

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Fernanda Carvalho Marques

RAÇA E FUNDAMENTO:
UMA ETNOGRAFIA SOBRE A SOCIALIDADE BATUQUEIRA EM UMA CASA
DE RELIGIÃO DO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE/RS

Porto Alegre, 2014.

Fernanda Carvalho Marques

RAÇA E FUNDAMENTO:
UMA ETNOGRAFIA SOBRE A SOCIALIDADE BATUQUEIRA EM UMA CASA DE
RELIGIÃO DO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE/RS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito
parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências
Sociais.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre, 2014.

AGRADECIMENTOS

A concretização do presente trabalho não demarca somente a conclusão de uma etapa em minha trajetória acadêmica, mas exprimi em sua simplicidade o percurso de luta da população afro-brasileira em busca de oportunidade, respeito e reconhecimento. O gosto pelo estudo sempre fez parte da minha trajetória. É através dele que tive e tenho oportunidade de descobrir e conhecer possibilidades. A perspectiva de tornar-me aluna da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) foi precedida por diferentes anseios que foram perpassados pelo sentimento de não familiaridade, não identificação. Ingressei na UFRGS, durante a vigência do primeiro ano do Programa de Ações Afirmativas da UFRGS, em 2008. Antes deste acontecimento, experenciei, em meu primeiro emprego de carteira assinada, o amargor do racismo. Sofri uma acusação de roubo injustamente. O motivo do ato foi o sumiço de um cheque da empresa onde eu trabalhava, sem sequer eu ter assinado o seu recebimento e, sobretudo, estar no setor na ocasião do desaparecimento. Provei minha inocência com paciência, dignidade e uma boa dose de sangue frio, porque o racismo nos ensina duramente a ter essa habilidade. Mas não fiquei calada. Ao comunicar o pedido de desligamento da empresa fui interpelada, em meio a sorrisos irônicos sobre o que eu faria sem emprego. Respondi que me dedicaria aos estudos para ingressar no vestibular de 2008 da UFRGS. Nesta ocasião, ouvi que *a sorte de estudar* não estava no alcance de todos e, ainda, para UFRGS, surgia no caminho de poucos. Converti este episódio em determinação e superação para vencer e provar que é possível lutar pela *sorte*, quando esta parece não estar em nosso alcance. Quando ingressei na UFRGS, deparei-me com um cenário não tão colorido como atualmente. Atuar no Fórum de Ações Afirmativas da UFRGS no ano de 2012, em busca de sua permanência e ampliação, proporcionou-me uma ideia mais concreta e palpável do poder de influência e transformação da Universidade para além de seus muros. Esta experiência imprimiu uma compreensão política atuante não somente em minha formação acadêmica, mas, sobretudo, na minha formação enquanto cidadã. Portanto, concluo esta fase grata, orgulhosa e empoderada por ter me proposto em fazer um estudo antropológico que consistisse em uma contribuição e, especialmente, um convite para discussões pertinentes a população afro-brasileira.

Agradeço ao meu Pai Julião, por ser um exemplo de pai amoroso, amigo e íntegro, pois, cotidianamente, me ensina a não desistir diante das dificuldades. A vivência de sua enfermidade causou profundas *(r)evoluções* em mim e em minha família. Com ele, temos aprendido o poder do amor e da vontade de viver. Agradeço a minha mãe Enara, por equilibrar com sabedoria a fibra, o companheirismo e a sensibilidade que o amor incondicional de mãe revela. Agradeço ao meu mano Everton, pelo amor e amizade e, também, nos presentear com o Gael que a alegria de nossas vidas, fruto de seu amor e minha cunhada Gisele. Agradeço a minha prima Débora pelo exemplo de superação e por semear em minha vida o gosto pelo estudo e interesse em me tornar uma da “nega” da UFRGS. Agradeço a tia Dinara, tia Marli e meus dindos Loiraci e Joaquim pelo carinho, incentivo e amparo nos momentos mais difíceis, por fim, a família toda.

Agradeço a minha irmã de coração Cátia Zarro (a Catita), pela amizade sincera que me acompanha desde “sempre”. Agradeço a família Oliveira Martinez, Izabel (Belinha), Sandro, Felipe (Lipe), Luciano (Lulu) e Samira pelo carinho, amizade e acolhimento que me proporcionam paz de espírito. Agradeço a família Camisolão (Rita, tia Ilka e tio Paulo, tia Bia, tia Jóia, Laís, enfim, vocês são muitos!) pelo colo e amizade, pela escuta carinhosa e por me sentir *em e da* família. As “negra noite” Mariana Gonçalves e Renata Mariano, pela amizade e baladas inesquecíveis. Logo, retornarei a ativa gurias! Agradeço a Bruna Anhaia, Daniela Furh, Ana Popp, José Francisco (Chico), Claudia Barros, Gilian Cidade, Sebastião Henrique dos Santos Lima e Tobias Gomes pelas discussões animadas que transcenderam os muros da academia e coloriram esses anos de faculdade. Desculpem-me se esqueci de alguém...

Agradeço a família DEDS “People” (Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da UFRGS) pelo apoio e oportunidade de crescimento junto a pessoas tão especiais. Agradeço a Sandra Ledesma, “a Sandroca”, (PPG Filosofia UFRGS) e Michelle (COMGRAD Ciências Sociais) pela amizade, risadas e aquele “empurrãozinho” na hora do desânimo.

Agradeço ao meu orientador, professor José Carlos Gomes dos Anjos, pela valiosa orientação, pela escuta sensível e por ser um grande exemplo de pesquisador e professor. Ao professor Sergio Baptista por ter se disposto em participar da banca de avaliação, pelas aulas instigantes, críticas sensíveis e, sobretudo, construtivas. Ao Professor Marcelo Tadvald que aceitou em participar da banca de avaliação com

uma empolgação contagiante, sugerindo questões interessantes e pertinentes para continuidade deste trabalho. Agradeço ao Professor Emerson Giumbelli pelas aulas interessantes, incentivo e possibilidade de enriquecimento intelectual durante o período em que atuei em um dos seus projetos de pesquisa. À Professora Ondina Fachel Leal pela possibilidade de discussão e visão fascinante acerca do fazer antropológico que tanto nos cativa.

Agradeço aos frequentadores da casa de religião Ilê Nagô Jêje-Ijexá Oxum Ecare, pela disposição e paciência em responder minhas curiosidades de maneira acolhedora. Ao pai Gabriel e a mãe pequena Beatriz que me proporcionaram repensar e experienciar uma nova relação com minhas raízes, enquanto trocávamos inspiradoras reflexões sobre algo muito especial que guia o pensamento batuqueiro, o fundamento.

RESUMO

Este estudo antropológico discute a conjuntura atual do Batuque do Rio Grande do Sul, a partir da experiência etnográfica em uma casa de religião do Município de Porto Alegre. Para marcar a pertinência das particularidades observadas, pretendeu-se analisar a socialidade batuqueira por meio das noções de raça e fundamento, a fim de perceber como esta cosmologia equaciona as diferenças étnico-raciais. Nesse sentido, a presente etnografia não seguiu uma orientação do tipo cronológica, mas se concentra na análise de situações que, em sua complexidade, manifesta a integralidade das informações coletadas, de modo a fazer reverberar a relação de envolvimento com o universo de estudo no texto. É importante mencionar, ainda, que dados censitários recentes, também, foram explorados. Pode-se observar, a partir da articulação dessas diferentes informações, que o fundamento batuqueiro expõe uma outra possibilidade de relação com a diferença que não recai em princípios fundamentalistas.

Palavras-chave: Batuque, Socialidade, Raça, Fundamento

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 A SOCIALIDADE BATUQUEIRA EM DISCUSSÃO	11
2 CONHECENDO O COTIDIANO DA CASA DE PAI GABRIEL	20
3 RAÇA E FUNDAMENTO	35
4 RAÇA E CENSO DAS CASAS DE RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE A CONJUNTURA ATUAL DO BATUQUE/RS	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
REFERÊNCIAS.....	53

INTRODUÇÃO

Esta produção etnográfica visou problematizar a socialidade batuqueira, por meio das noções de raça e fundamento no intuito de analisar a conjuntura atual do Batuque do Rio Grande do Sul. Em busca deste objetivo, acompanhei a realidade cotidiana da casa de religião Ilê Nagô Jêje-Ijexá Oxum Ecare, dirigida pelo Pai Gabriel da Oxum, sacerdote da religião afro-brasileira denominada como Batuque.

O bairro onde está localizada a casa de Pai Gabriel pertence à região da Lomba do Pinheiro, na cidade de Porto Alegre. Segundo o Censo das Casas de Religião de 2008, esta região se destaca, entre as demais, por apresentar um percentual significativo de casas de religião, situando-se na sexta posição das regiões que mais abrigam templos religiosos, totalizando oitenta e uma casas em seu território.

A oportunidade de realizar a pesquisa na casa de religião do Pai Gabriel surgiu no segundo semestre de dois mil e dez por intermédio de um colega da UFRGS que já a conhecia. A pesquisa foi realizada em dois períodos; o trabalho de campo inicial ocorreu no segundo semestre de 2010, momento em que busquei conhecer a cosmologia batuqueira. No segundo semestre de 2013, iniciei um segundo campo com o objetivo de atualizar e adquirir novos dados acerca do universo de pesquisa.

Alguns problemas familiares impediram-me de ter uma presença em campo mais intensa, sendo importante frisar que o contato com o Pai Gabriel e os demais frequentadores da sua casa não foi interrompido, mas mantido por diferentes meios, tais como telefonemas, visitas corriqueiras, participações em festas rituais e encontros ao acaso pela cidade. Considero oportuno chamar atenção para esse último aspecto, pois ele se refere à situação de alguns filhos de santo e outros frequentadores, em um modo mais geral, serem meus vizinhos, ou seja, moradores de bairros próximos a minha residência.

Esse fato contribuiu positivamente na minha aproximação com as pessoas, a partir de apresentações, caronas e companhias para chegar e sair do local de pesquisa e, sobretudo, trouxe à tona a singularidade batuqueira de a maioria dos frequentadores da casa de religião não residirem no mesmo bairro desta. Conforme o censo das casas de religiões afro-brasileiras de 2008, a minha residência localiza-

se entre as regiões do Eixo-Baltazar, Noroeste, Leste, Nordeste e Norte. Observemos que a circunstância aludida nos possibilita inferir que há uma mobilidade entre os frequentadores das casas de religião que, a partir de diferentes circunstâncias e motivos, chegam em uma casa de religião distante de seu domicílio. Logo, os aspectos apresentados nos levam a perceber a existência de uma lógica específica nas relações que atravessam o cotidiano batuqueiro, pois torna as fronteiras mais fluidas, revelando uma socialidade particular, a qual transcende as fronteiras do espaço de convivência do templo religioso.

A exposição dos dados etnográficos não seguirá uma orientação do tipo cronológica, estando mais próxima do sentido atribuído, por Goldman (2003, p.455), ao definir que se trata de “uma etnografia em movimento e de um envolvimento cumulativo e de longo prazo com o grupo estudado”. Nesse sentido, a conjuntura de pesquisa será problematizada, por meio de situações pontuais, mas que em sua complexidade manifestam a integralidade das informações coletadas durante as atividades no universo de estudo. A identidade dos participantes e o endereço da casa de religião foram suprimidos e os nomes reais substituídos por nomes fictícios. Esta atitude foi tomada em consonância com os interessados, pois o intuito é chamar a atenção do leitor para o conteúdo de suas falas.

Peculiar ao Estado do Rio Grande do Sul,

o Batuque representa a expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às ‘nações’ africanas [...] (ORO, 2008, p.12)

É importante mencionar que, além da identificação das “nações” africanas lembradas por Oro (2008), estas também são habitualmente chamadas de “lados” pelos batuqueiros *de raiz*¹. Segundo Oro (2008, p.13-14), os lados do Batuque dividem-se em:

[...] Oyó, tido como o mais antigo do estado, mas tendo hoje aqui poucos representantes e divulgadores; Jeje, cujo maior divulgador no Rio Grande do Sul foi o Príncipe Custódio, um príncipe africano que viveu neste estado de 1889 a 1935, ano de sua morte (SILVA, 1999); Ijexá, Cabinda e Nagô são outras nações de destaque neste estado, com predomínio, na

¹ Ressalto que a expressão *de raiz* é usada de modo particular no cotidiano da casa de religião estudada. Observei, a partir do trabalho de campo, que esta expressão comumente é dita pelos batuqueiros com intuito de marcar a distinção entre eles e adeptos de outras modalidades de religiões afro-brasileiras.

atualidade, dos lados Jeje-Ijexá (BRAGA, 1998). Note-se que o Keto esteve historicamente ausente neste estado, vindo somente nos últimos anos a ser integrado, através do Candomblé.

No decorrer do trabalho de campo, a partir de diferentes circunstâncias, observei que os frequentadores da casa usavam a expressão *lado* de forma a aplicá-la a situações específicas da vida cotidiana. Habitualmente, eles comentavam, por exemplo, “aqui no nosso lado a gente reza assim...”, “já tive uma mãe de santo feita no lado Oyó, mas o seu pai de santo faleceu. No fim, ela trocou de casa, só que lá era do lado Jeje-Ijexá. Não teve jeito. Ela teve que trocar de lado também.”, “Do meu lado [Jeje-Ijexá] não se cultua eguns, mas a cabinda sim...”. Essa expressão, além de ser empregada com objetivo de distinguir os lados que constituem o Batuque, também, é dita com a finalidade de produzir uma distinção, em relação, as outras modalidades de religiões afro-brasileiras, como “o nosso lado [batuqueiro] é mais forte. Nossos orixás bebem sangue.”, “a gente é do lado puro, só cultuamos os orixás.” e “Sabe, aqui na casa do Pai não entra *outras* entidades. Na época do carnaval, o Pai fecha a casa e só joga [búzios]. Todo cuidado é pouco...”

