceitos. Esta aceitação se faz através da manifestação de diversos orixás durante os movimentos da *balança*. O perigo é caso haja rompimento da corrente, se as mãos dos participantes se soltarem. Caso ocorra, existe a convicção de que haverá consequências drásticas a quem permitiu o rompimento.

O receio do filho-de-santo anteriormente comentado se justifica, uma vez que, segundo ele próprio, “é a coisa mais horrível agarrar a mão de quem chega o santo”.

Realizada a *balança*, o ritmo percussivo alterar-se subitamente, e o salão fica repleto de orixás. É o momento do *Alujá*, dança especial dedicada a Xangô. Praticamente todos os orixás se voltam para os tamboreiros, que se esforçam ao máximo neste intenso momento. Os xangôs que estão no mundo ocupam a frente dos tambores, protagonizando um belíssimo momento. Enquanto seus braços ficam abertos com as palmas para cima,



Figuras 75, 76 e 77 – Movimento da *balança* (voltar ao Índice).

seus troncos ficam semi-inclinados para frente. O corpo representa uma balança, símbolo da justiça na qual Xangô é dono. Os passos de todos os bailarinos são uniformes, sendo realizados na seqüência de uma pisada longa e intensa para frente e dois passos curtos e mais suaves para trás. Em salões com assoalho de madeira os estrondos das passadas misturam-se ao som dos tambores e do *agê*²³, apresentando-se como um novo instrumento da *orquestra*.

Após o *Alujá* são executados outros *axés* a Xangô, enquanto o *amalá* é servido aos visitantes. Os adeptos comem o *amalá* com as mãos, sempre de pé. Aos visitantes menos acostumados às tradições batuqueiras são oferecidos colheres. Junto com o *amalá* são servidos refrigerantes ou, em algumas casas, o *atã* ou *tan-tan*²⁴. Finalizado as rezas a Xangô, é habitual a realização de um intervalo, quando os tamboreiros podem descansar, afinal já se passaram mais de duas horas e a festa ainda não chegou à metade. Neste período os orixás que estão no mundo permanecem dentro do salão, recebendo as pessoas e aplicando-lhes limpezas místicas.

Após o reinício dos *toques* se torna mais comum, por parte dos orixás, a distribuição de guloseimas e frutas. Este ato é feito mediante formalização das divindades manifestadas no mundo. Tomam as cestas ou os pratos com os alimentos do *peji*, dançam com eles pelo salão, erguem solenemente junto a porta de acesso, para então distribuírem aos participantes, carregados de *axé*. Em certos casos entregam nas próprias mãos dos presenteados. Em outros, principalmente quando se trata de balas, são arremessados ao ar para o deleite das inúmeras crianças que participam do ritual, transformando a captura dos doces numa empolgante brincadeira. Muitos terreiros oferecem sacolas plásticas aos visitantes, devido a grande quantidade de alimentos distribuídos.

Durante os *toques* de Xapanã é realizado o despacho do *ecó*. Ao centro do salão é levada uma solução numa *quartinha*. Os orixás desenvolvem um ritual que visa à limpeza mística generalizada. Os adeptos acreditam que todas as impurezas astrais que as pessoas presentes trouxeram foram concentradas nesta *quartinha*. É proibido olhar os procedimentos que os orixás realizam, sob o risco de ter estas impurezas absorvidas. Confesso que, buscando realizar uma observação-participante efetiva, nunca olhei diretamente para o ritual do *ecó*, sendo-me impossível descrever os procedimentos específicos. Mas percebo

23 Instrumento construído a partir de uma rede de miçanga que envolve um porongo.

24 Refresco a base de groselha e frutas picadas. Também pode ser adicionado um pouco de refrigerante de guaraná. Pertence ao orixá Ogum.

que é um momento delicado da festa, onde as mais variadas pessoas baixam a cabeça e fixam o olhar ao chão. O *ecó* será despachado pelos orixás em espaço externo ao terreiro, na vegetação mais próxima. Retornados da excursão no mundo externo, a festa continua, já chegando a sua fase final, quando se toca aos “*orixás velhos*”, ou seja, Oxum, Iemanjá e Oxalá.

A qualquer momento da festa pode manifestar-se algum dos três orixás anteriormente descritos. Entretanto, serão somente em suas passagens “*jovens*”. Os “*velhos*”, que tão pouco dançam e mal conseguem caminhar sozinhos, só aparecem nessa fase final, sendo que cada *toque* específico inspira a manifestação do orixá em questão. Assim como os movimentos desses orixás anciões, os ritmos dos tambores dedicados a estes três orixás são lentos. A intensidade das primeiras horas cede lugar a uma contemplação mais serena, sendo eventualmente quebrada pela intromissão de algum *axero*²⁵. É aberto o *alá*, um grande tecido branco pertencente a Oxalá. Todos são convidados a passar por baixo, adentrando no *xirê* que deixou de ser um círculo devido à presença de tantas pessoas. A festa vai chegando ao seu fim. Os convidados e visitantes partem com seu *mercado*²⁶, enquanto o povo da casa vai organizando todo o terreiro, cansados e desejos pelo merecido descanso, pois sabem que o ciclo ritual ainda não terminou.



Figura 78 – Fotografia com alguns dos filhos-de-santo de Pai Luiz Antônio de Agandju. Este tipo de imagem mediou, durante todo o trabalho de campo, a relação entre pesquisador e o grupo social (voltar ao Índice).

25 No Batuque, uma pessoa nunca “desincorpora” imediatamente. Entre o estado de manifestação do orixá e de vigília absoluto, passa-se pela fase liminar de *axero*. Trata-se da manifestação do próprio orixá, mas de uma maneira bastante específica: comporta-se como uma criança. A sua mais marcante característica é o uso da fala, uma vez que usa uma linguagem com expressões próprias, invertendo os valores semânticos. Assim, “sim” quer dizer “não”, ou então “merda” é “mel” (doces). Gradativamente as pessoas vão saindo do estado de *axero*, até assumir por completo o domínio de seu corpo.

26 Como se denomina os alimentos recebidos durante a cerimônia.

3.3. A Umbanda

(voltar ao Sumário)

A Umbanda é uma expressão religiosa de matriz africana de amplitude nacional, presente no Rio Grande do Sul desde as primeiras décadas do século XX. Geograficamente é difícil precisar a data e região brasileira no qual este fenômeno religioso teve início, na medida em que ela vai ganhando suas formas ao longo das décadas em diferentes regiões brasileiras, tendo maior prevalência no meio urbano-industrial.

Enquanto uma religião do transe, as principais qualidades umbandistas, cruciais em sua ampla divulgação, principalmente a partir da década de 1930, encontraram-se na elaboração de uma estrutura ritual simplificada a preservar elementos estruturais de outros cultos de possessão afro-brasileiros (adaptação às novas exigências da urbanização e do desenvolvimento das relações de trabalho capitalistas), ao mesmo tempo em que sua doutrina baseou-se na valorização de aspectos culturais pertinentes dos grupos negros, indígenas e brancos. Em síntese, trazendo no bojo de seus preceitos valores dos grupos que contribuíram na formação social do Brasil, a Umbanda apresentou-se enquanto uma religiosidade autenticamente brasileira, num contexto histórico de enaltecimento do elemento mestiço²⁷.

Nos moldes do projeto nacional, a Umbanda se tornou a época a mais bem sucedida expressão religiosa de matriz africana, unificando num só conceito (de Umbanda), uma tendência descentralizada que se desenvolveu em diversas regiões brasileiras: culto aos espíritos caboclos. Neste sentido, Reginaldo Prandi é esclarecedor:

Onde quer que tenham se formado grupos religiosos organizados em torno de divindades africanas, podiam também ser reconhecidos agrupamentos locais que buscavam refúgios na adoração de espíritos de humanos. Esses cultos ganharam, evidentemente, feições locais dependentes de tradições míticas ali enraizadas, podendo essas ser mais acentuadamente indígenas ou de caráter mais marcado pelo universo cultural da escravidão, ou mais próximas da mitologia ibérica transplantada para o Brasil colonial. Em cada lugar surgiram cultos a espíritos de índios, de negros, de brancos. Essa tendência foi muito reforçada pela chegada ao Brasil, no finalzinho do século XIX, de uma religião européia de transe de imediata e larga aceitação no Brasil: o espiritismo kardecista (Prandi, 2005: 126).

Essa aproximação com o kardecismo foi vital para a formação da Umbanda em

27 Neste sentido, lembro que a obra “Casa Grande e Senzala”, do pernambucano Gilberto Freyre, data de 1933. Tratado de reflexão sobre “o que” e “quem” é o Brasil, Freyre rompeu definitivamente com a perspectiva evolucionista, valorizando a miscigenação característica da sociedade brasileira, contribuindo na construção do *mito da democracia racial*.

termos ideológicos, possibilitando a integração entre negros pobres iletrados e brancos escolarizados de classe média baixa. A partir de uma doutrina marcada pela valorização da caridade (valor cristão característico do kardecismo), a Umbanda legitimou os espíritos de categorias sociais marginais em suas funções rituais. Entretanto, se em sua gênese a Umbanda apresentou uma feição branca, porém mestiça, uniformizando as tradições locais caboclas e de culto aos espíritos, com o correr do tempo essas expressões regionais se “apropriam” da Umbanda, impregnando-lhe especificidades. Em síntese, se podemos pensar, num primeiro momento, em um fenômeno de “embranquecimento” dos valores religiosos de matriz africana, esta relação se estenderá, ocasionando um “empretecimento” dos valores europeus (católicos e kardecistas). Assim, torna-se difícil falar em uma religião umbandista, e sim em “várias Umbandas”, sempre marcadas pelos regionalismos.