Ainda sobre esse aspecto, outras expressões como *de raiz* e *de religião* também fazem parte do vocabulário cotidiano da casa de Pai Gabriel, sendo oportuno trazer pelo menos duas observações acerca da expressão *de religião*: a primeira aproxima-se do sentido de identificação. Neste caso, a expressão é empregada como meio de (re)conhecer outros batuqueiros, a partir de situações corriqueiras, por exemplo, festas em outras casas, confraternizações entre amigos, eventos relacionados a consciência negra, a intolerância religiosa e etc., sendo bastante comum se ouvir em algum meio de conversa “Tu é *de religião*?”, “Eu sou *de religião*.” e “Minha família é *de religião*”. Por fim, a segunda, que não deixa de estar em sintonia com a anterior e em consonância com o uso da expressão *lado*, manifesta um posicionamento recorrente dos frequentadores da casa de Pai Gabriel de usar a expressão *de religião* como recurso para diferenciar o Batuque das outras modalidades de religiões afro-brasileiras². Nesse sentido, é oportuno trazer para reflexão a experiência etnográfica obtida por Pólvora (1996), pois apresenta elementos que a distingue do contexto de pesquisa por mim observado. Indicando

² Segundo Pólvora (1996), há três modalidades de religiões afro-brasileiras que diferem entre si pela especificidade de suas entidades, a saber: o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada. Para mais informações sobre as diferenças entre as três modalidades referidas, ver Pólvora (1994, 1996) e Oro (1996, 2008).

uma aplicação diferente da expressão *de religião* por seus interlocutores, Pólvora (1996, p.164) nos diz que

em Porto Alegre, as religiões de origem africana são conhecidas pelos seus participantes por *um nome comum: a Religião*. [grifo meu] Diz-se, na cidade, que alguém que *é de religião* quando frequenta uma de pelo menos três das modalidades existentes: a Umbanda, a Linha Cruzada – ou também Umbanda Cruzada – e o Batuque.

Neste caso, portanto, a expressão referida carrega um sentido de abrangência e sugere, talvez, uma homogeneidade interna às modalidades de religião afro-brasileira. Ao passo que foi percebido, por meio do cotidiano da casa de Pai Gabriel, que as sutilezas das fronteiras são marcadas e acionadas se fazendo perceber não somente numa conjuntura interna, mas também externa, apresentando outro modo de conceber e trabalhar a diferença, pois evidencia um modo específico de articular as relações entre o interno e o externo. De qualquer forma, independentemente do lado a ser seguido são cultuados doze Orixás no Batuque, a saber: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Obá, Xapanã, Odê, Otim, Osaim, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Além dessas denominações gerais, há passagens dos orixás que são específicas e correspondentes a diferentes momentos da mitologia própria a cada um deles.

Cabe, por fim, pontuar que o conhecimento do campo se deu através do exercício da observação participante à luz de Malinowsk (1978), de modo a dialogar com as discussões sobre etnografia desenvolvidas por Peirano (1995). É importante referir, ainda, que as experiências obtidas foram registradas em diário de campo e analisadas posteriormente. Fragmentos do diário de campo foram usados ao longo desta produção etnográfica com a finalidade de fazer evocar aqueles que mais contribuíram para elaboração deste estudo, os batuqueiros.

1 A SOCIALIDADE BATUQUEIRA EM DISCUSSÃO

Inicialmente a proposta que me levou a campo foi o interesse de refletir sobre a interface entre Batuque e Saúde, tendo como princípio pensar os diferentes aspectos que permeiam a cosmologia batuqueira, objetivando assim, analisar algumas formas de socialidade que emergem do cotidiano da casa de religião. Contudo, a vivência no campo possibilitou-me rever este enfoque, convertendo-o em uma questão de partida, com base nas singularidades que o universo estudo revela. Isso implicou em considerar dois aspectos: o primeiro está ligado à *energia* da casa de religião, pois sua regente é a Oxum, orixá que *comanda*, em linhas gerais, os assuntos relacionados ao dinheiro, ao amor, à maternidade e à beleza. O segundo aspecto refere-se à configuração das relações sociais que lá circulam, demandando a sensibilidade desta pesquisadora em problematizá-las, levando em conta a sua própria presença frente ao contexto de pesquisa.

Antes de conhecer a casa de Pai Gabriel, o meu contato com as religiões afro-brasileiras foi esporádico e restrito ao período de minha infância. Este fato, quando sabido pelos frequentadores da casa, os causou estranheza, pois, pressupunham que eu, enquanto negra, fosse próxima desse segmento religioso. Esta circunstância torna evidente uma particularidade nativa que emerge das relações cotidianas da casa de religião, e que podem ser percebidas em tantos outros espaços em que as religiões afro-brasileiras se fazem presentes, por exemplo, em associações, partidos políticos, movimentos sociais e etc. Essa particularidade envolve um tema amplamente discutido e causador de desconforto em muitas pessoas negras e não negras pertencentes a diferentes estratos sociais da nossa sociedade: a questão racial.

A relevância de problematizar a questão racial ao longo desta etnografia foi imposta no dia a dia do trabalho de campo, na medida em que eu ia conhecendo e, efetivamente, vivenciando-o. Este interesse nasce acompanhado pelo desejo de analisar as relações sociais à luz do fundamento batuqueiro. Em certa ocasião, durante uma conversa animada com um grupo de batuqueiros, escutei de um deles que "o *fundamento* está em tudo, no nosso jeito de falar, comer, vestir, rezar e conviver". A fala do batuqueiro mostra que o fundamento alicerça e perpassa não só

a visão, mas todo o cosmos batuqueiro. Logo, podemos dizer que o fundamento está em tudo e se reflete no todo.

Segundo Oro (1993, p.78):

[...] as religiões afro-brasileiras, especialmente, em suas tendências mais 'africanas', constituíram-se como religiões de uma etnia, elas se transformaram hoje em religiões multiétnicas, frequentadas ou professadas por indivíduos oriundos de diferentes horizontes étnicos e de vários níveis sociais, especialmente por brancos de origem européia que foram socializados de acordo com valores sustentados pelo catolicismo, uma religião que até recentemente condenou aquelas religiões como 'superciosas e heréticas'.

O que foi dito acima elucida e contextualiza a realidade em que me deparei ao iniciar a pesquisa na casa de Pai Gabriel, podendo ser reconhecido um estranhamento mútuo entre *nativos* e *pesquisadora* respectivamente. Os primeiros, pelo fato de eu ser negra e não ter tido uma vivência com a *religião*³ e a segunda, pelo cultivo em seu imaginário caricaturado de que a presença do branco no universo batuqueiro não fosse expressiva e, portanto, não significativa. O fato é que a casa de Pai Gabriel é um exemplo e expressa a observação de Oro (2012) sobre o processo de integração de indivíduos brancos, pertencentes a outros segmentos étnicos, enquanto clientes, simpatizantes e membros, mas, também, como agentes e líderes religiosos, remetendo ao movimento histórico presente em diferentes regiões do país que engloba as outras modalidades de religiões afro-brasileiras.

Como se pode notar, o Pai Gabriel é branco e a sua casa exprimi uma diversidade de pessoas, sejam elas negras, brancas, mulheres, homens, crianças, deficientes, homossexuais, adolescentes e idosos que pertencem a distintos contextos sociais e (con)vivem, como filhos de santo, clientes, afilhados, simpatizantes e *encostados*⁴. Este contexto, por conseguinte, evidencia a singularidade integrativa da cosmologia batuqueira e nos permiti, a partir dela, questionar se o universo da casa de religião (re)produz as situações de desigualdades existentes na sociedade brasileira, a se salientar a condição social do negro no Rio Grande do Sul. Embora, mais que isso, se levada a sério, desperta

³ Neste estudo, a palavra Religião será empregada de acordo com a concepção nativa que faz alusão especificamente ao Batuque, conforme foi apresentado na Introdução do presente trabalho.

⁴ *Encostado* é o termo êmico que se refere a pessoas que frequentam a casa de religião, mas não passaram pelo processo de iniciação religiosa. Elas participam ativamente do cotidiano da casa de religião.

nosso interesse em perceber como a cosmologia batuqueira percebe e trabalha a *diferença*⁵.

A importância de analisar o cotidiano da casa de religião pressupõe uma discussão acerca da *socialidade* experienciada neste universo. Pólvora (1994, p.11) examina os hábitos cotidianos que integram o Batuque em busca de “[...] conhecer os *fundamentos* batuqueiros que são preservados e cultuados na casa de Mãe Laudelina do Bará [...]”. Logo, a autora define a sociabilidade batuqueira

[...] enquanto Fato Social Total, por se apresentar como um fenômeno que se impõe e cobre as dimensões sociais e existenciais de quem o pratica, fazendo o mundo, em suas múltiplas dimensões, ser totalizado pela visão cosmológica religiosa. Assim sendo, considera-se as crenças dos batuqueiros como importante elemento integrador destes com o mundo. É através da apreensão destas que se pode compreender o gesto, bastante comum nos botecos de esquina de nossas cidades, de derrubar um pouco de bebida no chão antes de beber o primeiro gole: dar para o santo. O santo, ou a lembrança de oferecer e convidar o santo, acompanha-nos pela vivência social. (PÓLVORA, 1994, p.20)

Nesse sentido, podemos observar, a partir de Pólvora, que os batuqueiros encontram-se inseridos em uma concepção de mundo específica, mas que não se engendra de forma isolada ou desconectada da vida social. Notemos que o ponto de vista batuqueiro e, conseqüentemente, as relações que perpassam este modo de *estar* no mundo, manifesta uma perspectiva fluida em que as fronteiras revelam uma ideia de trânsito. A visão de mundo batuqueira rompe com a concepção de ser individual, permitindo reverberar um ser social. Deste modo, atemo-nos ao hábito batuqueiro mencionado acima. Proponho o exercício de desnaturalizar a possível forma de experiência religiosa de quem o pratica, ora com o Batuque, ora com outra modalidade de religião afro-brasileira, sem pressupor necessariamente que este seja um filho de santo, a fim de que percebamos as intensidades que este gesto evoca.

Instigada em conhecer os hábitos batuqueiros, observei que era mais interessante seguir as orientações de Malinowsk (1978) em deixar a caneta e o caderno de campo de “lado” e participar dos momentos cotidianos de modo mais solto, abdicando da divisão que ainda se apresenta de maneira persistente na Antropologia entre “nós” e “eles”. Percebi que esta opção me possibilitaria um acesso maior às pessoas e elas a mim. A socialidade batuqueira opera em um

⁵ É importante referir que as análises exploradas, no decorrer deste trabalho, acerca do objetivo de refletir a diferença, enquanto noção conceitual interessante para pensar o universo batuqueiro inspira-se nas discussões filosóficas empreendidas por Gilles Deleuze e Félix Guattari.

contexto de encontro, encontro entre as diferenças que se manifestam por meio de experiências e subjetividades. Conforme já referido, a casa de religião revela uma diversidade que exacerba a diferença. Ao invés de dizer que a socialidade batuqueira atua no exterior ou interior das relações, podemos observar que esta atua em um *interior mais amplo*, onde tudo está interligado em seu cosmos. O fato de eu estar ali para "estudar" e "conhecer" deixava alguns frequentadores constrangidos e preocupados em falar corretamente o português e se comportar de acordo com o *fundamento*. O "estudar" e o "conhecer" impregnavam uma superficialidade no ambiente de pesquisa, sendo superada através do interesse de compartilhar a experiência cotidiana com eles.

Destaco, entretanto, que os mais velhos faziam questão do registro das informações, dizendo-me "[...] anota para lembrar como se faz", "vou te dar uma entrevista sobre como entrei na religião. Te digo o que dá pra escrever, senão vai cansar... (risos)". Alguns frequentadores mais brincalhões diziam "sorria! Você está sendo etnografado!". A atitude de me oferecer para realizar as tarefas diárias e botar a "mão na massa" gerou gafes, repreensões, elogios, mas, sobretudo, risadas e vários aprendizados que foram fundamentais no meu processo de aproximação e integração no campo de pesquisa. Houve situações em que escutei com frequência a frase "como *tu* não sabe disso?! Aqui a *gente* segue o fundamento!".

Mais do que indagar se os frequentadores sabiam ou não se eu era filha de santo, algo que parecia não ser tão importante, com exceção de momentos específicos, em que era permitida somente a presença de iniciados na religião, importa refletir acerca das oportunidades de *como*, *quando* e *quem* participa deste contexto de intimidade. Isso me propiciou longas reflexões sobre o modo batuqueiro de *trocar* conhecimento, fazendo-me recordar da experiência de Goldman (2003), ao narrar alguns detalhes do processo de ensinamento no candomblé da Bahia.

Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, "catar folha": alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo ("catando") pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as "folhas") com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará. (GOLDMAN, 2003, p.455)

Segundo Anjos (1993) as relações que se constituem no cotidiano batuqueiro possuem um caráter fluido, podendo materializar-se nos momentos de colaboração que antecedem as atividades na casa do pai de santo, e até mesmo, em algum outro evento que não esteja ligado ao universo da religião diretamente, como reuniões em escolas de Samba, encontros em casas noturnas, confraternizações em casas de amigos e em festas organizadas pelas comunidades pertencentes à Igreja católica. Portanto, a relação das pessoas que frequentam o Batuque estende-se a outras situações, sendo o Batuque mais um destes momentos. Estes aspectos colocam em cheque a noção de grupo, pois este conceito sugere unidade e homogeneidade, pressupondo uma fixação de fronteiras, definindo quem pertence ou não a ele.

Deste modo, as relações que perpassam o cotidiano da casa de religião estão constantemente se (*re*)fazendo por meio da convivência na própria casa, ou em outros espaços, evidenciando uma significativa fluidez a partir de encontros. Ora, pensemos na figura do *cliente*. A sua presença cotidiana na casa de religião pode ser pontual, restrita a um episódio específico em que o interessado deseja fazer uma limpeza de final de ano, solicita o jogo de búzios ou busca um *serviço*⁶ por exemplo. Mas ampliemos o campo de reflexão em relação, aos casos citados, na qual esta pontualidade transfigura-se e passa a apresentar certa periodicidade em que a sua presença aciona *outras* relações possíveis de se experienciar não podendo ser definidas, categorizadas, ou circunscritas.

Na primeira homenagem a Oxum regente da casa que participei, conheci a situação de duas mulheres *clientes*, as quais são mãe e filha, frequentadoras da casa de Pai Gabriel há aproximadamente vinte anos, quase totalizando o seu *tempo de bacia*⁷. Esta informação causou uma ressonância em mim, pois observei, desde a chegada, a recepção calorosa que obtiveram dos presentes, envolvendo desde a família de santo aos orixás que estavam no mundo. Argumento que chamá-las apenas de clientes é reduzir a singularidade deste encontro, pois não expressa o modo em que são percebidas. Será que podemos dizer que elas *não* fazem *parte* do grupo, ao receberem o cumprimento batuqueiro em que são beijadas as costas das

⁶ Modo que os batuqueiros se referem quando há a necessidade de se fazer um trabalho ritual para uma demanda pessoal ou para outras pessoas.