No Rio Grande do Sul, atualmente, é impossível pensar uma Umbanda uniformizada ritualmente. Como característico das religiões afro-riograndenses, existe ampla liberdade entre os diversos terreiros na orientação religiosa a ser seguida, a partir das experiências sociais dos grupos que formam essas congregações religiosas. Se por um lado pode existir, em Porto Alegre, o antigo centro espírita Cavaleiros de São Jorge, baseado no forte vínculo com as premissas kardecistas, por outro, nos muitos terreiros de Linha Cruzada, elementos simbólicos da matriz africana estará em evidência, como a intensidade dos tambores (ainda que os pontos sejam cantados em português) e do corpo em estado de possessão. A própria noção cristã do mundo cindido entre o bem e do mal, e a conseqüente necessidade de se praticar a caridade, é agenciada. Lembro de uma conversa com uma respeitada mãe-de-santo de Porto Alegre, muito conhecida pela sua dedicação à religião e, principalmente, ao desenvolvimento dos cultos de Quimbanda no Rio Grande do Sul. Dizia-me que é fundamental tocar para os caboclos e os preto-velhos porque é a “*nossa linha branca, onde só se faz o bem, afinal não dá para ficar só de um lado*”²⁸.

No ponto de vista do ritual coletivo, a Umbanda gaúcha predominante (Linha Cruzada) se divide entre festividades em homenagem às entidades, em datas específicas, e as sessões que visam, acima de tudo, atender as pessoas que buscam nos terreiros alívios para suas aflições. Estas sessões podem ser semanais, quinzenais ou mensais, sendo mais freqüentes que as festas no Batuque, na medida em que são mais simples e econômicas. Esta mesma característica estende-se a iniciação umbandista, que envolve um ritual de ba-

28 No contexto da conversa, se referia as práticas de feitiçaria destinadas a prejudicar a vida de terceiros, freqüentemente denominada na linguagem êmica por “*demanda*”.

tismo e posterior lavagem da cabeça com o *mieró*, onde haverá a consagração do noviço ao seu guia. O noviço que se inicia, ou o adepto que busca fortalecer seus laços com as entidades protetoras, fica recluso no terreiro em torno de dois dias. Após fazer o *chão*, deverá cumprir algumas interdições, como não expor a cabeça ao sol²⁹. Fundamental recordar que a maior distinção entre o Batuque e a Umbanda é a ausência de sacrifícios nesta última modalidade, fato que, entre os adeptos, torna objetiva a diferença entre os orixás da Nação e os de Umbanda.



Figura 79 – Ritual de coroamento. Na Umbanda, após longo período de experiência, os filhos-de-santo considerados prontos na religião são coroados, ritual que anuncia a maturidade religiosa. Assim como pode ocorrer no Batuque, muitos rituais umbandistas são dirigidos durante o transe, como na imagem acima (voltar ao Índice).



Figura 80 – Ainda que costumem girar juntos com exus, muitos terreiros mantêm uma linha ritual dedicada ao culto de espíritos de ciganos, seguidamente associada à Linha do Oriente (voltar ao Índice).

As entidades atuantes na Umbanda estão divididas em categorias, chamadas *falanges* ou *linhas*. As principais categorias cultuadas em Porto Alegre são: orixás de umbanda e caboclos, preto-velhos, cosme-damiões e exus. Espíritos de ciganos podem ser acionados em sessões próprias, ou serem assimilados no âmago da Quimbanda. Para muitos religiosos, orixás de umbanda e caboclos pertencem a uma mesma categoria, subdividida em *linhas* internas. O ritual estabelece qual *linha* irá atuar. Assim, poderemos ter sessões de *Pais e Mães*, onde haverá incorporação das entidades que governam *na cabeça* do indivíduo, sendo os principais guias espirituais. Serão reconhecidas pelos nomes dos orixás africanos, geralmente acrescidos de um adjetivo português, como pode exemplificar a entidade conhecida como Ogum Beira-mar. Destes orixás, os mais presentes nos rituais umbandistas em Porto Alegre são Ogum e Oxum, provavelmente resultado do prestígio que estes dois orixás gozam entre os adeptos locais.

29 Lembro que este processo iniciático não é realizado em todas as casas de Umbanda, sendo sempre obrigatório nos terreiros de Linha Cruzada. Este processo ritual mostra uma influência do Batuque na Umbanda gaúcha.

Outra típica sessão da Umbanda local pode ser a dedicada aos caboclos, que representam os espíritos de indígenas que viveram na terra. Sua integração com os orixás se efetiva através do orixá Oxóssi, que é um caboclo, popular em outros estados brasileiros, mas ausente no panteão batuqueiro³⁰.

Rituais de pretas e preto-velhos são mais raros, sendo geralmente realizados uma vez por ano, no mês de maio. Muitos terreiros dão pouca ênfase a esta categoria, enquanto outros os veneram plenamente, reconhecendo nestes espíritos os atores sociais que trouxeram a religião para o Novo Mundo, portando dignos de respeito e adoração. Inclusive, em algumas casas, somente um preto-velho incorporado no médium pode realizar o batismo na Umbanda.

Quanto às sessões de Cosme-Damião, são geralmente realizadas uma vez por ano, em setembro. Uma grande mesa contendo diversas guloseimas é oferecida (semelhante à mesa de Bêdji). Nestas sessões há presença

massiva de crianças na assistência, todas atentas aos apetitosos doces e as diversas travessuras feitas pelos adultos que, estando incorporados, comportam-se infantilmente.

Por fim, os rituais de exus e pomba-giras estão presentes na Umbanda, en-



Figuras 81, 82 e 83 – Acima e centro, dois momentos de uma homenagem aos preto-velhos que, quando incorporados nos médiuns, representam anciões corcundas, com extrema dificuldade no caminhar, lembrando a manifestação dos orixás velhos. Abaixo, uma das possíveis “brincadeiras” realizadas pelos cosmes. Ambos rituais foram realizados na Ilha da Pintada, no terreiro dirigido por Mãe Bia de Iemanjá (voltar ao Índice).

30 O orixá do Batuque que preserva as mesmas características de Oxóssi é denominado por Odé.

tretanto, na Linha Cruzada, esta categoria teve tal crescimento e especificação dos ritos (como inclusão do sacrifício de animais), que pode ser refletida enquanto uma modalidade a parte, que será vista adiante.

A seguir descrevo um ritual umbandista realizado em 02 de fevereiro de 2007, em Porto Alegre. Organizado em parceria por dois terreiros, o Centro Beneficente Africano Reino de Oxalá, dirigido por Pai Neco de Oxalá, e o Centro de Umbanda Reino de Oxóssi e Iemanjá, sob responsabilidade da mãe-de-santo Bia de Iemanjá, teve por intenção homenagear a orixá Iemanjá, através da celebração em espaço público, mais precisamente na prainha ao lado do Gasômetro, região central da capital gaúcha. Reconstruindo o ritual a partir das anotações do diário de campo, minha intenção será apresentar uma típica cerimônia umbandista, que além de reverenciar as entidades que bailam dentro da corrente, concentra-se no atendimento às pessoas.

3.3.1. Um ritual umbandista – Homenagem a Iemanjá

(voltar ao Sumário)



Figura 84 – Popular representação de Iemanjá, na Umbanda (voltar ao Índice).

Sobre um intenso sol de verão, os filhos da Umbanda começavam a organizar o espaço destinado à realização da celebração em homenagem a Iemanjá. Inúmeras pessoas, em sua vasta maioria trajando roupas brancas, agitavam-se. Era o vai-e-vem dos preparativos.

Algumas filhas-de-santo arrumavam as oferendas junto às duas imagens que representam Iemanjá, a Rainha das Águas na concepção umbandista. Estas oferendas eram pratos decorados com fitas e arranjos azuis, cor que pertence à divindade a ser homenageada. Trazem perfumes, bilhetes com agradecimentos e pedidos, velas, pequenas reproduções de barcos e comidas.

Estas sempre doces. Canjica, merengues e balas, pois Iemanjá, junto com Oxum e Oxalá, é uma orixá velha, e como tal é associado ao sabor doce. Enquanto isso, alguns homens vão preparando a sonorização, apertam os tambores, demarcam através de uma corda o espaço circular onde as entidades deverão se manifestar e aquele em que o público deve ficar para acompanhar a homenagem. Neste ínterim chega um barco a beira da prainha, ao lado do Centro Cultural Usina do Gasômetro. Veio da Ilha da Pintada, com o povo de Mãe Bia de Iemanjá, trazendo um grande bolo decorado em glacê azul e uma tradicional imagem de Iemanjá. Este completaria o congá improvisado a beira-rio.



Figuras 85 e 86 – Fiéis organizam o congá, depositando diversos presentes a deusa das águas (voltar ao Índice).