⁷ Terminadas as etapas do processo de iniciação, a pessoa pode ser considerada pronta na religião. Nesse sentido, a expressão "o tempo de bacia" significa os anos que a pessoa tem de pronta na religião.

mãos? Encontro dificuldades para salientar a importância deste ato nas relações batuqueiras. Além de significar inclusão ou exclusão da pessoa, naquela lógica de vivência, manifesta *troca*, a troca da subjetividade que constitui a pessoa. Este ato revela intimidade e projeta sentimento. Porém, abduco as definições, ficando com a compreensão de ideia, a ideia de carinho, de apreço e de respeito. Talvez, seja interessante ampliar com a noção de intensidade que, por sua vez, remete a *energia*, manifestando o *fundamento* em ação.

Essas inquietações buscam dialogar com a discussão empreendida por Roy Wagner (2010) a respeito da noção de grupo e as consequências da sua aplicação, em relação, as teorias que fundamentam o fazer antropológico.

Ao se perguntar se existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné, não estou preocupado com quais tipos de 'grupos' melhor descrevem os arranjos comunais locais, mas com a forma como as pessoas se criam socialmente lá. [...] Pior ainda, não contamos com nenhum conjunto de critérios para determinar quando um conceito como este é aplicável e quando não é. (WAGNER, 2010, p.244)

Em relação ao estudo aqui explorado, a problematização de Wagner (2010) propicia uma reflexão crítica sobre o fazer antropológico, mencionando elementos e situações que necessitam da nossa ponderação, pois nem sempre um conceito aplicado em dada conjuntura servirá para outra. Esta constatação estabelece diálogo com o debate teórico nem tão atual da etnologia afro-brasileira, em que posicionamentos diversos argumentam se o contexto de pesquisa é melhor explicado a partir dele, ou valendo-se de um ponto de vista externo a ele. Deste modo, a observação de Wagner (2010, p.247) é pertinente, pois busca, *a partir do* contexto de estudo, salientar as causas da impossibilidade de dizer que os Para conformam um grupo, chegando ao entendimento da abrangência do termo. Por conseguinte, "Para é um nome, não um grupo; é uma forma de distinguir, de incluir e excluir; é, pois, meramente um dispositivo para estabelecer fronteiras".

A realidade observada evidenciou que, além do perfil de cliente ser bastante heterogêneo, estas pessoas participam (in)diretamente das relações de convívio da família de santo e do cotidiano da casa de religião, alargando a nossa compreensão do que é ser cliente. Na casa de Pai Gabriel, há casos que eles são parentes, amigos, colegas de trabalho ou batuqueiros de outras casas localizadas, na vizinhança ou não, sendo importante destacar que eles fazem parte de diferentes

estratos sociais. Referindo-se especificamente aos relacionamentos constituídos entre a família de santo, Pólvora (1994 p.216-7) salienta que

o constante trânsito inter-casas é parte do cotidiano batuqueiro. É comum entre irmãos de santo pegarem sua sacolinha com objetos pessoais e saírem para 'passar o fim de semana' na casa de algum outro irmão de santo. Nestes momentos, juntam-se para passear, visitar alguns amigos, ir a alguma festa, baile ou churrasco.

Singularidade esta que configura a "lógica nômade" identificada por Anjos "[...] onde impera uma 'fluidez de relações'" (1993, p.56-7), sendo importante ressaltar que nem sempre o frequentador pertence formalmente à mesma, ou a alguma família de santo. Isto posto, observo ser relevante *alargarmos* a compreensão de sociabilidade presente na etnografia de Pólvora (1994), à luz do debate teórico sobre o conceito de *socialidade*⁸. Na proeminência deste debate, sublinho as discussões protagonizadas por Strathern (1989) que abordam a obsolescência teórica do conceito de sociedade.

At issue before us is and abstract idea, an object of thought clearly, it cannot be with abstraction itself that we disagree. We all make abstraction in order to extend our thinking. But it matters very much for how we extend our thoughts what abstractions we make. And the principal problem with abstracting 'society' as a concept lies in the other concepts it engenders. (STRATHERN, 1989, p.50)

Strathern aponta as consequências do uso do conceito de sociedade, dizendo que as abstrações dele decorrentes refletem as relações sociais como algo exterior à vida humana, expressando um sentido "coisificado" em que a dicotomia entre sociedade e indivíduo é exarcebada. Na concepção da autora, isso gera efeitos preocupantes nos debates antropológicos e, principalmente, em nossa maneira de perceber os outros. Neste caso, a concepção de sociabilidade aparece como um meio de articular os dois conceitos e finalizar a dicotomia, porém a compreensão das relações sociais permanece ainda com sentido extrínseco. Nesse sentido, o esforço que Strathern empreende consiste em recuperar a intenção original da abstração que é a de transmitir o significado dos relacionamentos na vida humana e no pensamento. Por isso, afirma que as relações sociais são intrínsecas e não

⁸ Conheci o trabalho de Marilyn Strathern ao cursar a disciplina de Etnologia Ameríndia em 2010, ministrada pelo Prof. Sergio Baptista. Empolgada pelo repertório bibliográfico estudado, durante as aulas, senti-me desafiada em fazê-lo operar no contexto de pesquisa, aqui, apresentado e convidada a alargar (para usar a expressão do Prof. Sergio) meus entendimentos acerca do universo batuqueiro.

extrínsecas à existência humana. Então, como objeto de estudo antropológico não se pode conceber as pessoas como entidades isoladas, mas sim no contexto das suas relações. Logo, a proposta do conceito de *socialidade* se apresenta como caminho para apreensão da interioridade das relações sociais, pensando pessoas ao invés da impessoalidade do indivíduo.

Social relations are intrinsic to human existence, not extrinsic. As objects of anthropological study, one cannot therefore conceive of persons as individual entities. Sadly, it is our very idea of society that has been the culprit. The unfortunate outcome conceiving of society itself as an entity has actually been to make relationships seem secondary and not primary to human existence. Quite simply then, we have reached the theoretical point of recognizing that as concept 'society' has come to interfere too much with our apprehension of sociality. I move that it be despatched as obsolete. (STRATHERN, 1989, p.55)

Assim sendo o conceito de socialidade surgiu como um novo recurso analítico das relações sociais que compõem o universo de estudo, exigindo que sejam percebidas em sua interioridade e “[...] sutilezas de como os nativos conceitualizam sua socialidade.” (WAGNER, 2010, p.255)

A lógica integrativa presente no cotidiano batuqueiro nos permite inferir que a sua socialidade acolhe, transfoma e potencializa, trazendo à tona os sentidos de trânsito, circulação, na qual a diversidade ali presente se transconfigura em multiplicidades que convivem, conversam, porém não se fundem, coabitam o mesmo universo, permitindo aflorar a diferença sem definições, sem fechamento. Aqui, a diferença simplesmente é, não exclui, dá vazão a pluralidade, revelando uma pessoa múltipla. Machado (2009, p.10) em sua etnografia sobre a noção de pessoa no quilombo de Casca, observa “[...] uma forma singular da existência do 'fenômeno social' *pessoa*: a *pessoa* enquanto *forma social*, enquanto *relação social*”.

Não é o foco, deste trabalho, fazer uma discussão teórica sobre a noção de pessoa⁹, mas, conforme destacado por Pólvora (1994) a cosmologia batuqueira rompe com a noção ocidental de indivíduo e, na esteira de Machado, acrescento que, no cotidiano da casa de religião, as pessoas se constituem enquanto subjetividades, metamorfoseando-se constantemente a partir das relações sociais. Isso implica em considerar que “todas as relações são sociais, abarcando todos os

⁹ Para mais informações sobre a discussão teórica da noção de pessoa nas religiões afro-brasileiras ver Goldman (1985) e Anjos (1995)

seres do cosmo, inclusive aqueles que agem dentro do corpo humano, como constituintes da *multiplicidade pessoa*, resultado de infinitos encontros". (STRATHERN, 2006 e VIVEIROS, 2002 apud MACHADO, 2009, p.11) De fato, estamos diante do modo batuqueiro de conceber e experienciar a socialidade.

2 CONHECENDO O COTIDIANO DA CASA DE PAI GABRIEL

[...] Quando ficamos em frente ao quarto de santo¹⁰, não sabia o que fazer. Afinal de contas, era a primeira vez que via um... Eu estava nervosa, queria apreender tudo: os objetos, as posturas e os cheiros. Ao entrar no salão com os pés descalços¹¹, senti uma energia forte que emanava do chão e envolvia todo o ambiente. No primeiro instante, pensei que fossemos bater a cabeça para os Orixás¹², mas, nenhum dos meus acompanhantes¹³ o fez. Estava preocupada, pois não sabia como *fazer*. Enquanto o Pai Gabriel me explicava, brevemente, a importância, as características e as diferenças entre os objetos ali depositados, observei que os presentes ficaram com as mãos atrás do corpo e levemente inclinados para frente. Numa atitude de respeito, tive a mesma postura corporal. O Pai Gabriel conduziu o momento com naturalidade. Por um minuto, ele se interrompeu e, em tom solene, mas firme, comentou 'é a primeira vez que mostro desta maneira o quartinho de santo para uma pessoa que não tem uma relação próxima com a religião'. E finalizou dizendo 'as entidades protetoras da casa permitiram que eu abrisse este espaço e a minha casa para você.' (Diário de campo, 08 de setembro de 2010)

A experiência descrita, além de consagrar o *sim* de Pai Gabriel ao meu interesse de pesquisa, nos revela algo mais profundo acerca da maneira batuqueira de conceber o mundo. Aqui, o domínio religioso não é estanque em relação ao domínio social. Sendo assim, as relações sociais que perpassam o cotidiano batuqueiro apresentam uma perspectiva mais *alargada*. Tal como observado, por Silva, em seu estudo sobre os *Kaingang*, “de qualquer forma sociedade e natureza, humanos e não humanos, não representam mundos estanques, completamente separados.” (VEIGA, 2000 apud SILVA, 2001, p.118) Por meio deste aspecto, podemos perceber que a relação entre o domínio religioso e o domínio social, presente na socialidade batuqueira, torna-se tão circular que apresenta um sentido de continuidade, rompendo com a ideia de que o domínio social sobrepõe-se ao religioso e vice e versa. Esta relação, portanto, constitui-se como caminho de compreensão e experiência de mundo, oportunizando o argumento, à luz de Roy Wagner (2010), que esta é a forma batuqueira de conceitualizar a *sua* socialidade.

Realmente, não esperava conhecer o salão e o quarto de santo na primeira visita. Esta experiência me surpreendeu, pelo fato de, habitualmente, não ser

¹⁰ O quarto de santo constitui-se como um dos locais mais sagrados da casa de religião. Nele ficam as vasilhas dos orixás dos filhos de santo com os seus assentamentos e respectivos ocutás.

¹¹ O *chão* da casa de religião é um local sagrado. No processo de iniciação, por exemplo, a pessoa fica a maior parte do tempo em contato com o solo da casa, podendo usar apenas uma esteira ou um colchão para sentar ou deitar. Para mais informações acerca deste assunto, ver Anjos (1995).

¹² O ato de bater a cabeça tem a finalidade de reverenciar os Orixás. Diante do quarto de santo, a pessoa se deita e encosta levemente a sua cabeça no chão.

¹³ Eles são o Pai de santo, a Mãe Pequena e o colega de aula.

comum mostrarmos alguns ambientes mais íntimos da nossa casa para pessoas que não fazem parte do convívio, mesmo acompanhadas por alguém que conhecemos. Quando ocorre, podemos dizer que houve a inspiração de confiança e empatia. Por isso, temos atitudes que incentivam a pessoa se sentir a vontade e acolhida. Comumente, usamos a expressão "sinta-se em casa" como manifestação deste desejo e, concludo a partir desta experiência que este foi o modo batuqueiro de me dar "boas-vindas".

Nas redondezas da casa de Pai Gabriel, apenas a rua principal é asfaltada. Ela é mais conhecida como *faixa*, servindo de ponto de referência para quem deseja ir a casa. Na altura do supermercado, a faixa é atravessada por uma rua perpendicular. Aquele ponto, especificamente, apresenta uma configuração de cruz (+), simbolizando uma encruzilhada do tipo aberta para os batuqueiros¹⁴. As moradias no entorno são edificações simples. Algumas construções são de madeira, mas a maioria é de alvenaria. A arquitetura da casa de religião chama a atenção, quando observada em relação as outras residências da vizinhança. A bonita vegetação no entorno do pátio, além de preservar a rotina da casa, contribui na disponibilidade de plantas que podem ser usadas para fins rituais. Nela não há nenhuma identificação que a sinalize enquanto casa de religião, a não ser a típica casinha vermelha do povo da rua, como os batuqueiros a identificam, sendo conhecida também como casinha do Bará.

Considero oportuno mencionar que o orixá Bará apresenta peculiaridades interessantes para reflexão. Este Orixá é popularmente conhecido como o dono dos caminhos e das encruzilhadas, simbolizando o movimento. Os Barás podem ser divididos, fundamentalmente, em dois tipos: "os de dentro de casa" e o "Bará da Rua". Os primeiros são, por exemplo, o Bará Agelú, Lanã e Adague e os seus assentamentos ficam no Peji da casa de religião¹⁵. Já o segundo se chama Bará Lodê. Com assentamento na rua, a casinha do Bará Lodê, normalmente, é da cor vermelha e fica à parte, localizando-se na parte frontal do templo religioso. Assim

¹⁴ Para uma discussão mais profunda sobre a importância da encruzilhada no universo da religiosidade afro-brasileira, ver Anjos (1993, 2006).

¹⁵ Peji significa quarto de santo.

como o Bará Lodê, os orixás Ogum Avagã e Iansã Timboá são identificados como de Orixás de rua.

A casa de Pai Gabriel pode ser dividida em cinco setores: o primeiro representa o salão de festas que se encontra posicionado em frente ao portão de saída, sendo possível acessá-lo pelo pátio. O segundo setor constitui o espaço de moradia do Pai Gabriel. O seu acesso é mediado por uma porta que torna este ambiente reservado e não disponível a qualquer presente. À frente desta porta, há um corredor que permite o ingresso ao salão de festas, ao pátio e a sala principal da casa. Esta, por sua vez, pode ser identificada como terceiro setor, havendo ali o banheiro feminino e masculino e o quarto de hóspedes. O quarto de hóspedes é uma peça funcional, pois os filhos de santo trocam as suas roupas, descansam, guardam objetos e roupas rituais ali. A diferença de gênero é respeitada, pois mulheres e homens frequentam o quarto em momentos distintos. Agrupamentos de pessoas são formados aleatoriamente para tornar mais rápido o acesso.

Na sequência existem duas cozinhas que representam os setores quatro e cinco respectivamente. A primeira cozinha representa o espaço de recepção, acolhimento e vivência. Nela se experencia o cotidiano de forma mais intensa, pois, se as coisas não partem, pelo menos passam por ela. Lá acontecem as refeições cotidianas, as conversas, os encontros, a discriminação dos afazeres domésticos e a organização do calendário ritualístico da casa. Por isso, ela pode ser reconhecida como espaço importante de vivência da socialidade batuqueira, distinguindo-se pela dimensão da intimidade experienciada pelos seus frequentadores. Quando uma pessoa "de fora" chega, por exemplo, um cliente com uma demanda pontual, ele aguarda atendimento na sala principal da casa não tendo acesso a este ambiente.

Conforme indicado, anteriormente, o quinto setor acolhe a segunda cozinha, o qual é um espaço mais reservado no cotidiano da casa, podendo ser identificada como a cozinha da "religião". Ali se realiza a maioria dos preparos rituais, desde pratos a ações, sendo iniciadas ou terminadas neste lugar. As cozinhas possuem poucas diferenças de infraestrutura entre si. Ambas são espaçosas com fogões grandes, vários utensílios disponíveis e lugares para acomodar as pessoas. Entretanto, a cozinha do quarto setor destaca-se pela característica mais moderna. Nela constam mais equipamentos eletrodomésticos que oferecem praticidade no dia

a dia, por exemplo, forno microondas, cafeteira, geladeira e freezer, contrastando com a cozinha do quinto setor que apresenta um aspecto mais rústico e simples, com mesa, bancos e prateleiras de madeira e uma pia com duas cubas grandes.

Observo que a existência das duas cozinhas dialoga com a categorização feita, por Corrêa (2005), em seu estudo sobre a culinária ritual no Batuque. O autor classifica os alimentos em duas categorias: as comidas "brasileiras" que, no contexto da casa de Pai Gabriel, são realizadas no quarto setor e as comidas de "obrigação" as quais, em via de regra, são elaboradas no quinto setor da casa pesquisada. Saliento, também, que as cozinhas expressam a sintonia dos relacionamentos da família de santo em suas desavenças e afinidades, ocorrendo uma divisão de grupos que frequentam mais uma cozinha do que a outra nos momentos rituais. Isso não deixa de se refletir nas parcerias para realizar as atividades diárias. Normalmente, os batuqueiros falam alto e possuem gestos e atitudes expansivos. Quando ocorrem as situações de fofoca, as suas posturas tornam-se mais contidas, expressando-se por meio de cochichos e "senhas"¹⁶ que simbolizam mensagens subliminares e subentendidas.

O primeiro contato com o Pai Gabriel foi mediado por um colega de aula que frequenta a casa. Foi-me solicitado o envio de um e-mail que apresentasse o meu interesse de pesquisa. Dentro de alguns dias, obtive o retorno e agendamos a primeira visita. Cheguei ao universo de pesquisa acompanhada pelo colega de aula, sendo importante destacar que a sua presença foi importante durante a etapa inicial do trabalho de campo, pois, além de mediar minha inserção, viabilizou o acesso a algumas informações e hábitos que fazem parte da rotina da casa, tais como, o uso de roupas claras, o cuidado de não frequentar o salão de festas nos dias de menstruação e pedir licença ao Bará da rua, quando entrar no ambiente da casa de religião. Nesta ocasião, conheci a mãe pequena Beatriz¹⁷, senhora negra muito faceira, que nos recebeu fraternalmente. Enquanto aguardávamos a chegada do Pai Gabriel na sala principal, ficamos acompanhando a realização das tarefas dos filhos de santo presentes. Observei que alguns deles se referiam a Mãe pequena como

¹⁶ As senhas consistem em gestos que significam mímicas, cutucos, levantadas de sobrancelha, piscadelas e etc.

¹⁷ Conforme a explicação de Pai Gabriel, a mãe pequena é a pessoa na hierarquia batuqueira que sucede e acompanha o pai de santo em várias tarefas. Ele frisa que todos os filhos e clientes devem respeitá-la da mesma forma que o pai de santo.

madrinha¹⁸, sendo que as dúvidas apresentadas já me serviram de orientação. O Pai Gabriel não é pessoa de rodeios. Ao adentrar a sala, foi direto ao ponto. Nos perguntou “em que posso ajudar? Quais são os objetivos dos trabalhos e as suas finalidades?”.

Este momento que, inicialmente, poderia ser visto como “tenso” não impossibilitou que obtivéssemos uma conversa informal, porém marcada pelo tom de seriedade, já anunciado por Pai Gabriel. Tanto o Pai de santo, quanto a Mãe pequena apresentaram preocupações de compreender claramente os motivos que me levavam a estar ali. Nesta circunstância, fiquei sabendo que foi feita uma consulta aos búzios sobre o meu estudo na casa de religião. Quanto a isto, foi-me dito que os orixás protetores da casa foram favoráveis a minha presença não sendo revelados mais detalhes sobre isso. Ambos revelaram ter expectativas de que eu possuísse o cuidado de não expor a casa e seus participantes a situações de constrangimento. Ter sensibilidade de ponderar a permissão do que poderia ser divulgado das informações coletadas, consistiu em um aspecto muito importante. A tiragem de fotografias e o desenvolvimento de questionário foram objetos de discussão, ficando acertado que seriam feitos mediante a autorização prévia deles e dos filhos de santo. Além disso, combinamos que a minha participação nas ocasiões restritas seria permitida quando eu fosse avisada com antecedência.

Enquanto explicava que o projeto de estudo encontrava-se em fase de ajustes, sintetizei que estava interessada em conhecer e participar das situações cotidianas da casa. O foco encontrava-se em acompanhar as experiências dos clientes, buscando perceber os motivos e situações que os levam a procurar uma casa de religião. No entanto, recebi o seguinte esclarecimento de Pai Gabriel:

Fernanda, isso depende de uma série de questões e acho que esta informação vai ajudar no direcionamento do teu projeto de pesquisa que, em minha opinião, ainda está bem vago. Antes de focar o teu olhar nos motivos do cliente, você deve considerar a casa de religião, as suas características e os elementos que fazem parte dela. Te digo que isso varia de casa para casa, o que evidencia a nossa autonomia e respeito uns pelos outros. A religião vai te mostrar que depende da *energia* [grifo meu] da casa e a forma que o pai de santo a dirige. Seguir o fundamento é importante. Isso influencia no axé da casa. Sempre estou disposto a ajudar meus filhos, os afilhados, os encostados e algum cliente que chega aqui necessitado. Olha que, atualmente, tenho quase cem filhos de santo. Já, em relação, aos

¹⁸ Segundo Pai Gabriel, na ausência do pai de santo, a madrinha, ou o padrinho é a pessoa indicada a cuidar da cabeça do iniciado.

encostados não posso dizer um número exato. Posso falar com segurança que 90% dos casos que chegam aqui estão relacionados ao dinheiro e ao amor. Os outros 10% se referem a assuntos diversos, podendo destacar as situações de saúde. (Diário de campo, 08 de setembro de 2010)

A fala de Pai Gabriel não apenas esclareceu, mas me propôs o desafio de refletir e colocar as questões, objetivando uma visão de “dentro”, a partir dos *próprios termos batuqueiros*. Sobre este aspecto, é interessante referir o trabalho do pesquisador Barbosa Neto (2012, p.195), o qual empreende uma discussão que rememora as críticas enfrentadas pelo “projeto antropológico clássico”, relacionadas a ideia de que “[...] o candomblé é mais bem explicado por um contexto externo a ele, e não a partir do dentro [...]”. A orientação de Pai Gabriel posiciona-se, justamente, na contramão desta lógica de explicação, salientando a necessidade de buscar entendimento no modo em que a religião conceitua não só o cliente, mas o todo implicado. Por isso, não devemos considerar somente as motivações daqueles que são percebidos como clientes - o que caracteriza um olhar externo -, mas convida a ponderar, sobretudo, a influência da *energia* da casa, o *seu axé* e apropriada influência do cosmos.

Esta observação, portanto, destaca a fluência das fronteiras e como a questão se articula dentro do sistema conceitual batuqueiro, fazendo sentido mencionar que as características do orixá regente da casa estão em jogo e exercem papel decisivo nas relações entre o sagrado e o cotidiano. A Oxum é considerada o orixá dona da beleza, da riqueza e da maternidade, o que nos permite perceber que essas características exercem uma regência sobre as demandas que se apresentam a casa de religião e também, serem identificadas na própria postura de cuidado manifestada por Pai Gabriel.

A decoração do ambiente do salão de festas foi realizada de modo a fazer referência ao orixá regente da casa. Na parede que se posiciona no centro do salão, há uma imagem da Nossa Senhora das Graças que representa a passagem da Oxum moça, cujo nome é Oxum Pandá. Ela se encontra em uma posição bem alta do chão, situando-se sobre a cabeça de todos que chegarem não só no salão, mas em qualquer ambiente da casa. A mãe de santo do Pai Gabriel era filha deste orixá e o posicionamento da imagem da Nossa Senhora das Graças no centro do salão significa respeito e referência a ancestralidade religiosa.

Sobre este aspecto, o pai Gabriel realizou um breve comentário que objetivou uma comparação entre a sua personalidade e a personalidade de sua mãe de santo. A partir de situações cotidianas, ele nos disse que a sua mãe de santo era extremamente tranquila e carinhosa com os seus filhos de santo, sendo muito raro vê-la repreendendo estes. O pai Gabriel atribuiu essa característica ao orixá protetor de sua mãe, a Oxum Pandá. As pessoas regidas por este orixá são identificadas pela sua tranquilidade, meiguice e habilidade em comunicar-se, contrastando, com a passagem da Oxum de Pai Gabriel que é a Docô. Esta já se diferencia pelo pulso mais firme e o lado maternal mais aguçado. Pai Gabriel atribui esta última característica pelo fato de ser a passagem mais antiga da Oxum, sendo interessante notar que cada orixá tem várias passagens correspondentes a diferentes momentos da mitologia própria a cada um deles.

Enquanto conversávamos sobre os orixás, o Pai Gabriel sublinhou que o seu temperamento é difícil, havendo casos de filhos de santo e *encostados* sentirem-se desapontados com a sua personalidade. É importante mencionar que os *Encostados* vivem uma situação de limiaridade, pois não são filhos de santo, mas são mais próximos da família de santo e do cotidiano da casa em comparação aos clientes propriamente ditos. O mais importante de se destacar é o sentimento de simpatia que cultivam pela casa e as possibilidades de inserção experienciadas no cotidiano da casa de religião, vindo a contribuir na organização das festas, estabelecendo visitas periódicas e etc. O Pai Gabriel revelou casos de filhos de santos que demoraram, em torno de dez anos para entrar definitivamente na religião, por meio do processo de iniciação religiosa. Observei que o pai de santo não manifesta preocupação com as pessoas que se enquadram nessa categoria. Na concepção de Gabriel, essa atitude simboliza que elas não se sentem preparadas para receber a responsabilidade exigida pela religião, sendo preferível que a decisão de se iniciar seja bastante refletida para evitar arrependimentos. Situação esta que já pode ser presenciada, por ele, no dia a dia.

Um vidro fosco e espesso separa o salão do quarto de santo. Em seu lado direito há uma imagem de São Jorge envolvido com panos nas cores verde, vermelho e branco. O quatinho de santo acompanha os detalhes da decoração do

salão. Ali estão depositados grande parte dos *bori*¹⁹ dos filhos de santo de Pai Gabriel, inclusive os *dos prontos* que optaram por não abrir casa de religião e nem levar os seus santos para casa, deixando-os sob cuidado do Pai de santo. No centro do quarto de santo, há uma imagem da Nossa Senhora Aparecida, simbolizando o orixá protetor da casa. Segundo o Pai Gabriel, o *bori* representa a primeira etapa da iniciação que cria laços mais profundos com a religião, pois, já ocorre o sacrifício de animais. Como *borído*, o indivíduo já pode participar de grande parte das cerimônias da casa de religião. (BRAGA, 1998)

Nesta ocasião, o pai Gabriel explicou que cada orixá tem uma pedra da natureza. Essa pedra é muito especial, pois simboliza a união dos filhos de santo com o seu orixá protetor e não só, como lembra os batuqueiros, “afina a ligação com o mundo batuqueiro”. Os orixás pessoais estão presentes tanto na cabeça, quanto no corpo de qualquer ser humano, da mesma forma que a sua presença encontra-se no *acutá*. Segundo Anjos (2006, p.76)

A relação entre o material concreto e a divindade é uma relação de imanência, e não de transcendência. O *acutá* não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O *acutá* 'esta pedra sagrada aqui e agora' já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o xangô, o ogum, a iemanjá [...]

O interessante é que essa pedra cresce de acordo com o passar dos anos de vida do filho, até o evento de sua morte. Quando este episódio acontece, a pedra perde a sua cor, simbolizando o fim da vida terrena do filho de santo. Cada orixá possui uma pedra específica, estando em consonância com outros elementos pertencentes a ele. Conforme o Pai Gabriel, as pedras mais difíceis de serem encontradas pertencem aos filhos de Oxum, Iemanjá e Oxalá, pois as suas cores possuem variações claras, quase esmaecidas, tornando-se mais suscetíveis a manifestar as ações do tempo, antes de serem extraídas. Essas pedras são buscadas, geralmente, no Município de Cachoeira do Sul/RS. Todavia, a expedição de deslocamento, ao Município, é feita somente no período de iniciação dos filhos da casa, sendo buscadas pedras específicas para cada um e, também, coleta-se algumas a mais para serem guardadas como reserva.

¹⁹ A expressão *bori* significa alimentar o orí, ou seja, a cabeça. Ao fazer o *bori*, a pessoa passa a ser consagrada, e estreita os laços com seu orixá protetor.

Os dias foram passando e o processo de (re)conhecimento se tornando mais complexo, sendo oportuno dizer que participar do cotidiano da casa de religião não se constitui uma tarefa fácil, pois implicou em responsabilidade, permissões e merecimento. Escolhi não ter um posicionamento passivo em campo. Contagiada pelo jeito pró-ativo dos batuqueiros, observei que o processo de aprendizado se daria mais pelo exercício da escuta, observação, prática e disponibilidade, mais do que da fala em si. Para conhecer o cotidiano, era necessário eu me inserir na realização das tarefas domésticas a fim de participar dos assuntos, conhecer as pessoas, aprender sobre as especificidades das atividades e superar a barreira do distanciamento imposto pela ideia de que *eu estava lá para estudar*.