Importante ressaltar que na arrumação, o imprevisto do congá e a demarcação circular da área onde as entidades atuariam é a garantia de sacralização do espaço profano da prainha onde aconteceria o ritual. Ainda que o terreiro seja o espaço por excelência para a ratificação do sagrado, é tradição na Umbanda que suas fronteiras físicas sejam ampliadas. Seguindo as características das entidades em causa, diversos espaços públicos são resemantizados durante rituais específicos. Estas ocasiões são denominadas pelos adeptos de “obrigações”. Assim, conforme as passagens míticas, cada orixá ou espírito recebe as suas obrigações em locais determinados. A Iemanjá chamam de *obrigação de praia*. Aqui, a sacralização será entendida através da relação expressa entre o congá e a margem do Rio Guaíba. O que está em jogo é a espacialidade do terreiro (local de culto), que expande suas fronteiras conforme as concepções do mundo afro-religioso.

Várias pessoas vão se aproximando do círculo ritual. Pelos mais diversos motivos, seja por uma fé íntima ou por pura curiosidade, aceitaram o desafio que o ardente sol impôs, mantendo-se próximas dos religiosos. Nessas alturas, todos os médiuns que não estavam ocupados com alguma atividade, em geral orientada pela mãe ou pai-de-santo,

passaram a formar a *corrente* de médiuns. Se for possível estabelecer o exato momento em que o ritual rompe com a estrutura ordinária, este o seria.

Segundo as explicações nativas, a *corrente* tem por finalidade criar um ambiente espiritual que possibilite a *chegada* (manifestação corporal via o transe), das divindades. É uma etapa que torna possível a sacralização do espaço público. Tendo como base o conceito de rito de passagem, a *corrente* de médiuns, que começa com dois ou três membros para em seguida ganhar corpo, pode ser entendida como um estágio liminar. Pouco importa a posição social ocupada por tal indivíduo. Na corrente todos deverão ser, na qualidade, iguais entre si. Acima, apenas a mãe ou pai-de-santo de feitura, ocasionalmente uma matriarca ou patriarca do terreiro, e as entidades. Se os trajés brancos (calça e camisas para eles e vestidos com saia rodada para as senhoras), os acessórios que identificam a ligação do médium com a sua entidade e as imagens das divindades são formas que criam esse cenário ritual, da mesma maneira a *corrente* se apresenta. Estar na *corrente* é uma atitude mental, ao mesmo tempo em que é disposição espacial e postural, que confere legitimidade à chegada dos deuses.



Figura 087 – Corrente de médiuns demarcando o palco de atuação das entidades. O ritual está prestes a iniciar (voltar ao Índice).

Estando tudo aprontado, as duas mães-de-santo responsáveis posicionam-se ao centro do círculo. A atmosfera, que até pouco era de descontração, tornou-se mais sé-

ria. Silêncio prolongado entre os religiosos, repercutindo na atitude das pessoas que acompanhavam o espetáculo. Silêncio entre todos, fazendo com que, por instantes, os sons variados do mundo escapassem à roda. Mas aos poucos esses sons vão sumindo para quem acompanhava. Não porquê, como passe de mágica, desaparecessem fisicamente, mas pelo fato de pouco importaram à atenção. A concentração plena dos médiuns aumentava a expectativa do público que, independente de suas convicções, sabiam que algo iria acontecer.

De súbito, Pai Neco do Oxalá, empunhando o microfone, canta o primeiro verso de um ponto dedicado a Oxalá. Jorge Urbano, o tamboreiro que até então estava com a cabeça baixa, passa a tocar com autoridade, dando continuidade ao ponto que é acompanhado pelos membros da *corrente*. Após o *toque* a Oxalá, foi a vez de saudar Iemanjá, logo em seguida seria executada o hino da Umbanda. Este é acompanhado fortemente pela *corrente* que, diferente das outras cantigas, é cantada com a mão direita sobre o coração. As saudações foram realizadas, a *gira* estava aberta.

Pai Neco, puxou os primeiros versos de um ponto de chamada a Ogum. A música acrescentou mais um elemento na celebração. Retratando passagens míticas, definindo o cosmos e as relações entre homens e deuses, o ritmo dos tambores ordenava o ritual. Na constante repetição de seus versos, a linearidade percussiva se torna circular, tal como o espaço sacralizado destinado às divindades, a corrente de mãos unidas, as saias rodadas das mulheres... O som também é forma, que rompe em definitivo com a estrutura profana.

Mãe Ana de Iansã, uma das dirigentes responsáveis, permaneceu estática, com cabeça baixa e olhos semi-cerrados. Mãe Bia de Iemanjá fez par, provavelmente já sentindo o *fluído* de Iemanjá percorrer seu corpo. De repente, como reagindo a um forte estímulo elétrico, seu corpo teve um espasmo. Momento em que a expressão facial é alterada. Inclui-



Figura 88 – Ogum Megê foi o primeiro a girar (voltar ao Índice).

nando a cabeça para cima e com os olhos fechados, uma mão foi esticada ao alto, como quem enverga uma poderosa espada. Um grito é emitido em tom grave. Para o leigo, excitação: “*Baixou o santo!*”. Para os adeptos da Umbanda, isto seria uma verdade incompleta. Portadores dos códigos sociais que possibilitam a interpretação de tais gestos e posturas, diriam: “*Pai Ogum Mege chegou!*”.

A possessão se apresenta através de uma intensa alteração do corpo do médium. Mãe Ana, agora incorporada pelo guia Ogum Megê, modifica seus movimentos. Cabeça levemente encurvada, ombros deslocados para frente e em queda, um braço às costas, na linha da cintura, e o outro erguido. Expressão de seriedade a evocar valentia e brabeza. Ogum, o guerreiro, não é homem de muitos sorrisos. Apesar do corpo de mulher, a corporeidade enaltece um robusto varão. E assim é avaliado pelo *povo de religião*.

Como seqüência dos atos, Pai Ogum Megê, pois foi assim que se apresentou e foi assim que os religiosos conceberam Mãe Ana durante o performance ritual, saudou as águas, confirmando a sacralização da paisagem, para em seguida *bater cabeça* ao *congá*. Esse ato, *bater cabeça*, é sempre ressaltado pelos umbandistas. Religião hierárquica, *bater cabeça*, que consiste num cumprimento onde o iniciado e divindades se prostam no chão, de frente ao homenageado, é ratificar as posições. Por se tratar de uma divindade maior entre o grupo, o guia de uma mãe-de-santo, apenas cumprimenta o *congá*, materialização do próprio cosmos.

Os pontos cantados seguem. Chamam por Iemanjá. Mãe Bia, que durante todo o tempo se manteve no centro do círculo, em concentração, entrega-se a sua divindade. De maneira suave, seu corpo envereda para os lados. De mãos juntas sobre o peito, gradativamente a sua expressão vai se alterando. Possuída pelo próprio espírito de Iemanjá, gira em torno de si, para então ir saudar as águas.



Figuras 89, 90 e 91 – Momento de possessão do corpo mediúnico pelo espírito de Iemanjá, uma das grandes deusas da Umbanda (voltar ao Índice).



Figura 92 – Entre os adeptos, corpo e símbolo funde-se no tempo e espaço (voltar ao Índice).

Pai Ogum e Mãe Iemanjá estavam no mundo, afirmava a crença dos umbandistas. De qualquer maneira, enquanto manifestassem seus traços, gestos e posturas, uma anti-estrutura se manteria, fazendo com que os vivos pudessem esquecer parte de suas preocupações mundanas, entregando-se aos deuses que ali giravam. Ogum, com sua expressão carrancuda, contrastava com a serenidade maternal de Iemanjá. Espetáculo apreciado por todos, que neste momento ganhava outro elemento estético: a dança. Porque na Umbanda, diferente do Batuque, somente os deuses dançam. E aqui a dança foi discurso que, mesmo sendo diferentes entre as entidades manifestas, apresentou sempre um ponto em comum: uma dança onde se gira. Se gira sempre em torno de si, formando espécie de círculo.

Estando as duas dirigentes responsáveis incorporadas, era o momento dos filhos saudarem os orixás. Não necessariamente as mães ou pais-de-santo devem ser os primeiros a incorporarem. Mas, nessa ocasião, por se tratar de uma *obrigação*, sim. Como na tradição, todo o filho deve saudar – *batendo cabeça* – seu pai ou mãe-de-santo, o *congá* e as entidades recebidas por seus feitores na *religião*.



Figuras 93, 94 e 95 – Adeptos saúdam as entidade que, pela atuação das médiuns, se fazem presentes no mundo (voltar ao Índice).

Dessa maneira, na mesma organização circular da *corrente*, os filhos se apressam a saudar os orixás maiores³¹. Período em que o adepto fica frente a frente com a divindade que reconhece como legítima. Momento de comunhão que estabelece a posição

31 Na mesma medida em que o médium, a partir de sua vivência religiosa, desenvolve a sua espiritualidade, o orixá vai aumentando suas potencialidades de atuação do mundo dos homens. Assim, afirmar que os orixás recebidos pelas duas mães-de-santo são maiores não significa que se tratam de individualidades distintas, dotadas de maior poder sobrenatural. A individualização das divindades se faz segundo sua relação com o médium. Este, bem desenvolvido ao longo dos anos de dedicação, cresce paralelamente com seus guias. Ambos desenvolvem maior prestígio.

entre as coisas sagradas e as profanas. O orixá recebe o filho, conforta-o com seu axé (a energia mí(s)tica), renova as forças e tece conselhos. É a autoridade máxima, representante dos valores absolutos. Todos, desde o recente iniciado ao mais experiente médium se estendem frente à magia destas personificações dos antigos mitos africanos, que na Umbanda adquirem parte da alma brasileira. Este momento do ritual pode ser percebido nas palavras de Victor Turner:

El grupo liminal es una comunidad o grupo de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Esta camaradería está por encima de distinciones de rango, edad, posición familiar y, en algunos tipos de grupos cultistas, hasta de sexo.