Sobre este assunto, Goldman (2006) empreende uma discussão interessante acerca do uso do termo informante, considerando-o um tanto problemático por implicar, de forma subentendida, em um distanciamento entre o antropólogo e a pessoa que participa de seu trabalho de pesquisa. Ao longo do trabalho de campo, busquei ultrapassar esse distanciamento que, em várias situações, foi negociado pela intermediação do colega frequentador e minha iniciativa de aproximação. O *status* de estudante foi superado quando passei a ser escalada para exercer funções, tais como ajudar no cuidado da louça, varrer o pátio e contribuir na organização e decoração das festas. Aspectos estes que simbolizaram o alcance de uma autonomia em campo. Eles passaram a contar comigo. Com o tempo, a minha participação foi agregando mais possibilidades, proporcionando-me um convívio mais íntimo. Passei a participar das equipes que atuavam *na* cozinha, auxiliando na elaboração e decoração das bandejas de frutas e doces.

Foi a partir da vivência na casa de Pai Gabriel que pude ampliar meu ponto de vista acerca da pessoa cliente. Nela pude perceber que sua presença é *perpassada*, por circunstâncias que mesmo sendo específicas, não representam um contexto isolado, estando em permanente conexão com o todo do cotidiano da casa. As festas grandes²⁰, a prática do jogo de búzios e a realização da segurança de final de ano²¹ são exemplos de situações em que certamente iremos encontrar a presença

²⁰ Esta cerimônia, geralmente, acontece em momentos específicos do calendário religioso da casa, tais como o aniversário do assentamento do orixá protetor da casa de religião e a data comemorativa de um orixá particular, por exemplo, o dia 23 de abril, circunstância em que se homenageia o orixá Ogum.

²¹ No universo batuqueiro, a segurança de final de ano, também, é conhecida como limpeza de fim de ano. Este evento ritualístico agrega diferentes etapas que podem ser divididas em dois acontecimentos: a limpeza da família de santo e a limpeza dos clientes. Considero importante

do cliente, pois é um importante meio para viabilizar tais práticas. Habitualmente, as festas grandes consistem em celebrações organizadas para homenagear o orixá protetor da casa, com intuito de comemorar a data de seu assentamento²², ou a data de seu aniversário, tendo como orientação o calendário religioso da casa. Participam desta solenidade, em geral, além da família de santo, afilhados, encostados, clientes e outros convidados que aparecem a convite de algum filho de santo ou cliente por exemplo, ou até mesmo o famoso convidado do convidado. Nesse sentido, podemos observar que as festas representam momentos de forte interação entre os frequentadores, tornando-se um importante caminho para se analisar as experiências cotidianas.

De fato, notei que esses momentos de interação e vivência possuem diferentes características perante a diversos contextos, englobando variados tipos de combinações entre família de santo e universo da casa de religião, família de santo e outras casas de religião e, por fim, as “*festas brasileiras*” sem deixar de considerar, nessa teia de relações, a presença de afilhados, encostados, clientes e simpatizantes. Pólvora (1994), a partir de sua experiência etnográfica, identifica a ocorrência de dois tipos de festas: as batuqueiras, as quais se constituem por meio de rituais religiosos, e as festas brasileiras que de modo mais genérico podem ser definidas a partir de práticas, circunstâncias e características que fazem parte da “cultura brasileira.”

A literatura que aborda o Batuque do Rio Grande do Sul, normalmente, identifica uma intensa relação inter-casas de religião, podendo ser observada, a partir do hábito de visitar uns aos outros. Este hábito, entretanto, não foi observado na casa de Pai Gabriel. Em meio a uma conversa descontraída, pergunte a Pai Gabriel acerca dessa prática. Nesta oportunidade, pude constatar que ele não faz muita questão de realizá-la por vários motivos. Todavia, estes foram atribuídos, por

salientar que a participação da pessoa em ambos os acontecimentos vai ser mediada pela forma de relação que a pessoa possui com o templo religioso. É comum os encostados receberem a limpeza de final de ano juntamente com os filhos de santo.

²² Assentamento é o local onde são colocados elementos que pertencem ao orixá protetor da pessoa. Mas é importante lembrar que pode haver mais de uma energia (orixá) em um dado assentamento. No caso da casa de religião pesquisada, por ser regida pelo orixá Oxum, este Orixá recebe um assentamento especial.

Pai Gabriel, a sua personalidade, não significando que haja oposição de sua parte, diante do interesse de seus filhos em praticá-lo.

Fernanda, não visito outras casas, porque não tem haver com meu jeito de ser. Sou reservado, sou na minha. Visitar outras casas gera muita fofoca, intriga, enfim, problemas... Geralmente, se ouve 'Fulano tem inveja do sicrano, porque deu uma festa bonita, juntou bastante gente'. Isso já é motivo pra querer fazer feitiço. Então, pra me preservar, procuro não me envolver. Olha, não impeço meus filhos de ir a outras casas, mas já aviso pra não se meter em confusão e aparecer com feitiço pra eu desmanchar. (Diário de campo 16 de setembro de 2010)

Diante desse fato, questionei a relação de Pai Gabriel com seus irmãos de santo. E, conforme podemos observar, não é muito diferente do que já foi dito.

Apenas recebo visita dos irmãos mais chegados. Às vezes, vou visitar um ou outro que está doente. Quando minha mãe de santo era viva, costumávamos nos encontrar em sua casa. Ela gostava de reunir a gente. Fernanda, minha mãe de santo era [filha] da Oxum Pandá. Diferente da minha Mãe Oxum Docô, ela é voltada pro mundo, adorava reunir um monte de pessoas numa boa festa de Batuque. Como boa anfitriã, dava atenção pra todos. Em troca, recebia paparicos, presentes e atenção. Sua casa nunca estava vazia. Nenhum filho escapava de ajudar, mesmo quem já tivesse casa aberta. Não tinha desculpa. Se preciso, ela mandava fechar a casa e pronto! Aí daquele que não fosse e não fizesse tudo como ela queria. Já aconteceu de uma irmã apanhar de vara de marmelo da Oxum, por não ter ido ajudar. (Diário de campo, 16 de setembro de 2010)

A fala de Pai Gabriel nos indica que a festa grande, assim como outros eventos rituais importantes, não começa propriamente no dia em que de fato foi marcada para acontecer. Mas é planejada com dias, ou até meses de antecedência. Roger Bastide observa que, “a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé”. (BASTIDE, 2001, p.31) O calendário religioso da casa, por sua vez, é feito pelo Pai Gabriel em conjunto com a mãe pequena. O auxílio dos filhos de santo é garantido e visa à participação de todos. Organizados em grupos, os filhos de santo desempenham atividades das mais variadas características rituais ou não. Busca-se, deste modo, estimular entre eles sentimentos de companheirismo, solidariedade e engajamento. Mas não é de se surpreender que comumente os mais atuantes acabem sendo os frequentadores mais presentes no dia a dia da casa.

Para Pai Gabriel, a (con)vivência cotidiana tem o poder de diminuir a distância entre as pessoas sejam elas raciais, sociais, econômicas e de gênero. A ideia é possibilitar conhecimento de vida, religioso e do outro com base na prática do respeito e, sobretudo, dos valores prezados pela religião, ou seja, conforme o

fundamento. No entanto, ele manifesta ciência que todos esses aspectos são pensados, a partir de uma compreensão do que seria ideal. A vida real é dinâmica e as relações afetivas tendem a ser perecíveis pela influência de brigas, fofocas, ciúmes, envolvimento amorosos e traições. Enquanto conversávamos sobre este assunto, a Mãe pequena Beatriz, ressaltou que, no âmbito das relações cotidianas, tanto na casa, quanto fora dela, os sentimentos de afinidade e rivalidade entre as pessoas apresentam-se de modo a *atualizar* as histórias de cada orixá. Ela fez o seguinte comentário

Fernanda, você já ouviu a frase 'não sei o porquê, mas o meu santo não bate com o do fulaninho'? Pois é, tem haver com o que estamos falando. Olha, vou te dar um exemplo: os filhos de Oxum se dão muito bem com os filhos de Xangô, porque na mitologia africana esses dois Orixás foram amantes e sua relação tem uma boa harmonia. Mas os filhos de Oxum não possuem uma boa convivência com os filhos de Obá, pois, de acordo com a mitologia, essas duas entidades brigaram ferrenhamente para ter o amor do Xangô. (Diário de campo, 30 de setembro de 2010)

O Pai Gabriel é taxativo ao dizer que ele não aprova a ocorrência de relacionamentos amorosos entre os irmãos de santo.

Em nossa família houve um caso que dois filhos de santo receberam um castigo das entidades por terem um relacionamento amoroso, sendo que um deles era comprometido. Por um tempo, eles conseguiram esconder de mim. Mas, durante os rituais feitos naquela época, as entidades vinham avisando que alguma coisa estava errada na casa. Então, resolvi jogar para ficar mais claro o motivo. Os meus filhos podem achar que estão escondendo as coisas de mim, mas se esquecem que os Santos estão atentos a tudo e sabem de tudo. Aqui, não é aceito este tipo de situação. (Diário de campo, 30 de setembro de 2010)

A organização e a prática das tarefas previstas pelo calendário da casa, e aquelas que não são antevistas, recebem contribuições não somente dos filhos de santo, mas dos não iniciados também. As suas participações vão além do apoio financeiro, desenvolvendo-se na realização corriqueira dos afazeres domésticos, como a higiene da louça, a limpeza da casa, a elaboração das refeições em momentos não rituais. Do contrário, só vi auxiliarem, no cuidado das plantas e dos animais domésticos que, neste caso, são duas cachorrinhas de raça não definida. Essa oportunidade, *de estar* no cotidiano e *de sentir-se* parte da família, não é aberta a todos e a qualquer tipo de cliente. Observei que esta oportunidade de participação é conquistada, sentida e permitida, não apenas por figuras de destaque da casa, como o Pai de santo, a Mãe pequena e alguns filhos de santo mais

próximos a estes - ou que tem mais tempo de vasilha²³ -, mas, fundamentalmente, pelos orixás protetores da casa.

Desde as primeiras visitas a casa de Gabriel, o jeito descontraído de Claudia chamou minha atenção, pelo modo em que se relaciona com os demais frequentadores, principalmente, com figuras de relevo como o pai de santo e a mãe pequena. Antes de saber que ela não é iniciada na religião, fui levada a pensar ao contrário, pelo modo em que ela se inseria nas relações e revelava seu conhecimento das permissões e das restrições que constituem os hábitos e o jeito de *ser* batuqueiro. Esses aspectos foram identificados, a partir de seu envolvimento ativo em tarefas que, dependendo da situação, são consideradas rituais ou não, por exemplo, limpar a casa, cuidar o pátio; lavar utensílios como vasilhas, cumbucas, bandejas e alguidares; usar batas, panos de cabeça e saias sem armação; fazer uso do vocabulário e praticar o cumprimento batuqueiro; atuar nas duas cozinhas da casa ao auxiliar no preparo de alimentos conforme a ocasião, saber quando usar talheres ou comer com as mãos, como tomar o cafezinho, ou até mesmo distinguir os momentos em que se pode ingerir a combinação de arroz com galinha.

Os aspectos descritos evidenciam que a Claudia tem a possibilidade de transitar por um contexto de experiência que não é, habitualmente, acessado por aquelas pessoas que são consideradas *clientes* da casa de religião. Fato este que nos permite perceber a existência de uma lógica fluídica que fundamenta as fronteiras das relações que perpassam o cotidiano da casa de religião e que manifestam uma socialidade específica. A socialidade batuqueira, portanto, evidencia um modo particular de equacionar a diferença, a partir de uma perspectiva que não exclui e não segrega, pelo contrário integra como podemos observar no caso da Cláudia.

Segundo Claudia, o motivo que a aproximou da Religião foi o enfrentamento de uma doença grave pela sua mãe há anos. Logo, no descobrimento da enfermidade, a mãe de Claudia procurou os recursos da medicina tradicional não obtendo o retorno esperado do tratamento disponibilizado. Diante do insucesso, buscaram-se outros tratamentos terapêuticos, e o Batuque foi um deles. Claudia salientou que se

²³ É oportuno lembrar que vasilha e bacia, neste contexto, apresentam-se como sinônimas, rememorando o processo da iniciação religiosa. Ver nota sete deste trabalho.

considera uma pessoa de fé e acredita que, independentemente, da religião e cor da pele²⁴, o que importa é a prática do bem e ter pensamentos positivos.

Na medida em que as visitas foram acontecendo e o tratamento destinado a sua mãe avançando, o envolvimento de Claudia com a casa de Gabriel e, conseqüentemente com o Batuque crescia, passando a ser frequente sua presença na casa de religião. É importante dizer que em momento algum o tratamento médico foi abandonado, mas houve sim uma combinação de tratamentos entre o conhecimento dos burros da terra²⁵ e os *serviços* indicados pelo jogo de búzios. Segundo Anjos (1995, p.141)

Não é muito frequente que a recuperação de uma doença exija a iniciação no batuque. Em princípio, é o jogo de búzios que determina a necessidade de ir ao chão. O mais frequente é que mesmo doenças mais graves sejam tratadas por meio de trabalhos que não impliquem vinculação mais duradoura do cliente com o terreiro. A cura de uma doença obriga à iniciação em casos específicos: quando a situação é extremamente grave e não se trata de um simples cliente, mas de alguém que o *pai de santo* pretenda ter como *filho* [grifos do autor]. Algumas doenças diagnosticadas como derivadas da intervenção de entidades sobrenaturais podem requerer a iniciação mesmo quando o paciente é desconhecido do pai de santo.

O fato é que a mãe de Claudia superou a doença e a convivência delas com a família de santo não se findou com a enfermidade, pelo contrário, estreitou-se e mantém-se intensa até os dias de hoje. A situação aqui apresentada coloca-nos diante da necessidade de perceber as relações que fundamentam o universo batuqueiro de modo mais amplo, pois a experiência de Claudia coloca em cheque a *nossa* noção de cliente. Isso acontece, por meio de dois âmbitos, o primeiro consiste em dizer que, se analisarmos o contexto "de fora", teremos dificuldades em perceber a heterogeneidade e fluidez das experiências que habitam o templo religioso, dando chance para que estes aspectos fiquem subsumidos. O segundo âmbito parte do movimento "de dentro" ao chamar a atenção da importância de deixar a perspectiva nativa causar uma ressonância em nossos problemas de pesquisa, de modo a permitir se ocupar no sentido êmico do termo.