(...)

Esta camaradería, con su familiaridad, sencillez y, yo diría, franqueza, es una vez más, producto de una liminalidad inter-estructural, con su escasez de relaciones jurídicamente sancionadas y su énfasis en valores axiomáticos, expresivos del bienestar común (Turner, 1994: 62 e 63).

Recebidos os filhos, o ritual segue seu curso. Nenhum evento extraordinário aconteceu àqueles que conhecem a tradição. Todos os atos e momentos, que se formalizavam pelo performance em execução, são de domínio público. Num ritual não há disposição para novidades. É, em verdade, espaço-tempo para a reitabilidade de um conhecimento comum. Se algo novo é acrescentado ao ritual, foi porque existia a possibilidade de assim ser. Caso contrário o ritual pode ser abalado, diluindo sua eficiência no plano simbólico.

Os pontos da Umbanda ditam o ritmo. Outros médiuns passam a entrar em transe. O círculo sacralizado vai sendo preenchido com outras entidades. Sobre as batucadas do tamboreiro Jorge, a platéia acompanhou esses desdobramentos. Durante, aproximadamente, uma hora e meia essa foi a forma de homenagear Mãe Iemanjá: com a percussão, cantos e danças. Orixás da Umbanda e espíritos caboclos foram se manifestando. Também cantam. Dançam com seus movimentos circulares, onde gestos próprios são incrementados, estabelecendo suas identidades. Ogum se movia audaciosamente, sempre erguendo sua espada. Oxóssi, o caçador, deslocava-se agilmente, emitindo gritos prolongados a tempo que armava



Figura 96 – Outros médiuns recebem seus guias (voltar ao Índice).

seu poderoso arco. Xangô, divindade do travão e da justiça, a todo tempo empunhava seus dois machados de duas lâminas. E, quando apenas dançava, faz com uma mistura de fúria e elegância própria de majestade. Oxum e Iansã soltaram os cabelos das médiuns para frente do rostos, escondendo-os. Com suaves movimentos do corpo, apertavam com as duas mãos o próprio peito, enquanto pareciam chorar. Os orixás performatizavam, com o uso do corpo, suas próprias passagens míticas. Atualizavam uma memória comum, intimamente relacionada com os valores e noções desses grupos religiosos.

Outro momento do ritual chegou. Chamado de *trabalho*, pelos adeptos, foi a ocasião em que as pessoas presentes foram convidadas para receberem *passes*³² pelas próprias entidades incorporadas. Esta técnica, segundo os umbandistas, faz-se através do contato direto entre o médium em possessão e a pessoa atendida. Capazes de influenciar outros domínios da natureza, o *passé* tem por finalidade ordenar o corpo espiritual, retirando as “energias” que ocasionam a desordem entre o corpo e o espírito. Basicamente, trata-se de diversos gestos manuais, com ou sem o uso de objetos místicos, onde a entidade simula, primeiramente, a limpeza daquele corpo. Com as mãos “retira” o que é perigoso. Em seguida, completando a limpeza, a entidade doa uma nova energia. Benéfico, este *axé* entra no ser da pessoa atendida através das palmas das mãos, que serão fechadas e repousadas sobre o peito, numa alusão de quem acolhe algo em si. O fluxo de troca energética é consagrado no último ato, quando a entidade abraça o atendido, que guarda para si o *axé* recebido.



Figuras 97, 98, 99 e 100 – Seqüência de imagens da aplicação de um *passé*, uma das formas das limpezas místicas na Umbanda (voltar ao Índice).

O *trabalho* é um momento que envolve diretamente as entidades, manifestadas pelo corpo do médium em possessão, e o público em geral. É uma das maneiras em

que se atua dentro da lei da caridade, premissa de ordem moral profundamente enraizada na doutrina umbandista, denotando sua relação com o espiritismo kardecista. Um tempo de terapia, cuja eficácia simbólica dependerá da correta apresentação daquele que toma o papel de terapeuta e da crença que o paciente dispensa ao tratamento.



Figuras 101 e 102 – Após a distribuição do bolo em homenagem a Iemanjá, e a ingestão coletiva, o ritual se aproxima do fim. Em breve as entidades subirão (voltar ao Índice).

E por um longo tempo o ritual mantém esse ritmo. Pontos cantados, orixás em círculo atendendo as pessoas desejosas por um conforto, danças diversas. Encerrada este ato do ritual, foi o momento da entrega do bolo. Promessa de uma filha-de-santo de Mãe Bia, o bolo, por sua doçura, haveria de materializar a essência de Iemanjá. A deusa, atuando através de seu aparelho, levou o alimento de simbologia sagrada frente às águas. O balanço do corpo da entidade e a proximidade das águas fizeram, aos adeptos, que o bolo ultrapassasse o estatuto de alimento. Sacralização da matéria no seio dos símbolos religiosos, era hora de distribuí-lo. Repartir o bolo com as próprias mãos faz parte do ato.

Oferecê-lo ao público, sem distinção entre aqueles que são ou não de religião, foi mais uma oportunidade de ampliar o axé da divindade.

Feita a distribuição, os pontos cantados foram outros. Pontos de despedida. Os orixás deveriam partir para que o próprio ritual pudesse ter continuidade. As desincorporações foram realizadas com auxílio de outros religiosos, conhecedores dos métodos apropriados. Como relatado a mim posteriormente, este pequeno ritual serve, primordialmente, para restabelecer o espírito do médium em seu corpo físico novamente. Para que retorne livre de possíveis seqüelas, senhor de seus atos. É a re-agregação à condição de homem.

Tendo todas as divindades partido, aproximou-se o último ato do ritual. Entregar as oferendas, que desde os primeiros instantes de apropriação do local foram depositadas, caracterizou o encerramento do ritual. Com cuidado, algumas filhas-de-santo colocaram cada dádiva em um barco menor. Levavam presentes, perfumes, comidas sagradas. Neste gesto agrade-



Figura 103 – É chegado o momento de levar as oferendas para as águas (voltar ao Índice).

cimento, a própria fé foi expressa publicamente, tendo, por conseqüência, seu fortalecimento.

Mas não é apenas o reconhecimento que estas oferendas levavam. A entrega, igualmente, foi momento de pedir. Solicitar a intervenção do sobrenatural no curso da vida. A Umbanda, como religião popular, atua diretamente da resolução dos problemas cotidianos. Conta o *povo de religião* que a partir dos preceitos sagrados se pode alterar os rumos da vida, beneficiando àquele que sofre.

O pequeno barco contendo as oferendas foi levado ao trapiche em procissão. Muitas pessoas, que haviam presenciado o ritual, acompanharam o cortejo. Colocado num barco real, mãe-de-santo e uma filha foram as responsáveis pela entrega. E lá se foram rumo ao leito do grande rio, sobre os aplausos daqueles que sabiam que o ritual havia se encerrado.

3.4. A Quimbanda

(voltar ao Sumário)

A Quimbanda, genericamente, pode ser definida como a modalidade religiosa, dentro do *continuun* religioso afro-riograndense, que cultua os estereótipos dos espíritos que viveram na terra denominados exus, e a sua versão feminina, as pombas-gira.

Quando me refiro à expressão “culto de estereótipos” estou preservando uma das características que atravessam todas as modalidades do universo religioso afro-riograndense: a noção de multiplicidade das entidades (e mesmo da pessoa), em detrimento

a uma apreensão individualista. Isto quer dizer que a crença disseminada estabelece um padrão estrutural das divindades, porém estas serão múltiplas e variáveis a partir da relação pessoal desenvolvida pelo fiel. Assim, a cosmologia apresenta o modelo e as regras, que por sua vez será apropriado pelos adeptos. Isto faz com que tenhamos, por exemplo, no panteão quimbandeiro, o Exu Tranca-Rua como uma possibilidade de modelo. Durante a vida religiosa, o fiel desenvolverá o “seu” Exu Tranca-Ruas, que, dentro de uma gama de possibilidades estabelecidas pela tradição, apresentará especificidades. Esta entidade pessoal não apenas será cultuado no seio de sua comunidade religiosa, como poderá (e espera-se) ter sua legitimidade reconhecida frente a outros terreiros. Não raro, nestes momentos onde diferentes terreiros se encontram, como festas comemorativas dedicadas às entidades, outros religiosos venham a dizer: “*Como é bonito o Tranca-Rua do Fulano de Tal*”. Entretanto, se uma entidade se apresenta como Exu Tranca-Ruas e pede, por exemplo, para beber champanhe, a própria possessão será contestada, uma vez que estaria violando uma das regras para a legitimação do conceito desta entidade³³.