Deste modo, argumento que se observarmos o caso descrito, tendo um olhar isolado ou generalizado, não se conseguirá apreender as suas sutilezas, pois estas sofrerão um processo de reducionismo. Essa forma de perceber inviabiliza uma

²⁴ Claudia e sua mãe são brancas.

²⁵ Forma que os orixás se referem aos profissionais da saúde, principalmente, médicos e médicas.

visão mais contextual não somente em relação ao cotidiano, mas acerca da fluidez que constitui as fronteiras das relações que envolvem a socialidade batuqueira e as experiências e concepções que emergem a partir dela.

3 RAÇA E FUNDAMENTO

[...] tenho uma filha de santo que é casada com um homem negro que é iniciado na religião, e por isso foi convidado para participar do ritual do corte [aqui] na casa. Nesse momento, ele ainda não me conhecia, mas quando ele colocou os olhos em mim, ele teve a atitude de não contribuir em nada... Enfim, ele mal me cumprimentou, demonstrando aversão a minha pessoa. Passado um tempo, percebi que essa atitude foi pessoal. Quando nós fomos participar de uma festa de Batuque, em outra casa de um pai de santo negro, não lembro qual era a sua opção sexual, o esposo de minha filha de santo acabou participando de todos os afazeres da festa nessa casa [...]. (diário de campo, 13 de setembro de 2010).

O comentário de Pai Gabriel pontua elementos importantes que fazem parte do contexto atual das religiões afro-brasileiras, sendo oportuno destacar o Batuque do Rio Grande do Sul, pelo fato desta modalidade representar a “expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho” (ORO, 2008, p.12). Diferentes estudos situados, na área da etnologia afro-brasileira, exploram diversos pontos de vista acerca das relações raciais no contexto da sociedade brasileira e identificam a necessidade de se empreender mais discussões sobre o assunto.

Oro (1994, p.151) observa “a existência de um processo de branqueamento e de penetração nas várias camadas sociais” neste segmento religioso, argumentando que, estamos “diante do processo de universalização e de desterritorialização das religiões afro-brasileiras [que] parece ser recorrente em todo o Brasil”. Para Oro (1994, p.151), portanto,

[...] as religiões afro-brasileiras romperam as barreiras de cor, de classe e, ultimamente, as barreiras geográficas, na medida em que atraem também não negros necessariamente pobres, e não permanecem restritas ao território nacional, tornando-se hoje, portanto, religiões multiétnicas, transclassistas e transnacionais.

Também, engajado nessa linha de discussão, o pesquisador Van de Port (2012) sublinha a necessidade de “desconfinar” o candomblé do ambiente do terreiro, desenvolvendo sua pesquisa, a partir do reconhecido salão de beleza que se chama “Beleza Pura”, localizado na Bahia. Tendo uma abordagem que interpreta o candomblé como um banco de símbolos, o autor salienta que cada segmento da sociedade tem o seu candomblé, ou seja, existe “o candomblé da classe média de Salvador”, “o candomblé dos bairros pobres”, “o candomblé do turista” e etc. Sobre isso Van de Port (2012, p.129) nos diz que

uma exploração do candomblé vigente com os discursos e práticas dos movimentos homossexual, ecológico e negro, na Bahia, permite insinuar que o culto pode ser abordado como um conjunto de símbolos e práticas flexíveis, sempre em metamorfose e transformação, devido à sua expansão, o que desafia todas as suas tentativas de fixação e, de todas as formas, obstrui o projeto clássico de estudar o candomblé 'em seus próprios termos'.

Anjos (2008), entretanto, considerada mais interessante problematizar esse processo de transformação sob entendimento que as fronteiras que constituem as religiões afro-brasileiras expressam um caráter fluido, rompendo com um olhar essencialista que pressupõe uma análise em si mesma. Segundo ele, há uma lógica interna coerente que orienta a religiosidade afro-brasileira, apresentando outra referência de análise e percepção, a qual é antagônica ao sentido de fusão ou de mistura, compreensão esta cotejada pelo sincretismo.

Nesse sentido,

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia a imagem do cruzamento das diferenças está mais próximo de um certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades. (ANJOS, 2008, p.80)

Expostas algumas interpretações atuais a respeito do universo afro-religioso brasileiro, ressalto que a pertinência de se problematizar raça e fundamento, consiste na proposta de pensar esta interface como caminho para se problematizar a socialidade batuqueira. Desta forma, o que está em jogo é perceber como a cosmologia batuqueira tece as relações entre o 'interior' e o 'exterior', a fim de que percebamos como este movimento articula-se dentro de sua lógica conceitual. A partir da experiência de campo obtida, e com base nos referenciais bibliográficos adotados, pude observar a existência de uma lógica criativa, nesta cosmologia, que agencia o trato com a diferença frente ao processo de transformação que lhe é próprio. Logo, a situação vivenciada pelo Pai de santo, além de evidenciar as relações raciais e de gênero, no âmbito do cotidiano da casa de religião, nos oferece a possibilidade de refletir sobre como o *fundamento batuqueiro* concebe a questão racial.

Analise o acontecimento. Podemos observar que a atitude adotada pelo esposo da filha de santo não denuncia somente “aversão” ao Pai Gabriel, mas busca colocar em cheque o fundamento da casa de religião, ao “não contribuir em nada...”. Segundo análise do Pai de santo, o motivo se deve ao fato de ele não ser negro. Assinalo que o ato de Pai Gabriel, em atribuir ao evento um motivo racial, nos conduz a uma problematização mais profunda. Nos capítulos anteriores, busquei pontuar o caráter multifacetado do fundamento, sendo que passamos pela compreensão de que o fundamento pode ser, entre outras coisas, valores, hábitos e energia, considerando mais frutífero concluir que *o fundamento está em tudo e se reflete no todo*. De fato, o fundamento não pode ser definido ou categorizado, pois está num constante insurgimento não essencializável pelas palavras. Mas, não podemos ignorar que, no contexto das relações sociais, uns podem ser considerados mais detentores de fundamento do que outros, em virtude da cor da pele.

Esta consideração, de certa forma, liga-se ao espanto dos frequentadores ao receberem a informação de que eu, enquanto negra, não era próxima da religião. Há uma incógnita a resolver. Contudo, pondero a necessidade de buscar outros elementos e aspectos para amadurecer e lapidar este processo de análise. Por hora, sublinho que o fundamento batuqueiro integra, mas não cancela a diferença, tornando possível observarmos um modo específico de equacioná-la. Com interesse de considerar as relações em sua interioridade, argumento que a experiência vivida por Pai Gabriel, se analisada sob o prisma do “branqueamento” e da “exclusão”, podemos cair na armadilha de desenvolver uma visão “coisificada” do contexto, conforme frisa Strathner (1989). Se aplicada, vejo como consequência a redução do potencial explicativo que o fundamento pode nos oferecer.

Nesse sentido, discutir a socialidade batuqueira nos possibilita conceber as pessoas, no contexto de suas relações, ao superar uma análise essencialista do cotidiano, visando a sua interioridade. Logo, a intenção de trazer para o debate o cliente, a partir da noção êmica de encostado, consistiu no interesse de questionar a compreensão de que o processo de iniciação religiosa constitui-se, como via de mão única, para ter acesso a visão de mundo batuqueiro e ao cotidiano da casa de religião. Van de Port (2012, p.133) atribui como característica

[...] recorrente dos estudos 'clássicos' sobre o candomblé é a de que uma metodologia semelhante à iniciação em si é a *via régia* [grifo do autor] para o conhecimento sobre o culto: o pesquisador precisa ir fundo às práticas cotidianas do templo escolhido e se submeter ao regime religioso. Assim com o tempo, começará a compreender como funciona o universo do candomblé [...].

Todavia, sublinho que esta perspectiva de compreensão é percebida como equivocada quando confrontada a noção êmica de encostado, por justamente, esta manifestar a especificidade da socialidade batuqueira, ao acionar a fluidez das relações neste universo. No capítulo “Conhecendo o cotidiano da casa de religião do Pai Gabriel” pretendi salientar que as relações que circulam no mundo batuqueiro não se apresentam de modo estanque, sendo uma importante característica da sua socialidade a singularidade integralista que não exclui a diferença. Casos como o da frequentadora Claudia e das duas clientes na festa de homenagem a mãe Oxum nos ajudam a perceber que o processo de iniciação religiosa é uma possibilidade entre outras, trazendo à tona a ideia de que outros aspectos também são considerados, tais como merecimento, respeito e permissão. Isto só pode ser conquistado através da inserção e envolvimento com o cotidiano da casa de religião.

Nesse sentido, a pesquisa de campo demandou uma sensibilidade antropológica que me instigou em deixar o ponto de vista batuqueiro *percorrer* pelo meu. Isso foi possível quando levei a sério a orientação do pai de santo sobre as questões iniciais que estruturaram este estudo, representando o modo de compreensão que eu tinha. Quando ele qualificou a proposta de pesquisa como *vaga*, me senti numa situação embaraçosa e o *porquê* do vago me acompanhou por muito tempo. Mas não tinha me dado conta que ele já havia me "cantado o caminho das pedras", ao dizer que "[...] a religião vai te mostrar que depende da energia da casa e a forma que o pai de santo a dirige. Seguir o fundamento é importante. Isso influencia no axé da casa [...]". (Diário de campo, 08 de setembro de 2010)

Em diferentes circunstâncias, ouvi comentários dos frequentadores que mencionam as diversas maneiras em que uma vivência seguindo o fundamento pode manifestar e potencializar o axé, por exemplo, “o axé do Pai é forte. A casa nunca está vazia, sempre chega alguém querendo fazer algo, um jogo, uma limpeza.”, “vem muita gente nas nossas festas. No dia da mãe [Oxum de Pai Gabriel] então a casa lota. Você ainda não tem noção. A quadra fica cheia de carro.

Isso acontece porque a mesa de Ibejê é bem feita. Vem muita criança daqui da volta. É o axé da mãe, a Oxum adora criança.”, “o axé da mãe sicrana não é muito bom. Toda hora tem algum filho doente, desempregado, desnordeado na vida.”, “hoje em dia, é difícil encontrar alguma casa confiável que segue o fundamento.”, “olha, o fundamento *está* em tudo, no modo em que falamos, pensamos, vestimos e comemos.”

Logo, a fala dos frequentadores e, sobretudo, do Pai Gabriel nos oportuniza a reflexão de elementos de grande valor para Religião, como *energia*, *axé* e *fundamento*, possibilitando, a partir delas, empreendermos alguns apontamentos a respeito das suas relações nesta conjuntura. Podemos supor que a energia está contida no axé e que esta, também, pode ser tomada como sua alusão. Sobre o fundamento, temos a possibilidade de pressupor que seja aquilo que orienta o *ser* e o *estar* no mundo. Deste modo, o comentário do sacerdote evidencia algo que nos permiti ir mais a diante a cerca da cosmologia batuqueira, pois coloca em relevo a especificidade que esta cosmovisão apresenta em não definir, categorizar, engavetar os sentidos e as potências em si mesmas.

No capítulo “A Socialidade Batuqueira em discussão”, referi que o cotidiano da casa de Pai Gabriel apresenta uma diversidade de relações. Diversidade esta que desencadeia uma multiplicidade de modos de *vivência* e *convivência* que os frequentadores estabelecem com a *Religião*. A perspectiva da *diferença* se apresenta *para além* de iniciados e não iniciados e esta concepção esteve presente ao longo do capítulo “Conhecendo o cotidiano da casa de Pai Gabriel”, sendo argumentado que as relações sociais que perpassam o universo da casa de religião evidenciam uma particularidade nativa, a questão racial.

Esta particularidade estabeleceu um processo de estranhamento que se deu de forma mútua entre nativos e pesquisadora. *Neles* por saberem que eu não tive uma vivência anterior com a Religião e, em mim, por descortinar um imaginário caricaturado de que a presença do branco não fosse nem expressiva, nem significativa. Durante a pesquisa de campo, a *diferença* foi experienciada e concebida por meio das relações. No tocante deste processo, a diferença pode ser trabalhada, no meu entendimento, quando me dei conta da singularidade integrativa

que a cosmologia batuqueira apresenta. *O tomar consciência* de que eu era percebida como *encostada* na casa se deu de modo sutil, porém marcante.

As especulações sobre os quais orixás seriam meus protetores, ao longo da convivência, esteve constantemente tencionado pela (in)certeza, sendo oportuno referir um registro do diário de campo, realizado em 16 de setembro de 2010.

Enquanto conversávamos no jantar, a Mãe pequena revelou, em tom de risos que ela e Pai Gabriel estavam comentando sobre a minha pessoa dias atrás, momento em que se perguntaram quem seria o meu santo de cabeça e de corpo. Ela me disse 'Fernanda, fizemos algumas especulações. É só um chute. Para ter certeza, é necessária a consulta aos búzios'. Na sequência da prosa, Beatriz me perguntou em tom de curiosidade se eu realmente nunca tinha ido a um Batuque, pois considerava esquisito a minha família ser negra e não ter o costume de frequentar os espaços da religião... Comentei que meus pais se consideram católicos. A resposta que obtive de Beatriz sobre isso foi interessante. Ela me disse que 'o fundamento batuqueiro não exclui a ida a missa. A minha família é um bom exemplo, pois meu pai carnal tinha o hábito de ir a missa todos os domingos, mas a minha mãe gostava de frequentar os batuques. [...] Não posso dizer que não sou católica. Fui batizada e isso importa. Agora, olho o catolicismo como batuqueira, lembrando dos meus ancestrais que usaram o catolicismo como recurso para dar continuidade a religião'. (Diário de campo, 16 de setembro de 2010)

Esta dúvida passou a se intensificar entre os frequentadores. Com frequência ouvi "evita essa comida. Talvez, teu orixá não gosta e tá feita a *quizila*²⁶". Pólvora (1994, p.114) em seu trabalho destaca que a visão desempenha importante função nas relações cotidianas, pois tem a capacidade de identificar, ou pelo menos especular, os orixás protetores das pessoas.