Se no horizonte das religiões afro-riograndenses é possível encontrar casas que só cultuem os orixás no Batuque e outras que restrinjam seus rituais às falanges da Umbanda, são raríssimos os terreiros que dediquem exclusividade aos cultos de exus e pombas-gira. Em verdade nunca conheci nenhuma, tendo tido apenas conhecimento através de alguns adeptos, que se referiam como “*Magia Negra*”, ressaltando como locais de intenso perigo. O fato é que a própria elaboração desta categoria de espírito está relacionada com a Umbanda. Mais uma vez recorro às palavras de Reginaldo Prandi, quando se refere às categorias de entidades umbandistas:

(...) Todas as forças religiosas deveriam ser canalizadas na prática da caridade. Isto não impediu, no entanto, que junto a prática do bem pelas entidades do chamado panteão do bem ou da direita, surgisse, desde o início, ainda que de modo escondido, uma “face inconfessa” do culto umbandista: uma espécie de universo paralelo em que as práticas mágicas de intervenção no mundo não sofrem o constrangimento da exigência ética, em que todos os desejos podem ser atendidos. Afinal, a herança africana foi mais forte que a moralidade kardecista e impôs a idéia de que cada um de nós tem o direito de ser realizado e feliz neste mundo, acima do bem e do mal (Prand, 2005: 133).

Foi nessa supressão da exigência ética que a Umbanda definiu o modelo de entidade denominado Exu. Frequentemente associado ao diabo cristão, inclusive a plásti-

33 De um exu espera-se que peça para beber outras bebidas como a cachaça, o uísque, ou a cerveja, menos o champanhe, tão associado a feminilidade das pombas-gira.

ca quimbandeira o representa na figura de homens e mulheres seminus, corpos avermelhados, chifres da testa e tridente na mão, estas entidades não são nem o diabo cristão e nem o orixá Exu³⁴ do candomblé baiano. Mais certo seria defini-los enquanto “espíritos de seres humanos cujas biografias terrenas foram plenas de práticas anti-sociais” (Prandi, 2005: 133). Seja para redimirem-se de seus erros pretéritos ou simplesmente dando continuidade a suas experiências sociais (a ênfase dependerá da orientação dada pelos dirigentes do terreiro), exus e pombas-gira constituem uma das diversas categorias de entidades umbandistas, reforçando, como as demais, uma das mais notáveis características desta modalidade religiosa: a operacionalização de uma inversão simbólica, onde grupos sociais estigmatizados ou tutelados na sociedade brasileira (negros, índios, crianças, velhos, boêmios e etc.), retornam na qualidade de entidades com domínio do sobrenatural, dispostas a intervir diretamente na vida das pessoas.

Se num primeiro momento exus e pombas-gira surgem como uma das categorias de entidades cultuadas no sistema de crença umbandista, com passar das últimas três ou quatro décadas estes espíritos, no conceito êmico, experimentaram um processo de despreendimento da estrutura ritual umbandista, podendo ser considerada como uma modalidade religiosa afro-riograndense em separado, paralela entre o Batuque e a Umbanda. Escutando depoimentos de religiosos, como de Mãe Ieda do Ogum, regionalmente reconhecida como importante personagem na definição do culto atual aos exus e pombas-gira, sempre foi comum que estes se referissem ao processo de “*evolução*” passado pelo *povo da rua*. Relembrando os depoimentos de Mãe Ieda, que coincide com o relato de outros religiosos da velha guarda, antigamente os rituais de exus eram restritos, em geral realizados ao fim das sessões de Umbanda, com a função de efetivarem a limpeza de encerramento. Recordo da expressão nostálgica e cheia de orgulho que esta religiosa manifestou ao relatar que seu exu pessoal, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, nos primeiros tempos só “*girava de branco*”³⁵ e que havia sido necessários muitos anos para receber o primeiro chapéu³⁶.

Os cultos a espíritos terrenos no Brasil, entre eles os próprios exus, antecedem o conceito de Umbanda. É o caso da Macumba carioca, modalidade existente nas periferias

34 Correspondendo as mesmas características do Exu africano, encontramos no Batuque o orixá Bará. Inclusive em diversos momentos da saudação destinada a Bará e de seus axés cantados surge a palavra *exu*.

35 Refere-se ao uso da vestimenta tradicional na Umbanda, denominada de *uniforme*. Restringe-se ao uso de peças brancas.

36 Direito de usar chapéu durante as sessões, após a incorporação. Na Quimbanda, como apontado na pesquisa realizada por Talita Bender Texeira (2005), o vestuário e o uso de acessórios exercem importante papel na construção da identidade da pessoa e da própria entidade, articulando o imaginário dos religiosos e a materialidade expressa no ritual.

urbanas da antiga capital federal desde os primeiros anos do século XX. Como comentado anteriormente, a doutrina umbandista uniformizou os diferentes cultos de possessão regionais, conferindo-lhes certa legitimidade frente à sociedade mais ampla, através da articulação dessas expressões religiosas com os valores kardecistas. Entretanto, essa “umbandização” dos espíritos caboclos e de pessoas que viveram na terra passou por desdobramentos, que acarretou a emancipação de diversas categorias espirituais que haviam sido “domesticadas” (em parte) aos valores éticos cristãos. Entre elas, no Rio Grande do Sul, destacam-se os exus e as pombas-gira que, na Quimbanda, resultaram na modalidade afro-gaúcha de maior ascensão nas últimas décadas.

Percorrer o universo religioso afro-riograndense me fez perceber que esta modalidade é a mais cultuada atualmente. Interessante que, paralelo a este fenômeno, mantêm-se, entre os adeptos, a certeza de que os orixás do Batuque são as divindades por excelência, dotadas de maiores poderes e os legítimos donos da casa de religião. Ao mesmo tempo preservam-se os cultos das entidades



Figura 104 – Público em Festa de Exu realizado em ginásio de esporte, na capital gaúcha (voltar ao Índice).

de Umbanda, por tradição e, acima de tudo, pela necessidade de se realizar o bem. Entretanto são as sessões e festividades de exus e pombas-gira as mais frequentes e as que atraem o maior contingente de público. A título de exemplo, cito o calendário religioso da casa de Pai Neco de Oxalá. Durante o ano são realizados dois ciclos rituais de Batuque. Pelo lado da Umbanda, são feitos sessões em homenagem às entidades, em datas específicas. Em fevereiro fazem sessão à Iemanjá, abril para Ogum e em maio os preto-velhos. Em setembro realizam toque dedicado aos cosme-damiões e outro para Xangô. Por outro lado, aos exus e às pombas-gira costumam realizar uma sessão por semana, de março a início de dezembro. Além disso, duas grandes festividades são realizadas por ano, uma dedicada ao Exu Bello, de Pai Neco, e outra à Pomba-gira Rainha das Almas, de Mãe Ana, sua esposa.

Neste fenômeno de ascensão dos cultos de exus e pombas-gira, que está relacionada com o surgimento da adoção da Linha Cruzada, é importante mencionar as possí-

veis causas, apontadas por Ari Pedro Oro (2002) e Norton Corrêa (1994). Para estes autores, três são os principais motivos: 1) a economia nos custos rituais; 2) maior facilidade no aprendizado; e, 3) reúne e soma num só templo a força mística do Batuque e da Umbanda.

Como pude concluir, em parte o termo Linha Cruzada é inapropriado para remeter aos cultos destes terreiros, na medida em que as modalidades não se tocam diretamente. O próprio ritual estabelece o tempo e o espaço de cada categoria de divindade, mantendo-as paralelas, nunca entrecruzadas. Por outro lado, pode ser conveniente pensar, sob uma ótica analítica, numa espécie de cruzamento, quando nos defrontamos com a Quimbanda. Esta modalidade, no atual panorama religioso gaúcho, articula diversos elementos simbólicos e rituais da Umbanda e do Batuque. Assim, se o conceito de exu e pomba-gira refere-se à representação de espíritos que viveram na terra³⁷ (concepção umbandista), sua *feitura*³⁸ demandará o sacrifício de animais, tal como no aprontamento no Batuque e inexistente na Umbanda. O que desejo chamar a atenção é que a própria constituição da chamada Linha Cruzada encontrou nos exus e pombas-gira (símbolos da supressão ética cristã) o “elo” entre o Batuque e a Umbanda.

Esta modalidade religiosa cultua as entidades mais próximas do modo de ser dos vivos, enaltecendo a própria experiência de se viver no mundo. Seus rituais, a partir de uma estrutura comum às outras modalidades, apresentam peculiaridades próprias, que serão abordadas na descrição a seguir.

3.4.1. Magia de Exu – Sessões e festas de Quimbanda

(voltar ao Sumário)

Nos terreiros de Porto Alegre é comum ser realizados dois tipos básicos de rituais de Quimbanda: as sessões e as festas. As sessões são rituais periódicos, realizados semanalmente, quinzenalmente ou mensalmente, dependendo da organização do calen-

37 Na Quimbanda prevalece a noção umbandista de espírito desencarnado ao se referir às entidades. Percebo que esta noção, racionalizada a partir da doutrina kardecista, permite a liberdade do culto de entidades que mantêm as antigas características de quando vivos. Isto não seria possível agenciar através do conceito de *eguns*, os espíritos dos mortos, que não mantêm sua individualidade de vivo.

38 A iniciação na *linha* de exus exige um ritual de constituição da entidade pessoal.

dário ritual do terreiro³⁹. As festas são realizadas na época do “aniversário”⁴⁰ das entidades do dirigente da casa⁴¹, sempre precedidas pelo *serão* (sacrifício de animais). Em alguns casos pode ser que algum filho ou filha, bastante prestigiado na comunidade religiosa, queira realizar uma homenagem às suas entidades. Outra festa pode ser realizada, mas sem a grandiosidade daquela referente à mãe ou pai-de-santo.

As sessões destinadas ao atendimento são rituais domésticos, muito semelhantes àqueles realizados na Umbanda. A partir de minhas observações, pude concluir que uma das maiores diferenças encontra-se na *assistência* e na *corrente*: sempre em maior número nos ritos do *povo da rua*. Nestas sessões é possível receber limpezas místicas diretamente dessas entidades, algo muito prestigiado entre os adeptos e simpatizantes, uma vez que os exus, sendo espíritos povoadores das zonas mais perigosas, seriam os mais aptos a manipular as “energias” prejudiciais que cada ser vivo carrega consigo. Além desta prática terapêutica, as sessões são momentos preciosos para ser tirar alguma consulta. Exus e pombas-gira representam estereótipos de pessoas à margem da sociedade, sendo que suas frustrações, sofrimentos e erros na antiga condição de vivos são retomados no espaço do terreiro como uma experiência social que os tornam verdadeiros conhecedores das artimanhas do mundo, sábios conselheiros a apontar os perigos, ao mesmo tempo em que não negam (e não exigem) o despreendimento das paixões mundanas. Cheios de gracejos e prontos para puxar ou dar continuidade a uma conversa com os vivos ou mesmo entre si, ganham a confiança de muitas pessoas que relatam a eles todo tipo de problema, como os de saúde, laborais ou afetivos.

Mesmo que não haja necessidade da consulta, há pessoas que acompanham o ritual simplesmente pela experiência emotiva e, como de costume, para saudar as entidades de sua relação, reiterando a amizade que os unem. Esta tendência de conceber os exus e as pombas-gira como amigos e sempre se buscar manifestar este sentimento é segura-

39 Como exemplo dessa liberdade do calendário conferido a cada terreiro, lembro que nas casas de Pai Neco de Oxalá e Mãe Ieda do Ogum as sessões são, normalmente, semanais, sempre realizadas as segundas-feiras. No terreiro de Pai Luis Antônio de Agandjú, costuma-se realizar uma sessão a cada quinze dias, entre março e dezembro, enquanto que no Centro de Umbanda Reino de Oxossi e Iemanjá, dirigido por Mãe Bia de Iemanjá, é realizado um ritual por mês, sendo que este espaço de tempo pode ser maior.

40 *Aniversário* ou *aniversário de feitura*, refere-se à celebração dedicada à entidade com referência na data em que ela foi ritualmente entronizada como entidade de determinada pessoa. Em geral, quando o indivíduo entra na *corrente* na Quimbanda, é possível que comece a manifestar a possessão, de maneira rudimentar. Somente com o tempo e aprendizagem esta possessão será considerada ideal, momento em que a entidade, com licença do dirigente espiritual responsável (*feitor*), revela seu nome e é, finalmente, entronizada numa imagem, passando a receber sacrifícios

41 Na Quimbanda o adepto possui pelo menos duas entidades pessoais, compondo um casal (um exu e uma pomba-gira). Ainda que possa receber durante a possessão ambos, ao longo de sua trajetória religiosa destacará um deles, que será chamado “*de frente*”.

mente uma maneira de controlar o perigo que estas entidades carregam em si mesmas.

Uma sessão de exu inicia-se com a formação da *corrente*. Momento de silêncio, quando o dirigente realiza a abertura. A iluminação, diferente dos ritos de Umbanda e de Nação, tende a ser fraca. Em algumas casas, por exemplo, pode ser bastante tênue, tendo ligadas algumas lâmpadas vermelhas que colaboram na construção de um cenário de mistério e magia. O *peji* e o *congá* ficam fechados. Apenas as imagens de exus e pomba-giras estão presentes, iluminadas por velas vermelhas e pretas. Puxando os primeiros versos, a mãe ou pai-de-santo faz com que os tamboreiros iniciem os cânticos ao *povo da rua*, quebrando em definitivamente o silêncio. É tradicional que estes dirigentes sejam o primeiros a receber a entidade, momento de excitação e aplausos entre a *assistência* e a *corrente* de médiuns, incentivando que alguns o saúdem através de típicas expressões como “Exuê!” ou “Laruiê-exu!”⁴².

Existe uma movimentação ritual típica, quando a entidade possui o *aparelho*. Imediatamente à possessão, na qual o corpo do médium passa a expressar uma nova plástica que anuncia a construção de outra identidade, abre-se a *corrente* para a passagem da entidade. Esta se dirigirá até a porta do terreiro, tal como os orixás do Batuque e os espíritos da Umbanda, saudando a rua. Geralmente o fazem ajoelhando e emitindo um sonoro grito, ou, muito tradicional às pombas-gira, soltam uma estridente gargalhada. Saudada a rua que lhes pertencem, fazem semelhante homenagem ao quarto de exu, para então dirigirem-se aos tamboreiros, que capricharam no ritmo que embalará a entidade que baila com prazer carnal. Se o exu ou pomba-gira não for do dirigente ou dono da casa, terá a obrigação de cumprimentá-lo.



Figuras 105 e 106 – Dirigente dá início ao ritual; e corrente durante uma festa de exu (voltar ao Índice).

Os sons dos tambores, do *agê* e da sineta continuam, estimulando que outras pessoas manifestem a possessão. Em alguns casos, as entidades de maior prestígio *puxam* o transe, ou seja, aproximam-se dos médiuns e induzem a incorporação. Novatos na religião encontram nas sessões uma oportunidade para *desenvolver* suas faculdades mediúnicas⁴³. Estas incorporações são parciais e duram pouco tempo. Como princípio de ensinamento, outras entidades prontas cercam o indivíduo, empurrando-o de lado a lado, como espécie de *joão-bobo*. Apresentando pouco domínio do corpo, mas nitidamente com certa consciência do que está havendo, serão necessárias muitas outras sessões para que esta pessoa tenha domínio do *escripte corporal*.



Figura 107 – Músicos executam as cantigas rituais. Em grandes eventos, geralmente são contratados (voltar ao índice).

Assim o salão fica tomado de *exus* e *pombas-gira* que dançam, conversam, bebem e fumam. Mesmo se tratando de uma sessão, a construção da identidade da entidade se efetivará por diversas vias. A primeira é a vestimenta. Ternos escuros, vestidos rodados escarlates, chapéus sobre os olhos e bengalas são exemplos do vestuário tradicional. Alguns usarão capas e capuzes, ajudando a construir o personagem. Estas vestimentas e acessórios, intimamente relacionados com a história da entidade e seu grau de desenvolvimento, uma vez que são adquiridos por merecimento, somam-se as atuações dos corpos mediúnicos. Estes podem ser variados, dependentes das peculiaridades da entidade manifesta. Entre os mais comuns traços físicos estão o uso do tom de voz grutural, rasgada na garganta. Muitos *exus* caminham encurvados, com as mãos arqueadas para dentro como a representar a existência de garras ou mesmo os cascos do diabo cristão, herança dos processos de sincretismos na qual o conceito de *exu* passou ao longo de sua história no Brasil (Prandi, 2005). Mas esta construção animalesca pode dar lugar a elegantes representações, com o uso de movimentos controlados a indicarem uma noção popular dos modos aristocráticos. Da mesma maneira, a *pombas-gira* podem se apresentar enquanto mulheres deformadas em movimentos toscos, ou, por outro lado, como verdadeiras damas da noite, orgulhosas de suas beleza e sensualidade, transmitindo a todo o momento um ar

43 Algumas pessoas são consideradas portadoras de forte mediunidade, de tal maneira que a aprendizagem é rápida. É o caso daqueles que estando pela primeira vez num ritual manifestam espontaneamente a possessão. Neste caso, acredita-se que é missão do sujeito se desenvolver na *religião*, tendo sido induzido pelo plano astral a estar naquele terreiro.



Figura 108 – O intenso ritmo percussivo é a evocação ao povo da rua... (voltar ao Índice)



Figuras 109 e 110 - ...que prontamente responde para, uma vez mais, estar junto com o povo do mundo... (voltar ao Índice)



Figuras 111, 112 e 113 - ...para bailarem, conversarem entre si, aconselharem os vivos e... (voltar ao Índice)



Figura 114 - ...encherem de beleza e encantamento àqueles que assistem ao ritual de Quimbanda (voltar ao Índice).

arrogante e dominador.

Passados uma ou uma hora e meia do início da sessão de Quimbanda, é possível que o responsável pela *gira*⁴⁴ anuncie o momento das limpezas místicas, ou como denominado pelos adeptos: os *passes*. Enquanto os exus e as pombas-gira se fixam no centro do salão, formando um círculo, a *assistência* é convidada a receber os passes. Em muitas oportunidades as pessoas têm a liberdade de escolher a entidade que mais lhe agrada, e assim oferecer o corpo à limpeza. Em outros terreiros, ou em sessões destinados à limpeza em especial, como na época de fim de ano, é comum que a pessoa a ser exposta aos procedimentos terapêuticos da limpeza seja orientada a passar por todas as entidades que formam o círculo. Neste caso é comum que as entidades utilizem objetos rituais no procedimento, como velas brancas, sacos de pipocas (os *pacotes*), varas de marmelo ou uma galinha preta (viva).