As características dos Orixás estarão aparentes para os Batuqueiros no desenho físico de qualquer corpo humano. Assim, a primeira leitura feita no corpo, principalmente na cabeça, deverá acusar quem é o Orixá protetor daquela pessoa. Esta primeira leitura só '*engana quando tem uma encrenca entre dois Orixás que querem o mesmo filho*' [grifo meu]. E acontece de haver algumas características que se tornaram senso comum: Oxalá, Iemanjá e algumas Oxum são Orixás grandes e pesados; Xangô são altos, fortes, bonitos e ossudos, os Ogum têm feições compridas e finas; as Iansã têm corpo reto e olhar forte. É assim por diante. Os batuqueiros olharão para alguém e farão suas suposições na disputa para ver quem está mais 'afinado' com os Orixás. E será esta visão que fará parte da primeira impressão.

Quando decidi jogar búzios pela primeira vez, a etapa intensa do trabalho de campo já tinha se findado. Durante o jogo, o Pai Gabriel comentou sorrindo que ele

²⁶ A expressão *quizila*, no cotidiano da casa de Pai Gabriel, significa desavença, desentendimento. Corrêa (2005, p.72) assinala que, depois de pronta, a pessoa não pode ingerir certos tipos de alimentos. Segundo o autor, essa proibição é chamada de *quizila*.

e a Mãe pequena acertaram os orixás. Mas ele disse, também, que não esperava ver uma *quizila*. A sua explicação foi a seguinte:

Minha filha presta bem atenção no que vou te dizer, eu consigo ver os teus anjos de guarda, mas teu orixá de cabeça tem uma passagem específica que pode dar dúvida. O teu temperamento forte aguça essa *quizila* [grifo meu]. No meu lado [jeje-ijexá], o fundamento ensina o pai de santo a acalmar a cabeça do filho. Te dou um exemplo hipotético. Pode acontecer que o santo de cabeça seja muito bravo, intempestivo e brigão. Só que a pessoa tem sofrido muito com isso não parando em nenhum emprego, com dificuldade de relacionamento em casa por exemplo. Enfim, a sua vida está desandada. Daí eu jogo e vejo com os pais a possibilidade de trazer para perto da pessoa um santo mais calmo, que tenha uma passagem mais velha. É o jogo que vai determinar. Já no *lado* da Cabinda, por exemplo, o fundamento é diferente [grifos meus] (Diário de campo, 20 de dezembro de 2010)

O fato de eu ter jogado búzios motivou alguns frequentadores a compartilhar comigo a experiência de como foi o seu primeiro jogo. A partir disso, pude observar o quanto é importante saber quem é o orixá protetor e como este influencia no processo de identificação e valoração das qualidades e dos defeitos que a pessoa apresenta. Foi comum ouvir frases que denotam esse aspecto, por exemplo, “gosto de beber uma cervejinha como meu pai Ogum” e “sou a típica filha de Iansã, ágil como o vento. Quando ando, levo tudo pela frente”.

Em dois mil e doze, vivi uma situação que me fez ter um *insight* acerca da minha experiência de pesquisa na casa de Pai Gabriel. Neste ano, o meu pai esteve internado no Hospital Nossa Senhora da Conceição de Porto Alegre. Enquanto conversava com uma técnica de enfermagem, em uma visita ao meu pai, ela me comentou

[...] vou adiantar a conferência dos sinais de seu pai, porque fui liberada para participar da semana da Consciência Negra, organizada pelos funcionários de um departamento do Hospital. As atividades estão acontecendo no auditório do Sindicato dos Metalúrgicos. Amanhã, os babalorixas e as ialorixas falaram sobre a influência dos orixás na saúde das pessoas, o órgão que cada um comanda, coisa assim. Passa ali! [...] (Novembro de 2012)

Durante a tarde do outro dia, fui ao local indicado pela técnica de enfermagem e me deparei com um auditório que abrigava um número considerável de pessoas negras e brancas funcionárias, de movimentos sociais, adeptas das religiões afro-brasileiras e alguns familiares de pacientes internados tanto no Hospital Conceição, quanto no Hospital Cristo Redentor. Muitos dos presentes vestiam roupas africanas.

O ambiente foi decorado com muitos panos coloridos e flores de modo a produzir uma aura diferente do contexto formal que, normalmente, os auditórios de eventos apresentam. Havia um grupo de mulheres que estavam realizando a recepção do evento e uma delas veio ao meu encontro me cumprimentar. Não me lembro de conhecê-la de outro lugar, mas quando ela se aproximou com um largo sorriso nos lábios, cumprimentou-me no *modo batuqueiro*, beijando as costas das minhas mãos e levantando levemente os meus braços para cima, finalizando com um forte abraço. Fiquei surpresa e não pude controlar a minha expressão de espanto, pois não esperava esta recepção. Ela me disse "fique a vontade, saúdo você e os seus orixás."

Olhei para os lados, a fim de observar se esta atitude estava sendo comum a outras pessoas e verifiquei que não. Neste momento, recordei que este cumprimento, aos olhos do batuqueiro, tem relação com várias situações, por exemplo, pode ser praticado como uma demonstração de afeto entre irmãos de santo; quando a pessoa a ser cumprimentada é filha(o) do orixá protetor que é padrinho ou madrinha na religião de quem cumprimenta e etc. Penso, contudo, que, independentemente, da anfitriã considerar eu ser ou não *de religião*, o que está em jogo foi eu me dar conta que a socialidade das religiões afro-brasileiras transcendem o espaço físico do templo religioso. Mais uma vez me deparei com a lógica de integração presente na religiosidade afro-brasileira, manifestando-se na perspectiva do *sempre aí*, como observa Anjos (2009). É importante percebermos ainda que a socialidade afro-brasileira não exclui do seu universo de relações, ao *considerar* e *situar* as pessoas que não se percebem viventes desta religiosidade, sendo que a experiência citada, torna-se um caminho para problematizar esta compreensão.

4 RAÇA E CENSO DAS CASAS DE RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE A CONJUNTURA ATUAL DO BATUQUE/RS

A discussão aqui empreendida visa explorar as conexões entre o contexto específico da casa de religião e questões que nos conduzem a aspectos relevantes da realidade social mais ampla, objetivando propor uma análise mais alargada dessa interlocução.

A experiência de campo obtida possibilitou identificar a característica integralista que a socialidade batuqueira apresenta em relação à diferença. Pude perceber que esta não é anulada, ao contrário, é propiciado o seu fluxo e respeitado seu caráter múltiplo. Ao questionar a capacidade reflexiva do conceito de cliente, buscou-se examinar as possibilidades de relações que este pode estabelecer cotidianamente com o universo batuqueiro. O caminho para isso se fez à luz do fundamento batuqueiro, ao ser usada a noção emica de *encostado*, a fim de se produzir uma análise que levasse em conta as singularidades dessas experiências.

A questão racial, de fato, foi percebida como uma especificidade do campo de estudo, sendo explorada de maneira mais direcionada, no capítulo “Raça e Fundamento”. As situações referidas, no capítulo anterior, podem ser consideradas limites, pois despertam nossa atenção sobre o modo em que são concebidas e agenciadas no mundo social, por negros e não negros. Foi possível observar a existência da coerência interna que a religião possui, pois a lógica do fundamento é, justamente, a afirmação da diferença. Perante esses aspectos, podemos inferir que as pessoas, ao vivenciarem o cotidiano batuqueiro, experenciam um *tornar-se*, através das relações e encontros, os quais não englobam somente o cotidiano da casa de religião, porém se estendem a outras situações e contextos.

Destaco que esta ponderação nos conduz a um passo além, permitindo que seja problematizado o contexto de pesquisa frente a conjuntura atual das religiões afro-brasileiras, especificamente, do Batuque do Rio Grande do Sul. Com objetivo de conhecer a realidade de Porto Alegre, elaborou-se o inédito Censo das Casas de Religião de Matriz Africana e Afro-brasileiras em 2008,

por iniciativa do Centro de Pesquisa Histórica, ligado a Prefeitura Municipal de Porto Alegre (PMPA).

O levantamento de dados produzido pelo Censo das Casas de Religião orienta-se pela metodologia do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Compreendendo três etapas, este contou com a assessoria de chefes religiosos e estudiosos da área, tendo o intuito de abranger o maior número de informações e contribuições para a sua efetivação. O seu relatório apresenta uma série de dados que envolvem diferentes quesitos para o desenvolvimento de uma análise pertinente acerca da realidade social desta Cidade. Variáveis como gênero, raça/cor e idade estão presentes na elaboração deste Censo.

Foram localizadas 1.290 casas de religião na cidade de Porto Alegre, as quais se encontram distribuídas em diferentes setores censitários, sendo importante frisar que o agrupamento dos bairros segue a configuração dos setores do Orçamento Participativo (OP). Conforme dito no capítulo “A socialidade batuqueira em discussão”, o bairro onde está situada a casa de Pai Gabriel pertence ao setor da Lomba do Pinheiro que foi identificado na sexta posição das regiões que mais agregam casas de religião em seu território, totalizando 81 casas. Setores como Partenon, Leste e Restinga se destacam por serem as regiões que mais abrigam casas. O setor Partenon situa-se na primeira posição, com 221 casas, o Leste fica com a segunda, apresentando 135 casas e o setor da Restinga está na terceira posição com 133 casas. A quarta e a quinta posições ficam com os setores do Centro Sul e do Eixo Baltazar, cada um com 129 e 89 casas respectivamente.

Considerando a constituição sócio-histórica e as diferentes características geográficas dos bairros deste Município, podemos observar que as posições dos setores referidos rememoram, de certa forma, o projeto de remoção das regiões habitadas, majoritariamente, por negros, em lugares centrais de Porto Alegre, até a última década do século XIX. Em contrapartida, o levantamento de dados aponta que não foram encontradas casas de religião nos seguintes bairros: Anchieta, Navegantes, Higienópolis, Jardim Lindóia, Jardim São Pedro, São João, Três Figueiras, Lami, Pedra Redonda, Serraria, Vila Conceição,

Auxiliadora, Bela Vista, Bom Fim, Centro, Moinhos de Vento, Praia de Belas e Rio Branco.

Quanto às variáveis gênero e cor, foi adotada a classificação de grupos étnicos usada pelo IBGE, sendo representativas as informações que resultaram deste cruzamento. O relatório nos mostra que há uma predominância de brancos e negros chefes de casas de religião. Os dados revelam que 426 casas são lideradas por brancos e 449 por negros, podendo-se verificar que a diferença consiste em apenas 23 casas. Foi identificado que 412 casas são chefiadas por homens e 807 por mulheres, equivalendo, respectivamente a 31% e 63% em relação ao número total das casas encontradas. É importante mencionar, também, que cerca de 6% das casas são chefiadas por duas pessoas ou mais, incluindo os casos em que esta questão não foi respondida.

Os dados indicam que existem mais mulheres negras líderes de casas de religião do que brancas, representando 318 e 273 casas respectivamente. Contudo, se analisarmos o contexto masculino, podemos constatar uma inversão de posições, sendo possível observarmos que há mais homens brancos líderes de casas de religião em comparação a homens negros, consistindo em 153 e 131 casas respectivamente.

Seguindo na direção das informações apresentadas, o meu argumento ressalta que a diversidade presente no cotidiano da casa de religião pesquisada constitui-se como manifestação de um processo mais amplo em que as religiões afro-brasileiras vêm apresentando transformações observadas em diversos âmbitos. Segundo os dados dos últimos recenseamentos do IBGE, o Estado do Rio Grande do Sul sobressai-se, nessa conjuntura de transformação, pela importante incidência de pertencimento às religiões afro-brasileiras estar localizada neste Estado. Afirmo que estamos diante de um processo particular, no qual insurgem singularidades que perpassam e extravasam os cotidianos das casas de religião.

Corrêa (2005, p.70) empreende observações que referenciam a posição ocupada pelo Batuque perante a sociedade rio-grandense não deixando de

considerar a questão racial, ao frisar a presença da religião no universo "do branco". O autor nos diz que

apesar de ser numericamente muito expressiva entre iniciados, frequentadores e simpatizantes, a comunidade das religiões afro-rio-grandenses compõe uma espécie de rede subterrânea na sociedade gaúcha. Os assim chamados brancos sabem perfeitamente da existência dessas religiões, porque muitos ali vão buscar a intercessão das divindades para resolverem problemas de toda sorte.

No entanto, a subalternidade mencionada, por Corrêa, desloca-se na contramão das características atuais da conjuntura do Rio Grande do Sul se observadas, a partir das informações dos últimos Censos do IBGE, as quais identificam este Estado como "o mais afro-religioso do país" (ORO, 2012). Referindo-se aos dados do censo de 2000 do IBGE, Oro (2008) destaca a imprecisão e as lacunas estatísticas existentes em relação aos números que configuram o campo afro-religioso gaúcho, além de mencionar a estimativa de que haja cerca de 30.000 terreiros em todo Estado, com destaque a região metropolitana de Porto Alegre.

Quanto ao número de indivíduos declarados adeptos às religiões afro-gaúchas, com base no Censo de 2000, Oro (2008, p.11) expõe que

1,62% da população gaúcha, ou 121.180 pessoas, sendo 112.133 que se declararam membros da umbanda e 9.047 do candomblé/batuque. Seja como for, levou-se em conta o fato de que em todo o país o mesmo Censo revelou que o total de umbandistas e candomblecistas é de 525.013 indivíduos, o Rio Grande do Sul concentra 23% do total de membros das religiões afro-brasileiras do Brasil.

Esse cenário, entretanto, é complexificado pelos dados do Censo de 2010 do IBGE. Segundo Oro (2012, p. 558)

a média nacional de identificação de pertencimento ao segmento afro-religioso se manteve em 0,3% da população. Novamente o Rio Grande do Sul apareceu como o Estado com índice mais elevado de indivíduos que se declararam pertencentes às religiões afro-brasileiras. Desta feita, o Rio Grande do Sul também aparece como recordista nacional em números absolutos de indivíduos vinculados as relig afro-brasileiras. De fato, são 157.599 indivíduos deste Estado, o que corresponde, a 1,47% da população total, que reivindicam o seu pertencimento religioso afro-brasileiro. Essa porcentagem sobe para 2,52% se tomarmos como referência a Região Metropolitana de Porto Alegre e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre. Ainda segundo o Censo de 2010, a porcentagem de

pertencimento afro-religiosos no Estado do Rio de Janeiro baixou para 0,89 e da Bahia subiu para 0,34%, igualando a São Paulo, constituindo-se Bahia e São Paulo como segundo e terceiro estados com maior representatividade afro-religiosa. Os demais estados de reconhecida existência dessas religiões apresentaram os seguintes índices: Pará 0,07%, Maranhão 0,06% e Pernambuco 0,14%.