Após as limpezas os exus realizam as danças finais, para, a seguir, serem depachados, isto é, serem acometidos ao procedimento de desincorporação, permitindo que o médium retorne a sua condição habitual. Os adeptos mais experientes realizam a desincorporação sem o auxílio de outros entendidos, enquanto os religiosos novatos contam com a participação externa. De qualquer maneira, dos jovens aos mais antigos na magia do *povo da rua*, a desincorporação é precedida de intenso cansaço. Foi-me relatado, por diversos adeptos, que o momento após o transe é marcado por uma sensação desagradável, composta por forte calor do corpo, tonturas e possíveis náuseas. Entretanto, pouco tempo depois, o médium se apresenta reabilitado, apto a formar a *corrente de fechamento*, que determina o fim da sessão.

Surgindo no horizonte das religiões afro-riograndeses enquanto uma espécie de meio-termo entre a Umbanda e o Batuque, as festividades atuais na Quimbanda determinam um ciclo ritual próprio. Ainda que seja mais simples que o ciclo ritual batuqueiro, no culto aos exus encontramos rituais em homenagem às entidades em dias diferentes. Cada terreiro de religião elabora os procedimentos a maneira de sua tradição, podendo ampliar a complexidade dos rituais, porém é legítimo afirmar que estas festividades podem ser resumidas em dois momentos cruciais: o dia da Matança e a Festa de Exu.

Semelhante ao que encontramos no Batuque, a Matança é um ritual religioso que envolve a imolação de vítimas, sacrificadas em homenagens aos exus e pombas-gira.

44 Termo largamente utilizado pelos religiosos para se referir aos rituais onde se faz presente a incorporação dos médiuns.

Segundo os adeptos, são realizados com a finalidade de fortalecer as entidades e a relação destas com o religioso. Como no lado da Nação, é um evento que conta com menor participação de pessoas, em geral restritas às pessoas do grupo religioso que realiza a *obrigação*⁴⁵, feita no próprio terreiro, junto ao quarto de exu ou, no caso da inexistência deste no salão, em frente à casinhola dedicada a estas entidades.

Como nas sessões, realizam uma *corrente* no salão. Entretanto, nesta noite, será aberta uma *mesa*, ou seja, uma grande toalha vermelha ou preta será disposta no centro do salão, estabelecendo a área onde serão dispostos diversos presentes aos exus, como bebidas, cigarros e flores. Em dia de Matança, mais que o de costume, a luz é fraca, destacando-se as inquietas chamas das velas. Organiza-se uma *gira*, onde os pontos cantados corresponderão às principais entidades homenageadas. Lembro que um religioso me chamou a atenção, em certa ocasião, que a maioria dos pontos, na Matança, são os mesmos tocados nas festas. Entretanto o ritmo é mais cadenciado, favorecendo a construção de um cenário mais apropriado ao ritual.



Figura 115 – O sangue dos animais sacrificados em rituais (*axorô*) é carregado de *axé*, sendo usado na terapia mística. Na Quimbanda nunca se põe o *axorô* diretamente no topo da cabeça, local consagrado aos orixás da Nação (voltar ao Índice).

Iniciado o toque e estando os médiuns que homenagearão suas entidades em transe⁴⁶, é aberto o ritual. Aos exus são oferecidos galináceos e quadrúpedes, como cabras e cabritos. Em alguns casos, como no terreiro de Mãe Ieda do Ogum e Pai Neco de Oxalá, são sacrificados bovinos. Mas para que essa prática seja realizada é necessário que o responsável pelo corte⁴⁷ tenha, no Batuque, o *axé de boi*⁴⁸. Os sacrifícios são, em geral, realizados em frente à casa do exu, externa ao salão. As imagens das entidades são arriadas ao chão. Os animais recebem um corte, com faca ritual, na região do pescoço, fazendo com que uma quantidade abundante de sangue (*axorô*, na perspectiva êmica) esorra por cima das pequenas estátuas. Neste momento,

45 Tal como em outros contextos, o termo *obrigação* assume o significado de ato ritual, de caráter público, baseado no preceito religioso que relaciona intimamente o adepto às divindades. É inaliável, e o adiamento exige negociação entre o religioso, sua mãe ou pai-de-santo e as próprias entidades.

46 Ainda que a Matança seja feita na época de aniversário de feitura da mãe ou pai-de-santo, muitos filhos-de-santo aproveitam a ocasião para homenagear suas entidades pessoais.

47 Pessoa que realiza o ato sacrificial.

48 Mérito religioso que autoriza o sacrifício de bovinos.

caso o médium esteja manifestando a entidade que recebe o sacrifício, é comum que peça para beber diretamente da jugular do animal. Isto é visto como prova da incorporação. Julga-se que uma pessoa sem estar em transe não se submeteria a este ato. Após escorrer o sangue, algumas penas são retiradas das aves para, em seguida, serem acomodadas nas imagens. Dos quadrúpedes são retiradas as cabeças e as patas, que ficarão dispostas junto das imagens durante o ciclo ritual. Das carnes dos animais fazem comidas rituais (*ébo*, em algumas casas) para o público que visitará o terreiro no dia da festa.

O segundo momento do ciclo ritual da Quimbanda é a festa. Neste dia o sentimento de descontração é contagiante. Desde cedo as pessoas ligadas ao terreiro agitam-se para todos os lados, tomando as providências necessárias para a festividade que terá início à noite. O salão é plenamente decorado com balões, uma caprichada mesa (não confundir com *mesa*, onde, sobre uma toalha, são depositadas as oferendas às divindades), é montada, contendo as imagens das entidades principais e diversos pratos com os alimentos que serão distribuídos ao público e aos exus e pombas-gira que estarão a festejar. Uma espécie de copa é providenciada, para que uma pessoa do terreiro possa servir os convidados, neste caso os médiuns em transe, com bebidas e cigarros. Todavia, entre os adeptos quimbandeiros, é educado que levem o que suas entidades vão beber e fumar.

Um fato digno de nota é que nas festas de exus, devido à grande participação de convidados e público geral, tem sido comum a locação de salões para esta finalidade. Recordo, com assombro, uma vez que acompanhei o pessoal do Centro de Umbanda Reino de Oxóssi e Iemanjá numa festa de um religioso da rede de relação, na Vila Farrapos. O meu estranhamento foi chegar ao local e perceber que se tratava do salão de festa de uma igreja católica, amplamente decorado com balões vermelhos e pretos.

Independente de ser na sede social de um tradicional clube de Porto Alegre, ou no salão do próprio terreiro, as festas dedicadas aos exus e às pombas-gira atraem inúmeras pessoas e, principalmente, os convidados da rede de relações do festeiro. Nestas festas, onde diversos terreiros se encontram, as identidades locais, referentes à família-de-santo, são reafirmadas. Todos que participam da *corrente* têm uma grande responsabilidade: representar corretamente o terreiro, contribuindo diretamente no prestígio de sua mãe ou pai-de-santo⁴⁹. Se a vaidade pessoal pode ser uma das causas, o argumento anterior é um

49 Acrescento que o mesmo acontece entre as outras modalidades religiosas afro-riograndenses. Inclusive são aceitas severas penalidades àquele filho-de-santo que vai a uma festividade externa sem a autorização da sua mãe ou pai-de-santo.

dos principais motivos que estimula a reserva das melhores roupas rituais a estas festas. E assim, com brilho e desenvoltura, as entidades passeiam pelo mundo dos vivos, para deleite do público que acompanha do lado de fora da *corrente*.



Figura 116 – Uma das possibilidades de vestimenta de um exu. Em geral, durante a possessão é anunciada as preferências pessoais (voltar ao Índice).

Durante horas as mãos dos tamboreiros repercutem no couro do instrumento sagrado, fazendo com que as pancadas ganhem os ares. Homens e mulheres, de idades variadas, trajando modelos de inspiração “retro” ou como os ciganos do imaginário ocidental, dão movimento ao salão. Circulam para todos os lados, dançam (evitando o contato físico), com seus parceiros, conversam animadamente entre si. Sobre a possessão de exus e pombas-gira, aproximam-se de pessoas desconhecidas, cumprimentam e oferecem um pouco da bebida que trazem consigo. Negar é falta de consideração à entidade. Caso a pessoa não deseje ingerir o líquido alcoólico, pode simplesmente repousar a mão sobre o copo, gesto que garante a recepção do *axé* presente no oferecimento.

Se em diversas sociedades no mundo uma das mais tradicionais formas de se celebrar os vínculos que unem os indivíduos passa pela ingestão coletiva de alimentos, numa festa de Quimbanda não será diferente. Em momento determinado tem início o *elebó de exu*, quando diversas entidades são convidadas a tomar entre seus braços os alimentos que estão na mesa principal. Estes pratos podem conter almôndegas e fígados crus, azeitonas, metades de ovos cozido, azeitonas, frutas (só carregadas pelos ciganos), entre outros, e são levados, em fila, pelas entidades até a consagração final na porta do salão. Em seguida retornam, passando a distribuir aos demais, exus ou vivos⁵⁰. Logo em seguida será servido o bolo principal ao público, o que geralmente será acompanhado de um prato com salgados e copo de refrigerante.

50 Devo esclarecer que alimentos considerados inapropriados ao consumo humano, como o fígado e a carne moída crus, não são oferecidos entre as pessoas não incorporadas.

Assim a festa terá prosseguimento, estendendo-se madrugada adentro, para satisfação das pessoas que assistem e das entidades que uma vez mais podem sentir os prazeres do mundo, em carne e osso.



Figura 117 – Em terreiros, nos salões alugados, ou mesmo numa praça pública como na imagem acima, os rituais de Quimbanda estimulam a participação de inúmeras pessoas, sempre varando madrugada adentro (voltar ao Índice).

CONCLUSÃO

(voltar ao Sumário)

O texto, que agora chega ao fim, buscou oferecer um panorama amplo das religiões afro-brasileiras praticadas na cidade de Porto Alegre no início do século XXI, voltando-se, em diversos momentos, às especificidades locais destas expressões religiosas, o que favoreceu a articulação do conceito de religiões afro-riograndenses. Percebo que cada capítulo, e até mesmo seus tópicos internos, por si só permitiriam a elaboração de uma pesquisa própria ou o estímulo a outras, tão grande é a riqueza do patrimônio cultural inerente à religiosidade de matriz africana na capital gaúcha.

Ter procurado visualizar parte da trajetória dos povos africanos e afro-brasileiros no tempo e espaço, explorar as relações entre o fenômeno “cidade” e as concepções simbólicas do *povo de religião* no intuito de apreender uma paisagem urbana afro-religiosa porto-alegrense e, como último ato, penetrar no fascinante mundo dos rituais de posseção afro-riograndenses com vistas a refletir as diferentes modalidades praticadas, através do performance que remonta aos símbolos cosmológicos, mostrou-se a mim, neófito no fazer antropológico, como um sedutor convite, ainda que deste o início reconhecesse a amplitude dos objetivos. Entretanto essa foi a forma encontrada para objetivar o tempo que me permiti estar junto dos grupos que, no seu cotidiano sagrado-profano, fazem a *religião* existir.

Sem querer, neste momento, adentrar na discussão das bases teológicas de outras religiões presentes no horizonte da sociedade porto-alegrense, descubro no seio das religiões afro-riograndenses uma marcante característica: tratam-se de expressões do sagrado que não impõe uma crença que segrega as qualidades do mundo, e isto inclui as próprias ações de mulheres e homens, das divindades que compõem o panteão cultuado. Como comentado em outras partes desta pesquisa, a tradicional separação entre o sagrado e o profano, que em outras confissões religiosas podem ser superadas somente mediante uma transformação nas atitudes dos sujeitos e, principalmente, por uma negação da “natureza” humana, não pode ser tomada em sua integralidade nos cultos de matriz africana, aqui abordados.

Pela presentificação dos símbolos religiosos, nas mais diferentes esferas do mundo da vida, pude perceber que os fundamentos religiosos são a base de referentes

para a própria percepção e interpretação da realidade social experienciada pelos adeptos. Modelos que definem as relações sociais, modelam as subjetividades, constituem identidades individuais e coletivas, estimulam formas de sociabilidade e projetos sociais e, como trabalhado anteriormente, possibilitam a construção de uma paisagem urbana específica que, no cotidiano, é constantemente negociada com outras percepções.

Devo acrescentar que em nenhum momento estamos diante de um fenômeno estático, onde as concepções cosmológicas da fé em debate determinam a vida social dos sujeitos. Isto soaria como uma autoritária postura embasada em determinismo cultural. Justamente pelo contrário, pesquisando junto a grupos que praticam estas religiões, tornou-se claro a interação entre os símbolos religiosos e o mundo objetivo. Dessa maneira, as próprias formas e elementos da cidade têm influencia na maneira como os símbolos são vivenciados. Fundamentalmente, o que está em jogo, é como os membros dos inúmeros terreiros de Porto Alegre agenciam os bens simbólicos oferecidos pelas religiões afro-riograndenses em suas experiências sociais, que são marcadas, entre outros fatores, pelo ambiente externo em que vivem.

Como um último exemplo dessa relação, que concerne a quase unanimidade dos adeptos, podemos pensar a “padroeira” da cidade. Assim como as pessoas pertencem aos deuses, em especial aos orixás que constituem suas próprias essências, os elementos objetivos do mundo também têm este pertencimento. A partir desta máxima religiosa, que estabelece a relação dos fatores do mundo às divindades, tornou-se lícito, entre os adeptos, pensar que a cidade de Porto Alegre, enquanto parte do mundo, também possui uma força divina a quem pertence. A principal característica da cidade que surge como referente é sua proximidade com as águas do Delta do Jacuí, principalmente com o chamado Rio Guaíba que banha toda a porção ocidental da metrópole. O rio gestou a cidade, e toda água do rio pertence a Oxum. É inegável, entre os adeptos das religiões afro-riograndenses, a certeza de que a cidade de Porto Alegre pertence a esta orixá. Inclusive esta concepção entra em detrimento com aquela estabelecida pela tradição católica, que reconhece como padroeira da capital Nossa Senhora dos Navegantes, associada no meio afro-religiosa a outra orixá, Iemanjá.

Por fim, desejo salientar que, através do uso da palavra e da imagem, esforcei-me por construir uma narrativa etnográfica que registrasse a presença das religiões afro-riograndenses na cidade em que nasci e por maior tempo vivi. Descobri, ainda que sucintamente, outra forma de perceber Porto Alegre, pois, longe dos traumas e aflições, estou convencido que é esta ampliação do ser uma das possíveis conseqüências a quem se submete a aprendizagem na antropologia social. Que esse Trabalho de Conclusão de Curso possa ser pensado, também, como uma espécie de homenagem às mulheres e aos homens que presentificam, em seus rituais religiosos, os orixás, os caboclos e os exus, pois a mim vem a surgir como o momento final de meu ritual de iniciação enquanto cientista social.

REFERÊNCIAS

(voltar ao Sumário)

AVILA, Cintia Aguiar. **Na interface entre religião e política:** Origem e práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB/RS). 2009. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, IFCH, UFRGS.

BARROS, Sullivan Charles. **A Umbanda e o Urbano:** vivência, percepção e simbolismo. In: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. ICS – UNB, 1998.

BITTENCOURT JR, Iosvaldyr Carvalho. Territórios Negros. In SANTOS, Irene (org.) **Negro em Preto e Branco:** História Fotográfica da População Negra de Porto Alegre. Porto Alegre, Do Autor, 2005. P. 36-57.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre:** a música no culto aos orixás. Porto Alegre, FUMPROARTE, Secretaria da Cultura de Porto Alegre, 1998.

CANEVACCI, Massimo. **A Cidade Polifônica:** ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Editora da Universidade – UFRGS, 1992.

CORRÊA, Norton Figueiredo. Panorama das Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro (org.). **As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Editora da Universidade – UFRGS, 1994. P. 9-46.

CORRÊA, Norton Figueiredo. Origens do Batuque. In SANTOS, Irene (org.) **Negro em Preto e Branco:** História Fotográfica da População Negra de Porto Alegre. Porto Alegre, Do Autor, 2005. P. 111-113.

DA MATTA, Roberto. **A Casa & a Rua:** Espaço, Cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. **No Território da Linha Cruzada:** a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre, editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ELÍADE, Mircea. **Tratando da História das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

MALDONADO, Simoni. **George Simmel:** uma apresentação. In: Política e trabalho, nº 12, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

ORO, Ari Pedro. As religiões Afro-brasileiras no Cone Sul. Porto Alegre: **Cadernos de Antropologia**, nº 10 – PPGAS – UFRGS, 1993.

ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras para os países do Prata. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre Vol. 1, nº3, 2005, 1995.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-brasileiras no Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-asiáticos**, ano 24, nº 2, 2002. P. 347-366.

PI HUGARTE, Renzo. Presentación. In: Los cultos de posesión en Uruguay. **Antropología y historia**. Montevideo, Ediciones de La Banda Oriental, 1998 (a). P. 5-9.

PI HUGARTE, Renzo. Los cultos de posesión como expresión de la religiosidade popular. In: Los cultos de posesión en Uruguay. **Antropología y historia**. Montevideo, Ediciones de La Banda Oriental, 1998 (b). P. 11-17.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Asèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis, Vozes, 1984.

SEGALEN, Martine. **Rito e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: **Revista USP**, nº 67, 2005.

SIMMEL, Georg. “A Ponte e a Porta” e “A Filosofia da paisagem”. In: **Política e trabalho**, nº 12, 1996.

TURNER, Victor. Al Margen del Margen: El periodo liminal en ritos de pasaje. In: TURNER, Victor. **Simbolismo y Ritual**. Lima: Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1994.

TURNER, Victor e TURNER, Edith. Appendix A – Notes on Processual Symbolic Analysis (242-255). In: TURNER, Victor e TURNER, Edith. **Image and Pilgrimage in Christian Culture**. New York: Columbia University Press, 2002.

VELHO, Gilberto. **Desvio e Divergência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

SITES CONSULTADOS

www.ibge.gov.br, em 13 de outubro de 2009.

www.diadia.pr.gov.br, 13 de outubro de 2009.

www.guebala.blogspot.com/2009, em 14 de outubro de 2009.

www.commons.wikimedia.org, em 14 de outubro de 2009.