Nesse sentido, o campo afro-religioso gaúcho nos permite problematizar a concentração dos 23% dos membros das religiões afro-brasileiras estarem aqui no extremo sul do Brasil e inferir acerca da possibilidade desses percentuais serem integrados por pessoas *não* iniciadas na religião. A pergunta “*Qual é a sua religião ou culto?*”²⁷, presente nas edições mais atuais do questionário do IBGE, tem caráter amplo e geral, fato esse que dificulta uma análise dos fenômenos sócio-históricos e políticos de maneira mais situada e não erguida somente pelo viés estatístico. Em diálogo com Prandi, Oro (2008, p.11-12) coloca que “esses números estão subestimados ao menos pela metade, se levarmos em conta o que revelaram outras pesquisas”, atribuindo este fator a recorrência dos adeptos das religiões afro-brasileiras se declararem católicos.

Essas considerações permitem-nos a chegar a duas considerações: a primeira se refere ao fato dos dados estatísticos, como já é sabido, não nos fornecer uma apreensão contextualizada das diversas realidades que compõem o universo social. Para superar essa insuficiência é necessário o uso de outras fontes de conhecimento que nos permite um entendimento mais relacional do todo implicado e, neste caso, o exercício etnográfico foi fundamental. Com efeito, essas ponderações introduzem a segunda consideração que envolve, justamente, o interesse de perceber as relações sociais que permeiam o cotidiano da casa de religião com uma visão “de dentro” dos fatos, o que nos permite refletir sobre a influência do sincretismo mencionado por Oro e Prandi. Isso consiste em levarmos a cosmologia batuqueira a sério, abertos para perceber como esta entende e conceitua as atuais transformações.

Anjos (2008, p.80) ressalta que “colocar a filosofia da religiosidade afro-brasileira em pé de simetria com as filosofias ocidentais é perceber uma outra

²⁷ Para visualizar o formato do questionário aplicado no Censo de 2010 do IBGE, acesse o endereço: http://www.ibge.gov.br/censo/quest_amostra.pdf, Acesso em 29. mai. 2014.

lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença." Influência que ilumina a escolha de se problematizar a diferença como um caminho interessante de reflexão acerca do universo de estudo. Esta perspectiva de compreensão rompe com uma análise que atribua alguma qualidade passiva ao Batuque, em que se acredita que o seu "exterior" tem mais condições de falar sobre ele do que ele mesmo.

Oro (1996a, 1996b) em distintos momentos identifica o fenômeno étnico-racial manifestado pelas religiões afro-brasileiras e que se apresenta de modo peculiar no Batuque do Rio Grande do Sul. Esse fenômeno está relacionado ao aumento progressivo da presença de *não* negros na *Religião*, pois parte da pertinência de problematizar a naturalização, diga-se *atual*, da presença do branco nas casas de religião. Portanto, o autor identifica "um processo de 'branqueamento' e de penetração nas várias camadas sociais das assim chamadas religiões afro-brasileiras em todo o Brasil", destacando a emergência de uma "*nova clientela e novos agentes de culto*". (ORO, 1988 apud ORO, 1996a, p.151)

De fato, as religiões afro-brasileiras rompem as barreiras de cor, de classe e, ultimamente, as barreiras geográficas, na medida em que atraem também não negros, não necessariamente pobres, e não permanecem restritas ao território nacional, tornando-se hoje, portanto, religiões multiétnicas, transclassistas e transnacionais²⁸ (ORO, 1996, p.151)

Nesse sentido, refletir quem são estes clientes, suas origens religiosas, demandas e percepções sobre o Batuque, constitui-se como questão relevante, sobretudo, se acompanharmos a análise de Oro, quanto as transformações percebidas no contexto atual. Sem objetivar análises conclusivas e sim a problematização desses apontamentos, noto que a cosmologia batuqueira expõe outra possibilidade de articular as diferenças étnico-raciais. Diferente da concepção de branqueamento, essa possibilidade apresenta como lógica a oportunidade da diferença seguir enquanto pluralidade. Observei em campo que a questão racial se engendra no âmbito do discurso, do fenótipo, ou seja, daquilo é visto, observado. Esses aspectos, porém, são complexificados ao

²⁸ Para uma discussão mais profunda sobre a transnacionalização das Religiões Afro-brasileiras, ver Oro (1999)

afirmarmos que o universo batuqueiro é orientado pelo *fundamento*, o qual se quer pode ser definido, conceituado, mas experienciado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as especificidades que o contexto atual do Batuque do Rio Grande do Sul apresenta, este trabalho teve a intenção de explorá-las, buscando perceber como a cosmologia batuqueira agencia esse processo de transformação.

Problematizar a presença do cliente no cotidiano batuqueiro surgiu, ao passo que identifiquei a carência de discussões, sobre o tema, na literatura das religiões afro-brasileiras. Meus questionamentos iniciais estavam voltados a pensar a figura do cliente de modo atrelado a situações de doença. O caráter amplo e empírico desta pergunta esbarrava-se na necessidade de direcionamento. Observei que as pesquisas bibliográficas não teriam como resolver esse problema. Iniciei o processo de incursão em campo cheia de expectativas e preocupações. O mundo dos livros não poderia me adiantar sobre como eu seria recebida e como eu o receberia, sendo importante dizer que me deparei com diferentes objeções de pessoas próximas, ao saberem do interesse de estudo.

Saliento que o período de campo começou no momento que me propus analisar o conteúdo dessas oposições. O desconhecimento que, não partia somente deles, mas, sobretudo, de mim, incomodava-me profundamente. Nós, pesquisadores das Ciências das Sociais, que debatemos tanto as facetas do censo comum, estava me deparando com ele, na medida em que me dei conta da situação de intolerância e desrespeito que as religiões afro-brasileiras vivenciam, ao perceber de forma refletida a situação de desigualdade e preconceito que o negro e todo o seu mundo ainda vivenciam no Brasil. Pensar o cliente, portanto, me conduziu a refletir sobre a *diferença* e perceber como o seu caráter plural se reterritorializa ao invadir as relações sociais. O trabalho de campo ajudou-me observar que se definirmos de antemão aqueles que não são iniciados como cliente, a nossa análise não consegue dar conta da heterogeneidade de experiências que a socialidade batuqueira manifesta. De fato, a noção êmica de *encostado* surgiu como possibilidade para se

complexificar a discussão, evidenciando a necessidade de agregar outros elementos para análise.

Todavia, essa compreensão se deu no momento em que me permiti deveras vivenciar *o estar* e *o sentir* o campo de estudo. Isso ocorreu quando levei a sério a orientação de Pai Gabriel em prestar atenção *na religião* e *nos elementos* que constituem o universo do templo de religioso. Para Pai Gabriel, não fazia sentido eu chegar com questões prontas a respeito do cliente, pois ele representa apenas “a ponta do iceberg”. Num primeiro momento, fiquei sem entender sobre *o porquê* que ele identificou a minha proposta de estudo como *vaga*, nem o poderia, pois era preciso conhecer e vivenciar o cotidiano da casa de religião. Até hoje tenho dúvidas sobre se, realmente, entendi a orientação de Pai Gabriel, mas toda tentativa é válida e compreendo que sua prática iniciou no momento em que efetivamente entrei em campo, ou seja, me considerei parte dele.

Este exercício ganhou consistência e sentido quando passei a problematizar a questão racial, perguntando-me sobre como as relações sociais que perpassam o cotidiano batuqueiro trabalham a diferença. Essa demanda partia de ambos os lados, dos interlocutores pelo fato de eu ser negra e não ter frequentado a religião desde a infância e eu por me propor em desconstruir a compreensão essencializada do Batuque. As discussões de Strathern (1989) instigaram-me a apreender a interioridade das relações sociais no contexto de estudo, pensando as pessoas e não a impessoalidade do indivíduo. Essa análise me conduziu a questão proposta por Wagner (2010) em pensar como *os nativos* conceituam a sua socialidade.

Objetivar esta proposta permitiu chegar a sutileza do fundamento batuqueiro. Este foi, portanto, o *insight* que tive ao levar a sério a chama de atenção de Pai Gabriel sobre considerar o que a religião tem a me explicar acerca das minhas questões de estudo. Nesse sentido, ao entender que o fundamento está em tudo e se reflete no todo, pude perceber a diferença além da diversidade, mas enquanto pluralidade (ANJOS, 2008). Argumento que a singularidade da socialidade batuqueira reside neste aspecto. O fato de pensar

os dados dos recenseamentos de 2000 e 2010 do IBGE e de 2008 das Casas de religião de Porto Alegre nasceu do intento de debater a coerência desses dados em diálogo com a conjuntura de estudo. Esse movimento intelectual partiu do foco de considerar a interioridade das relações que circulam no universo batuqueiro de forma mais alargada, ou seja, considerar a lógica de como a cosmologia batuqueira articula as suas fronteiras entre o “interior” e o “exterior” (ANJOS, 2006). A saída que encontrei foi o caminho de perceber essa lógica a partir de uma perspectiva de pensar um interior mais amplo.

Por conseguinte, a inspiração principal deste trabalho consiste em afirmar que a socialidade batuqueira apresenta outra possibilidade de equacionar as diferenças étnico-raciais. Esse modelo de encontro das diferenças salta aos nossos olhos se levarmos a sério as especificidades que este trabalho propõe discutir: o fato do Rio Grande do Sul ser considerado o Estado mais afro-religioso do país está conectado intimamente a heterogeneidade de experiências que o cotidiano batuqueiro expressa, ao passo que a categoria cliente não consegue dar conta de ser veículo de reflexão para uma análise pertinente do contexto atual.

É importante mencionar, ainda, que a presente produção etnográfica teve por intenção suscitar o debate acerca das questões, aqui, propostas não objetivando respostas, mas estabelecer uma discussão “de dentro” do universo de estudo, propondo-se em experienciar uma outra relação com o discurso acadêmico.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, J. C. *O Território da Linha Cruzada: Rua Mirim versus Av. Nilo Peçanha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- ANJOS, J. C. O Corpo nos Rituais de Iniciação no Batuque. In: LEAL, O. (Org.) *Corpo e Significado: Ensaio de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da Universidade - UFRGS, p. 139-153, 1995.
- ANJOS, J. C. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre. Editora da UFRGS/Fundação Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. *A Reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre*. In: Anjos, J. C. et al. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/CME, 2007.
- ANJOS, J. C. A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n.13. p. 77-96, jan./jun. 2008.
- ÁVILA, F. DE BEM, D. MORAES, K. S. MEIRELLES, M. *RELATÓRIO: Censo das Casas de Religião de Matriz Africana e Afro-Brasileiras em Porto Alegre*. Porto Alegre; PMPA/SMC/CME, 2008.
- BARBOSA NETO, E. R. O candomblé nos seus próprios termos. In: (Org.) Steil, C. Toniol, R. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22. p. 195-205, jul./dez. 2012.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRAGA, R.G. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos Orixás*. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1998.
- CORRÊA, N. F. *A Cozinha é a base da Religião: a culinária ritual no Batuque no Rio Grande do Sul*. In: (Org.) Canesqui, A. M. García, R. W. D. *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 69-85.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé, *Religião e Sociedade* vol.12 (1): 22-54. 1985.
- GOLDMAN, M. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. *Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia*. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2004.
- GOLDMAN, M. *Como funciona a democracia: uma teoria antropológica da política*. 1ed. Rio de Janeiro, Editora 7 Letras, 2006.
- IBGE. Censo de 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm> Acesso em 17.nov.2014
- MACHADO, C. F. *De Partes e Potências, A Pessoa na Casca: Uma Etnografia dos Encontros, das Relações e dos 'Afetos' no Quilombo da Casca, Mostardas/Rs*. Trabalho de Conclusão de Curso, UFRGS, p. 104, 2009
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Abril. 1978.
- ORO, A. P. *Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas*. In: (Org.) Fonseca, C. *Fronteiras da cultura: horizontes e territórios da antropologia na América Latina*. Editora da Universidade/UFRGS, p. 78-91, 1993.

ORO, A. P. *As religiões afro-brasileiras no Rio grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

ORO, A. P. Os Negros e os Cultos Afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. In: (Org.) Boaventura, I. L. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade* Florianópolis. Letras Contemporâneas, p. 150-157, 1996a.

ORO, A. P. As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20., 1996b, Caxambu. Anais... Disponível em <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5435&Itemid=361>. Acesso em 17. nov. 2014.

ORO, A. P. *As religiões afro-brasileiras no Rio grande do Sul*. In: (Org.) Oro, A. Meirelles, M. De Bem, D. *Debates do NER*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n.13. p. 9-23, jan./jun. 2008.

ORO, A. P. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas: CReligião: perspectivas contemporâneas*. Porto Alegre, v.12, n.3, p. 556-565, set.-dez. 2012. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13015/8684>>. Acesso em: 02. dez. 2014.

PEIRANO, M. G. S. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1995. Disponível em:

<http://www.marizapeirano.com.br/livros/a_favor_da_etnografia.pdf>. Acesso em 23. set. 2013.

PÓLVORA, J. B. *A Sagração do cotidiano: estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre\RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

PÓLVORA, J. B. *O Corpo Batuqueiro: Uma expressão religiosa afro-brasileira*. In: (Org.) Leal, O. *Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre. Editora da Universidade - UFRGS, p. 125-137, 1995.

PÓLVORA, J. B. *Na encruzilhada: impressões da socialidade batuqueira no meio urbano de Porto Alegre / RS*. In: (Org.) Boaventura, I. L. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade* Florianópolis. Letras Contemporâneas, p. 159-175. 1996.

SILVA, S. B. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001.

STRATHERN, M. *The concept of society is theoretically obsolete*. In: (Org.) INGOLD, T. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, p. 47-55, 1992. Disponível em:

<[http://marcoareliosc.com.br/Key%20debates%20in%20Anthropology%20\(Tim%20Ingold%20ed.\).pdf](http://marcoareliosc.com.br/Key%20debates%20in%20Anthropology%20(Tim%20Ingold%20ed.).pdf)> Acesso em 08.ago.2014

VAN DE PORT, M. *Candomblé em rosa, verde e preto*. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. In: (Org.) Steil, C. Toniol, R. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22. p. 123-164, jul./dez. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E.O *Nativo relativo*. *Mana*, Rio de Janeiro, v.8, n.1. p. 113-148. 2002.

Wagner, R. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?" *Cadernos de Campo* n. 19, Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo. p. 237-257, 2010. Disponível em:

http://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=nKxTd-wAAAAJ&citation_for_view=nKxTd-wAAAAJ:UeHWp8X0CEIC Acesso em 04.abr.2013